

**FACULDADES EST**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

NELSON OLIVEIRA SÁ

“OBRAS DA LEI” EM GÁLATAS: UM ESTUDO A  
PARTIR DE JAMES DUNN

SÃO LEOPOLDO

2017



NELSON OLIVEIRA SÁ

“OBRAS DA LEI” EM GÁLATAS: UM ESTUDO A PARTIR DE JAMES DUNN

Dissertação de Mestrado

Para obtenção do grau de

Mestre em Teologia

Faculdades EST

Programa de Pós-Graduação

Área de concentração: Tradições e  
Escrituras Sagradas

Orientador: Dr. Flávio Schmitt

São Leopoldo

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S111o Sá, Nelson Oliveira

Obras da lei em Gálatas: um estudo a partir de James Dunn / Nelson Oliveira Sá; orientador Flávio Schmitt. – São Leopoldo : EST/PPG, 2017.

131 p. : il. ; 31 cm

Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2017.

1. Bíblia. N.T. Gálatas. 2. Dunn, James D. G., 1939-. 3. Justificação (Teologia). 4. I. Schmitt, Flávio. II. Título.

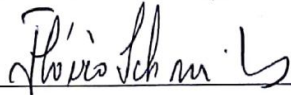
NELSON OLIVEIRA SÁ

**“OBRAS DA LEI” EM GÁLATAS: UM ESTUDO A PARTIR DE JAMES DUNN**

Dissertação de Mestrado  
Para a obtenção do grau de  
Mestre em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Área de Concentração: Tradições e Escrituras  
Sagradas

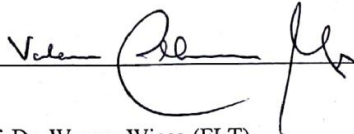
Data de Aprovação: 11 de agosto de 2017

Prof. Dr. Flávio Schmitt (Presidente)



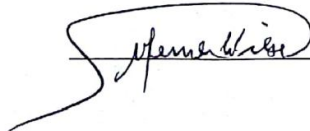
---

Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper (EST)



---

Prof. Dr. Werner Wiese (FLT)



---



## AGRADECIMENTOS

Ao único Deus Verdadeiro: “Bendito seja tu, ó Eterno, por nos ter mantido até o dia de hoje”;

à minha amada mãe, dona Maria de Lourdes Oliveira Sá, por ser a minha primeira e mais verdadeira fonte de amor humano e por ter me ensinado as coisas mais importante que um homem pode aprender;

ao meu orientador, Dr. Flávio Schmitt, não apenas pela competente orientação acadêmica, mas pela amizade e pelo exemplo de como é possível aliar uma densa e profunda formação intelectual a um verdadeiro e desconcertante sentimento de humildade;

ao Dr. Rudolf von Sinner, pelo acolhimento no Instituto de Ética e no Grupo de Teologia Pública, pelo incentivo a continuação da carreira acadêmica e pelo exemplo de “Scholar” e “Gentleman”;

ao Dr. Werner Wiese e ao Dr. Valério Schaper por terem aceito o convite para participar da banca de defesa da presente dissertação, o que o fizeram de forma muito construtiva e rigorosa;

da mesma maneira, ao Dr. Iuri Reblin e ao Ms. Verner Hoefelmann por terem aceito o convite para participar da banca de qualificação da presente dissertação;

à Dra. Laude Brandenburg e ao Dr. Julio Adam pelas marcantes palavras de incentivo em momento oportuno;

aos meus colegas de PPG da EST, em especial àqueles ligados ao Grupo de Pesquisa em Teologia Pública, pelos diálogos, sugestões, pelas inúmeras xícaras de café, entre outras coisas que são indescritíveis;

à dois jovens promissores e divertidos alunos da graduação em teologia que se tornaram amigos, assistentes de formatação, corretores de texto, etc.: Joabe Marques e Cícero Camilo Junior;

às jovens senhoras Leonice Leal, Marta Prado e Jéssica Duffeck por terem tornado a biblioteca o lugar mais aconchegante da EST;

ao senhor Walmor Kanitz e à jovem senhora Carla Gafski pelo competente e simpático auxílio na secretaria acadêmica;

às jovens senhoras Rosenilda Garcia e Marli Paranhos por terem tornado meu período de hospedagem na EST o mais confortável possível;

à todos os outros funcionários e colaboradores da EST, que contribuíram de alguma forma na minha caminhada;

e por fim, mas certamente não menos importante, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de estudos que lastreou esta dissertação.



## RESUMO

Esta dissertação propõe interpretar “obras da Lei” em Gálatas (2:16, 3:2, 5 e 10) a partir de James Dunn. Após apresentar o *status quaestionis*, cobrindo o período desde o primeiro século até o surgimento da “Nova Perspectiva sobre Paulo” (primeiro capítulo), no segundo capítulo, se apresenta a carta ao gálatas utilizando a metodologia integrada de Dunn, de análise redacional, literária e da forma, de maneira a sublinhar o caráter pessoal e apologético da carta (que utiliza da retórica como um instrumento argumentativo fundamental), assim como a sua confecção num contexto de polêmica intrajudaica (tendo como antecedente direto o debate com Pedro em Antioquia). A partir desta análise e dos estudos de Hans Dieter Betz, impõe-se ao Apóstolo o dever de coerência argumentativa – dever que lastreia a análise feita no terceiro capítulo desta dissertação, que ao enfrentar a exegese de “obras da Lei” em Gálatas, concorda com Dunn na maioria dos pontos, embora apresente uma discordância fundamental sobre a interpretação do genitivo “de/em Cristo”, que no contexto de Gálatas, parece apontar para uma resposta mais acurada à tese de E. P. Sanders sobre a (des)continuidade entre a religião de Paulo e dos seus interlocutores. Ainda mais, a mesma discordância sobre a interpretação do genitivo “de/em Cristo” incide sobre a natureza da “Doutrina da Justificação Pela Fé”, e repercute sobre outra questão de fundo da teologia paulina, no tocante a sua consistência argumentativa, que, pelo menos em algum sentido parece ser questionável, especialmente à luz do uso da figura de Abraão como argumento comprobatório da tese paulina sobre a “Justificação pela Fé” independente das “obras da Lei”.

Palavras-Chave: Gálatas. “Obras da Lei”. James Dunn. “Nomismo da Aliança”.



## ABSTRACT

This thesis proposes to interpret the “Works of the Law” in Galatians (2:16, 3:2, 5 and 10) based on James Dunn. After presenting the *status quaestionis*, covering the time period from the first century up to the emergence of the “New Perspective on Paul” (first chapter), in the second chapter the letter to the Galatians is presented using the integrated methodology of Dunn, of redactional, literary and form analysis so as to underline the personal and apologetic character of the letter ( which uses rhetoric as a fundamental argumentative instrument), as well as its confection in the context of intra-Jewish polemics (having as a direct antecedent, the debate with Peter in Antioch). Based on this analysis and on the studies of Hans Dieter Betz, the obligation of argumentative coherency is imposed upon the Apostle – this obligation which gives ballast to the analysis done in the third chapter of this thesis, which, upon confronting the exegeses of the “Works of the Law” in Galatians, agrees with Dunn on most points, although it presents a fundamental disagreement about the interpretation of the genitive “of/in Christ”, which in the context of Galatians, seems to point to a more accurate answer to the dissertation of the E. P. Sanders about the (dis)continuity between the religion of Paul and that of his interlocutors. Besides this, the same disagreement about the interpretation of the genitive “of/in Christ” impacts on the nature of the “Doctrine of the Justification by Faith”, and influences yet another founding issue of Pauline theology, as to its argumentative consistency, which, in at least one sense seems to be questionable, especially in light of the use of the figure of Abraham as the proof argument of the Pauline thesis on Justification by Faith independent of the “Works of the Law”.

Keywords: Galatians. “Works of the Law”. James Dunn. “Nomism of the Alliance”..



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>15</b>
<b>1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES</b> .....	<b>19</b>
1.1 “Obras da Lei”: o <i>status quaestionis</i> .....	19
1.2 Uma aproximação geral da “nova perspectiva sobre Paulo” .....	37
1.3 Conclusão prévia .....	47
<b>2 A CARTA AOS GÁLATAS</b> .....	<b>53</b>
2.1 Análise redacional.....	53
2.1.1 Autoria da carta aos gálatas.....	54
2.1.2 Destinatários .....	56
2.1.3 Situação reconstruída – O posicionamento de Dunn .....	68
2.2 Análise literária: uma observação .....	72
2.3 Análise da forma .....	73
2.4 Conclusão prévia .....	74
<b>3 “OBRAS DA LEI” EM GÁLATAS</b> .....	<b>77</b>
<b>3.1 Gálatas 2:16</b> .....	<b>77</b>
3.1.1 Aproximação do texto.....	77
3.1.1.1 Texto grego e aparato crítico .....	77
3.1.1.2 Análise morfológica e tradução do texto grego .....	79
3.1.1.3 O verbo δικαιώω .....	81
3.1.1.4 A expressão “πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ” .....	83
3.1.1.5 O termo σάρξ .....	88
3.1.2 Análise do conteúdo.....	90
<b>3.2 Gálatas 3:2, 5 e 10</b> .....	<b>93</b>
3.2.1 Aproximação dos textos .....	94
3.2.1.1 Texto grego e aparato crítico .....	94

3.2.1.2 Análise morfológica e opção pela tradução .....	96
3.2.2 Análise da forma.....	98
3.2.3 Análise do conteúdo .....	99
3.2.3.1 Abraão: importância e narrativa em Gênesis.....	99
3.2.3.2 Gálatas 3:2 .....	107
3.2.3.3 Gálatas 3:5 .....	109
3.2.3.4 Gálatas 3:10 .....	109
3.3 Conclusões prévias .....	116
3.3.1 Gálatas 2:16 .....	116
3.3.2 Gálatas 3:2, 5 e 10 .....	118
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>121</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>125</b>

## INTRODUÇÃO

Paulo sempre foi uma figura polêmica. Seus contemporâneos, como Pedro, consideravam seus escritos de difícil interpretação (2 Pedro 3:15 e 16), e, desde então, uma quantidade incalculável de autores através da história têm apresentado diversas perspectivas sobre o apóstolo dos gentios.<sup>1</sup>

Sem dúvida, a mais penetrante e influente dentre as perspectivas paulinas é a apresentada pela tradição protestante que advoga ser herdeira de Martinho Lutero.<sup>2</sup> Ela permaneceu praticamente irretocável até a segunda metade do século XX, quando E. P. Sanders propôs uma releitura sobre o judaísmo palestinese da época paulina que implicou numa mudança fundamental na forma de analisar o apóstolo.<sup>3</sup>

Sanders propunha que a religião judaica contemporânea de Paulo não era uma religião legalista que, portanto, se baseia na tentativa humana de autojustificação diante de Deus através da prática de “boas obras”. Pelo contrário, era uma religião baseada na compreensão da graça divina que mantinha Israel em sua Aliança, o que, de fato, implicava em exigências de guarda da Lei, mas também da provisão do perdão, expiação e graça.<sup>4</sup>

Já sobre a teologia de Paulo, a conclusão de Sanders toma tom completamente oposto daquele positivo apresentado em relação ao Judaísmo do tempo do apóstolo. Para Sanders, Paulo distorceu a teologia judaica a fim de criar

---

<sup>1</sup> Uma revisão sobre as recentes perspectivas paulinas pode ser encontrada em: WESTERHOLM, Stephen. *Perspectives old and new on Paul: the "lutheran" Paul and his critics*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 2004.

<sup>2</sup> Em pesquisas recentes, têm-se questionado a imagem tradicional da Reforma Protestante como um todo e do próprio Lutero. Tem-se argumentado, por exemplo, que o “antinomismo” e o “antisemitismo” ligados ao reformador não se sustentam numa compreensão correta dos seus escritos. Conseqüentemente, também a própria forma de se entender a recepção de Paulo por Lutero poderia ser reavaliada. Pontua-se aqui a “leitura luterana” de Paulo do ponto de vista apresentado por Dunn e pela escola da “Nova Perspectiva” conscientes da possibilidade de que se esteja fazendo alguma injustiça à figura histórica de Lutero, mas também tendo claro aos olhos que a tradição protestante tem se utilizado do “Lutero” criticado pela “Nova Perspectiva sobre Paulo”. Para uma visão geral destes problemas e da forma de Lutero entender Paulo, basta ver: MATTOX, Mickey. Martin Luther’s reception of Paul. In: HOLDER, Ward (ed.). *A Companion to Paul in the reformation. (Brill’s Companions to the Christian Tradition). A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe, 500–1700. Volume 15*. Leiden; Boston: Brill, 2009. p. 93-128.

<sup>3</sup> SANDERS, E. P. *Paul and palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

<sup>4</sup> Esta é a tese central da primeira parte da supracitada obra de Sanders. Ver: SANDERS, 1977, p. 30-428.

um novo sistema religioso cristão.<sup>5</sup> Seguindo a percepção de Sanders sobre o judaísmo do primeiro século, a “Nova Perspectiva sobre Paulo”<sup>6</sup> se pergunta: se a religião judaica praticada no contexto do segundo templo não era legalista, contra o que Paulo combateu de forma tão incisiva?

Como um dos pontos fundamentais para a resolução desse dilema, aparece, obviamente, a interpretação da expressão "obras da Lei" (ἔργα νόμου). Nas palavras do próprio Dunn:

Como cada estudioso de Paulo deve saber, "obras da Lei" [έργα νόμου] é uma expressão-chave da teologia de Paulo. Nas duas cartas que oferecem a exposição mais plena da "verdade do evangelho", tal expressão-chave é aquela que mais do que qualquer outra resume a alternativa da justificação pela fé (Rm 3.20, 27-28; 9.32; Gl. 2.16; 3.2,5,10). E se a justificação pela fé é o coração do evangelho de Paulo, como afirma ainda a maioria, então "obras da Lei" é um importante aspecto dela, no sentido de que a contrapartida negativa ou antítese realça o ímpeto positivo da teologia paulina da justificação, a saber, a salvação *pela fé e não por obras da Lei*.<sup>7</sup>

Por um lado, a resposta de Dunn à questão das "obras da Lei", como se defenderá neste trabalho, se direcionada à compreensão exegética da carta aos Gálatas, se torna elemento basilar da tese da existência de uma dimensão sociológica, que estava explícita no confronto intrajudaico de Paulo com os adversários, qual seja: de que forma se caracterizam os limites do “povo de Deus” a fim de possibilitar a coexistência entre judeus “por natureza” e gentios.

Por outro lado, como também se argumentará, o que permanece uma questão delicada é que, se a tese radical de Paulo de “apenas pela fé em Cristo” e “não pelas obras da Lei”, aparentemente um ponto mais simples e direto, estiver correta, o que restaria de toda a tradição judaica, principalmente bíblica, que considera a guarda dos mandamentos (especialmente a circuncisão, o sábado e as leis alimentares) como marcos de fronteira provenientes do conceito fundamental de Aliança?

O que parece estar em jogo é a forma de se caracterizar a identidade de grupo do assim chamado “povo de Deus”. Tal identidade permitiu aos judeus permanecerem com um mínimo de coesão em face aos inúmeros processos de

<sup>5</sup> Esta é a tese central da segunda parte da supracitada obra de Sanders. Ver: SANDERS, 1977, p. 431-542.

<sup>6</sup> A Expressão “Nova Perspectiva sobre Paulo” surgiu numa palestra de James Dunn, como *Manson Memorial Lecture*, na universidade de Manchester em 04/11/1982. Tive acesso à palestra em: DUNN, James. *A nova perspectiva sobre Paulo*. Santo André: Academia Cristã; Paulus, 2011, p. 155-185.

<sup>7</sup> DUNN, 2011, p. 545.



miscigenação impostos pelos seus dominadores. Desta forma, a proposta paulina estabelece um novo marco de fronteira, um novo definidor daquilo que representa ser o “povo de Deus”, ou seja, para o apóstolo, faz parte do “povo de Deus” aquele que tem fé em Cristo e não aqueles que praticam as “obras da Lei”, mesmo que esta prática não seja motivada por nenhum impulso legalista, mas seja reflexo do estar “dentro da aliança”.

Consciente deste dilema, entre a teologia de Paulo e teologia judaica, o presente trabalho apresenta uma leitura de “obras da Lei” em Gálatas, tendo por base a interpretação de Dunn, mas sendo crítico a esta em algumas questões fundamentais, que parecem ao final, fazer uma grande diferença.

Tendo em vista este objetivo, o primeiro capítulo apresenta o *status quaestionis* sobre as “obras da Lei” em Gálatas, desde o surgimento do Cristianismo primitivo posterior ao NT, até o surgimento da “Nova Perspectiva sobre Paulo”, o que implica também em enumerar autores que renunciaram a referida corrente de interpretação como um todo.

Assim, a síntese que apresenta alguns autores parte de Marcião e alcança até James Dunn, passando por Crisóstomo, Agostinho, Aquino, Lutero, Wrede, Schweitzer, Montefiore, Schoeps, Sanders e Stendahl. Já o segundo capítulo apresenta a carta aos Gálatas, em seus aspectos gerais, relacionados às análises redacional e literária. Por fim, no terceiro capítulo, se analisa o conteúdo de Gálatas 2:16, 3:2, 5 e 10, tendo como enfoque a expressão “obras da Lei”.

Duas questões devem ficar subentendidas na leitura deste trabalho: (1) Em que medida a dimensão sociológica das “obras da Lei” em Gálatas apontadas por Dunn impacta sob o entendimento de obras da Lei? e (2) Seriam as conclusões de Dunn conclusivas no sentido de se alcançar uma “interpretação satisfatória de “obras da Lei” – e indiretamente, da consistência da argumentação paulina – em face ao seu “debate” com Sanders?

A hipótese da presente dissertação é que, em sentido geral, a interpretação que Dunn apresenta em relação às “obras da Lei” em Gálatas é mais consistente que a interpretação da tradição cristã, herdeira da Reforma Protestante, devendo ser levada a sério em qualquer estudo a ser feito sobre este tema, contudo, ela não é suficiente, sendo necessário ir às “últimas consequências” tanto da própria metodologia de análise estabelecida por Dunn, como do debate com Dunn a respeito da natureza das teologias de Paulo e do judaísmo do seu tempo.



# 1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

A exposição da interpretação de James Dunn sobre as “obras da Lei” em Gálatas prescinde de, ao menos, duas considerações preliminares: (1) sobre o *status quaestionis* das “obras da Lei” em Gálatas, e (2) sobre a “nova perspectiva sobre Paulo”, em caráter introdutório.

## 1.1 “Obras da Lei”: o *status quaestionis*

Se consideradas, didaticamente, a partir da ótica histórica, é possível considerar as interpretações cristãs de “obras da Lei” em 4 períodos: (1) patrística; (2) medieval; (3) Reforma, e (4) atualidade.

Uma vez que o cerne do presente trabalho é a interpretação de James Dunn, da NPP, e o seu contraponto na interpretação da Reforma e das tradições ligadas a ela, a ênfase da exposição do *status quaestionis* não recairá sobre os intérpretes da patrística ou do período medieval.

Desta forma, ao consideramos o período da patrística, é notória a lembrança da diametral oposição feita por Marcião<sup>8</sup> entre o Deus do Antigo Testamento<sup>9</sup> e o Deus de Jesus, como apresentando no Novo Testamento,<sup>10</sup> que permite conceituar

---

<sup>8</sup> Consultando a clássica obra HARNACK, Adolf von. *History of dogma*. Tradução de Neil Buchanan. Charleston, South Carolina: Nabu Press, 2010, V. 1, p. 164, nota 366; é possível sintetizar os seguintes dados sobre Marcião.

Tendo sido um rico armador, ao redor de 139 d.C. já podia ser encontrado na igreja de Roma, a qual frequentou por pouco tempo, de forma que após uma tentativa de reformá-la, só restou o cisma, de sorte que, por volta de 144 d.C., ele fundaria sua própria igreja.

De modo muito ativo, ele espalhou a sua teologia por todo o Império, fundando comunidades e uma estrutura eclesial muito bem organizada.

Embora a forma de Marcionismo que nos seja passada pelos escritos apologéticos patrísticos possa transparecer, pelo menos numa primeira leitura, que ele era essencialmente um gnóstico, isto não pode ser afirmado, embora não se possa esquivar do fato de que, em seus últimos anos em Roma, tenha sofrido alguma influência do gnóstico sírio de nome Cerdo.

Contudo, ainda na mesma obra (HANARCK, 2010, p. 164), se elencam 4 pontos distintivos entre o Marcionismo e o Gnosticismo: (1) O interesse de Marcião era soteriológico e não científico ou especulativo como no Gnosticismo; (2) Marcião coloca a ênfase do seu sistema teológico na *fé*, enquanto o Gnosticismo a coloca no *conhecimento*; (3) Marcião não se utiliza de nenhum elemento da sabedoria religiosa semita ou da filosofia da religião grega, o mesmo não pode ser dito quanto ao Gnosticismo, e (4) Marcião nunca distinguiu entre *exoterismo* e *exoterismo religioso*, diferente da perspectiva gnóstica.

<sup>9</sup> Doravante AT (exceto em citações textuais). Uma vez que o propósito deste trabalho é tratar Dunn nos seus próprios termos, mantemos a nomenclatura “AT”, por ele usada, mesmo considerando que outras como “Bíblia Hebraica” ou mesmo “Bíblia Judaica” são mais apropriadas.

<sup>10</sup> Doravante NT.

a religião dos judeus (AT) e a religião de Jesus (NT) como sistemas irreconciliáveis.<sup>11</sup>

Harnack nos apresenta a seguinte síntese:

Completamente arrebatado com a novidade, singularidade e grandeza do Evangelho paulino da graça de Deus em Cristo, Marcião sentiu que todas as outras concepções do Evangelho, e especialmente a sua união com a religião do Antigo Testamento, eram opostas e um retroceder da verdade. Ele, portanto, supôs que era necessário fazer agudas antíteses de Paulo, lei e evangelho, ira e graça, obras e fé, carne e espírito, pecado e Justiça, morte e vida, que é a crítica paulina da religião do Antigo Testamento, o fundamento de seus pontos de vistas religiosos, e referi-los como dois princípios, o justo e irado Deus do Antigo Testamento, que é ao mesmo tempo idêntico ao criador do mundo, e Deus do Evangelho, completamente desconhecido antes de Cristo, que é apenas amor e misericórdia.<sup>12</sup>

Neste sentido, fica claro que existe uma conexão de antíteses que variam desde os conceitos de Deus Justo x Deus de Amor, religião do AT x religião do NT, até os de obras X Lei.

Um ponto digno de nota é exatamente na oposição entre Lei e Evangelho. Obviamente Marcião rejeita o valor de uma Lei estatutária com seus mandamentos e cerimônias, ou seja, a Lei do AT, contudo, mesmo abraçando o Deus que o seu sistema teológico enxerga no NT, o Deus de amor que não se encontrava no AT, ele necessita falar numa “uniforme lei do amor”.<sup>13</sup>

Assim, desde o prisma da ética a destituição dos mandamentos de uma Lei estatutária como centro da ética, para dar lugar ao amor como um princípio a ser colocado neste centro estabelece uma ruptura tão forte que impõe uma ruptura na própria definição de Deus.

---

<sup>11</sup> RICHES, John. *Galatians through the centuries*. (Wiley-Blackwell bible commentaries). Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, 2013, p. 114.

<sup>12</sup> “Completely carried away with the novelty, uniqueness and grandeur of the Pauline Gospel of the grace of God in Christ, Marcion felt that all other conceptions of the Gospel, and especially its union with the Old Testament religion, was opposed to, and a backsliding from, the truth. He accordingly supposed that it was necessary to make the sharp antitheses of Paul, law and gospel, wrath and grace, works and faith, flesh and spirit, sin and righteousness, death and life, that is the Pauline criticism of the Old Testament religion, the foundation of his religious views, and to refer them to two principles, the righteous and wrathful god of the Old Testament, who is at the same time identical with the creator of the world, and the God of the Gospel, quite unknown before Christ, who is only love and mercy.” HARNACK, 2010, p. 165.

<sup>13</sup> HARNACK, 2010, p. 165.

Desta “virada” categórica se apercebeu Tertuliano, quando ao escrever contra Marcião, ao afirmar que é a separação entre Lei e evangelho que Marcião impõe que leva à sua separação entre os conceitos de Deus no AT e no NT.<sup>14</sup>

Portanto, em Marcião, não é o Deus de amor que estabelece a necessidade de uma nova forma de religião, baseada na “lei do amor”, e por consequência, separada da Lei, é a necessidade de uma ética separada da Lei que estabelece uma ruptura no conceito de Deus. O Deus requerido pelo sistema de Marcião, por sua vez, em sentido positivo, só pode ser conhecido em Cristo. Nele se manifesta como puro amor e graça, que são reflexo da sua essência divina.<sup>15</sup>

Disto decorre, em sentido negativo, que a religião judaica é desprovida de amor e graça, enquanto, embora não se aperceba numa leitura superficial, o Deus do NT carece do atributo da justiça. Aparentemente ele não efetuara algum tipo de juízo final.

Dando ainda um pouco mais de atenção ao primeiro ponto citado no parágrafo acima, no sistema de Marcião, a sua antítese entre Lei/obras da Lei x evangelho leva a uma visão tão negativa da religião judaica que poderíamos, como já o fez, por exemplo, W. Bauer, caracterizar Marcião como antissemita.<sup>16</sup>

Em síntese, o ponto aqui é exatamente que, em se permitindo uma “virada” metodológica onde a oposição entre Lei/obras da Lei x evangelho seja o ponto de partida de um sistema teológico, isto seja imposto ao conceito de Deus, criando neste conceito também uma oposição entre um Deus justo (AT) x um Deus de amor (NT), e que desta segunda oposição se derive uma terceira oposição, entre as religiões do AT e NT que tenha como consequência o antissemitismo.

Vencida a etapa de expor alguns elementos da teologia de Marcião que influenciarão a história da interpretação das “obras da Lei” em Gálatas, faz-se necessário avançar na direção de outro teólogo: João Crisóstomo.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Como informa LIEU, Judith. *Marcion and making of a heretic: God and scripture in the second century*. New York: Cambridge University Press, 2015, p. 71.

<sup>15</sup> HARNACK, 2010, p. 165.

<sup>16</sup> BIENERT, Wolfgang. Marcion und der antijudaismus. In: *Marcion und seine kirchengeschichtliche wirkung / Marcion and his impact on church history: vorträge der internationalen fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz*. Editado por Gerhard May; Katharina Greschat e Martin Meiser. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2002. p. 191-205, p. 198-199.

<sup>17</sup> Um parágrafo biográfico sobre João Crisóstomo pode ser extraído de KANNENGIESSER, Charles. *Handbook of patristic exegesis: the bible in ancient Christianity*. Leiden; Boston: Brill, 2004. V II, p. 783:

“Nascido em uma próspera família antioquina e inicialmente educado por sua mãe que tinha se tornado viúva aos vinte anos, Crisóstomo se tornou um estudante do famoso retórico Libanius, e

Para Crisóstomo, a passagem de Gálatas 2:11-21 deve ser entendida a partir de uma análise retórica:

Muitos, numa leitura superficial desta parte da Epístola, supõe que Paulo acusou Pedro de hipocrisia. Mas isto não é assim, de fato não é, longe disto, descobriremos grande sabedoria, tanto de Paulo como de Pedro, escondida aqui para o benefício de seus ouvintes.<sup>18</sup>

Os argumentos de Paulo estariam voltados, portanto, não diretamente à Pedro, mas àqueles que, tendo vivido enquanto “judeus por natureza”, estavam sendo tentados a assumir os costumes e o culto judeus, em detrimento da fé em Cristo.

Desta forma, a questão das “obras da Lei” em contraste com a “fé em Cristo” está ligada a “um conflito de dois modos diferentes de vida (politeiai)”,<sup>19</sup> de modo que, aqueles que insistem em continuar guardando a Lei (praticando as “obras da Lei”) “simplesmente não conseguiram compreender a verdadeira natureza de seu novo modo de existência.”<sup>20</sup>

---

estudou teologia com Diodore, o futuro Bispo de Tarso. Um protegido do Bispo Meletius, por seis anos Crisóstomo escolheu submeter-se a uma severa experiência ascética nas montanhas vizinhas a Antioquia antes de Meletius o ordenar diácono em 381, e o bispo Flavian [o ordenar] Sacerdote em 386, com uma missão especial de pregação. Durante dez anos ele cumpriu seu dever, ganhando o título de “Boca de Ouro” (chrysostomos) pelo brilho e substância doutrinária da sua eloquência. Forçado pelo imperador Arcadius em 397 a ocupar a sede de Constantinopla, ele logo se tornou vítima de intrigas judiciais, e sofreu muita violência antes de morrer no exílio em 14 de setembro de 407.”

[“Born of a well-to-do Antiochene family and initially educated by his mother who had been widowed at the age of twenty, Chrysostom became a student of the famous rhetorician Libanius, and studied theology with Diodore, the future bishop of Tarsus. A protégé of Bishop Meletius, for six years Chrysostom chose to undergo a severe ascetic experiment in the mountains neighboring Antioch before Meletius ordained him deacon in 381, and Bishop Flavian priest in 386, with a special preaching assignment. For ten years he fulfilled his duty, earning the title “Golden Mouth” (chrysostomos) for the brilliance and doctrinal substance of his eloquence. Forced by Emperor Arcadius in 397 to occupy the see of Constantinople, he soon became victim of court intrigues, and suffered much violence before dying in exile on September 14, 407.”]

Para uma síntese mais detida da vida e obra de Crisóstomo, ver ainda: HARKINS, P. W. John Chrysostom, ST. In: MARTHALER, Berard (editor executivo). *The new catholic encyclopedia.: Hol-Jub.* 2a ed. Detroit; New York; San Diego; San Francisco; Cleveland; New Haven; Waterville; London; Munich: Gale; Washington: The catholic university of America, 2003. V. 7. p. 945-949.

<sup>18</sup> “Many, on a superficial reading of this part of the Epistle, suppose that Paul accused Peter of hypocrisy. But this is not so, indeed it is not, far from it; we shall discover great wisdom, both of Paul and Peter, concealed herein for the benefit of their hearers.” CHRYSOSTOM, ST John. Commentary on the epistle of St. Paul to the Galatians. In: SCHAFF, Philip (ed). *A select library of the nicene and post-nicene fathers of christian church. Volume XIII: Saint Chrysostom: Homilies on the epistle to the galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, and the epistles to Timothy, Titus, and Philemon.* Edinburg: T&T Clarck; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1997. p. 1-48, p. 18.

<sup>19</sup> “conflict of two different modes of life (politeiai)”. RICHES, 2013, p. 115.

<sup>20</sup> “simply failed to grasp the true nature of their new mode of existence.” RICHES, 2013, p. 115.

Por um lado, o modo de vida dos judaizantes, que insistem em observar as “obras da Lei”, se baseia no medo, demonstrando uma falta de confiança no evangelho.<sup>21</sup> A conduta decorrente das “obras da Lei”, portanto, está calcada no *medo*, que os tornam fracos. Note-se o comentário de Crisóstomo sobre Gálatas 2:16:

Observe aqui também quão cautelosamente ele se expressa; Ele não diz que eles abandonaram a Lei como mal, mas como fracos. Se a lei não pode conferir justiça, segue-se que a circuncisão é supérflua; e até agora ele prova. Mas ele continua a mostrar que não é apenas supérfluo, mas perigoso.<sup>22</sup>

Por outro, o modo de vida proposto por Paulo, apresenta um novo impulso para a ética, de forma que “nada é feito por mim, que Cristo desaprova”.<sup>23</sup> A interpretação de Crisóstomo é paradoxalmente muito próxima a de Marcião.<sup>24</sup> Contudo, este não parece ser o principal problema. A questão é ainda mais paradoxal quando se lembra que, ambas as interpretações levantam a pergunta sobre como Deus pode, simplesmente, anular a forma de vida que havia sido comandada no AT, e que agora (NT) era vista como responsável pela destruição?<sup>25</sup>

Outro ponto que deve ser sublinhado é que, sob o pano de fundo da interpretação de Crisóstomo estava o seu receio quanto à possibilidade de que, em Antioquia, judeus e cristãos pudessem adorar unidos.<sup>26</sup>

Desta forma, a interpretação da religião judaica do AT como religião do *medo*, se tornou um entrave à possibilidade de qualquer aproximação ecumênica entre judeus e cristãos. Esta barreira se torna ainda mais evidente quando se dá a atenção para os escritos do famoso bispo de Hipona: Agostinho.<sup>27</sup> Tais escritos são

<sup>21</sup> RICHES, 2013, p. 115.

<sup>22</sup> “Observe here too how cautiously he expresses himself; he does not say that they had abandoned the Law as evil, but as weak. If the law cannot confer righteousness, it follows that circumcision is superfluous; and so far he now proves; but he proceeds to show that it is not only superfluous but dangerous.” CHRYSOSTOM, 1997, p. 20.

<sup>23</sup> “nothing is done by me, which Christ disapproves”. RICHES, 2013, p. 115.

<sup>24</sup> RICHES, 2013, p. 115. O paradoxo consiste no fato de que a interpretação de Marcião é fruto de um sistema teológico que tem sido considerado herético, enquanto Crisóstomo é considerado um dos mais respeitados representantes da teologia cristã patristica.

<sup>25</sup> RICHES, 2013, p. 116.

<sup>26</sup> RICHES, 2013, p. 116.

<sup>27</sup> Agostinho de Hipona (354 d. C. – 430 d. C.), bispo e Doutor da Igreja. O teólogo mais influente do Cristianismo ocidental. (Segue esse veredito, por exemplo: McGRATH, Alister. *Iustitia Dei: a history of the Christian doctrine of justification*. 3ª ed. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 38.) Uma síntese da sua vida e obra pode ser encontrada em: TESKE, R. J. Augustine, ST. In: MARTHALER, Berard (editor executive). *The new catholic encyclopedia. Volume 1: A-Azt*. 2ª ed.

de fundamental importância para o desenvolvimento da doutrina da justificação pela fé como desenvolvida na teologia cristã do ocidente.<sup>28</sup> Não sem motivo, o seu comentário de Gálatas contém grande parte dos seus ensinamentos a respeito da justificação pela fé, de uma forma condensada.<sup>29</sup>

Considerando esta obra de forma geral, o primeiro ponto a ser destacado é a sua defesa do apóstolo Paulo contra a acusação de simulação pelo fato de ter se comportado de forma distinta ao estar com judeus e com gentios.<sup>30</sup>

Agostinho sintetiza a posição de Paulo em termos de que os crentes não devem colocar suas esperanças nos “costumes”/“obras da Lei”, que são considerados supérfluos, embora o próprio Paulo pudesse honrar algum costume em particular a fim de não destruir os fracos.<sup>31</sup>

Todavia, é importante sublinhar que Paulo *permite* os “costumes”/“obras da Lei” desde que estes não estejam contra a fé ou a moral,<sup>32</sup> postura oposta à de Pedro que *impôs* aos gentios com *medo* daqueles que consideravam tais práticas como constituintes (essenciais) à fé.<sup>33</sup>

Dessa postura, que considerava as “obras da Lei” como essenciais à fé, bebem os opositores judaizantes de Paulo na Galácia. Como se não fosse suficiente desvio do Evangelho o fato de que eles ainda consideravam a guarda da Lei como fundamental, eles a praticavam de forma orgulhosa, considerando que, em última análise, “o Evangelho de Cristo” era um débito pago pela própria justiça deles.<sup>34</sup> Assim, os gálatas podem ser, obviamente, definidos como legalistas, ou seja, aqueles que confiam nos méritos que provêm da Lei como fonte de autojustificação.

Em contrapartida, Agostinho argumenta que a prática das “obras da Lei” condiciona a nossa justificação.<sup>35</sup> Todavia, tais práticas não podem ser alcançadas por nós mesmos.<sup>36</sup> As “obras da Lei” só podem ser praticadas através da graça dada àqueles que creem: “Isto é, uma pessoa cumpre as obras da Lei quando sua

---

Detroit; New York; San Diego; San Francisco; Cleveland; New Haven; Waterville; London; Munich: Gale; Washington: The catholic university of America, 2003. p. 850-868.

<sup>28</sup> RICHES, 2013, p. 116.

<sup>29</sup> RICHES, 2013, p. 116. AUGUSTINE. *Augustine's commentary on Galatians*: introduction, texts, translation, and notes by Eric Plumer. (*Oxford early christian studies*). Oxford: Oxford University Press, 2003.

<sup>30</sup> AUGUSTINE, 2003, p. 143.

<sup>31</sup> AUGUSTINE, 2003, p. 143.

<sup>32</sup> AUGUSTINE, 2003, p. 143.

<sup>33</sup> AUGUSTINE, 2003, p. 145.

<sup>34</sup> AUGUSTINE, 2003, p. 147.

<sup>35</sup> AUGUSTINE, 2003, p. 147.

<sup>36</sup> AUGUSTINE, 2003, p. 147.



fraqueza é ajudada não por seus próprios méritos (*non merito suo*), mas pela graça de Deus.”<sup>37</sup>

Disso resta claro que Agostinho compreende duas formas de cumprimento das “obras da Lei”: uma *carnal* e outra *espiritual*. A primeira era a que Pedro *impunha* aos gentios, a segunda era *resultado da graça divina através da fé*.<sup>38</sup> Logo, “obras da Lei” não podem ser consideradas, por si, boas ou ruins. O fiel da balança penderá segundo a *carnalidade* ou a *espiritualidade* daquele que as pratica.

Assim, Agostinho interpreta com maestria o texto de Gálatas 2:16: “pelas obras da Lei nenhuma carne será justificada.”<sup>39</sup> Eis a interpretação:

Porque pelas obras da Lei (isto é, se as pessoas as atribuem a seu próprio poder e não à graça do Deus misericordioso), nenhuma carne (em outras palavras, nenhuma pessoa ou ninguém que pensa de uma maneira carnal) será justificado.<sup>40</sup>

Outrossim, conclui o bispo de Hipona: “esses que acreditaram em Cristo quando já estavam sob a lei vieram à graça da fé, não por serem justos, mas para se tornarem assim.”<sup>41</sup>

Portanto, para Agostinho, a argumentação de Paulo contra os judaizantes da Galácia era de que a fé era a fonte da justiça, não as “obras da Lei” (em sentido carnal), o que, de modo nenhum, invalidava o uso positivo das “obras da Lei”, enquanto norma de conduta, desde uma prática *espiritual*,<sup>42</sup> ou seja, a partir da fé em Cristo.

A questão, portanto, repousa sobre a *capacidade certa* para cumprir as “obras da Lei”, isto é, a capacidade *espiritual*, oriunda da graça de Deus mediante a fé em Cristo, e não a capacidade *carnal*, sustentada na capacidade humana de buscar a autojustificação.<sup>43</sup>

<sup>37</sup> AUGUSTINE, 2003, p. 147.

<sup>38</sup> AUGUSTINE, 2003, p. 147.

<sup>39</sup> Tradução própria do grego: “ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ.” Neste trabalho, todas as citações do texto grego do NT, salvo indicação em contrário, são extraídas de: BÍBLIA. N.T. Grego. ALAND, Barbara; ALAND, Kurt; KARAVIDOPOULOS, Johannes; MARTINI, Carlo; METZGER, Bruce (eds). *Novum Testamentum graece*. 28. ed. rev. Nestle-Aland. 2012. Based on the work of Eberhard NESTLE and Erwin NESTLE. Münster: Instituts für Neutestamentliche Textforschung, 2014.

<sup>40</sup> “For by works of the law (that is, if people attribute them to their own power and not to the grace of the merciful God), no flesh (in other words, no person, or none who think in a carnal way) will be justified.” AUGUSTINE, 2003, p. 147.

<sup>41</sup> “those who believed in Christ when they were already under the law came to the grace of faith not because they were righteous but in order to become so.” AUGUSTINE, 2003, p. 147.

<sup>42</sup> AUGUSTINE, 2003, p. 149.

<sup>43</sup> AUGUSTINE, 2003, p. 151.

Uma vez que a prática das “obras da Lei” é *espiritual* a partir da fé em Cristo, sob a ótica de Agostinho, a prática destas obras pela religião judaica, sem Cristo, é automaticamente *carnal*.<sup>44</sup>

Assim, da interpretação de Agostinho sobre as “obras da Lei” se estabelecem ao menos dois fundamentos que, pelo menos em algum sentido, devem ser considerados no debate atual: (1) A necessidade de se diferenciar entre o uso *espiritual* e o uso *carnal* das “obras da Lei”, e (2) A caracterização da religião judaica, enquanto desprovida de Cristo, como uma religião legalista e *carnal*.

Isto posto, segue-se a interpretação medieval das “obras da Lei”, ao menos quando representada pela figura do seu maior expoente: Tomás de Aquino.<sup>45</sup> A sua interpretação de “obras da Lei” deve ser entendida no contexto da sua dívida com a teologia de Agostinho, considerando ainda o ambiente de debate sobre a natureza dos méritos e da graça peculiarmente formado no medievo.<sup>46</sup>

Para Aquino, mesmo os judeus por nascimento, deviam substituir as “obras da Lei” pelos “preceitos da Fé”, enquanto ensino e exemplo apostólico a ser seguido. Nesta direção, a síntese da argumentação paulina seria, nas palavras de Aquino:

Portanto, a vida apostólica descansava na fé de Cristo e não nas obras da Lei. A razão disso é que, embora fossemos judeus por natureza e nutridos nas obras da Lei, sabendo com certeza que o homem não é justificado pelas obras da lei, isto é, pelas obras da Lei, mas pela Fé de Jesus Cristo, por isso deixamos a Lei e vivemos de acordo com os preceitos da fé: "Porque consideramos o homem justificado pela fé, sem as obras da Lei" (Rm 3:28); "Porque não há outro nome debaixo do céu dado aos homens pelo qual devamos ser salvos" (Atos 4:12).<sup>47</sup>

Aqui ecoa o debate de Crisóstomo entre os dois antagônicos “modos de vida”, ou seja, o modo da religião judaica e o modo da religião cristã.<sup>48</sup>

Ainda para o erudito dominicano, é o “modo de vida” caracterizado pela “fé” que justifica.<sup>49</sup> O que está explícito, portanto, é que a justificação é prerrogativa do

<sup>44</sup> RICHES, 2013, p. 117.

<sup>45</sup> Tomás de Aquino (1225 d.C.-1274 d.C.). Teólogo dominicano italiano, Doutor Communis e Doutor Angelicus, maior teólogo medieval. Para uma síntese de sua vida e teologia: WALLACE, W. A.; WEISHWIPL, J. A.; JOHNSON, M. F. Thomas Aquinas, ST. In: MARTHALER, Berard (edior executivo). *The new catholic encyclopedia. Volume 14: Thi-Zwi*. 2ª ed. Detroit; New York; San Diego; San Francisco; Cleveland; New Haven; Waterville; London; Munich: Gale; Washington: The catholic university of America, 2003. p. 13-29.

<sup>46</sup> RICHES, 2013, p. 118.

<sup>47</sup> AQUINAS, St. Thomas. *Commentary on Saint Paul's epistle to the Galatians*. LARCHER, F. R. (Trad.). Disponível em: <<http://dhspriority.org/thomas/SSGalatians.htm>>. Acesso em 29.04.2017.

<sup>48</sup> RICHES, 2013, p. 118.

<sup>49</sup> RICHES, 2013, p. 118.

“modo de vida” cristão. O próprio Aquino nos apresenta uma objeção a esta afirmação de que o “modo de vida” que justifica é o caracterizado pela “fé”. A objeção se apresenta sob a forma de citação de Romanos 2:13, que apoiaria que os que praticam as “obras da Lei” seriam justificados:

No entanto, é dito em Romanos (2:13): "Porque os ouvintes da lei não são justos diante de Deus; mas os que praticam a lei serão justificados ". Portanto, parece que um homem seria justificado pelas obras da Lei. Eu respondo que "ser justificado" pode ser tomado em dois sentidos, ou seja, fazer o que é justo e ser feito justo. Mas ninguém é feito apenas por Deus, por graça. Deve-se saber, portanto, que algumas obras da Lei eram morais e cerimoniais. A moral, ainda que contida na Lei, não poderia, estritamente falando, ser chamada de "obras da Lei", pois o homem é induzido a elas pelo instinto natural e pela lei natural. Mas as obras cerimoniais são propriamente chamadas de "obras da Lei". Portanto, nesse sentido, o homem é justificado pelas leis morais - no que diz respeito à execução da justiça - e também pelas leis cerimoniais que pertencem aos sacramentos, Como sua observância é uma obra de obediência. E esta é a maneira como é tomada na palavra do Apóstolo aos Romanos (2:13).<sup>50</sup>

Daí, a replica de Aquino se dá em termos do estabelecimento de uma distinção entre *dois sentidos de “ser justificado”*: (1) *realizar atos justos*, e (2) *tornar-se justo*.

O sentido de *realizar atos justos* pode ser alcançado por alguém que pratica as “obras da Lei”, que em sentido geral, poderia significar, praticar os “mandamentos morais” ou as “leis cerimoniais”, em sentido estrito; os “mandamentos morais” não poderiam ser considerados como “obras da Lei”, uma vez que a estes o homem é impulsionado pela lei natural, e a sua obediência nada mais é do que a obediência da fé. É deste sentido, da prática dos “mandamentos morais” que trata Romanos 3:25.

Assim, a prática das leis cerimoniais do AT não tornava ninguém justo. Não há graça no AT, senão para aqueles que, de alguma forma, estavam crendo em

---

<sup>50</sup> “However, it is said in Romans (2:13): “For not the hearers of the law are just before God; but the doers of the law shall be justified.” Therefore, it seems that a man would be justified by the works of the Law. I answer that “to be justified” can be taken in two senses, namely, doing what is just, and being made just. But no one is made just save by God through grace. It should be known, therefore, that some works of the Law were moral and some ceremonial. The moral, although they were contained in the Law, could not, strictly speaking, be called “works of the Law,” for man is induced to them by natural instinct and by the natural law. But the ceremonial works are properly called the “works of the Law.” Therefore, to that extent is man justified by the moral laws—so far as the execution of justice is concerned—and also by the ceremonial laws that pertain to the sacraments, as their observance is a work of obedience. And this is the way it is taken in the word of the Apostle to the Romans (2:13).” AQUINAS, 2017.

Cristo. A graça, de forma inequívoca só está presente no NT. Os seus sacramentos podem prover graça.

Nas palavras de Aquino:

Mas com respeito a ser feito apenas pelas obras da Lei, um homem não parece ser justificado por elas, porque os sacramentos da Lei Antiga não conferem graça. Como você volta aos elementos fracos e necessitados? Isto é, que nem conferem graça nem contêm graça em si mesmos. Os sacramentos da Nova Lei, no entanto, embora sejam elementos materiais, não são elementos carentes; Portanto, eles podem justificar. Novamente, se existiam na antiga lei que eram justos, eles não foram feitos apenas pelas obras da Lei, mas somente pela fé de Cristo "que Deus propôs ser propiciação pela fé", como se diz em Romanos (3:25). Daí que os sacramentos da Antiga Lei eram certos protestos da fé de Cristo, assim como os nossos sacramentos são, mas não da mesma forma, porque esses sacramentos foram configurados para a graça de Cristo como algo que estava no futuro; Nossos sacramentos, entretanto, testificam como coisas que contêm uma graça que está presente. Portanto, ele diz de maneira significativa, que não é pelas obras da lei que somos justificados, mas pela fé de Cristo, porque, embora alguns que observaram as obras da Lei nos tempos passados foram feitos justos, no entanto, isso foi efetuado somente pela fé de Jesus Cristo.<sup>51</sup>

Desta forma, fica clara a continuidade entre o pensamento de Aquino e Agostinho no sentido de considerar: (1) a possibilidade da prática positiva e negativa das obras; e (2) a caracterização da religião judaica como uma religião legalista e desprovida de graça.

Por sua vez, adentrando ao período da Reforma, se impõe a interpretação de "obras da Lei" em Gálatas, pelo ex-monge agostiniano de Wittenberg e reformador: Martinho Lutero.<sup>52</sup> Numa ótica geral, Lutero está fortemente influenciado pela interpretação de Agostinho. Contudo, as nuances da leitura do reformador permitem uma contraposição mais clara entre a "vida sob Lei" e a "vida em Cristo".<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> "But with respect to being made just by the works of the Law, a man does not seem to be justified by them, because the sacraments of the Old Law did not confer grace. How turn you again to the weak and needy elements? i.e., that neither confer grace nor contain grace in themselves. The sacraments of the New Law however, although they are material elements, are not needy elements; hence they can justify. Again, if there were any in the Old Law who were just, they were not made just by the works of the Law but only by the faith of Christ "Whom God hath proposed to be a propitiation through faith," as is said in Romans (3:25). Hence the sacraments of the Old Law were certain protestations of the faith of Christ, just as our sacraments are, but not in the same way, because those sacraments were configured to the grace of Christ as to something that lay in the future; our sacraments, however, testify as things containing a grace that is present. Therefore, he says significantly, that it is not by the works of the law that we are justified, but by the faith of Christ, because, although some who observed the works of the Law in times past were made just, nevertheless, this was effected only by the faith of Jesus Christ." AQUINAS, 2017.

<sup>52</sup> Para uma apresentação histórica de Lutero, ver WACHHOLZ, Wilhelm. *História e Teologia da Reforma*: introdução. São Leopoldo: Sinodal, 2010, p. 37-69.

<sup>53</sup> RICHES, 2013, p. 122.

Um ponto central que pode exemplificar isto é a forma como Lutero se apropria da distinção entre *mérito* (*uso negativo das obras/obras da Lei*) e *fé formada pelo amor* (*uso positivo das obras/obras da Lei*) de Agostinho.

Lutero avança em relação a Agostinho a partir da sua oposição à teologia escolástica em relação ao mérito. O primeiro elemento desta teologia a ser destacado é a distinção entre *meritum* de *congruo* e *meritum* de *condigno*. Por um lado, o conceito de *meritum* de *congruo* implicava nas obras meritórias praticadas *antes do recebimento da graça divina*, que tornava *apropriado*, mas *não obrigatório*, que Deus as considerasse positivamente, isto é, dignas de recompensas.

Por outro lado, o conceito de *meritum* de *condigno* traduzia aquelas obras que, uma vez praticadas a partir do recebimento da graça divina, criava uma espécie de *debitum* de Deus para com o indivíduo, na direção de *obrigar* Deus a recompensar.<sup>54</sup>

Como é possível perceber, o conceito escolástico de *meritum* de *condigno* se identifica ao conceito agostiniano de *fé informada pelo amor*, o qual traduz um *habito* ou *qualidade inerente* que decorre da graça, e produz as *obras agradáveis a Deus*.<sup>55</sup>

Em contrapartida, o ataque de Lutero é feroz contra os Escolásticos na medida em que estes defendem a possibilidade do *meritum* de *congruo*, uma vez que este implica na possibilidade de que o ser humano natural pratique obras meritórias à salvação pelas suas próprias forças.<sup>56</sup>

Neste particular, é conveniente lembrar algumas teses expostas por Lutero no seu *debate sobre a Teologia Escolástica* (1517).<sup>57</sup>

34. Em suma, a natureza não tem nem ditame correto nem vontade boa.[...] 40. Não nos tornamos justos por realizarmos coisas justas; e tendo sido feitos justos que realizamos coisas justas. Contra os filósofos. [...]

55. A graça de Deus nunca coexiste de forma ociosa, mas é espírito vivo, ativo e operante; nem mesmo pelo poder absoluto de Deus pode suceder que haja um ato de amizade sem que a graça de Deus esteja presente. Contra Gabriel Biel.

56. Deus não pode aceitar o ser humano sem a graça justificante de Deus. Contra Occam.

<sup>54</sup> RICHES, 2013, p. 122.

<sup>55</sup> RICHES, 2013, p. 122.

<sup>56</sup> RICHES, 2013, p. 122-123.

<sup>57</sup> LUTERO, Martinho. Debate sobre a Teologia Escolástica. In: \_\_\_\_\_. *Obras selecionadas volume 1*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2004. p. 17-20.

57. Perigosa é a afirmação de que a lei preceitua que o cumprimento do preceito suceda dentro da graça de Deus. Contra o cardeal Pedro d'Ailly e Gabriel Biel.
58. Tal afirmação implica que ter a graça de Deus seria uma nova exigência além da lei.
59. Tal afirmação implica também que o cumprimento do preceito poderia ocorrer sem a graça de Deus.
60. Ela também implica que a graça de Deus se tornaria mais odiosa do que a própria lei o foi.
61. Disso não se infere que a lei deve ser guardada e cumprida na graça de Deus. Contra Gabriel Biel. [...]
63. A conclusão a ser tirada é que essa pessoa peca por cumprir a lei de forma não espiritual. [...]
68. Portanto, sem a graça de Deus é impossível cumprir a lei, seja de que maneira for. [...]
70. Para a vontade natural, a lei, que, em si, é boa, torna-se inevitavelmente má.
71. Sem a graça de Deus, a lei e a vontade são dois adversários implacáveis.
72. Aquilo que a lei quer, a vontade nunca quer, a menos que, por temor ou por amor, finja querê-lo. [...]
76. Toda obra da lei sem a graça de Deus parece boa exteriormente, mas interiormente é pecado. Contra os escolásticos.
77. Sem a graça de Deus, a mão está voltada para a lei do Senhor, mas a vontade está sempre afastada dela.
78. Sem a graça de Deus, a vontade se volta para a lei movida pela vantagem própria.
79. Malditos são todos os que praticam as obras da lei.
80. Benditos são todos os que praticam as obras da graça de Deus. [...]
82. Não só as leis cerimoniais são leis não boas e preceitos nos quais não se vive. Contra muitos mestres.
83. Isto vale também para o próprio Decálogo e para tudo o que puder ser ensinado ou prescrito interior ou exteriormente. [...]
85. Se fosse possível, a vontade de qualquer pessoa preferiria ser completamente livre e que não houvesse lei.
86. A vontade de qualquer pessoa odeia que a lei lhe seja imposta, a menos que deseje que lhe seja imposta por amor a si mesma.
87. Já que a lei é boa, não pode ser boa a vontade que é inimiga da lei.
88. Disso se evidencia claramente que toda vontade natural é iníqua e má.
89. A graça é necessária como mediadora que concilie a lei com a vontade.
90. A graça de Deus é dada para orientar a vontade, para que esta não erre também ao amar a Deus. Contra Gabriel Biel.

Ainda no mesmo contexto, cabe lembrar a distinção escolástica entre duas formas de cumprir a Lei: (1) *secundum substantiam facti* (segundo a substância do fato) e (2) *secundum intentionem praecipientis* (segundo a intenção do praticante).<sup>58</sup> A partir desta distinção, a Escolástica previa a possibilidade de que alguém praticasse, por suas próprias forças atos que estão em perfeita consonância com as exigências da Lei, embora, não sendo aceitáveis diante de Deus.<sup>59</sup>

Por outro lado, ainda os teólogos escolásticos previam que a prática da Lei *secundum intentionem praecipientis*, devia ser baseada na *caridade*. Contudo, deve-

<sup>58</sup> RICHES, 2013, p. 123.

<sup>59</sup> RICHES, 2013, p. 123.

se ter bem claro, que estes entendiam a *caridade* aqui, não como algo inerente ao ser humano, mas como *habitus supernaturalem* (habito sobrenatural), isto significando como um dom de Deus que trabalha *em paralelo* com a fé.<sup>60</sup>

Em oposição, Lutero considera esta distinção escolástica entre as formas de cumprir a Lei, que possibilita a prática de obras em consonância com ela por forças humanas, mesmo que não aceitáveis diante de Deus, e que coloca a possibilidade de cumprimento da Lei com base na caridade que, mesmo sendo de natureza sobrenatural, estaria trabalhando em paralelo à fé, como um “sonho monstruoso” dos teólogos medievais.<sup>61</sup>

Por trás da negação da doutrina medieval dos méritos, por parte de Lutero, está a oposição à possibilidade de tornar Deus um tirano, que requer que o ser humano pratique a Lei, quer o faça por impulso próprio ou sob a influência do dom sobrenatural da Graça, deixando-o sem a certeza de que será aceito, na medida em que não pode ter certeza de qual a *intensão* está por trás dos seus próprios atos, se a intensão natural do homem ou a intensão sobrenatural que gera a caridade.<sup>62</sup>

Desta forma, a opção de Lutero em rechaçar a teologia escolástica dos méritos, e em contrapartida, apontar a fé na misericórdia e no perdão divino em Cristo, em grande medida se sustenta a partir da necessidade de estabelecer um fundamento seguro sobre o qual o ser humano possa ter certeza da salvação.<sup>63</sup>

Aliás, a intenção de consolar consciências atormentadas com a incerteza da salvação em face de um juízo final, é aquilo que origina toda a teologia de Lutero, como afirma Oswald Bayer:

À intenção da teologia de Lutero de aguçar e consolar as consciências em vista do juízo final corresponde – em toda a diversidade de seus escritos – este centro *único*: a motivação original de sua teologia. No entanto, não é possível apreendê-la com um *único* conceito isolado. Somente uma pluralidade de perspectivas está à altura em suas múltiplas dimensões.<sup>64</sup>

Portanto, a doutrina da justificação pela fé de Lutero deve ser lida sob o pano de fundo da sua preocupação em trabalhar com as consciências a fim de

<sup>60</sup> RICHES, 2013, p. 123.

<sup>61</sup> RICHES, 2013, p. 123.

<sup>62</sup> RICHES, 2013, p. 123.

<sup>63</sup> RICHES, 2013, p. 123.

<sup>64</sup> BAYER, Oswald. *A teologia de Martinho Lutero: uma atualização*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

trazer a liberdade proveniente da aceitação do dom da justiça de Deus que os livrará das possíveis consequências dos seus pecados num juízo final.

Contudo, na interpretação que Lutero faz de Paulo, a fé não pode ser reduzida a uma simples aceitação do dom da justiça de Deus. Nem tão pouco o contraste entre “obras da Lei” e fé é suficiente para que se tenha o quadro completo do processo. O caminho apontado por Lutero nos conduz ao argumento do “viver em Cristo” como fundamento da vida do crente.<sup>65</sup>

Em detrimento do conceito escolástico de alguma intervenção sobrenatural que permite a prática da Lei *secundum intentionem praecipientis* na caridade, Lutero prevê um *apreender a Cristo*, formada (*informatem*) pela fé. Contudo, esse apreender a Cristo não se faz na perspectiva de que Cristo se torne um objeto. Cristo mesmo se faz presente pela fé.<sup>66</sup>

Em seu famoso *Tratado sobre a Liberdade Cristã (1520)*, Lutero apresenta este *apreender a Cristo*, nos termos da metáfora poética do casamento, como pode ser lido no seguinte parágrafo:

a alma é copulada com Cristo como a noiva com o noivo, sacramento pelo qual (como ensina o apóstolo) Cristo e alma são feitos uma só carne. Sendo eles uma carne, e consumado entre eles o verdadeiro matrimônio, sim, o mais perfeito de todos, enquanto os matrimônios humanos são figuras tênues desse matrimônio único. Daí se segue que tudo se lhes torna comum, tanto as coisas boas quanto as más, de modo que a alma fiel pode apropriar e gloriar-se de tudo que Cristo possui como sendo seu, e de tudo que tem a alma Cristo se apropria como se fosse seu. Confirmamos isso, e veremos coisas inestimáveis. Cristo é cheio de graça, vida e salvação; a alma está cheia de pecados, morte e condenação. Intervenha agora a fé, e acontecerá que os pecados, a morte e o inferno se tornam de Cristo, e a graça, vida e salvação são da alma. Pois se ele e o noivo, tem que, simultaneamente, aceitar o que e da noiva e compartilhar com a noiva o que e seu. Porque, quem lhe dá o corpo e a si próprio, como não lhe daria tudo que é seu? E quem aceita o corpo da noiva, como não aceitaria tudo o que e da noiva?<sup>67</sup>

Na mesma direção, Lutero nos adverte sobre o motivo último pelo qual se deve pregar a Cristo:

não é suficiente nem cristão pregar as obras, vida e palavras de Cristo no sentido histórico ou como fatos acontecidos, cujo conhecimento seria suficiente como exemplo da vida a ser concretizada — e esta é a maneira

<sup>65</sup> RICHES, 2013, p. 123.

<sup>66</sup> RICHES, 2013, p. 124.

<sup>67</sup> LUTERO, Martinho. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã. In: \_\_\_\_\_. *Obras selecionadas volume 2*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2011, p. 442.



de pregar daqueles que hoje são os primeiros. Muito menos é suficiente cristão quando se silencia totalmente [a respeito de Cristo] e ensinam, em seu lugar, leis humanas e decretos dos pais. Já agora não são poucos os que pregam a Cristo e o leem com a intenção de comover os sentimentos humanos a terem condolência com Cristo, para indignar os judeus e outras pueris e afeminadas tolices desta espécie. No entanto é necessário pregar com o objetivo de que seja promovida a fé nele, para que ele não seja apenas o Cristo, mas seja o Cristo para ti e para mim, e opere em nós o que dele se diz e como ele é denominado. Esta fé, porém, nasce e é preservada quando é pregado por que Cristo veio, o que trouxe e concedeu, com que proveito e gozo ele deve ser aceito. Isso acontece onde e ensinada corretamente a liberdade cristã que dele temos, e por que razão todos os cristãos somos reis e sacerdotes, no que somos senhores de tudo, e confiamos que tudo que fazemos é agradável e aceito perante Deus, como disse até aqui.<sup>68</sup>

Ainda neste particular, o Cristo apreendido pela fé, para Lutero, se apresenta, em certo sentido, às escuras, conquanto este mesmo Cristo seja quem dá forma à fé e a leva à perfeição.<sup>69</sup> Dada a presença de Cristo como aquilo que consoma a fé, ao crente a Lei não pode ser imposta.<sup>70</sup> Senão vejamos:

Se todo o mundo a tivesse [a fé], não mais precisaríamos de lei alguma; cada um faria boas obras por si mesmo o tempo todo, da forma como lho ensina a mesma confiança.

Acontece, porém, que existem quatro tipos de pessoas. As primeiras, acima mencionadas, são as que não necessitam de lei alguma, das quais Paulo diz em 1 Tm 1.9; “Ao justo (isto é, ao crente) não está imposta lei alguma”; pelo contrário; elas praticam voluntariamente o que é do seu conhecimento e está dentro das suas possibilidades, considerando apenas em firme confiança que a benevolência e o favor de Deus pairam sobre elas em todas as coisas.<sup>71</sup>

Ainda mais, estando em oposição à fé, a Lei tem um papel de acusação, de condenação e de morte.<sup>72</sup> Desta forma, ensinar a justiça das obras implica no ministério da morte:

Os doutores da lei que ensinam a justiça das obras são do mesmo tipo: ministros da morte e do pecado. De acordo com isso, Paulo chama o ministério da lei de ministério da morte: “a lei mata” [2 Co 3.6]; “a lei suscita a ira” [Rm 4.15]; “a lei faz com que o pecado abunde” [Rm 5.20].<sup>73</sup>

<sup>68</sup> LUTERO, 2011, p. 448.

<sup>69</sup> RICHES, 2013, p. 124.

<sup>70</sup> RICHES, 2013, p. 124.

<sup>71</sup> LUTERO, Martinho. Das boas obras. In: \_\_\_\_\_. *Obras selecionadas volume 2*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2011, p. 111.

<sup>72</sup> LUTERO, 2011, p. 448.

<sup>73</sup> RICHES, 2013, p. 125.

<sup>73</sup> LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas volume 12*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2014, p. 341.

Em contraponto, a liberdade é uma consequência apenas da fé. Não havendo liberdade na Lei.<sup>74</sup> A liberdade se encontra em Cristo que nos livra não apenas do pecado, da morte, ou do próprio Diabo, mas da própria lei. Lutero nos expõe isso com clareza ao afirmar que

através de Cristo, nos tornamos seguros e livres da lei, do pecado, da morte, do poder do diabo, do inferno, etc. Pois, assim como a ira de Deus não pode aterrorizar-nos, porque Cristo dela nos libertou, assim, a lei, o pecado, etc., não podem acusar-nos e condenar-nos. E, ainda que a lei nos acuse e o pecado nos aterrorize, eles, contudo, não podem impelir-nos ao desespero, porque a fé, que vence o mundo, diz imediatamente: "Essas coisas não me dizem respeito, pois Cristo me libertou delas". Assim, a morte, que é a coisa mais poderosa e horrível neste mundo, jaz vencida na consciência por intermédio dessa liberdade do espírito. Por esse motivo, a amplitude da liberdade cristã deve ser conscienciosamente avaliada e ponderada. Na verdade, essas palavras: "libertação da ira de Deus, da lei, do pecado, da morte", etc.. são fáceis de dizer, mas sentir a grandeza dessa liberdade e aplicar para si seus resultados, na prática, num conflito, numa agonia da consciência, isto é mais difícil do que possa ser dito.<sup>75</sup>

Estando claro que, da perspectiva de Lutero, entre Lei e graça existe uma antítese avassaladora, um passo ainda deve ser dado: sublinhar que Lutero não distingue entre "Lei" e "Obras da Lei". Em uma frase: "Para Paulo, 'obra da lei' significa qualquer obra de toda a lei."<sup>76</sup>

Esta identificação de "obras da Lei" como sendo igual a qualquer obra referida na lei ainda pode ser mais apresentada numa forma mais detalhada:

Essas palavras "obras da lei" devem ser tomadas no sentido mais amplo e são muito enfáticas. Digo isso por causa dos sofistas e monges sossegados e ociosos que perverteram tais palavras, na verdade, tudo em Paulo, com suas explanações estultas e ímpias, que nem eles mesmos entendem. Toma, pois, as palavras "obras da lei", simplesmente, no sentido contrário a "graça". Tudo que não é graça é lei, seja a lei civil, a cerimonial ou o Decálogo. Mesmo se praticares uma obra da lei de acordo com este preceito: "Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração", etc. [Mt 22.37-40], não serás, contudo, justificado perante Deus, porque, por obras da lei, ninguém será justificado.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> RICHES, 2013, p. 125. Muito pelo contrário, como comenta Kurt Dietrich Schmidt, para Lutero, a lei é "o motivo mais profundo para a nossa servidão". SCHMIDT, Kurt. A concepção de Lutero acerca da liberdade. In: \_\_\_\_\_. *A presença de Deus na história*. São Leopoldo: Sinodal, 1982, p. 96-104, p. 99.

<sup>75</sup> LUTERO, Martinho. Comentário à epístola aos galátas. In: *Obras selecionadas volume 10*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2008, p. 17-557, p. 433-434.

<sup>76</sup> LUTERO, 2008, p. 132.

<sup>77</sup> LUTERO, 2008, p. 132.

Desta forma, “obras da Lei” são, em Lutero, todo o amplo conjunto de legislação do AT, ou seja, as leis civis, cerimoniais e o próprio Decálogo, que devem ser entendidos como contrário à graça. Num outro parágrafo, Lutero continua:

Para Paulo, "obra da lei" significa qualquer obra de toda a lei. Por isso não se deve fazer diferença entre o Decálogo e as leis cerimoniais. Se, portanto, uma obra do Decálogo não justifica, muito menos, a circuncisão, que é uma obra da lei cerimonial, o pode fazer. Portanto, quando Paulo diz "pela lei" ou "por obras da lei" (que para ele tem o mesmo sentido) ninguém é justificado, como, frequentemente, costuma dizer, ele fala, simplesmente, de toda a lei, opondo, por antítese, a justiça da fé à justiça da lei inteira.<sup>78</sup>

Lutero nos conduz em seguida, a uma afirmação surpreendente, e que parece ter sido obliterada na transmissão do seu pensamento: assim como a lei, que as “obras da Lei” sejam santas, justas e boas, significam que elas não podem salvar. Eis o texto:

Deve, portanto, ser rejeitada a opinião de Jerônimo e de outros que imaginam que Paulo fala, aqui, de obras da lei cerimonial e não do Decálogo. Se isso é admitido, então, sou obrigado a admitir que a lei cerimonial também foi justa e santa. A circuncisão e as outras leis a respeito dos ritos e do templo também foram, com certeza, justas e santas, pois, igualmente, eram prescritas e ordenadas por Deus. No entanto, aqui, eles dizem: "Mas, depois de Cristo, as leis cerimoniais foram fatais". Isso eles inventaram nas suas próprias cabeças, pois não se encontra em parte alguma da Escritura. Paulo também nem fala, aqui, dos gentios aos quais as cerimônias, que ele mesmo observava, seriam fatais, mas dos judeus para os quais eram boas. Nem mesmo naquele tempo em que as leis cerimoniais foram santas, justas e boas, elas tinham a capacidade de justificar.<sup>79</sup>

Assim, as “obras da Lei”, aqui sinônimo da própria Lei, são justas, santa e boa, por serem ordenadas por Deus. O que nos leva a perguntar de onde viria então a tônica antinomista que perpassou quase toda o presente esboço da argumentação de Lutero sobre a justificação pela fé?

A ênfase antinomista parece advir da pré-compreensão de que a religião judaica, contra quem Paulo estava lutando, era legalista, que ela se utilizava das “obras da Lei” como meritórias para alcançar a salvação. Mesmo assim, sublinhe-se: Lutero adverte que as “obras da Lei” são justas, santas e boas! – Algo do que a tradição cristã posterior parece ter se esquecido, de forma seletiva, ao apenas

---

<sup>78</sup> LUTERO, 2008, p. 132.

<sup>79</sup> LUTERO, 2008, p. 133.

assegurar a alguns elementos dessas “obras da Lei”, como o Decálogo, o *status* de “provenientes de Deus”.

Assim, é prudente estabelecer uma distinção entre a teologia de Lutero a respeito da Lei e das “obras da Lei” no contexto de sua doutrina da justificação pela fé, e a recepção de Lutero na tradição cristã. Numa síntese, como conclusão preliminar, pode-se afirmar que parece ficar demonstrado, desde a perspectiva da tradição cristã ocidental, há evidências que apontam para a possibilidade de existirem dois usos das “obras da Lei”, nos termos agostinianos: um *espiritual* e um *carnal*.

Portanto, há evidências em Agostinho, Aquino e Lutero na direção de que o problema não se encontra nas “obras da Lei”, mas no agente que dela se apropria de uma forma indevida, carnal ou legalista. A dissonância desta linha de interpretação se dá, dentre os teólogos listados, em Marcião e Crisóstomo.

O segundo ponto é que a totalidade da tradição cristã, aqui apenas exemplificada, tem considerado que os oponentes de Paulo na Galácia são judeus que praticam as “obras da Lei” de forma legalista, meritória, em consonância com a natureza da religião do AT, e mais, com a natureza do próprio Deus do AT que é justo, contudo não ama. Disto se depreende que a religião e o Deus dos judeus são incompatíveis com a religião e o Deus de Jesus Cristo, que conforme o testemunho do NT, é amor.

Naturalmente, o antissemitismo é justificado frente a esta forma de interpretar as “obras da Lei” enquanto necessariamente usadas de maneira carnal pelos judeus. O diálogo entre cristãos e judeus se torna então, desde o ponto de vista ecumênico, quase impraticável.

## 1.2 Uma aproximação geral da “nova perspectiva sobre Paulo”

Como afirmou Hans Hillerbrand: “O legado de Lutero tem sido um dos fenômenos mais marcantes da história intelectual ocidental.”<sup>80</sup> Todavia, em relação especificamente com a interpretação que Lutero fez de Paulo, como já foi pontuado, é necessário ter em mente a distinção entre “Paulo de acordo com Lutero”, ou seja, aquilo que neste legado pode ser considerado propriamente do reformador, e o “Paulo luterano”, isto é, aquilo que foi reformulado, em diversas nuances, da perspectiva original de Lutero, e que tem sido, por sua vez, recepcionado, não apenas pela igreja luterana, mas por toda a tradição posterior herdeira da Reforma.<sup>81</sup>

Partindo desta distinção, é possível focar no “Paulo luterano”, que permaneceu como ponto aferidor absoluto para a compreensão do apóstolo dos gentios por séculos.

Stephen Westerholm apresenta um “retrato” deste Paulo luterano<sup>82</sup> que pode ser delimitado a partir das seguintes teses:

- (1) “A natureza humana, criada boa, foi tão corrompida pelo pecado que os seres humanos são incapazes de ação agradável a Deus. Eles estão corretamente sujeitos à condenação de Deus.”<sup>83</sup>
- (2) “Os seres humanos devem ser justificados pela graça divina, respondendo na fé, e não por *quaisquer* obras próprias.”<sup>84</sup>
- (3) “Justificação pela graça através da fé deixa os seres humanos com nada do qual eles podem se vangloriar na presença de Deus. A noção (falsa) de que os seres humanos *podem* contribuir para a sua justificação abre a porta a uma presunção de que o mal combina com as criaturas na presença de seu Criador.”<sup>85</sup>

<sup>80</sup> “Arguably, Luther’s legacy has been one of the most striking phenomena in Western intellectual history.” HILLERBRAND, Hans. The legacy of Martin Luther. In: McKIM, Donald (ed). *The Cambridge companion to Martin Luther*. New York: Cambridge University Press, 2003. p. 227-239. p. 227.

<sup>81</sup> Ver nota 2 acima.

<sup>82</sup> WESTERHOLM, 2004. p. 88-97.

<sup>83</sup> “Human nature, created good, has been so corrupted by sin that human beings are incapable of God-pleasing action. They are rightly subject to God’s condemnation.” WESTERHOLM, 2004, p. 88.

<sup>84</sup> “Human beings must be justified by divine grace, responded to in faith, and not by *any* works of their own.” WESTERHOLM, 2004, p. 90.

<sup>85</sup> “Justification by grace through faith leaves human beings with nothing of which they may boast in God’s presence. The (false) notion that human beings *can* contribute to their justification opens the door to a presumption that ill suits creatures in the presence of their Creator. “ WESTERHOLM, 2004, p. 92.

- (4) “Aqueles que são justificados pela fé, à parte das obras, devem, no entanto, fazer boas obras como crentes.”<sup>86</sup>
- (5) “A lei mosaica foi dada, em parte, para despertar nos seres humanos uma consciência de sua necessidade de graça divina. Os crentes são libertados de sua condenação e não precisam observar suas prescrições cerimoniais. O dom do Espírito de Deus capacita-os (em certa medida) a cumprir suas exigências morais.”<sup>87</sup>
- (6) “Se o pecado continua a ser uma realidade na vida de crentes justificados é uma questão que os "luteranos" não podem deixar de enfrentar, embora eles discordem em sua avaliação do mesmo.”<sup>88</sup>
- (7) “Se a graça divina à qual a salvação deve ser atribuída deve ser considerada a fonte irresistível da fé do crente é uma questão que os "luteranos" não podem deixar de enfrentar, embora discordem em sua avaliação dela.”<sup>89</sup>

Além disto, o “Paulo luterano” pressupõe uma ruptura do apóstolo com o Judaísmo que se traduz em termos de “conversão” para o Cristianismo. Paulo teria deixado o legalismo judeu em detrimento da graça de Deus que estava disponível apenas através da fé em Jesus Cristo, que implicava, necessariamente nesta “conversão”.

Como já se tem pontuado, insistentemente, este *background* estabelecido perdurou quase que irretocável até o século XX. Segundo Westerholm, os primeiros indícios de ruptura com o “Paulo luterano” se deram com Willian Wrede e Albert Schweitzer.<sup>90</sup> Na perspectiva de Wrede, Paulo não pode ser lido como um homem do nosso tempo, mas do seu tempo. Desta forma:

O que é essencial para esse propósito [entender as ideias de Paulo] é que o intérprete chegue às suas palavras [de Paulo] por meio dos modos de

<sup>86</sup> “Those justified by faith apart from works must nonetheless do good works as believers.” WESTERHOLM, 2004, p. 92.

<sup>87</sup> “The Mosaic law was given, in part, to awaken in human beings an awareness of their need of divine grace. Believers are delivered from its condemnation and need not observe its ceremonial prescriptions. The gift of God's Spirit enables them (in some measure) to fulfill its moral demands.” WESTERHOLM, 2004, p. 94.

<sup>88</sup> “Whether sin remains a reality in the lives of justified believers is an issue that ‘Lutherans’ cannot but confront, though they disagree in their assessment of it.” WESTERHOLM, 2004, p. 95.

<sup>89</sup> “Whether the divine grace to which salvation is to be attributed must be deemed the irresistible source of the believer's faith is an issue that “Lutherans” cannot but confront, though they disagree in their assessment of it.” WESTERHOLM, 2004, p. 96.

<sup>90</sup> WESTERHOLM, 2004, p. 101-116.

pensamento e de sentimento que pertencem ao próprio tempo de Paulo, e não através dos tecidos de doutrinas que os teólogos de um dia posterior criaram sobre eles.<sup>91</sup>

Para Wrede, este axioma deve ser levado às últimas consequências. Seguir a indicação de Wrede implica em dar o primeiro passo em direção a abandonar todo o psicologismo que se tem imposto sobre o Paulo enquanto personagem histórico. Afinal, as suas cartas devem ser entendidas como voltadas à resolução de problemas práticos e circunstâncias, e não produzir uma teologia destinada a apaziguar algo como o complexo de culpa característico do homem medieval ou moderno.

Já Albert Schweitzer defende a tese de que a doutrina paulina de justificação pela fé deve ser lida como subsidiária da mística:

A doutrina da justificação pela fé, é portanto uma cratera lateral, que se deixa modelar pela cratera principal da doutrina da salvação mística do ser em Cristo.<sup>92</sup>

Daí o centro da questão não é uma soteriologia – muito menos em uma perspectiva forense – como pretendem os intérpretes modernos. Portanto, para Schweitzer, o centro da doutrina da justificação é o conceito místico de “Estar em Cristo” que seria o diferenciador da doutrina paulina em relação a outros círculos místicos judaicos do primeiro século.

Neste contexto, tanto Paulo como o judaísmo do seu tempo tinham como “chão comum” a confiança na graça divina, de sorte que a proposta paulina se centraliza numa mística de fundo cristológico e não num debate antilegalista.

De um lado, considerando a possibilidade de que as interpretações sobre Paulo feitas pelos intérpretes modernos reflitam as projeções dos problemas modernos quanto à crise de consciência em face ao pecado, e que os escritos paulinos sejam muito mais circunstanciais do que parte de um sistema teológico conscientemente construído – e desta maneira, concordando com Wrede, e do outro

<sup>91</sup> “What is essential for that purpose is that the interpreter should come to his words though the modes of thought and feeling belonging to Paul's own time, rather than though the fabrics so doctrines which theologians of a later day have reared upon them”. WREDE, Willian. *Paul*. LUMMIS, Edward (Trad). London: Philip Green, 1907, p. iv.

<sup>92</sup> “Die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben ist also ein Nebenkrater, der sich im Hauptkrater der Erlösungslehre der Mystik des Seins in Christo bildet.” SCHWEITZER, Albert. *Die mystik des apostels Paulus*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1954, p. 220.

lado, deslocando a Soteriologia do centro da doutrina paulina da justificação pela fé, como o fez Schweitzer, pode-se dar um passo além em direção à formação da NPP.

O próximo passo se consolida após a consideração de três teóricos: Montefiore, Schoeps e Sanders.

Claude Montefiore<sup>93</sup> defende a tese de que a religião de Paulo está umbilicalmente ligada ao Judaísmo rabínico, e que uma leitura mais atenta do apóstolo, desde as suas cartas autênticas, seria o suficiente para questionar, por exemplo, a crença de que Paulo considerasse a Jesus como Deus.

Contudo, isto não significa que Cristo não seja o centro do ensino paulino, de forma que Paulo não estaria ensinando uma equação na forma “Lei + Cristo”, mas sim uma clara doutrina da justificação baseada em Cristo. Entretanto, implicava que este “Cristo” não era co-eterno com Deus.<sup>94</sup>

Por mais surpreendente que possa parecer, Montefiore argumenta que esta proposta da Soteriologia sem dependência da Lei poderia ser encontrada dentro da argumentação rabínica, que desde algumas perspectivas pelo menos, previa a graça de Deus como suficiente para a salvação, mesmo sem a presença da Lei.

H. J. Schoeps<sup>95</sup> estabelece conexões entre Paulo e a teologia judaica do seu tempo, notadamente em relação à Escatologia e à Soteriologia. Sobre o segundo ponto, ele analisa as interfaces de conceitos como sofrimento dos justos em relação com a expiação, o sofrimento do Messias, antes de adentrar no debate sobre os conceitos de Lei e obras.

Neste particular, Schoeps defende que a ruptura de Paulo com a visão judaica do seu tempo se dá exatamente pelo fato de Paulo estabelecer um dualismo entre Lei e obras que é estranho, senão incompreensível, desde o ponto de vista judaico.

Após a leitura de Schoeps, a questão que pode ser deixada em aberto é se Paulo, efetivamente estabelece este dualismo? Como consequência, nesta mesma direção, se poderia haver uma continuidade maior entre Paulo e o Judaísmo do seu tempo?

---

<sup>93</sup> MONTEFIORE, Claude. *Judaism and St. Paul: two essays*. London: Max Goschen, 1914.

<sup>94</sup> Como pontua Daniel Langton, ao comentar sobre Montefiore. Ver: LANGTON, Daniel. *The apostle Paul in the Jewish imagination: a study in modern Jewish-Christian relation*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 83.

<sup>95</sup> SCHOEPS, Hans. *Paul: the theology of the apostle in the light of Jewish religious history*. KNIGHT, Harold (Trad.). Philadelphia: The Westminster Press, 1961.



Aqui, o importante é que Schoeps soma à argumentação de Montefiore a percepção de ponto de conexão entre Paulo e a Escatologia e a Soteriologia judaica, em que pese o claro distanciamento que deve ser feito uma vez que Paulo estabelece uma Soteriologia mais notadamente messiânica que os seus contemporâneos judeus.

Isto posto, é possível trazer à baila E. P. Sanders, que junto à Montefiore e a Schops estabelecem os principais pontos de sustentação para uma proximidade basilar entre Paulo e o Judaísmo em muitos aspectos. E mais, é exatamente E. P. Sander<sup>96</sup> que se conecta diretamente à NPP, de sorte que, não se faz necessário formular uma síntese da sua tese central, antes, é mais prudente deixá-la a cargo do próprio James Dunn:

O argumento fundamental de Sanders foi que o judaísmo não estava obcecado com a justiça segundo as obras como um caminho para assegurar um favor divino que não se conhecia antes. Muito pelo contrário, a teologia de salvação de Israel começou com a iniciativa de Deus e com o fato consumado da generosidade de Deus. Deus tinha escolhido Israel para ser seu povo e tinha concluído sua aliança com ele. Por esta razão, os membros da aliança não precisavam fazer nada para ganhar sua benevolência antes que pudessem se considerar propriamente aceitáveis diante de Deus; eles *já partiram* desta posição. Ao mesmo tempo, esperava-se dos membros da aliança que obedecessem à Lei; a obediência era necessária para que pudessem *manter* sua posição de membros da aliança. Numa distinção famosa exigia-se obediência, mas para 'permanecer' e não para 'entrar': 'a obediência mantém a posição de alguém na aliança, mas este alguém não merece a graça de Deus como tal', foi o resumo que Sanders elaborou da consistente ênfase na literatura rabínica e do Segundo Templo que ele pesquisou".<sup>97</sup>

Por fim, antes de apresentarmos a James Dunn propriamente dito, ainda se faz necessária a referência a Krister Stendahl<sup>98</sup>.

Stendahl argumenta, fundamentalmente, que muito embora da perspectiva ocidental Paulo seja considerado um ícone da consciência introspectiva, que uma vez imerso em uma luta angustiosa entre o querer fazer o bem e o não fazer, de onde diversos *insights* sobre os processos psíquicos individuais possam ser apreendidos, esta imagem nada tem a ver com o Paulo histórico.<sup>99</sup>

<sup>96</sup> SANDERS, 1977.

<sup>97</sup> DUNN, 2011, p. 34.

<sup>98</sup> STENDAHL, Krister. The apostle Paul and the introspective conscience of the west. In: *Paul among Jews and Gentiles, and other essays*. Philadelphia: Fortress Press, 1976. p. 78-96.

<sup>99</sup> STENDAHL, 1976, p. 78-80.

Disto decorre que toda formulação da doutrina da justificação pela fé paulina feita por Lutero e apreendida pela tradição posterior, reflete muito mais o confronto do reformador com a teologia medieval que um real confronto de Paulo com os seus contemporâneos.<sup>100</sup>

Pelo contrário, em Filipenses 3, Paulo se apresenta com alguém com a forte convicção de que tem cumprido a sua vocação, a quem não resta uma consciência culpada e atormentada.<sup>101</sup>

Ainda mais, não há nenhum indício nos escritos de Paulo, segundo Stendahl, para se sustentar que este tenha se “convertido” do Judaísmo para o Cristianismo. Antes, a expressão correta para descrever o processo que se deu na estrada para Damasco é “chamado” para pregar a Jesus entre os gentios.<sup>102</sup>

Após a breve revisão histórica dos precedentes da NPP, pode-se iniciar a aproximação efetiva com James Dunn.<sup>103</sup>

James Dunn é, em sentido formal, o iniciador da NPP, tendo cunhado esta expressão. Dunn dedica o primeiro capítulo da coletânea prestada a apresentar a NPP, sobre o título de “A Nova Perspectiva sobre Paulo: de onde, o quê, para onde?”<sup>104</sup>, “um relato pessoal” a respeito das raízes da NPP, no sentido de algo concebido por Dunn, que vai desde o interesse adolescente pelo apóstolo Paulo, passando pelos estudos universitários, incluindo a universidade de Cambridge, pelo primeiro cargo de professor universitário em Nottingham, e alcançando o período mais amadurecido e prestigioso de docência que segue até as páginas do capítulo em exposição.<sup>105</sup>

<sup>100</sup> STENDAHL, 1976, p. 79, 82-84.

<sup>101</sup> STENDAHL, 1976, p. 80.

<sup>102</sup> STENDAHL, 1976, p. 84-85.

<sup>103</sup> James Dunn é atualmente “Emeritus Lighfoot Professor of Divinity” no departamento de Teologia e Religião da University of Durham. Como marco formal inicial da NPP tem sido considerada a sua palestra ministrada como *Manson Memorial Lecture*, na Universidade de Manchester, a 4/11/1982, encontrada em forma de artigo sob o título: A Nova Perspectiva sobre Paulo. Ver: DUNN, 2011, p. 155-185.

Além desse texto, como síntese da NPP merecem especial atenção os demais artigos da citada coletânea, uma vez que, nas palavras do próprio Dunn: “este volume é destinado a ser minha tentativa de responder ao debate sobre a ‘nova perspectiva’ e de oferecer um recurso para qualquer pessoa que possa achar útil ter um acesso direto ao leque completo de meus pensamentos e *insights* em desenvolvimento, que giram em torno desse assunto”. DUNN, 2011, p. 24.

Portanto, a decisão de se utilizar extensamente (e quase que exclusivamente) desta coletânea na apresentação do pensamento de Dunn é metodológica. Ela procura seguir a indicação do próprio autor em análise no que concerne ao centro da sua obra.

<sup>104</sup> DUNN, 2011, p. 27-153.

<sup>105</sup> DUNN, 2011, p. 27.

Como ponto inicial dos questionamentos, a justificação através da fé, tão relevante na tradição reformada que é o berço de Dunn, tinha que responder, tendo em vista a contraposição entre fé e “obras da Lei”, contra o que, exatamente, Paulo estava debatendo? O que eram então as “obras da Lei”?<sup>106</sup>

A resposta tradicional de que as “obras da Lei” significavam o esforço humano de justificação própria, de legalismo, tinha como testemunhas autores como Franz Leehardt, J. Bonsirven, W. Bousset, H. B. P. Mijoga, R. N. Longenecker, E. Schürer e M. Black, que contribuíam para pintar um quadro de religião judaica extremamente legalista.<sup>107</sup>

Um desconforto inicial começou a tomar lugar na cabeça de Dunn quando este preambulou uma reflexão sobre a “justiça de Deus” à luz de Rom. 1:16-17 e Hb. 2:4, considerando o acento positivo que esta expressão sustentava nesses textos.<sup>108</sup>

Os artigos de Elizabeth Achtemeier<sup>109</sup> e Paul Achtemeier<sup>110</sup> contribuíram para solidificar este prisma positivo, demonstrando que “justiça de Deus” é um conceito extraído por Paulo do AT, e estava enraizado, a partir daí, no fundamento da construção da teologia judaica.<sup>111</sup>

A “justiça de Deus”, nessa ótica, era relacional, tendo uma dimensão horizontal e uma dimensão vertical, e se demonstrava no âmbito da Aliança feita por Deus com Israel. Uma vez que a referida Aliança partia da livre graça divina, a parte humana, ou seja, obedecer aos mandamentos, era uma efetiva exigência inerente ao relacionamento de Deus com o seu povo, e não como uma forma legalista de justificação própria.<sup>112</sup>

O outro elemento elencado por Dunn, como fundamental para o surgimento da NPP, foi a observação de que em Qumran (1QS11:11-15) era possível se

---

<sup>106</sup> DUNN, 2011, p. 28.

<sup>107</sup> DUNN, 2011, p. 28-29.

<sup>108</sup> DUNN, 2011, p. 29.

<sup>109</sup> ACHEMEIER, Elizabeth. Righteousness in OT. In: BUTTRICK, George (Dictionary Editor). *The interpreter's dictionary of bible*. New York: Abingdon Press, 1962. Vol. 4, p. 80-85.

<sup>110</sup> ACHEMEIER, Paul. Righteousness in NT. In: BUTTRICK, George (Dictionary Editor). *The interpreter's dictionary of bible*. New York: Abingdon Press, 1962, Vol. 4, p. 91-99.

<sup>111</sup> DUNN, 2011, p. 29.

<sup>112</sup> DUNN, 2011, p. 29. Para uma primeira exposição mais detalhada da argumentação do próprio DUNN sobre a “Justiça de Deus” ver: Ver DUNN, James; SUGGATE, Alan. *The justice of God: a fresh look at old doctrine of justification by faith*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993. p. 31-42.

verificar clara referência à graça divina, ombreada à sua misericórdia e à sua justiça que podia sustentar a sua relação com a comunidade.<sup>113</sup>

Seguindo em direção ao esclarecimento, Dunn observou que o incidente em Antioquia (Gl. 1:13-14) podia ajudar a reorganizar os dados, ou seja, responder sobre qual era o problema contra o qual Paulo estava lutando, se não era o legalismo.<sup>114</sup>

Se bem que a supracitada pergunta já estivesse, de certa forma, subentendida, ela só veio a emergir com clareza luminar a partir da leitura que Dunn fez de Sanders.<sup>115</sup> Considerando a releitura do Judaísmo feita por Sander como verdadeira, Dunn agora precisava se debruçar em sua interpretação de Paulo, daquilo contra o que ele estava combatendo.<sup>116</sup>

Ainda mais, em que pese todo o esclarecimento trazido pelo estudo de Sanders, ele não permitiu entender a própria posição de Paulo, no sentido de atestar ou não, por exemplo, se a interpretação de Rom. 1-3 como reflexo da própria experiência paulina era verdadeira ou não.<sup>117</sup>

Somente num momento posterior, o da conferência “A Nova Perspectiva Sobre Paulo” (cap. 2 da coletânea), o link entre as “obras da Lei” em Gal. 2:16, o nomismo da Aliança, e a insistência de impor aos gentios cristãos a forma de viver dos judeus, por parte dos judeus cristãos tomou forma, e, com o auxílio de Heikki Räisänen, a “função social” da Lei, se tornou o ponto nevrálgico, substituindo o legalismo.<sup>118</sup>

Por “função social” da Lei, estava posto a sua utilização para demarcar os limites que separavam Israel das outras nações a partir de rituais e práticas distintivas.<sup>119</sup> A tese da “função social” da Lei, era ainda reforçada pelo papel dado à Lei na Carta de Aristeias 139-142, restando claro que a Lei era para Israel um “marcador de fronteiras”.<sup>120</sup>

Por outro lado, os esforços feitos por Dunn para entender a carta aos Romanos, apontavam para as mesmas conclusões, de forma que, por exemplo, Rom. 2:17-23, ao trazer à baila o “gloriar-se” do “judeu”, estava pontuando uma

---

<sup>113</sup> DUNN, 2011, p. 31.

<sup>114</sup> DUNN, 2011, p. 32.

<sup>115</sup> DUNN, 2011, p. 32-35.

<sup>116</sup> DUNN, 2011, p. 35.

<sup>117</sup> DUNN, 2011, p. 36.

<sup>118</sup> DUNN, 2011, p. 36-37.

<sup>119</sup> DUNN, 2011, p. 37.

<sup>120</sup> DUNN, 2011, p. 37-38.

atitude a respeito dos privilégios da Aliança dos quais os gentios eram excluídos, e não alguma forma de legalismo.<sup>121</sup>

Ainda Rom. 9:30-10:4, ao abordar a falha em Israel em função das “obras da Lei”, ou seja, do “zelo judeu equivocado” (10:2), está distante de um debate sobre legalismo.<sup>122</sup> Já a exegese de Gálatas parecia convergir na mesma forma, onde o “zelo judeu” de Paulo serve de testemunha.<sup>123</sup>

Mas, como se o exposto já fosse o suficiente, Dunn, esquadrinhando o uso do termo “pecadores” no debate de Jesus com o Fariseus, observou que este tinha sentido factual.<sup>124</sup>

Após alguns refinamentos exegéticos em relação a Gálatas 3, a publicação de 4QMMT, que trazia a expressão “obras da Lei”, permitiu estudá-lo e concluir algumas comparações com o texto de Gálatas, de forma a entender a supra citada expressão como uma forma peculiar de interpretação da Lei que gerava um comportamento sectário análogo àquele contra o qual Paulo combatia na carta aos Gálatas.<sup>125</sup>

Resumindo, “A Nova Perspectiva sobre Paulo”:<sup>126</sup>

- (1) É construída sob a nova perspectiva de Sanders sobre o Judaísmo do Segundo Século, que era norteadada pelo “nomismo da Aliança” e sua previsão de graça;
- (2) Considera uma “função social” da Lei, que, exigindo santidade, desagua em sectarismo em face às outras nações;

<sup>121</sup> DUNN, 2011, p. 38-40.

<sup>122</sup> DUNN, 2011, p. 40-42.

<sup>123</sup> DUNN, 2011, p. 42-43.

<sup>124</sup> DUNN, 2011, p. 43-45.

<sup>125</sup> DUNN, 2011, p. 45-47. Uma exposição mais completa da argumentação de DUNN, em favor da conexão entre Gálatas e Qumran em relação às “obras da Lei” pode ser encontrada em: DUNN, 2011, p. 487-496.

É importante frizar que DUNN não é o primeiro nem o único a reconhecer a conexão entre Gálatas e Qumran em relação às “obras da Lei”. Ver, por exemplo: ABEGG, Martin. 4QMMT, Paul and “Works of the Law”. In: FLINT, Peter (ed). *The bible at Qumran: text, shape, and interpretation. (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature)*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U.K: W.B. Eerdmans, 2001, p. 203-216; REY, Jean-sébastien. Les manuscrits de la lettre aux galates et l'épître aux galates: quelques cas d'interdiscursivité. In: \_\_\_\_\_. (ed.). *The dead sea scrolls and pauline literature (Studies of the texts of the desert of Judah volume 102)*. Leiden; Boston: Brill, 2014, p. 17-49; MARTÍNEZ, F. “Galatians 3:10-14 in the light of Qumran.” In: REY, Jean-sébastien (ed.). *The dead sea scrolls and pauline literature (Studies of the texts of the desert of Judah volume 102)*. Leiden; Boston: Brill, 2014, p. 51-67, e DOERING, Lutz. 4QMMT and the letters of Paul: selected aspects of mutual illumination. In: REY, Jean-sébastien (ed.). *The dead sea scrolls and pauline literature (Studies of the texts of the desert of Judah volume 102)*. Leiden; Boston: Brill, 2014, p. 69-87.

<sup>126</sup> DUNN, 2011: p. 48.

- (3) Centraliza o ensinamento paulino da justificação pela fé na necessidade de destruir as barreiras impostas pela Lei aos dois grupos: judeus e gentios;
- (4) Sugere a centralidade das “obras da Lei” enquanto práticas indispensáveis para permanecer na Aliança e exigíveis, da ótica dos opositores paulinos, tanto de judeus quanto de gentios;
- (5) Protesta contra o racismo e nacionalismo que se tornam quase sem crítica até o presente no contexto cristão pelo obliterar das conclusões anteriores pela “tradicional” forma de entender a doutrina paulina de “justificação através da fé”.

Conquanto a NPP possa parecer bastante consistente, ela não fica imune a ataques. Dunn nos apresenta os principais. São eles:<sup>127</sup>

- (1) De que a NPP seria uma rejeição da doutrina clássica de justificação pela fé herdeira da Reforma Protestante;
- (2) Dunn havia reduzido as “obras da Lei” a alguns marcadores de fronteiras;
- (3) A redução da atitude paulina a uma mera atitude em relação à Lei;
- (4) Dunn havia adiado a formulação da doutrina paulina da justificação até o incidente em Antioquia, tornando-a uma solução pontual e pragmática de um problema.

Sobre o primeiro ponto, Dunn reconhece que a NPP, por ele explanada, acaba atacando Lutero, mesmo sem um possível aprofundamento deste reformador, mas se defende que não é este “O” objetivo da NPP.<sup>128</sup> Na mesma esteira, se defende da acusação de que suas críticas à Lutero são meros reflexos do seu berço na tradição reformada calvinista.<sup>129</sup>

Surpreso com a crítica fundamental de oposição à doutrina de justificação através da fé dos reformadores, Dunn argumenta que a NPP, pelo contrário, reafirma a doutrina dos reformadores, apenas compreendendo que esta negligenciou alguns aspectos fundamentais do ensino paulino, que são resgatados pela NPP.<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> DUNN, 2011: p. 49-50.

<sup>128</sup> DUNN, 2011: p. 50-52.

<sup>129</sup> DUNN, 2011: p. 52.

<sup>130</sup> DUNN, 2011: p. 54-58; 74.

A seu turno, a segunda objeção é respondida reconhecendo que, em algum momento, realmente seus escritos permitiram deduzir que “obras da Lei” teriam uma definição bem restrita. Contudo, afirma diretamente que, tem deixado claro que “obras da Lei” se aplicam a tudo aquilo que a Lei exige, todos os mandamentos!<sup>131</sup>

Quanto à acusação da redução da atitude paulina a uma mera atitude em relação à Lei, que no fundo implicaria na assertiva de que o problema era apenas de boa relação entre as raças, desconsiderando assim a questão do impacto do ensinamento paulino sobre a compreensão da situação humana e da salvação individual, Dunn replica demonstrando que o motivo de separação entre os judeus e gentios que estava em jogo tinha como raiz profunda um equívoco fundamental de natureza antropológica e sociológica, uma que impor obras da Lei era desnivelar a todos verticalmente que era produto de um desnivelamento horizontal, de forma que uma coisa está estritamente ligada a outra.<sup>132</sup>

Como última confusão, Dunn expõe que ele não entende que Paulo chegou a desenvolver a sua doutrina sobre a Justificação através da Fé apenas em Antioquia, ela estava amadurecida desde o princípio, mas, ela se demonstrou de forma antitética: fé X “obras da Lei” no confronto em Antioquia.<sup>133</sup>

### 1.3 Conclusão prévia

Este primeiro capítulo tratou de duas considerações preliminares à análise de "obras da Lei" em Gálatas de acordo com James Dunn: (1) O *status quaestionis* sobre as "obras da Lei", e (2) Uma aproximação geral da "nova perspectiva sobre Paulo" a partir do seu fundador: James Dunn.

Quanto ao *status quaestionis*, foram apresentadas aquelas que parecem ser as principais interpretações a respeito da teologia paulina que repercutem diretamente na compreensão da expressão "obras da Lei".

Desta forma, se apresentou as antíteses que marcam a teologia de Marcião: Deus Justo (AT) X Deus de Amor (NT); religião do AT x religião do NT; Lei x obras, antíteses estas que, embora norteadoras de uma teologia considerada como

---

<sup>131</sup> DUNN, 2011: p. 58-62.

<sup>132</sup> DUNN, 2011: p. 64-74.

<sup>133</sup> DUNN, 2011: p. 75-81.

herética, se perpetuaram ao longo da história da tradição cristã, sustentando uma visão legalista de "obras da Lei" e o antissemitismo.

Já em Crisóstomo, se apresenta uma interpretação próxima à de Marcião. Aqui "obras da Lei" se contrapõem à "fé em Cristo" desde a percepção de um conflito entre dois modos de vida, diferentes e irreconciliáveis, que caracterizavam o Judaísmo e o Cristianismo. Para ele, os judaizantes têm seu modo de vida caracterizado pelo medo, fraqueza e falta de confiança no evangelho. Em contrapartida, obviamente, os cristãos poderiam ser vistos como o lado positivo da situação. Como pano-de-fundo da perspectiva de Crisóstomo estava o receio da união entre cristãos e judeus em Antioquia, onde ele desenvolvia seu ministério pastoral.

Embora as interpretações de Marcião e de Crisóstomo sejam refletidas em maior ou menor grau em toda a história da interpretação de "obras da Lei" na teologia cristã ocidental, a mais influente interpretação é a de Agostinho.

Na interpretação de Agostinho, as "obras da Lei" não são a priori "boas" ou "más". O que defini o *status* das "obras da Lei" é o agente. Assim, é possível guardar as "obras da Lei" de duas formas: (1) *espiritual* e (2) *carnal*. A primeira é feita pelo homem carnal, que se impõe como Pedro, que confia em seus próprios esforços. A segunda é decorrente da fé em Cristo. Portanto, as "obras da Lei" só podem ser consideradas como positivas diante de Deus se forem feitas espiritualmente, o que, a princípio, só pode ser feita na religião do NT, que possui sacramentos que conduzem à salvação.

Por outro lado, no AT as "obras da Lei" só podem ser praticadas espiritualmente à luz da "fé em Cristo", caso contrário, não produzem efeitos positivos. Desta forma, a religião do AT é ruim, não pode gerar salvação. Ela depende da graça que só se manifesta em Cristo. O que está nas entrelinhas aqui é uma postura antissemita.

Por sua vez, Tomás de Aquino defende que, mesmo os judeus por nascimento, deviam substituir as "obras da Lei" pelos "preceitos da Fé". Isto significa, seguindo a lógica de Crisóstomo, a substituição de "modo de vida": Deixar o Judaísmo e adentrar à graça que está disponível apenas na "fé em Cristo" - o que se dá no Cristianismo.

Aquino distingue nas "obras da Lei" as "obras morais" que podem ser consideradas, na verdade, como obras provenientes da "lei natural". Apenas neste



sentido as "obras da Lei" trazem benefícios, uma vez que elas nada mais são do que "obras da Fé". Todavia, a graça inequívoca só pode ser alcançada pela "fé em Cristo". Portanto, Aquino perpetua os dois pontos básicos de Agostinho: (1) a possibilidade da prática positiva ou negativa das "obras da Lei" e a perspectiva antissemita.

Martinho Lutero, fortemente influenciado por Agostinho, delimita ainda mais claramente a "vida sob a Lei" e a "vida em Cristo". Da mesma forma, o reformador distingue entre "mérito" e "fé formada pelo amor". Atacando os Escolásticos, Lutero se opõe veementemente a qualquer tipo de mérito. Somente as obras provenientes da "fé formada pelo amor" são aceitáveis a Deus.

Em último grau, o que se encontra em jogo na insistência de Lutero na negação da teologia medieval dos méritos é a necessidade do reformador em estabelecer um fundamento seguro sob o qual as mentes aflitas pudessem encontrar conforto e certeza de misericórdia no juízo final. Era a certeza de que Deus não era um tirano.

Contudo, em sua ênfase da graça, Lutero parece se opor obstinadamente contra a Lei. Em consequência, ele estabelece uma teologia mística da união da alma com Cristo, que se torna a possibilidade de uma nova ética. Lutero ainda iguala "obras da Lei" a "Lei". E surpreende ao afirmar que ambas são "justas, santas e boas", o que, mais uma vez impõe sobre o agente a responsabilidade sobre o uso da Lei/obras da Lei. Lutero também compartilha da visão antissemita que caracteriza a religião do AT como legalista e desprovida da graça de Deus, que só pode ser encontrada em Cristo.

Isto posto, a primeira parte deste capítulo concluiu que existe evidência suficiente para entender que as "obras da Lei" não são nem "boas" nem "más" a priori. O que define o *status* da ação é o agente, seja ele *carnal* ou *espiritual* - para usar a linguagem de Agostinho.

Da mesma forma, conclui que existe na tradição de interpretação paulina, aqui recortada, um intenso fluxo de antissemitismo que impõe, em termos mais ou menos imutáveis, a perspectiva da religião judaica como legalista, carnal e desprovida de graça e salvação.

Já na segunda parte deste capítulo, foram elencados os principais marcos teóricos que levaram ao surgimento da NPP, para depois propor uma primeira aproximação de James Dunn considerando o seu próprio "testemunho pessoal".

Neste mesmo tópico, se extraiu as principais características da NPP, suas principais críticas e contribuições.

Wrede e Schweitzer deram os primeiros passos, aqui sublinhados, em direção à NPP. O primeiro apontou a necessidade de distanciamento entre o Paulo histórico e as interpretações modernas de seus escritos, na medida em que as necessidades dos intérpretes modernos, efetivamente, não coincidem com as dos destinatários de Paulo.

Ainda mais, Wrede sinalizou para a impossibilidade de procurar nos escritos paulinos qualquer sistematização teológica, uma vez que as cartas tinham propósitos locais muito distintos, e caráter pastoral muito específicos. Portanto, Paulo não tinha em mente a formulação de um sistema teológico.

Já Schweitzer avança na direção da NPP ao deslocar a Soteriologia do centro da doutrina da justificação pela fé, e em seu lugar colocar uma teologia mística de união do ser com Cristo. Na mesma direção avançam, por sua vez, estreitando a relação de Paulo com o Judaísmo do seu tempo, Montefiori, Schoeps e Sanders, que estreitam a relação de Paulo com o Judaísmo do seu tempo,

Montefiori propõe, desde a perspectiva soteriológica, uma dinâmica de salvação distinta da lógica "Lei + Cristo", baseada na misericórdia de Deus, que é acolhida por Paulo, com raízes profundas na teologia rabínica.

Schoeps estabelece pontos de conexão entre a teologia paulina e a teologia judaica do seu tempo, com foco na Escatologia e na Soteriologia, que devem ser consideradas guardadas as devidas ressalvas, em especial, o caráter dualista do pensamento de Paulo e a sua interpretação messiânica da teologia que o distingue do pensamento judaico em questão.

Por fim, Sanders, que se torna figura fundamental para a teologia de Dunn, que apresentou seus argumentos a fim de demonstrar que o Judaísmo contemporâneo de Paulo não podia ser definido como um sistema legalista, pelo contrário, ele se fundamentava na confiança na graça divina. Deus havia escolhido a Israel, e a Lei era, neste contexto, uma benção. Assim, guardar os mandamentos não comprava a misericórdia divina, antes mantinha o israelita dentro da Aliança.

Desta forma, Montefiori, Schoeps e Sanders impuseram uma releitura da relação de Paulo com o Judaísmo do seu tempo, além de uma releitura do próprio Judaísmo como sistema religioso.

Como contribuição fundamental para a consolidação do terreno para a construção da NPP, ainda se elencou a Stendahl. Este definiu a "consciência introspectiva" como elemento da mentalidade moderna, que está exemplificada em Lutero, na sua angustia em face ao pecado e a incerteza da salvação.

Paulo está longe deste dilema. Pelo contrário, como judeu zeloso, ele estava confiante na graça divina. Para Stendahl, Paulo não se "converte" ao Cristianismo. Antes, ele é "chamado" para pregar o evangelho aos gentios. Após elencar a trajetória dos pensadores que caminharam em direção oposta à da interpretação do "Paulo luterano", por fim, se delineou alguns pontos principais da NPP, na pessoa de Dunn.

Com base no seu "relato pessoal", foi possível delinear sua trajetória desde o questionamento a respeito da justificação através da fé, reconsiderando o motivo pelo qual Paulo havia insistido em sua pregação, e percebendo a insuficiência da "resposta tradicional" que se ancorava na definição de "obras da Lei" como esforço legalista de autojustificação exercido por partidários do Judaísmo.

O embrião para esse questionamento se deu em função do conceito de "justiça de Deus" que era, no AT, um conceito da Aliança, e portanto, ligado a um Deus misericordioso que apresentou a Lei aos Israelitas como uma benção. A benção da eleição dava a Israel privilégios e obrigações em direção horizontal (do ser humano para com o ser humano) e vertical (do Homem para com Deus).

Para aumentar o desconforto, a releitura de Qunram, de onde Dunn extraiu uma religião baseada na misericórdia, e não no legalismo. Depois disto, Dunn percorre a exegese de Romanos e Gálatas, e ainda é confrontado com o conceito de "função social da Lei".

A formulação da NPP alcança então uma dimensão de rebelião contra as fronteiras em nome da união. Isto exposto, ainda se notificou algumas das principais críticas que tem sido feitas á NPP. Todavia, estas aparecem de forma muito reduzida, uma vez que o presente capítulo se apresentou como primeiro passo da análise de "obras da Lei" em James Dunn.

O capítulo seguinte avançará no sentido de um diálogo exegético com a interpretação de Dunn, apresentando uma breve análise redacional, literária e da forma da carta aos Gálatas.



## 2 A CARTA AOS GÁLATAS

Antes de enfrentar, de maneira direta, a questão da interpretação de Dunn sobre as “obras da Lei” em Gálatas, é necessário fazer uma breve análise redacional, literária e da forma da carta.

### 2.1 Análise redacional

A análise redacional permitirá um retrato situacional do documento. A importância deste retrato em relação a Gálatas, assim como a todas as outras cartas paulinas, reside no fato de que:

Essas cartas são a nossa fonte mais antiga e mais direta para o desenvolvimento das primeiras comunidades cristãs. Elas não são escritas ocasionais apenas, nem são redigidas para comunicar verdades religiosas. Essas cartas são instrumentos de política eclesial que operavam a par do veículo político e propagandístico da comunicação oral durante a ausência do apóstolo, promovendo a organização contínua e a manutenção das comunidades cristãs que haviam sido fundadas por Paulo. *Embora essas cartas sejam elaboradas em modelos judaicos e greco-romanos, sua retórica é inspirada pelas exigências de situações paulinas específicas e devem ser entendidas no contexto imediato das necessidades e problemas das comunidades que ele fundara.*<sup>134</sup>

Desta forma, o contexto situacional se torna o principal fator a fim de se chegar mais próximo do significado original do conteúdo das cartas paulinas. Uma primeira aproximação a este contexto é possível através da *análise redacional* do documento.

Todavia, embora fosse possível uma ampla discussão sobre aspectos externos que poderiam se tornar chaves hermenêuticas para a compreensão de Gálatas, decidiu-se por seguir a indicação de Dunn, no sentido de pressupor que, considerando o campo de disputas, de reconstruções históricas que têm sido feitas a fim de delinear o *background* deste documento, a própria *evidência interna* da carta

---

<sup>134</sup> KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento. 2. história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 2-3. (Itálicos acrescentados). Ver ainda BECKER, Jürgen. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 19: “Ele [Paulo] escrevia suas cartas por ocasião de problemas concretos e para comunidades determinadas, e, via de regra, como substitutivo para a sua presença em suas comunidades. Elas são, pois, primeiramente e principalmente, construídas a partir do cotidiano e da especificidade das comunidades. Paulo jamais tomou a pena ou ditou a um escriba com a finalidade de estabelecer aquilo que, conforme a sua concepção, deveria ter valor teológico para todos os tempos e para todas as comunidades.”

deve ser considerada como *forma integrada* de entender a conexão entre autor, destinatários, data e oponentes.<sup>135</sup>

Portanto, os *argumentos externos* serão reputados como secundários, aparecendo, apenas pontualmente, em notas de rodapé.

### 2.1.1 Autoria da carta aos gálatas

A carta ao Gálatas é, em certo sentido, o mais autêntico, se não o mais importante, documento paulino.<sup>136</sup> Nela, um Paulo furioso<sup>137</sup>, deixa transparecer da forma mais original o seu pensamento.<sup>138</sup> Gálatas apresenta uma riqueza de detalhes sobre Paulo que não é encontrada em nenhum outro lugar.<sup>139</sup> Tais detalhes

<sup>135</sup> DUNN, James. *The epistle to the Galatians. (Black's New Testament commentary)*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1993, p. 2.

<sup>136</sup> Pode-se ir direto ao ponto, como SCHNELLE, e afirmar que, atualmente: A autoria paulina de Gálatas é indiscutível". ("Die paulinische Verfasserschaft des Gal ist heute unbestritten.") SCHNELLE, Udo. *Einleitung in das Neue Testament*. 5ª ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 112. Na mesma direção:

KUMMEL, Werner G. *Introdução ao Novo Testamento*. 17ª ed. Inteiramente refundida e aumentada, da introdução ao Novo Testamento de Paul Feine e Johannes Behm. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 395; BROWN, Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 621-622; KOESTER, 2005, 132; BETZ, 1979, p. 1 e LONGENECKER, 1990, p. lvii.

Isto não significa que, ao longo da história não tenha havido questionamentos a este respeito. Ver: BURTON, Ernest. *A critical and exegetical commentary on the epistle of the Galatians*. New York: C. Scribner's sons, 1920, p. lxx-lxxi. Mas estes questionamentos não têm sido levados a sério. (KUMMEL, 1982, p. 395.)

Tradicionalmente, se tem dividido os escritos paulinos em *autênticos* e *inautênticos* (*deuteropaulinos*). A autoria deste segundo grupo é atribuída aos discípulos de Paulo. Há um consenso na direção de considerarem sete das cartas que integram o Novo Testamento como autenticamente paulinas. Estas são, em ordem cronológica: (1) 1 Tessalonicenses, (2) Gálatas, (3) Filipenses, (4) Filêmon, (5) 1 Coríntios, (6) 2 Coríntios e (7) Romanos. Neste sentido, ver: BROWN, 2012, p. 58-59. É exatamente esta divisão que está pressuposta no presente trabalho.

Desta forma, se descarta a possibilidade de interfaces entre a teologia das cartas deuteropaulinas e a exegese de Gálatas, entendendo que estas interfaces obliteram uma compreensão mais precisa da compreensão da teologia de Paulo. (Para uma compreensão geral de como a teologia das cartas deuteropaulinas poderiam obliterar a compreensão autêntica da carta ao Gálatas, seria interessante uma percepção teológica e, talvez, histórica, destas cartas. Para tanto, ver: SCHNELLE, 2005, p. 325-329.)

Para argumentos em contrário à divisão entre cartas paulinas e deuteropaulinas ver: KUMMEL, 1982, p. 319-322.

Por fim, uma breve síntese recente do debate entre a autenticidade das cartas paulinas pode ser encontrada em: BROER, Ingo. *Einleitung in das Neue Testament. Band II: Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons*. Würzburg, Echter Verlag, 2001, p. 316-319.

<sup>137</sup> Com certeza, Paulo está enraivecido e agonizante ao escrever aos Gálatas. (Como também acentua, por exemplo, MITTERNACHT, Dieter. Paul's letter to the Galatians in social-psychological perspective. In: ELLENS, J. H.; ROLLINS, W. G. (eds). *Psychology and the Bible: a new way to read the scriptures*. Westport, CT: Praeger Publishers, 2004. p. 193-212, p. 193.

<sup>138</sup> BROWN, 2012, p. 621.

<sup>139</sup> E mais, como acentua BECKER, 2007, p. 19: "Paulo é o único personagem do cristianismo primitivo do qual, a partir de seu próprio testemunho direto, podemos tomar conhecimento histórico e teológico mais detalhado."

não são apresentados sem propósito.<sup>140</sup> Aqui, é fundamental seguir meticulosamente a argumentação de Dunn. O que se fará nos próximos parágrafos deste tópico.<sup>141</sup>

A autodescrição paulina (Gl. 1:13-14), em relação ao seu proceder enquanto judeu, zeloso pela Lei e extremamente preocupado em manter o caráter distinto do Judaísmo, em detrimento da possibilidade de contaminação pela ilegalidade gentílica, fazendo-o perseguidor da igreja, é vista como relacionada ao incidente em Antioquia, relatado em (Gl. 2:12-13).

O avançar da autodescrição (Gl. 1:15-16) leva a uma questão nevrálgica. A narrativa deve ser considerada em referência a um *chamado* de Deus para pregar o evangelho aos gentios em detrimento a uma *conversão* do Judaísmo para uma nova religião. Se a palavra “conversão” pode ser aplicada aqui, é no sentido de uma mudança de perspectiva dentro do Judaísmo em relação aos gentios.

Os versos seguintes (Gl. 1:16f-2:10), descrevem a relação entre Paulo e a liderança em Jerusalém. A relação é descrita com cuidado (Gl. 1:16f-17, 18-20, 2:2, 6, 7-10) de forma a apontar para duas fases do ministério de Paulo. Inicialmente, não dependente diretamente da igreja de Jerusalém (At. 13-14), foi para Antioquia. Ele se encontra, contudo, pronto a reconhecer a autoridade de Jerusalém em questões atreladas à pregação do evangelho aos gentios.

O caso-teste de Tito – gentio que deveria ser circuncidado a fim de ser aceito – demonstra não apenas o apoio da liderança da igreja de Jerusalém frente aos “falsos irmãos”, como também, a disposição de Paulo em se submeter em certo sentido a ela.

O ponto mais importante (2:7-10) é o acordo entre Tiago, Pedro e João de um lado e de Paulo e Barnabé do outro em aceitar a abertura do evangelho aos

Contudo, não se deve entender este “tomar conhecimento histórico e teológico mais detalhado” num sentido de senso comum, como se a problemática do conhecimento histórico de um personagem ou até mesmo de um documento específico não prescindisse de toda uma teoria crítica do conhecimento histórico.

Quanto à questão crítica do conhecimento histórico aplicado diretamente ao apóstolo Paulo, um bom ponto de partida parece ser: SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2010, p. 19-46.

Neste sentido, o da crítica histórica às fontes do pensamento paulino, este trabalho segue a indicação de Baur no tocante a entender que o relato de Atos como irrelevante enquanto histórico. Para a formulação da tese de Baur, parece suficiente:

BAUR, Ferdinand. *Paul the apostle of Jesus Christ: his life and works, his epistles and teachings. Two volumes in one*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2003, p. 1-14.

<sup>140</sup> DUNN, 1993, p. 2-3.

<sup>141</sup> A exposição dos próximos parágrafos sobre a autoria segue estritamente a DUNN, 1993, p. 2-4, no intuito de permanecer fiel à fundamentação do autor para interpretar toda a carta.

gentios sem que se impusesse a circuncisão. Contudo, nas entrelinhas, observa-se que, no momento da carta, Paulo havia mudado sua relação com a liderança de Jerusalém. Se o texto de Gl. 2:2 e 6 já demonstra uma forma insolente de se referir a ela, 2:11-14 chega a expressar brutalidade quando o ataque é dirigido a Pedro.

Parece claro que o incidente de Antioquia é considerado por Paulo como a quebra do acordo firmado em Jerusalém em relação à abertura do evangelho aos gentios. A continuidade do argumento relacionado à descrição do incidente em Antioquia chega ao clímax da carta (2: 15-21), de forma a se concluir que aquilo que Paulo se destina a resolver está intimamente ligado a Antioquia.

Entretanto, poder-se-ia argumentar que a ligação entre os gálatas e Antioquia aqui posta não deve ser aceita sem que antes se detenha nas problemáticas relacionadas aos destinatários e à data da carta.

### **2.1.2 Destinatários**

A primeira causa da dificuldade de acesso à natureza e à origem dos adversários de Paulo na Galácia, assim como nos outros locais para onde foram direcionadas as suas cartas, reside no fato de que temos apenas informações indiretas sobre o ensino deles, que nos são apresentadas pelo próprio Paulo ao combatê-los.<sup>142</sup>

Além disso, em relação às cartas indiscutivelmente paulinas, existe a possibilidade de transferir, anacronicamente, debates e conceitos que só foram estabelecidos a partir dos escritos deuteropaulinos, sendo alguns deles ainda mais tardios, com contextos históricos em que o Cristianismo com seus dogmas já estavam fundamentados, ou pelo menos, podiam ser visualizados com alguma clareza.

Assim, não podemos ler Gálatas pressupondo um Paulo cristão, que procura defender a “justificação pela fé”, enquanto um dogma cristão estabelecido, antes de verificar mais atentamente na carta indícios que apontam para uma direção diferente, afinal, como argumenta Dunn, existem evidências internas de que há um debate intrajudaico em gálatas.

Tais evidências devem ser expostas detalhadamente.

---

<sup>142</sup> KOESTER, 2005, p. 132.



Em sentido geral, o distanciamento evidente da liderança de Jerusalém,<sup>143</sup> faz com que o apóstolo encoraje aos gálatas a rejeitar aos missionários enviados pelos “falsos irmãos” (2:4) assim como Sara encorajou Abraão a rejeitar a Hagar e a Ismael (4:21-27 e 30).<sup>144</sup>

Assim, a narrativa patriarcal, no que se refere a Abraão, se apresenta, desde o início da carta, como pano-de-fundo sob o qual o debate deve ser lido. Abraão não é apenas usado como exemplo de justiça pela fé em sentido abstrato. Aqueles que eram os interlocutores de Paulo tinham a imagem do patriarca como fundamental para a sua identidade enquanto judeus.

Nas entrelinhas apresentadas por Dunn que ligam 2:4 a 4:21-27 e 30, está subentendido que, aqueles que comungam com a teoria apresentada pelos missionários enviados por Jerusalém, na verdade, compartilha da negação essencial daquilo que representou a experiência de Abraão, que por sua vez, identifica a experiência de todo verdadeiro judeu.

A animosidade entre Paulo e os seus adversários chega a ser grotesca, como se percebe do humor sexual que é usado no tocante ao valor da circuncisão e a sua oposição à graça (5:12).<sup>145</sup>

É importante ter em mente que, como afirma Meyer,<sup>146</sup> as palavras de Paulo em 5:12, segundo a maior parte dos comentaristas da tradição cristã, e ainda os paralelos linguísticos com autores do mundo clássico, tem como única e plausível implicação, o desejo de que os seus opositores se castrassem.

Deixando estes argumentos mais gerais, e voltando-se em direção a elementos ainda mais específicos, em Gálatas em 2:11-17 é possível vislumbrar as seguintes sugestões de uma polêmica intrajudaica:

- a) 2:12: Cefas “separou-se”. “Separatistas” era a denominação comum, no Judaísmo contemporâneo a Paulo para as “seitas” (ainda observe-se que “Fariseus”: “Separados” [?]). Além dos Fariseus, também os Essênios são famosos pela sua conduta separatista, especialmente no tocante à comunhão na mesa e a purificação.<sup>147</sup> A atitude de Pedro, era

<sup>143</sup> Sublinhe-se o uso da fórmula *οἱ δοκοῦντες* (2:2, 6, 9) e a forte afirmação de que “o que eles eram no passado não faz diferença para mim”. (DUNN, 2011, p. 335).

<sup>144</sup> DUNN, 2011, p. 335.

<sup>145</sup> DUNN, 2011, p. 335.

<sup>146</sup> MEYER, H. *Critical and exegetical handbook to the epistle to the Galatians* (Critical and exegetical commentary on the New Testament). Edinburgh: T&T Clark, 1873, p. 300.

<sup>147</sup> DUNN, 2011, p. 336.

exatamente a que se esperaria sob a perspectiva farisaica, considerando que os cristãos gentios não teriam os pré-requisitos de fidelidade que identificavam os membros da Aliança.<sup>148</sup>

Ainda mais, se levarmos a sério o testemunho dos autores clássicos a respeito dos israelitas, fica claro que o rótulo de “separatismo” poderia ser colocado sobre toda a nação.<sup>149</sup> Desta forma, a atitude de Pedro seria a comumente atribuída a qualquer dos seus compatriotas.

- b) 2:12: “Porque ele teme os da circuncisão”. Em 2:7-8 assim como em Rm. 2:25-27; 3:30 e 4:9-12, “circuncisão” é a marca característica dos judeus, em contraposição a “incircuncisão” que marca o resto do mundo. Em outras palavras, a circuncisão se torna “o princípio fundamental e suficiente de classificação”.<sup>150</sup>

Nas palavras de Dunn:

A circuncisão foi, portanto, o sinal externo da aliança entre Deus e Abraão/Israel, cuja não observância foi considerada como a melhor [forma de] romper com esta aliança, [como] dissociação da comunidade de Israel.<sup>151</sup>

Contudo, considerando o uso de “incircuncisão” por um judeu em relação a outro judeu, deve indicar uma distinção de posição entre os que pensam como Pedro e os que pensam como Paulo tão forte quanto a própria distinção entre Judeus e Gentios.<sup>152</sup>

- c) 2:13: Os demais Judeus “agiram como hipócritas”. O verbo *συνυποκρίνομαι* (desempenhar um papel) é utilizado aqui numa acepção negativa (pretender, enganar) que se tornou regular no Judaísmo (Sir. 32:15; 33:2; Salms. Sal. 4: 20,2).<sup>153</sup> Contudo, como Betz esclarece, o

<sup>148</sup> DUNN, 2011, p. 337.

<sup>149</sup> Ver: ESLER, 1998, p. 95. Para um tratamento mais detido da forma de caracterização dos judeus por autores clássicos ver: GAGER, John. *The origins of anti-semitism: attitudes toward Judaism in pagan and Christian antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 1985. p. 35-112.

<sup>150</sup> DUNN, 2011, p. 337.

<sup>151</sup> “Circumcision was thus the external sign of the covenant between God and Abraham/Israel, the nonobservance of which was considered as the ultimate break with this covenant, dissociation from the community of Israel.” SCHAFFER, Peter. *Judeophobia: attitudes toward the Jews in the ancient world*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1998. p. 93. Ver ainda o tratamento completo de Schafer das repercussões negativas a respeito da circuncisão judia da ótica dos pagãos nas páginas 93-105.

<sup>152</sup> DUNN, 2011, p. 337.

<sup>153</sup> DUNN, 2011, p. 338.

peso do verbo aqui empregado é intraduzível.<sup>154</sup> Um paralelo à situação narrada por Paulo, no Judaísmo, é a memória de Eleazar, o mártir macabeu que se recusou a comer carne de porco a fim de fugir da execução (2 Mc. 6:21, 24; 4 Mc 6:15, 17).<sup>155</sup>

- d) 2:13: A “hipocrisia deles”. A acusação de hipocrisia é um típico recurso utilizado por indivíduos que estão em polos opostos de um debate.<sup>156</sup> A narrativa do incidente se torna mais pesada pela insistência do uso de *συνυποκρίνομαι*. Parece possível aqui ver o eco do hebraico *הִתְחַוֵּה* que no AT denota aquilo que nos separa de Deus.<sup>157</sup>
- e) 2:14: “eles não estavam caminhando retamente em direção à verdade do evangelho”. O uso metafórico de “caminhar” como sinônimo de “comportar-se” é peculiar ao pensamento hebraico e estranho ao pensamento grego.<sup>158</sup> A recomendação para “caminhar” de acordo com a Lei/estatutos/prescrições/caminhos de Deus fundamenta o conceito de *halacá*.<sup>159</sup> Desta forma, Paulo está envolvido em um debate haláquico no qual ele defende a “verdade do evangelho” como uma orientação superior de conduta.<sup>160</sup>
- f) 2:14: “vives como gentio e não como judeu”. Dois pontos aqui tem sido alvo de debate. O primeiro ponto, mais particular, é o uso do verbo viver no presente.<sup>161</sup> O que Paulo quis dizer uma vez que Pedro já havia abandonado a mesa dos gentios? Ele ainda vivia como um deles?<sup>162</sup> O segundo ponto é: o significado global da expressão implica em que Pedro

<sup>154</sup> BETZ, 1979, p. 109.

<sup>155</sup> DUNN, 2011, p. 338.

<sup>156</sup> DUNN, 2011, p. 338.

<sup>157</sup> DUNN, 2011, p. 338. Ver o uso de *הִתְחַוֵּה* em Jer. 3:1.

<sup>158</sup> DUNN, 2011, p. 338.

<sup>159</sup> DUNN, 2011, p. 338.

<sup>160</sup> DUNN, 2011, p. 339. É interessante delimitar que o uso de *Halacá* por Dunn aqui é bem particular, sendo referente à interpretação da Lei como caminho de vida. O *background* é o AT. Cf. HELFMEYER, F. הלכה. In: BOTTERWECK, G. *Johannes*; RINGGREN, Helmer (eds). *Theological dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. V. 3. p. 388-403.

Se pensássemos no conceito atual de *Halacá* e em todo o peso que ele carrega hoje, obviamente estaríamos cometendo um anacronismo, uma vez que o conceito atual é devedor de uma tradição que se inicia no 2º século da nossa Era e, portanto, posterior à Paulo. Para uma compreensão do termo na atualidade, ver: NEUSNER, Jacob. *The theology of the halaknah*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001.

<sup>161</sup> DUNN, 2011, p. 347.

<sup>162</sup> DUNN, 2011, p. 347.

houvesse abandonado definitivamente todos os pontos peculiares que o identificavam como judeu?<sup>163</sup>

Sobre o primeiro ponto, não parece o melhor caminho entender o uso do verbo viver no presente como reflexo de uma ação continuada no momento em que Paulo fala com Pedro, como indicam alguns comentaristas, a fim de sustentar que, após se retirar da comunhão da mesa, Pedro continuaria, em alguns aspectos a viver como um gentio.<sup>164</sup>

Contrário a esta explicação, Dunn argumenta que

o modo de vida judaico era um pacote completo aos olhos dos judeu-cristãos conservadores, dificilmente o meio termo teria sido suficiente para satisfazer o grupo de Tiago. A perspectiva judaica característica neste ponto é oferecida pela citação de Dt 27.26 em Gn 13.10 e era quase com certeza compartilhada pelos cristãos judeus de Jerusalém, se é que podemos nos orientar por Mt 5.18-19 e Tg 2.10.<sup>165</sup>

Quanto ao segundo ponto, paradoxalmente, pode levar à conclusão de que Pedro, antes da chegada dos “de Tiago”, não guardou nenhum escrúpulo judaico, ao participar da comunhão da mesa, “especialmente em relação ao consumo de sangue e de carne de porco”.<sup>166</sup>

Por outro lado, em oposição a esta conclusão, seria possível considerar a possibilidade de que Pedro utilizasse, em certa medida, de um grau de observância da Torá, e ainda sim pudesse ser considerado como “vivendo como um gentio”.<sup>167</sup>

A série de possibilidades de interpretação referentes a estas duas questões deve ser considerada à luz do uso de linguagem “proveniente da polêmica faccional.”<sup>168</sup> O que Paulo estava fazendo era ecoar aquilo que Tiago havia dito a Pedro, ou seja, que ele vivia como um gentio (Prática reflexa pode ser encontrada em outras polêmicas intrajudaicas como testemunha, por exemplo, Jub. 15:33-34; 6:35 e Sal. 1:8 e 8:13).<sup>169</sup>

A acusação dos “de Tiago” não é de assustar, visto que:

---

<sup>163</sup> DUNN, 2011, p. 347.

<sup>164</sup> DUNN, 2011, p. 347-348.

<sup>165</sup> DUNN, 2011, p. 348.

<sup>166</sup> DUNN, 2011, p. 348.

<sup>167</sup> DUNN, 2011, p. 348.

<sup>168</sup> DUNN, 2011, p. 348.

<sup>169</sup> DUNN, 2011, p. 348.

De fato é característico da polêmica sectária em geral que, quando as fronteiras de um grupo são ameaçadas, uma res-posta totalmente natural seja o ataque daqueles que causam a ameaça, acusando-os de ímpios consumados, diametralmente opostos, com o objetivo de reforçar assim a própria identidade e as próprias fronteiras do grupo.<sup>170</sup>

Ainda nesta direção, a expressão “viver como um gentio” lida sob o pano-de-fundo de uma linguagem de polêmica faccional, não representava uma descrição objetiva, mas a perspectiva do grupo de Tiago que considerava que Pedro havia abandonado os marcos definidores da identidade judaica.<sup>171</sup>

- g) 2:14: “como é que vocês compelem gentios a judaizar?”. A judaização é o processo de assimilação do modo de vida particularmente judaico por parte de gentios.<sup>172</sup> Josefo testemunha desta dinâmica como estratégia de sobrevivência usada por romanos no confronto com os judeus.<sup>173</sup> Como um exemplo de elemento judaizante pode ser citado a observância do sábado.<sup>174</sup> Contudo, no contexto, aparentemente a questão está especialmente ligada à questão de alimentação.<sup>175</sup>

A questão da alimentação como elemento judaizante não tem que ver com o simples comer ou não certas coisas, ou ainda, a forma de comê-las. A comida, e o ritual de comer, no Judaísmo, estão relacionados a uma série de elementos teológico-sociológicos mais complexos, como bênção, julgamento, aceitação/rejeição por parte de Deus e da comunidade, concerto e eleição, apostasia, pureza e impureza, entre outros.<sup>176</sup>

Desta forma, se entende a importância do tema no debate de Paulo com Pedro em relação à mesa da comunhão. Assim, o próprio uso do verbo “compelir” enfatiza o tom polêmico do discurso.<sup>177</sup>

<sup>170</sup> DUNN, 2011, p. 349.

<sup>171</sup> DUNN, 2011, p. 349.

<sup>172</sup> DUNN, 2011, p. 339.

<sup>173</sup> Ver as referências em LONGENECKER, 1990, p. 78.

<sup>174</sup> DUNN, 2011, p. 339. Para a questão do sábado como marca de Israel do ponto de vista dos pagãos, e a sua consequência para uma visão negativa do Judaísmo ver SCHAFER, 1998, p. 82-92.

<sup>175</sup> BURTON, 1920, p. 111.

<sup>176</sup> Ver: FEELEY-HARNIK, Gillian. *Meaning of food in early Judaism and Christianity*. Washington; London: Smithsonian Institution Press, 1994.

<sup>177</sup> DUNN, 2011, p. 339.

É interessante notar que este “compelir” à judaização é atípica uma vez que o Judaísmo de então não possuía uma postura evangelizadora, embora aceitasse os gentios tementes a Deus e os prosélitos.<sup>178</sup>

Neste ponto, devemos citar textualmente a Dunn para sublinhar que:

O elemento da compulsão entrava porque havia gentios que reivindicavam, ou acerca dos quais eram levantadas reivindicações, de entrar naquilo que gerações de judeus tinham sempre considerado seus privilégios exclusivos (em termos do argumento de Gálatas, entrar na linha direta da herança de Abraão). Para salva-guardar o caráter de tais privilégios, considerava-se evidentemente necessário afirmar que pessoas com tais reivindicações se conformassem plenamente às notas tradicionais do povo da aliança. E isto que Paulo considera uma compulsão.<sup>179</sup>

- h) 2:15: “Pecadores dentre os gentios.” Sem dúvida, “pecador” é um conceito típico judeu. Ele é sinônimo de “ímpio”. Nos salmos, o “pecador” é caracterizado por ter uma conduta condenada pela Lei. Ele desconsidera a Lei (Sl. 50:16-20; 109:2-7 e 119:53 e 155). Por causa disto, em algumas referências, “pecador” é quase sinônimo de “gentil” (Sal. 9.17; Tb 13.6; Jub 33.23-24; SalSal 2.1-2; Mt. 5.47/Lc. 6.33), os “sem Lei”, cuja a conduta é, inevitavelmente, contrária a Lei.<sup>180</sup>

É importante sublinhar ainda o uso do termo “pecador” nas disputas intrajudaicas no período do Segundo Templo (I Mc. 1.34; 2.44,48; 1 Hen. 5.4-7; 82.4-5; 1QH 10[=2].8-12; 1QpHab 5.4-8; SISal 4.8; 13.6-12). A sua instrumentalização servia para que uma parte envolvida no debate pudesse se posicionar como “reta”, em contraposição aos seus opositores “pecadores”. Nos textos do período do Segundo Templo aqui referidos, estavam envolvidos os saduceus e fariseus.<sup>181</sup> Como afirma textualmente Dunn,

o tema em discussão era a interpretação sectária (ou faccional) da Lei, um debate haláquico de uma intensidade tal que as questões eram consideradas pelos “retos”, sujeitas à radicalidade do “ou vai ou racha”,

<sup>178</sup> DUNN, 2011, p. 339.

<sup>179</sup> DUNN, 2011, p. 339.

<sup>180</sup> DUNN, 2011, p. 340. Ver: COVER, R. Sinn, Sinner (Old Testament). In: FREEDMANN, David (ed). *The anchor bible dictionary*. New York: Doubleday, 1992. V. 6, p. 31-39 e SANDERS, E. P. Sinn, Sinner (New Testament). In: FREEDMANN, David (ed). *The anchor bible dictionary*. New York: Doubleday, 1992. Vol. 6, p. 40-46.

<sup>181</sup> DUNN, 2011, p. 340-341.

sendo determinantes acerca da aceitabilidade ou inaceitabilidade dos outros grupos por Deus.<sup>182</sup>

Neste contexto, um dos temas centrais era a questão da “comunhão da mesa”, que envolvia tanto os pontos particulares a respeito de alimentos puros ou impuros, consumo de sangue e alimentos contaminados pela idolatria, assim como outros pontos vinculados mais genericamente à questões de pureza.<sup>183</sup>

A partir do estudo de Malina,<sup>184</sup> fica claro que pureza/impureza são categorias centrais, desde o prisma da antropologia cultural, para o estudo do Judaísmo, em especial, no período do segundo templo.

Puro e impuro são categorias comparáveis às categorias de sagrado e profano.<sup>185</sup> Como categorias sociais presentes no Judaísmo do segundo templo, são indispensáveis para que os grupos sociais ali presentes, organizem e reorganizem o seu mundo.

Ora, se a categorização das coisas e pessoas, assim como a noção de relação de exclusividade/não exclusividade das relações estão presentes em todas as relações humanas, de forma que, uma vez que na mente de um judeu estas noções estão ligadas as categorias de puro/impuro, fica claro que todas as coisas e pessoas são, para ele, classificadas em um desses dois grupos.<sup>186</sup>

E mais, se considerarmos a constante dinâmica das relações entre coisas e pessoas no tempo e no espaço, e a ordem e categorização necessária a partir das convenções dos grupos sociais, é possível compreender que, reorganizar as coisas e pessoas, colocando-as em seus devidos lugares deve ser considerado como um processo de purificação.<sup>187</sup>

Utilizando-se de outra comparação, puro/impuro são categorias paralelas às categorias de normalidade/anormalidade, de forma que uma pessoa,

---

<sup>182</sup> DUNN, 2011, p. 341.

<sup>183</sup> DUNN, 2011, p. 341.

<sup>184</sup> MALINA, Bruce. *El mundo del Nuevo Testamento: Perspectivas desde la antropología cultural*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995. p. 181-219.

<sup>185</sup> MALINA, 1995, p. 181-185.

<sup>186</sup> MALINA, 1995, p. 185.

<sup>187</sup> MALINA, 1995, p. 186.

coisa ou comportamento considerado como impuro pode influenciar ao desenvolvimento e prosperidade de uma sociedade.<sup>188</sup>

Assim, permitir que um gentio se torne um prosélito, é uma reorganização de categoria que transforma o indivíduo de um total impuro, uma abominação do mais baixo nível, para uma posição de pureza que era traduzida num *status* social elevado.<sup>189</sup>

Tendo isso claro, é possível perceber a importância de impor a observância dos rituais de pureza a estes indivíduos prosélitos, a fim de assegurar o seu *status* de pureza, e por consequência manter a ordem natural das coisas no mundo, evitando a falta de prosperidade de todo o grupo, que se tornaria impuro pela aceitação de um elemento impuro.

À luz dessas observações, debates como os que ocorrem entre Paulo e Pedro sobre a questão da mesa, assim como os descritos em outras tradições nos escritos do Novo Testamento, por exemplo, envolvendo Jesus sendo acusado de ser “pecador” uma vez que comia com “pecadores” (Mc. 2.16 e Mt. 11.19/Lc. 7.34), ganham um colorido mais intenso.<sup>190</sup>

Nesta mesma direção, ainda é importante enfatizar que outra tradição coloca a “questão da mesa” como problemática da comunidade cristã apostólica em Atos 10-11. A ligação com o antecedente em Jerusalém (Gl. 2:6-9) parece indicar que o impasse não havia sido bem resolvido.<sup>191</sup>

A questão chega a um ponto mais claro em Antioquia, uma vez que:

Somente em Antioquia ficou claro para os crentes mais conservadores de Jerusalém o que estava acontecendo - que outros ju-deus levavam uma das tradições centrais da piedade da Torá pouco a sério ou estavam efetivamente abandonando-a, uma tradição que fora santificada pelo sangue dos mártires e plenamente sancionada pelo exemplo dos grandes heróis e heroínas da história de Israel.<sup>192</sup>

Portanto, é neste contexto, tendo como pano-de-fundo o incidente de Antioquia, que se deve ler a referência paulina aqui a “pecadores gentios”. Assim, paulatinamente, se avança na direção de completar um

<sup>188</sup> MALINA, 1995, p. 187-192.

<sup>189</sup> MALINA, 1995, p. 192-196

<sup>190</sup> Cf. DUNN, 2011, p. 341-342.

<sup>191</sup> DUNN, 2011, p. 342.

<sup>192</sup> DUNN, 2011, p. 342.



quadro mais completo de uma polêmica intrajudaica na carta aos Gálatas.

- i) 2:16: “Obras da Lei”. A expressão é tipicamente judaica. No contexto daquilo que E. P. Sander chamou de “nomismo da Aliança”, eram “os atos de obediência exigidos pela Lei para todos os judeus fieis”. Tais atos eram “devidos a todos os membros do povo com quem Deus tinha realizado a Aliança do Sinai”. Em outras palavras, “uma autocompreensão e uma obrigação aceitas por judeus praticantes”.<sup>193</sup>

No contexto, “obras da Lei” são as obrigações que segundo Tiago e o seu grupo estão sobre todos os judeus, especialmente em relação a questões alimentares e outras tradições referentes à comunhão da mesa.<sup>194</sup>

Contudo, deve se ter muito claro em mente as palavras textuais de Dunn:

Isto não quer dizer - como algumas pessoas pensam que eu tivesse dito - que Paulo quis se referir com "obras da Lei" somente a obrigações como as alimentares (e a circuncisão e a observância do sábado). Simplesmente acontece que o sentido e o compromisso mais amplos da obrigação de viver dentro dos termos estabelecidos pela própria Lei para realizar "obras da Lei" chegaram a um enfoque particular em casos de teste como a circuncisão e as leis alimentares (como aqui).<sup>195</sup>

A negação e oposição de Paulo a este posicionamento é enfática:

Seja qual for a sintaxe de 2:16, a preocupação de Paulo foi evidentemente levar o argumento de uma posição onde "obras da Lei" era algo em que se podia insistir (como em Antioquia) para uma posição onde fé e obras pudessem ser vistas em antítese.<sup>196</sup>

A dinâmica faccional se torna ainda evidente em vias do paralelo de “obras da Lei” no contexto de Gálatas e “atos da Torah” no contexto de Qumran. Em ambos os contextos é possível apreender que existiam obrigações impostas aos membros da Aliança que permitia uma delimitação específica que permitia distingui-los de outras facções judaicas.<sup>197</sup>

<sup>193</sup> DUNN, 2011, p. 344.

<sup>194</sup> DUNN, 2011, p. 345.

<sup>195</sup> DUNN, 2011, p. 345.

<sup>196</sup> DUNN, 2011, p. 345, nota 20.

<sup>197</sup> DUNN, 2011, p. 346.

Mais ainda, tanto em Qumran quanto em Gálatas, “obras da Lei” têm como pano-de-fundo o debate sobre aquilo que exatamente era exigido por Deus (interpretação haláquica), o que implica na repulsa, da parte de Deus, de qualquer outra forma de conduta.<sup>198</sup>

Tendo isto em mente, pode-se citar, mais uma vez, textualmente a Dunn, em uma síntese da utilização do uso de “obras da Lei” como indício de uma polêmica intrajudaica em Gálatas:

Em resumo, também aqui nós captamos um nítido eco de um conjunto de reivindicações faccionais intrajudaicas e de contrarreivindicações que evidentemente eram características nesse período do judaísmo do Segundo Templo. O que Paulo caracteriza por tal expressão é, em outras palavras e efetivamente, uma interpretação sectária das obrigações que a Lei estabelecia para os membros do povo da aliança - uma tentativa de definir de maneira demasiadamente estrita, na visão de Paulo, quais as necessárias implicações de se pertencer à semente de Abraão.<sup>199</sup>

Tendo em vista as evidências apresentadas acima em relação à identidade judaica dos oponentes de Paulo, é pertinente direcionar mais uma vez o olhar para as evidências internas da carta, a fim de extrair mais detalhes sobre os oponentes de Paulo na Galácia, e, ao mesmo tempo, apresentar o argumento de uma forma mais direta.

Depois da última visita de Paulo, outros haviam incitado aos Gálatas a que se circuncidassem (implícito em 2:3-5 e explícito em 5:2-12 e 6:12-13).<sup>200</sup> Tais perturbadores (1:7 e 5:10 e 12), eram obviamente judeus.

Isto está implícito tanto no fato deles demandarem fundamentalmente pela obrigatoriedade da circuncisão – marcador de identidade judaica a tal ponto de estes serem chamados de “circuncisão” (2:3),<sup>201</sup> como no cerne da preocupação paulina em 1:12-2:14, no tocante à sua relação com a liderança em Jerusalém, ou ainda na referência a “Judaísmo”, “judeus” e “judaização” em 1:13-14 e 2:13-15.<sup>202</sup>

Ainda mais, citando textualmente Dunn:

Está implícito no fato de que a descendência de Abraão domina os capítulos 3-4, e na maneira como Paulo descreve a finalidade dos “desordeiros” em termos de “zelo” (cf. 1: 13-14), e como “que pretendem confina-lo fora” (ver em 4:17) e “gabar-se em sua carne” (ver em 6:13). E é implícita, não menos

<sup>198</sup> DUNN, 2011, p. 346.

<sup>199</sup> DUNN, 2011, p. 346.

<sup>200</sup> DUNN, 1993, p. 9.

<sup>201</sup> DUNN, 1993, p. 9.

<sup>202</sup> DUNN, 1993, p. 9.

importante, na proeminência da lei (judaica), a Torá, em toda a discussão, particularmente nas frases-chave, 'obras da Lei' (ver em 2:16), e "sob a Lei" (3:23; 4: 4-5, 21; 5:18).<sup>203</sup>

Contudo, os "judeus" contra quem Paulo se opõe, são também seguidores do evangelho de Cristo, ou pelo menos, assim se consideram.<sup>204</sup> Isto está implícito em que "evangelho", "evangelho de Cristo" são conceitos comuns entre eles e Paulo (mesmo à luz de 1:6-9, onde Paulo combate a fidelidade da interpretação do "evangelho de Cristo" da parte de seus opositores).<sup>205</sup>

No mesmo sentido, a descrição, em 2:3-4, daqueles que constrangeram a Tito a circuncidar-se, como "falsos irmãos" é argumento em favor da autodenominação destes como irmãos, daí, como seguidores do evangelho.<sup>206</sup>

Em defesa da identidade judaico-cristã dos oponentes de Paulo, ainda é possível seguir textualmente o argumento apresentado por Dunn:

Não menos importante, é claro o suficiente a partir do principal impulso da carta que a fé, que é a fé em Cristo, é um denominador comum entre Paulo e aqueles a quem ele critica (ver por exemplo em 2:16 e 3:6). É o corolário de que a fé que forneceu o ponto de discórdia entre Paulo e aqueles contra os quais Paulo escreve: se a fé deve ser completada ou delimitada por obras da lei, como a circuncisão, leis alimentares e dias de festa judeus (2: 3- 6, 12-16; 4: 9-10), ou se a "fé que opera de forma eficaz através do amor 'é suficiente (5: 2-6); se um começo com a fé (em Cristo) é feito completo, ou melhor, é minado por permitir que tais considerações carnis (étnicas) determinem o escopo da fé e a aperfeiçoe (3: 3). E acima de tudo, apenas dos cristãos poderia ser dito que eles estavam procurando "para evitar serem perseguidos por causa da cruz de Cristo" (6:12).<sup>207</sup>

<sup>203</sup> "It is implicit in the fact that descent from Abraham dominates chs. 3–4, and from the way Paul describes the purpose of the 'troublemakers' in terms of 'zeal' (cf. 1:13–14), and as 'wishing to shut you out' (see on 4:17) and to 'boast in your flesh' (see on 6:13). And it is implicit, not least, in the prominence of the (Jewish) law, the Torah, in the whole discussion—particularly in the key phrases, 'works of the law' (see on 2:16), and 'under the law' (3:23; 4:4–5, 21; 5:18)." DUNN, 1993, p. 9.

<sup>204</sup> DUNN, 1993, p. 9.

<sup>205</sup> DUNN, 1993, p. 9-10.

<sup>206</sup> DUNN, 1993, p. 10.

<sup>207</sup> "Not least, it is clear enough from the main thrust of the letter that faith, that is faith in Christ, is a common denominator between Paul and those whom he criticizes (see e.g. on 2:16 and 3:6). It is the corollary to that faith which provided the bone of contention between Paul and those against whom Paul writes: whether that faith must be supplemented or delimited by works of the law like circumcision, food laws and Jewish feast-days (2:3–6, 12–16; 4:9–10), or whether 'faith operating effectively through love' is sufficient (5:2–6); whether a beginning with faith (in Christ) is made complete, or rather undermined by allowing such fleshly (ethnic) considerations to determine faith's scope and working out (3:3). And above all, only of Christians could it be said that they were seeking 'to avoid being persecuted for the cross of Christ' (6:12)." DUNN, 1993, p. 10.

Tudo indica que estes oponentes tinham chegado à Galácia algum tempo após a última visita de Paulo, quando se apresentaram como “apóstolos” ou “missionários”, pregando o Evangelho.<sup>208</sup>

Tendo em vista a insistência de Paulo em defender a sua independência do seu comissionamento, é presumível que os seus opositores tivessem reivindicado a anuência de líderes cristãos respeitados, como Tiago, em Jerusalém.<sup>209</sup>

Ao se considerar atentamente a referência a Jerusalém (4:35) em conjunto com a ênfase nos festivais judaicos (4:10), parece cada vez mais evidente a ligação dos seus oponentes aos líderes da igreja em Jerusalém, inclusive, no tocante à própria aferição correta dos calendários festivos que provinham destes últimos.<sup>210</sup>

Diante do exposto, parece claro que os destinatários da carta aos Gálatas são Judeus Cristãos a quem Paulo está tentando convencer a respeito da sua posição no tocante à forma de inclusão dos gentios no “povo de Deus”.

Tendo isto claro, é possível uma reconstrução da situação que levou Paulo a escrever a sua carta.

### **2.1.3 Situação reconstruída – O posicionamento de Dunn**

Segundo Dunn, como fundamento dessa reconstrução prefere-se a leitura integrada da carta, em detrimento de evidências externas pontuais.<sup>211</sup> A reconstrução deve começar após a autobiografia de Paulo, quando este se refere ao confronto com Pedro em Antioquia (2:11-18). A autobiografia juntamente com a narrativa do confronto forma um pano-de-fundo propício para que os Gálatas aceitem positivamente a sua posterior argumentação exposta nos capítulos 3-4.<sup>212</sup>

O ponto mais importante a ser extraído da narrativa do confronto é que Paulo foi derrotado por Pedro. A forma de argumentar de Paulo em 2:11-21 (especialmente 2:14) indica que a confrontação do seu evangelho com o de seus opositores é, na verdade, uma repetição do confronto anterior com Pedro, Tiago e com os outros judeu-cristãos referido em 2:6.<sup>213</sup>

---

<sup>208</sup> DUNN, 1993, p. 10.

<sup>209</sup> DUNN, 1993, p. 10.

<sup>210</sup> DUNN, 1993, p. 10.

<sup>211</sup> DUNN, 1993, p. 12.

<sup>212</sup> DUNN, 1993, p. 12.

<sup>213</sup> DUNN, 1993, p. 12-13.

Em certo sentido, o conflito entre Paulo e os “da circuncisão” ao redor da mesa se repete periodicamente em toda a história da Igreja. A unidade da Igreja se coloca em jogo exatamente na medida em que se faz presente a falta de companheirismo, ao redor da comunhão da mesa, que simboliza esta unidade.<sup>214</sup>

O confronto com Pedro, Tiago e com os outros judeu-cristãos também deve ser entendido como a causa mais plausível para a mudança de postura entre Paulo e a liderança de Jerusalém, e reflexamente, com Barnabé (cf. 2:2 e 6).<sup>215</sup>

O relato de Atos corrobora essa conclusão uma vez que, segundo Atos 15:36-41, Paulo e Barnabé se separaram após o Concílio de Jerusalém.<sup>216</sup> Daí, Paulo se torna um missionário independente, tendo como base de suporte Corinto (At. 18:11) e, posteriormente, Éfeso (At. 19:10).<sup>217</sup>

A experiência de Paulo como missionário em Antioquia (Atos 13:2-3, 14:4, 14 e 26-7), isto é, em uma comunidade sob a autoridade de Jerusalém, explicaria a prontidão daquela comunidade em responder, de imediato, positivamente aos enviados da parte de Tiago.<sup>218</sup>

Em contrapartida, Paulo entende o seu ministério como independente de Jerusalém, ou de qualquer outra autoridade humana, e insiste veementemente nisso (1:1, 11-12).<sup>219</sup>

Em Atos, não fica claro porque exatamente Paulo inclui a Galácia do sul em sua segunda viagem missionária (Atos 16:1-5), uma vez que esta região, assim como Antioquia, estava, naturalmente, sob a influência de Jerusalém. No entanto, à luz de Gálatas 1:9 fica claro que o propósito de Paulo foi reafirmar o caráter do seu evangelho.<sup>220</sup>

Ainda seguindo o relato de Atos, Paulo foi relaxado ao ponto de circuncidar Timóteo, filho de mãe judia e pai grego, ao trazê-lo consigo (At. 16:3 cf. Gl. 5:11).<sup>221</sup>

<sup>214</sup> Ver: LÜHRMANN, Dieter. *Galatians: A continental commentary*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992, p. 44.

<sup>215</sup> DUNN, 1993, p. 13.

<sup>216</sup> DUNN, 1993, p. 13. Contudo, deve-se manter em mente que a narrativa do concílio apostólico em Atos é, historicamente, muito questionável. Como comenta KOESTER, 2005, p. 120: “A única fonte confiável para o Concílio Apostólico do ano 48 é Gl 2,1-10. A tradição usada por Lucas em Atos 15 foi tão exaustivamente revista, que pouca coisa mais pode ser dela extraída. O relato de Atos 11,27-30 da visita de Barnabé e Paulo a Jerusalém deve basear-se numa tradição sobre a entrega da coleta que Lucas inseriu no lugar errado; ele é inútil como fonte para o Concílio”.

<sup>217</sup> DUNN, 1993, p. 13.

<sup>218</sup> DUNN, 1993, p. 13.

<sup>219</sup> DUNN, 1993, p. 13.

<sup>220</sup> DUNN, 1993, p. 13.

<sup>221</sup> DUNN, 1993, p. 13.

Seja como for, o fato de Atos relatar que a primeira viagem missionária de Paulo foi patrocinada por Antioquia-Jerusalém (At. 13-14) induz a que seja compreensível, da perspectiva dos patrocinadores, que as igrejas fundadas nessa ocasião se amoldem ao *modus operandi* dos “de Tiago” (Gl. 2:12).<sup>222</sup>

O paralelo em Atos 15:20-29, em relação ao chamado “decreto apostólico”, reforça a tese de que os opositores de Paulo, ligados à Jerusalém através de Antioquia, estavam, na verdade, querendo fazer valer os ditames do Concílio de Jerusalém na Galácia.<sup>223</sup>

Assim, a imposição de “obras da Lei” para os gentios da parte dos Gálatas deve ser entendida de uma forma muito restrita, não se referindo a uma observância total da Lei.

Se para Paulo, aceitar a postura de Pedro (e de Tiago ou dos “de Tiago”) significava uma judaização dos gentios que era contrária ao seu evangelho, para os seus opositores, *ad maiori*, negligenciar a circuncisão, as leis alimentares, a observância do calendário de festas, ou, *ad minus*, negligenciar os ditames do Concílio de Jerusalém, implicava numa adulteração inaceitável da posição de Israel na Aliança, e o rompimento com as obrigações decorrentes dela.<sup>224</sup>

O problema está, exatamente, em que medida, Paulo discorda do Concílio de Jerusalém. Porque se aqui a discordância fosse tão radical ao ponto de Paulo negar a necessidade de alguma observância de um padrão moral pelos gentios convertidos, Paulo estaria, posteriormente, se contradizendo, ao requerer destes, como em Corinto, qualquer comprometimento moral com uma norma legal.

Ainda mais, se a tensão fosse colocada em termos de “tudo” (oponentes) ou “nada” (Paulo) em relação à Lei, o pendor da balança indicaria que a argumentação dos oponentes de Paulo no concílio de Jerusalém parece estar mais coerentemente ligada à lógica da Teologia da Aliança do AT do que a proposta de Paulo.

Assim, a autodefinição de Paulo ao se colocar na linha de tradição profética de Israel, em Gálatas 1, seria contraditória. Mais ainda, a própria autodefinição de Paulo como judeu não seria consistente.

Em outras palavras, a definição por parte do concílio de que existe um “mínimo ético”, traduzível em observância de mandamentos, a ser considerado em

---

<sup>222</sup> DUNN, 1993, p. 13-14.

<sup>223</sup> DUNN, 1993, p. 14.

<sup>224</sup> DUNN, 1993, p. 14.

relação à vontade de Deus, não é coerente com a teologia da Aliança? Não seria a mesma que Paulo defenderia nas suas cartas posteriores? Parece então que a questão aqui em debate não é sobre a “Ética” em sentido mais amplo!

O cerne da questão aqui está em que, se o posicionamento paulino for entendido em termos de antinomismo, a hipótese de tentativa de estabelecer, na argumentação de Paulo uma defesa da continuidade entre a tradição judaica e o Cristianismo primitivo fica seriamente inconsistente.

Neste sentido, contrário àquilo que argumenta Dunn, a interpretação de confusão em relação ao Judaísmo, assim como a tese de que Paulo realmente está propondo uma ruptura irreconciliável entre Judaísmo e Cristianismo primitivo – que é a tese apresentada na segunda parte da obra de Sanders a respeito da comparação entre Paulo e o Judaísmo palestinese<sup>225</sup> – estaria certa, e por consequência, a base argumentativa de Paulo em Gálatas no tocante ao AT seria infundada.

Isso posto, deve-se sublinhar dois outros elementos fundamentais do evangelho dos opositores de Paulo. Primeiro, a questão da filiação a Abraão e o compartilhamento das suas *promessas* e *herança*, que se apresenta como central, à luz de Gálatas 3-4.<sup>226</sup>

Como tudo indica, no Judaísmo contemporâneo de Paulo, gentios poderiam coparticipar das *promessas* de Deus a Abraão, sem a circuncisão, na posição de “tementes a Deus”, ou seja, de gentios justos, aceitos na comunhão da sinagoga, sem a necessidade de se tornar judeu.<sup>227</sup>

Entretanto, era diferente o entendimento em relação à herança de Abraão, que não poderia ser estendida a alguém que não se fosse descendente dele, sem a circuncisão (cf. Gn. 17:9-14).<sup>228</sup>

O que possivelmente ocorreu na Galácia foi uma polarização, por parte dos oponentes de Paulo, desse entendimento judaico, na direção de tornar a circuncisão indispensável para a aceitação dos gentios como participantes das promessas e herança de Abraão.<sup>229</sup>

<sup>225</sup> SANDERS, 1977, p. 431-556.

<sup>226</sup> DUNN, 1993, p. 15-16.

<sup>227</sup> DUNN, 1993, p. 16. Contudo, não sendo considerados com o mesmo *status* do judeu. Ver: PORTON, Gary. "Conversion in Judaism". In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan; GREEN, William (eds). *The encyclopedia of Judaism*. 2ª ed. Leiden; Boston: Brill, 2005, V. 1, p. 480-494, p. 482.

<sup>228</sup> DUNN, 1993, p. 16.

<sup>229</sup> DUNN, 1993, p. 16.

O segundo elemento fundamental para os opositores de Paulo está explícito em Gl. 3:3. Tem que ver com a “segunda fase” do processo de salvação que é concebido por eles como a prática daquilo que o apóstolo chama de “obras da Lei”, as quais não apenas são consequência da fé, mas, também, seu complemento.<sup>230</sup> Citando Dunn, para eles:

A graça de Deus foi exibida proeminente no passado na promulgação da lei, e obediência à lei é o corolário adequado e necessário ou resposta a essa graça (2:21; 5:4).<sup>231</sup>

Em contrapartida, Paulo insiste na temporalidade da Lei, cujo papel era, primariamente, para Israel, antes de Cristo (3:15-24), sendo a fé a única base do lado humano da relação com Deus (2:16, 20; 3:2-5, 7-9, 12-14, 22-26 e 5:5-6).<sup>232</sup>

No entanto, isso não significa que Paulo desconsidera uma resposta dos crentes em termos éticos (5:16-6:10). Nem que ele não fale em uma certa responsabilidade em relação à Lei (5:13-14). Nesse sentido, Paulo não está tão distante dos seus oponentes. Contudo, sublinhe-se, para ele, a fé é a única base humana da relação com Deus.<sup>233</sup>

## 2.2 Análise literária: uma observação

Tendo em mente que a análise redacional acima exposta é, efetivamente, o ponto mais importante, dentre aqueles que prelidam a análise exegética mais direta que será apresentada no capítulo seguinte desta dissertação, pode-se, ainda, fazer uma breve observação sobre a análise literária de Gálatas.

Neste ponto, a questão a ser sublinhada é que, à luz de estudos como os de Betz,<sup>234</sup> não se descartar a retórica greco-romana como *uma das* perspectivas de análise da carta de Paulo aos Gálatas.<sup>235</sup>

---

<sup>230</sup> DUNN, 1993, p. 16.

<sup>231</sup> DUNN, 1993, p. 16.

<sup>232</sup> DUNN, 1993, p. 17.

<sup>233</sup> DUNN, 1993, p. 17.

<sup>234</sup> BETZ, Hans. *Galatians: a commentary on Paul's letter to the churches in Galatia*. (Hermeneia: a critical and historical commentary on the Bible). Philadelphia: Fortress Press, 1979.

<sup>235</sup> A opção pela perspectiva de Betz é feita consciente de que existe um longo debate a respeito do método de argumentação de Paulo, inclusive no tocante à sua consistência. Para pontuar apenas dois possíveis interlocutores de Betz: (1) DAVIES, William. *Paul and rabbinic Judaism: Some rabbinic elements in pauline theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1980, onde se argumenta que a teologia paulina, inclusive a sua forma de apresentá-la (argumentar) é fortemente influenciada pela teologia



O caráter retórico da carta pode ser claramente visto em face: (1) da análise da forma; (2) o teor autobiográfico da argumentação; e (3) o caráter apologético do documento.<sup>236</sup>

A análise da forma é o conteúdo do próximo ponto. O teor autobiográfico é evidente desde o início da carta, especialmente em 1:13-2:14 – que é denominado *narrativo*, exatamente por narrar uma situação. Já o caráter apologético foi sublinhado quando se apresentou os argumentos de Dunn a respeito de um debate intrajudaico na carta aos Gálatas.

Tendo isto em vista, é fundamental deixar claro que a natureza retórica do documento impõe a análise da coerência dos seus argumentos. Em outras palavras, se Paulo opta defender seu apostolado diante dos Gálatas usando as ferramentas da retórica grega, não parece absurdo requerer que, pelo menos em algum sentido, ele deva ser julgado a partir das regras de uso destas ferramentas.

Assim, desta breve nota literária, que indica a natureza retórica da carta de Paulo aos gálatas, decorre pelo menos, uma observação que deve ser levada muito a sério: a argumentação paulina deve ser coerente.

### 2.3 Análise da forma

Segundo Betz, a estrutura geral da carta segue a clássica estrutura de uma carta apologética greco-romana: (1) Prescrição epistolar: 1:1-5; (2) *Exordium*: 1:6-11; (3) *Narratio*: 1:12-2:14; (4) *Propositio*: 2:15-21; (5) *Probatio*: 3:1-4:31; (6) *Exhortatio* 5:1-6:10; e (7) Conclusão: 6:11-18.<sup>237</sup>

Desta estrutura, dois blocos devem ser destacados, por conter os textos em que se faz referência às “obras da Lei”: (4) *Propositio*: 2:15-21 e (5) *Probatio*: 3:1-4:31. Assim 2:16 faz parte do *propósito* argumentativo da carta, enquanto 3:2, 5 e 10 fazem parte da *prova* da tese apresentada no propósito.

Desta forma, deve estar claro que 2:16 é a referência central às “obras da Lei” em relação a que, as referências de 3:2, 5 e 10 devem ser entendidas, tendo

---

rabínica; e (2) RAISANEN, Heikki. *Paul and the Law*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987, que exemplifica a tese de que a argumentação paulina, pelo menos em relação à Lei, é inconsistente (ver p. 264). Se Raisanen estiver certo, a tese de uso adequado de qualquer método de argumentação parece estar seriamente comprometida.

<sup>236</sup> BETZ, 1979, p. 14-15.

<sup>237</sup> Ver BETZ, 1979, p. 16-23 para a estrutura pormenorizada.

como base da relação que 2:16 faz parte da *tese* e 3:2, 5 e 10 fazem parte da *prova da tese*.

Segundo Betz, o bloco (4) *Propositio*: 2:15-21 pode ser subdividido da seguinte forma: (A) O ponto de concordância: a doutrina da justificação pela fé (2:15-16); (B) O ponto de discordância: as consequências para os cristãos gentios (2:17-18); (C) A exposição (2:19-20) e (D) A refutação.<sup>238</sup>

Assim, partindo-se apenas da análise da forma do documento, considerada desde a perspectiva retórica, fica claro que a afirmação de 2:16 deve ser lida como um ponto de concordância entre Paulo e os seus interlocutores, no sentido de que tanto Paulo como eles aceitam a afirmação de que a justificação é pela fé, sem a interferência das obras da Lei. Já 3:2, 5 e 10 fazem parte da prova dessa concordância.

Esta afirmação preludia a exposição e análise da interpretação que Dunn faz das “obras da Lei” em Gálatas, no próximo capítulo, o que se fará, não sem antes uma avaliação do exposto até aqui, no presente capítulo.

## 2.4 Conclusão prévia

Neste capítulo seguiu-se Dunn, de forma atenta, em sua análise redacional da carta ao Gálatas. Uma vez que, como se argumentou, esta análise leva ao contexto situacional do documento, que deve ser priorizado em face à constatação que tem sido reconhecida de que Paulo deve ser lido muito mais como um evangelista ou pastor tentando resolver questões locais do que como um teólogo tentando construir um sistema teológico em sentido moderno, a análise apresentada por Dunn obriga uma mudança de perspectiva fundamental na leitura da carta aos Gálatas.

Ficou quase que impossível, depois de seguir a análise de Dunn, negar que o debate em Gálatas é feito em um contexto judaico. Recepcionando a tese de Stendahl de que Paulo não apresenta, em nenhum aspecto, a sua autodescrição em termos de conversão, Dunn parece ser irrefutável em nos esclarecer que Paulo é um judeu, crente em Jesus, que está tentando convencer ao seu auditório judeu, que

---

<sup>238</sup> BETZ, 1979, p. 18-19.

deveriam aceitar os gentios, nos termos defendidos por ele, e não nos termos dos “de Jerusalém”.

Fica claro que a questão em Antioquia, sobre a comunhão da mesa, e a sua briga pessoal com Pedro, refletia a sua discordância com o concílio apostólico de Jerusalém e, conseqüentemente, com a tradição proveniente de Tiago, João e do próprio Pedro, testemunhas pessoais dos ensinamentos de Jesus.

Se a interpretação de Dunn acima exposta for considerada como verdadeira, parece obrigatório considerar a coerência da argumentação do judeu Paulo. Sobre que bases ele pode discordar de Jerusalém?

Esta questão se torna mais delicada uma vez que, partindo dos estudos de Betz, a análise literária da carta aos Gálatas aponta para sua natureza retórica. Isto ficou claro ao serem consideradas a forma do documento, o papel da autodescrição paulina no início da argumentação, e, ainda, o caráter apologético do documento.

O estudo de Betz tem como implicação que Paulo deve ser submetido à análise de coerência argumentativa. E será isto que será feito no capítulo a seguir, que, ao apresentar uma análise de conteúdo de gálatas 2:16; 3:2, 5 e 16 que seguirá ao argumento de Dunn de perto, questionará, de forma séria, em que medida o autor escocês responde ou não a uma questão de fundo central: em que medida as teses de Sanders sobre o Judaísmo contemporâneo de Paulo, e sobre o próprio Paulo podem ser respondidas.



### 3 “OBRAS DA LEI” EM GÁLATAS

Neste capítulo final, se apresentará uma análise exegética de “obras da Lei” em Gálatas (2:16, 3:2, 5 e 10) baseada na interpretação de Dunn, que, como restará claro, é considerada extremamente sólida em quase todos os pontos. Contudo, isto não significa que não existam pontos de divergências fundamentais da forma que Dunn interpreta o ponto em questão. Na verdade, os pontos de discordância com o autor escocês, em última instância, poderão fazer toda a diferença.

#### 3.1 Gálatas 2:16

A seguir, a análise direta de “obras da Lei” em Gálatas 2:16.

##### 3.1.1 Aproximação do texto

Como primeiro passo para a exegese “obras da Lei” em Gálatas 2:16, será feita uma aproximação do texto. Sob este título, serão seguidos os seguintes procedimentos: (1) definição do texto grego, considerando o aparato crítico; (2) análise morfológica e tradução do texto; (3) uma observação sobre o verbo δικαιώω; (4) uma observação sobre a expressão “πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ”, e (5) uma observação sobre o termo σάρξ.

##### 3.1.1.1 Texto grego e aparato crítico

O texto grego de gálatas 2:16 será apresentado, comparativamente, a partir de duas edições: A 28<sup>a</sup> de Nestle-Aland<sup>239</sup> e a da SBL.<sup>240</sup>

Nestle-Aland	εἰδότες	[ὃὲ]	ὅτι	οὐ	δικαιοῦται	ἄνθρωπος	ἐξ
SBL	εἰδότες	ὃὲ	ὅτι	οὐ	δικαιοῦται	ἄνθρωπος	ἐξ

<sup>239</sup> ALAND; ALAND; KARAVIDOPOULOS; MARTINI; METZGER, 2014.

<sup>240</sup> HOLMES, M. (ed). *The greek New Testament. SBL edition*. Atlanta, Georgia; Bellingham, Washington: Society of Biblical Literature; Logos Bible Software, 2010

Análise: O texto é apresentado de forma idêntica nas duas edições. Nestle-Aland adiciona um colchete na conjunção  $\delta\epsilon$ . Segundo Friberg<sup>241</sup>, a referida conjunção é usada:

(1) mais comumente para denotar continuação e desenvolvimento do pensamento adicional, o seu sentido específico deve ser tomado do contexto e, contraste *mas*, transição *então*, *agora* (sem senso temporal algum); (2) para enfatizar contraste, como um correlativo com  $\mu\epsilon\nu$  (*por uma lado*)... *mas* (*por outro lado*) (Mt. 3:11); após uma negativa *mas sim*, *em vez disso* (Heb. 4:13); (3) para introduzir material de fundo em uma narrativa *agora* (sem senso temporal algum) ou não traduzida (Jo. 11:18; este uso é especialmente característico do Evangelho de João); (4) para resumir um discurso interrompido e, *então*, ou deixado não traduzido (Lc. 4:1); (usados com outras partículas:  $\delta\epsilon$  *καί mas também, mas mesmo* (Mt. 10:30);  $\kappa\alpha\iota$  . . .  $\delta\epsilon$  *e de fato, e também, mas também* (1 Jo. 1:3).<sup>242</sup>

No texto de Gálatas 2:16,  $\delta\epsilon$  tem a função de ênfase do restante do conteúdo do verso, sem, efetivamente, ter importância na alteração de sentido.<sup>243</sup> Assim, parece desnecessário um debate se a conjunção deveria ser mantida ou não no texto, a partir de uma análise das testemunhas entre manuscritos que apoiam ou não a sua presença no texto. Como indica a comparação das versões de Nestle-Aland e SBL, se tem entendido que ela pertence ao texto.

Nestle-Aland	ἔργων	νόμου	ἐὰν	μὴ	διὰ	πίστεως	Ἰησοῦ
SBL	ἔργων	νόμου	ἐὰν	μὴ	διὰ	πίστεως	Ἰησοῦ

Análise: O texto é apresentado da mesma forma nas duas edições.

Nestle-Aland	Χριστοῦ,	καὶ	ἡμεῖς	εἰς	Χριστὸν	Ἰησοῦν	ἐπιστεύσαμεν,
--------------	----------	-----	-------	-----	---------	--------	---------------

<sup>241</sup> FRIBERG, Timothy; FRIBERG, Barbara; MILLER, Neva. *Friberg's analytical lexicon of the greek New Testament*, Complete 2000 edition. In: Bibleworks 10.

<sup>242</sup> "(1) most commonly to denote continuation and further thought development, taking its specific sense from the context *and*; contrast *but*; transition *then*, *now* (with no temporal sense); (2) to emphasize contrast; as a correlative with  $\mu\epsilon\nu$  (*on the one hand*) . . . *but* (*on the other hand*) (MT 3.11); after a negative *but rather, instead* (HE 4.13); (3) to introduce background material into a narrative *now* (with no temporal sense) or left untranslated (JN 11.18; this use is especially characteristic of John's Gospel); (4) to resume an interrupted discourse *and, then*, or left untranslated (LU 4.1); (5) used with other particles:  $\delta\epsilon$  *καί but also, but even* (MT 10.30);  $\kappa\alpha\iota$  . . .  $\delta\epsilon$  *and indeed, and also, but also* (1J 1.3)."

<sup>243</sup> Na mesma direção, por exemplo: LONGENECKER, Richard. *Word biblical commentary: Galatians*. (Word biblical commentary 41). Dallas: Word, Incorporated, 1990, p. 82.

SBL	Χριστοῦ,	καὶ	ἡμεῖς	εἰς	Χριστὸν	Ἰησοῦν	ἐπιστεῦσαμεν,
-----	----------	-----	-------	-----	---------	--------	---------------

Análise: O texto é apresentado da mesma forma nas duas edições.

Nestle-Aland	ἵνα	δικαιωθῶμεν	ἐκ	πίστεως	Χριστοῦ	καὶ	οὐκ
SBL	ἵνα	δικαιωθῶμεν	ἐκ	πίστεως	Χριστοῦ	καὶ	οὐκ

Análise: O texto é apresentado da mesma forma nas duas edições.

Nestle-Aland	ἐξ	ἔργων	νόμου,	ὅτι	ἐξ	ἔργων	νόμου
SBL	ἐξ	ἔργων	νόμου,	ὅτι	ἐξ	ἔργων	νόμου

Análise: O texto é apresentado da mesma forma nas duas edições.

Nestle-Aland	οὐ	δικαιωθήσεται	πᾶσα	σὰρξ.
SBL	οὐ	δικαιωθήσεται	πᾶσα	σὰρξ.

Análise: O texto é apresentado da mesma forma nas duas edições.

Do apresentado no tocante ao texto grego e a possível utilização do aparato, não foram encontradas questões que merecessem debate. Desta forma, mantemos a leitura de Nestle-Aland como referência e passamos para a análise morfológica e tradução do texto.

### 3.1.1.2 Análise morfológica e tradução do texto grego

Eis a análise morfológica de cada palavra de Gálatas 2:16.<sup>244</sup>

εἰδότες – verbo particípio perfeito, nominativo ativo, masculino, plural, de οἶδα.

[ὁὲ] – conjunção coordenativa de δὲ.

ὅτι – conjunção subordinativa de ὅτι.

οὐ – advérbio de οὐ.

<sup>244</sup> BibleWorks GNT Morphology Database. In: Bibleworks 10.

δικαιοῦται – verbo presente do indicativo, passivo, 3ª pessoa do singular de δικαιόω.

ἄνθρωπος – substantivo, nominativo, singular comum de ἄνθρωπος.

ἐξ – preposição, genitivo de ἐξ.

ἔργων – substantivo, genitivo, neutro, plural de ἔργον.

νόμου – substantivo, genitivo, masculino, singular comum de νόμος.

ἐάν – conjunção subordinativa de ἐάν.

μὴ – partícula negativa de μὴ.

διὰ – preposição, genitivo de διὰ.

πίστεως – substantivo, genitivo, feminino, singular comum de πίστις.

Ἰησοῦ – substantivo, genitivo, masculino, singular, próprio de Ἰησοῦς.

Χριστοῦ – substantivo, genitivo, masculino, singular, próprio de Χριστός.

καὶ – adverbio de καὶ.

ἡμεῖς – pronome pessoal, nominativo, plural de ἐγώ.

εἰς – preposição, acusativo de εἰς.

Χριστὸν – substantivo, acusativo, masculino, singular, próprio de Χριστός.

Ἰησοῦν – substantivo, acusativo, masculino, singular, próprio de Ἰησοῦς.

ἐπιστεύσαμεν – verbo, indicativo, aoristo, 1ª pessoa, plural de πιστεύω.

ἵνα – conjunção subordinativa de ἵνα.

δικαιωθῶμεν – verbo, subjuntivo, aoristo, 1ª pessoa, plural de δικαιόω.

ἐκ – preposição, genitivo de ἐκ.

πίστεως – substantivo, genitivo, feminino, singular comum de πίστις.

Χριστοῦ – substantivo, genitivo, masculino, singular, próprio de Χριστός.

καὶ – conjunção coordenativa de καὶ.

οὐκ – adverbio de οὐ.

ἐξ – preposição, genitivo de ἐξ.

ἔργων – substantivo, genitivo, neutro, plural de ἔργον.

νόμου – substantivo, genitivo, singular comum de νόμος.

ὅτι – conjunção subordinativa de ὅτι.

ἐξ – preposição, genitivo de ἐξ.

ἔργων – substantivo, genitivo, neutro, plural de ἔργον.

νόμου – substantivo, genitivo, singular comum de νόμος.

οὐ – advérbio de οὐ.



δικαιωθήσεται – verbo, indicativo, futuro, passivo, 3ª pessoa, singular, de δικαίω.

πᾶσα – adjetivo, indefinido, nominativo, feminino, singular de πᾶς.

σάρξ – substantivo, nominativo, feminino, singular, comum de σάρξ.

Em vista da análise morfológica apresentada, pode-se chegar à seguinte tradução<sup>245</sup> de Gálatas 2:16: “Sabendo, contudo, que o homem não é justificado por obras da Lei, mas pela fé *de* Jesus Cristo, nós também temos crido em Cristo Jesus para sermos justificados pela fé *de* Cristo e não pelas obras da Lei, por que pelas obras da Lei nenhuma *carne* será justificada.”

### 3.1.1.3 O verbo δικαίω

O verbo δικαίω, utilizado extensamente por Paulo, é geralmente traduzido como “justificar”. Todavia, como aponta Sanders, o verbo é de difícil tradução, sendo praticamente impossível oferecer um sentido preciso em inglês [e poderíamos dizer em português], embora ajam exemplos da sua equivalência, em alguns contextos, aos verbos “reconciliar” e “santificar”.<sup>246</sup>

Contudo, o entendimento quase que unânime é de que tem uma conotação, senão estritamente, sem sombras de dúvida, eminentemente, judicial.<sup>247</sup> Dunn segue este entendimento, compreendendo que o verbo é, primariamente, uma metáfora judicial que significava

a responsabilidade do juiz para dar um veredicto justo e para "justificar", isto é, absolver os inocentes, como no uso tipicamente judaico (Ex. 23:7; Deut. 25:1; 2 Sm 15:4; Sal 51:4; 82:3; Isa 5:23; 43:26; Mic 6:11). Como utilizado aqui, portanto, reflete a suposição axiomática entre os judeus (Rm. 3: 6) que Deus exercido e exerceria o papel de juiz de fim-tempo em relação ao mundo, tanto judeus e gentios<sup>248</sup>

<sup>245</sup> Como dicionário auxiliar para as traduções apresentadas nesta dissertação foi consultado RUSCONI, Carlo. *Dicionário de grego do novo testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

<sup>246</sup> SANDERS, 1977, p. 470 e 471.

<sup>247</sup> Ver: SCHRENK, Gottlob. δίκη, δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαίω, δικαίωμα, δικαίωσις, δικαιοκρισία. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (eds). *Theological Dictionary of the New Testament*. Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1935, V. 2, p. 173-225.

<sup>248</sup> “the judge’s responsibility to give a fair verdict and to ‘justify’, that is, acquit the innocent, as in typically Jewish usage (Exod. 23:7; Deut. 25:1; 2 Sam. 15:4; Pss. 51:4; 82:3; Isa. 5:23; 43:26; Mic. 6:11). As used here, therefore, it reflects the axiomatic assumption among Jews (cf. Rom. 3:6) that God exercised and would exercise the role of end-time judge in relation to the world, both Jew and Gentile.” DUNN, 1993, p. 134.

Conquanto o conceito de justificação abarque convergência desde as perspectivas grega e hebraica, de que justificado é aquele formalmente reconhecido como justo,<sup>249</sup> existe uma diferença nevrálgica: *na perspectiva grega, a justiça é aferida em relação a um referencial abstrato enquanto, na perspectiva judaica, ela é relacional.*

Esta distinção é importante para entender toda a complexa história da doutrina da justificação,<sup>250</sup> e a ênfase no caráter forense ou relacional do termo. Mas, uma coisa parece clara, Paulo usa o verbo “justificar” enlaçando os dois aspectos.<sup>251</sup> Todavia, uma vez que a tradição cristã parece, como se tem verificado especialmente a partir da Reforma, preferir enfatizar quase que exclusivamente o sentido judicial do termo, é necessário explanar o seu sentido relacional.

O conceito relacional de justiça no pensamento hebraico é concebido sob duas dimensões: (1) a horizontal (justiça na relação com os semelhantes) e (2) justiça na relação entre YHWH e Israel, sentido em que a justiça de Israel era um reflexo da justiça primária de YHWH para com o seu povo, no contexto da Aliança.<sup>252</sup>

---

<sup>249</sup> DUNN, 1993, p. 134.

<sup>250</sup> Para a história da doutrina da justificação ver McGRATH, 2005.

<sup>251</sup> É a mesma conclusão a que chega também LONGENECKER, 1990, p. 84-85.

<sup>252</sup> DUNN, 1993, p. 134. Ver ainda uma demonstração mais detalhada sobre essa dupla dimensão relacional como elemento fundamental do conceito de Aliança, e por consequência, como presente no amago da própria Teologia do AT na obra de EICHRODT, Walther. *Theology of the Old Testament*. Translated by J. A. Baker. Philadelphia: The Westminster Press, 1975, V. 1. Como um recorte sintético exemplificativo ver as páginas 36-45 da referida obra.

Seguindo a mesma direção de Eichrodt, é possível lembrar ainda um trecho da celebre exposição dada por Gerhard von Rad a respeito da relação vertical da Justiça de Javé em relação de Israel em termos da imposição de uma contra-partida, através dos mandamentos, como apresentado na Aliança Sináitica:

“Nesse ponto, somos colocados diante de uma das questões mais importantes de toda a teologia do Antigo Testamento: como compreender teologicamente essa vontade em relação a Israel? A resposta a essa pergunta não pode ser obtida a partir do próprio Decálogo, transformando-o em uma espécie de valor absoluto, mas unicamente do contexto em que ele está inserido. Ora, quanto a esse ponto, não pode haver dúvida alguma de que a eleição de Israel é concretizada pela proclamação do Decálogo. O discurso da revelação começa com uma auto-apresentação de Javé. Nela Javé se reporta à ação salvífica da libertação do Egito. Os interlocutores são, pois, os remidos por Javé. No entanto, segundo entendimento antigo, o ingresso em uma relação especial com uma divindade não era concebível sem uma aceitação de determinadas ordens e um compromisso de reconhece-las. Portanto, só pelo fato de Javé ter proclamado o seu direito soberano sobre Israel e de Israel ter aceito essa expressão de vontade, a apropriação de Israel acabou de se realizar perfeitamente. A proclamação da vontade jurídica de Deus é como uma rede lançada sobre Israel. É a execução da transferência de propriedade a Javé.” VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. 2ª edição totalmente revisada. São Paulo: ASTE; Targumim, 2006, V. 1, p. 189-190.

Assim, parece claro que, na Teologia do Antigo Testamento, as dimensões horizontal e vertical da relação da Aliança, que implicavam em mandamentos, não são apresentadas em termos que possibilitem uma leitura legalista da religião de Israel, mas num contexto de Aliança de graça de Deus com o seu povo escolhido.

Considerando, especificamente, o uso de “justificar” por Paulo em Gálatas 2:16, é necessário que o verbo apareça num contexto de familiaridade e concordância entre o apóstolo e o “judeu por natureza”, isto é, tanto o judeu “por natureza” reconhece que não existe justificação pelas “obras da Lei”, como Paulo também o faz, enquanto judeu “por natureza” e, ainda, “judeu crente em Cristo”.

Desta forma, a mesma concepção de “justificação” pode ser transposta, sem obstáculo algum, ao “judeu crente em Jesus como Messias” na Galácia - é exatamente isto o que o apóstolo faz na sua argumentação.<sup>253</sup> Portanto, em Gálatas 2:16, “justificar” é um termo de transição, e não um termo de iniciação. Em outras palavras, os interlocutores de Paulo já estavam dentro da Aliança, já compreendiam que a salvação era um dom gracioso de Deus, agora estavam sendo conduzidos a aceitar a Jesus Cristo como Messias.<sup>254</sup>

Desta forma, tanto para o “judeu por natureza” quanto para o “judeu crente em Cristo”, não é a questão do legalismo que está em pauta no contexto do uso do verbo “justificar”, uma vez que ambos entendiam que a sua aceitação partia do gracioso dispor-se de Deus. Ambos dependiam da graça divina.<sup>255</sup>

A questão a ser enfrentada é: qual é então o sentido de “justificar” em Gálatas 2:16? (E conseqüentemente em Gálatas 3:2, 5 e 10). A “justificação”, para o “judeu por natureza” era um *status* decorrente da sua posição “dentro da Aliança”, que não deixava de ser baseado na graça divina,<sup>256</sup> mas que precisava ser *mantido* pelas “obras da Lei”. Já para Paulo, sobre o mesmo terreno de compreensão de “justificação” pela graça divina, compreende que “as obras da Lei” não mantinham este *status*, mas a “fé de Cristo”.

### 3.1.1.4 A expressão “πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ”

Não é incomum traduzir a expressão “πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ”, quase que intuitivamente, como “fé em Jesus Cristo”. Contudo, uma vez que o genitivo do

---

<sup>253</sup> DUNN, 1993, p. 135.

<sup>254</sup> DUNN, 2011, p. 167.

<sup>255</sup> DUNN, 1993, p. 135.

<sup>256</sup> Ver o tratamento de “justificação como *status*” em ESLER, Philip. *Galatians* (New Testament Readings). London; New York: Routledge, 1998, p. 141-177.

grego comporta várias acepções,<sup>257</sup> um olhar mais detido pode desvelar um problema sério a ser enfrentado.

Se por um lado, a utilização do *genitivo objetivo* permite a tradução “fé em Jesus Cristo”, por outro, a utilização do *genitivo subjetivo* permite a tradução “fé de Jesus Cristo.”<sup>258</sup> É importante notar ainda, que, como levantou Longenecker, “πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ” aparece em Paulo apenas sete vezes: Gl. 2:16; 3:22, 26; Rm. 3:22, 26; Ef. 3:12 e Fil. 3:9,<sup>259</sup> o que poderia ajudar a entender a expressão por via da comparação entre estes textos.

Todavia, a chave, provavelmente, está em se entender “πίστεως” sob o *background* hebraico de הומוח o que permite uma maior aproximação ao uso do genitivo subjetivo.<sup>260</sup> Ainda na mesma linha de defesa do uso do genitivo subjetivo, ele parece deixar a expressão “πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ” mais próxima das expressões “πίστις τοῦ θεοῦ” em Rm. 3:3 e “πίστις Ἀβραάμ” em Rm. 4:16.<sup>261</sup>

Em que pese estes argumentos, com o qual concordamos, em relação a entender “πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ” como genitivo subjetivo, e por consequência sustentar a tradução “fé de Jesus Cristo”, este não é o entendimento de Dunn.

<sup>257</sup> Para um estudo do genitivo grego no Novo Testamento ver: WALLACE, Daniel. *Gramática grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Batista regular do Brasil, 2009. p. 72-136; ROBERTSON, Archibald. *A grammar of the greek New Testament in the light of historical research*. New York: Hodder & Stoughton, George H. Doran Company, 1914, p. 491-513 e BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *A greek grammar of the New Testament and other early christian literature*. Chicago; London: The University of Chicago press, 1961, p. 89-99.

Como afirma WALLACE, 2009, p. 73: “O caso genitivo é um dos elementos mais cruciais para se aprender na sintaxe grega.” De fato, em muitos casos, há uma aproximação do significado do uso do genitivo com a preposição portuguesa “de”, o que introduz com mais facilidade a compreensão do assunto. Contudo, o uso do genitivo é elástico, podendo cobrir uma vasta gama de nuances que extrapolam o uso preposição supracitada (WALLACE, 2009, p. 73-74).

Segundo ROBERTSON, 1914, p. 495, o uso do genitivo com substantivos alcança a maioria das ocorrências no NT. Tal uso, ainda seguindo as lições do mesmo autor (ROBERTSON, 1914, p. 495-503), pode ser subcategorizado em: (1) Genitivo possessivo; (2) Genitivo atributivo; (3) Genitivo predicativo; (4) Genitivo de aposição ou definição; (5) Genitivo subjetivo; (6) Genitivo objetivo; (7) Genitivo de relacionamento; e (8) Genitivo partitivo.

Para fins de se entender o debate em torno do genitivo aqui em análise, é suficiente se deter na distinção entre o genitivo subjetivo e o genitivo objetivo. Enquanto o genitivo subjetivo pode ser essencialmente entendido como um genitivo possessivo, por outro a compreensão do genitivo objetivo é cheia de possibilidade (ver ROBERTSON, 1914, p. 499-501).

Aqui, ponto neofrálgico é que a distinção entre genitivo subjetivo e genitivo objetivo só pode ser feita a partir do contexto (como assevera ROBERTSON, 1914, p. 499).

<sup>258</sup> LONGENECKER, 1990, p. 87.

<sup>259</sup> LONGENECKER, 1990, p. 87.

<sup>260</sup> LONGENECKER, 1990, p. 87.

<sup>261</sup> LONGENECKER, 1990, p. 87.

Dunn mantém a tradução “fé *em* Cristo”. Ele o faz, obviamente, consciente da crescente tendência em utilizar o genitivo aqui exposto como subjetivo, optando em manter a tradução “fé *de* Cristo”.<sup>262</sup>

A sua opção se fundamenta sobre 4 argumentos.<sup>263</sup>

- (1) O sentido mais natural de πίστewς como fé, no sentido religioso, e não fidelidade, o que desqualificaria a tradução “fidelidade” que tornaria o genitivo subjetivo mais evidente;
- (2) “Espera-se que as frases usem o verbo para funcionar como alternativas equivalentes às frases usando o substantivo. Isto é exatamente o que encontramos aqui (a próxima cláusula) e em 3: 6-9, 22 (como ainda mais claramente em Rom. 4); Considerando que nunca lemos em “crer” de Paulo de Cristo.”<sup>264</sup> Assim, o genitivo em análise, que está na primeira parte do verso: “εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστewς Ἰησοῦ Χριστοῦ” deve ter o mesmo sentido, que o genitivo que o sucede: καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστewς Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ;
- (3) Tanto nas alusões a πίστewς Ἰησοῦ Χριστοῦ em Romanos quanto em Gálatas, o argumento tem por base a experiência de Abraão relatada em Gn. 15:6 que afirma que ele foi justificado pela sua fé,<sup>265</sup> e
- (4) Tanto ἔργων νόμου quanto πίστewς Ἰησοῦ Χριστοῦ devem ser consideradas, de forma mais natural como respostas humanas à graça de Deus, de forma que a leitura “fé *em* Cristo” indicaria mais claramente esta ação humana.

Data vênua à argumentação de Dunn, apenas o segundo argumento parece mais consistente. Senão observe-se:

- (1) A questão do sentido de πίστewς não parece ser necessariamente o de uma conotação apenas religioso. Ademais, “fidelidade” num contexto factual nomista, teria também um sentido religioso. Aliás, sendo mais incisivo, “fidelidade” – seja de Israel à Aliança, de Israel ao Deus da Aliança, ou, do Deus da Aliança - parece expressar melhor o sentido

<sup>262</sup> DUNN, 1993, p. 138.

<sup>263</sup> DUNN, 1993, p. 138-139.

<sup>264</sup> DUNN, 1993, p. 139.

<sup>265</sup> DUNN, 1993, p. 139.

primário de πίστειω, uma vez que a conotação deste termo, no contexto judaico do AT, tem uma referência muita mais forte à dimensão comunitária pactual, do que à dimensão individual subjetiva.<sup>266</sup>

Por outro lado, dentro de uma perspectiva judaica, monoteísta, parece ser mais óbvio que se tenha fé, no sentido soteriológico, em última instância, apenas em Deus, a exemplo de Abraão, e aqui em Gálatas 2:16, crer em Cristo poderia, naturalmente, significar crer na pregação de Cristo, ou, a semelhança da fé que Cristo apresentou;

- (2) Embora seja um aparentemente argumento forte, o segundo argumento acima pode ser atacado de duas formas: (a) carece de uma apresentação de evidência no grego do NT, para ratificar o “Espera-se” que as frases abordadas apresentem os genitivos em sentido *equivalente*. Infelizmente, Dunn não nos apresenta exemplos, fazendo uma argumentação vaga; e (b) Mesmo se a base do argumento de Dunn, ou seja, a equivalência de sentido dos genitivos em paralelo surge a pergunta: por que não usar oração ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως **Χριστοῦ** καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου e sugerir esta equivalência? (Assim aceitando os genitivos como subjetivos);
- (3) A fundamentação sobre a experiência de Abraão, relatada em Gênesis 15:6, das alusões πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ em Gálatas e Romanos, pode ser lida como argumento em sentido exatamente oposto ao de Dunn. Isto por que, no relato de Gênesis, Abraão crê *em Deus*, e isto não se torna motivo para que, em lugar algum nas Escrituras, se possa apelar para que se creia *em Abraão*, mas, *como Abraão*. Assim o paralelo fortaleceria a tese de que se deve crer com a fé *de* Cristo, e não *em* Cristo; e
- (4) A formulação no argumento com base no indício *de* resposta humana adequada à graça não implica, claramente, *na forma de* resposta à graça, que pode ser, sem problema algum, igualmente, a de ter fé *em* Cristo, ou apresentar a fé *de* Cristo.

<sup>266</sup> BULTMANN, Rudolf; WEISER, Artur. πιστεύω, πίστις, πιστός, πιστόω, ἄπιστος, ἀπιστέω, ἀπιστία, ὀλιγόπιστος, ὀλιγοπιστία. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (eds). *Theological dictionary of the New Testament*. Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1968. V. 6, p. 174-228, p. 182.

Assim, diante da análise dos argumentos apresentado, discordando de Dunn, mantem-se a tradução de πίστewς Ἰησοῦ Χριστοῦ com base no genitivo subjetivo, ou seja, “fé de Cristo”.

Esta opção tem sérias consequências na interpretação, não apenas do texto de Gálatas 2:16, mas de toda a teologia de Paulo, e, mais ainda sobre a própria natureza da “doutrina da justificação” e da “cristologia”.

Se Paulo está argumentando em termos da “fé de Cristo” e não da “fé em Cristo”, a sua mensagem parece muito mais adequada ao conceito monoteísta judaico, em que “fé”, enquanto componente verdadeiro, tem como alvo último e salvífico a “Deus” e não a algum homem, mesmo que este homem seja o Messias.

Assim, em termos do judeu Paulo, a “doutrina da justificação” deve ser compreendida como “doutrina da justificação pela fé em Deus” e não em termos da “doutrinada da justificação da fé em Cristo”.

A implicação clara é a inadequação de se sustentar um fundamento paulino para a “doutrina da justificação pela fé” como o Cristianismo, em sua essência, a tem entendido, ou seja, como centralizada na pessoa de Cristo, e, a necessidade de se apresentar uma “doutrina da justificação” em termos judaicos, desde a perspectiva de interpretação desta fé a partir do ensinamento de Jesus sobre Deus.

Desta forma, substituir a expressão “fé em Cristo” por “fé de Cristo” aproxima a questão da “doutrina da justificação” da atual insistência na busca pelo Jesus histórico como um judeu do primeiro século, que pretendia uma renovação do Judaísmo e não a criação de uma nova religião.<sup>267</sup>

Na mesma maneira, a leitura da teologia paulina a partir de uma doutrina da justificação em termos da “fé de Cristo” fortalece a tese de Stendahl e de Dunn, dentre outros, de que Paulo não deixou o Judaísmo, e permite uma leitura sistêmica que mantém coerência ao ensinamento paulino sob este pano-de-fundo.

---

<sup>267</sup> Que é, não sem motivo, a tese de Sanders sobre Jesus. Ver: SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1985, e ainda SANDERS, E. P. *The historical figure of Jesus*. New York: The Penguin Press, 1993.

É imprescindível sublinhar que a mais recente onda de estudos sobre o Jesus histórico, representada especialmente pelo “Jesus Seminar”, se fundamenta exatamente sobre a tese de judaicidade de Jesus de Nazaré. Neste contexto, ao menos duas obras parecem apresentar um ponto de partida muito desafiador: CROSSAN, John D. *Jesús: vida de un campesino judío*. Traducción de Teófilo de Lozaya. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1994, e CROSSAN, John D. *Jesús: biografía revolucionária*. Traducción de Teófilo de Lozaya. Barcelona: Crítica (Grijalbo Mondadori), 1996.

### 3.1.1.5 O termo σάρξ

Obviamente, não cabe aqui um estudo exaustivo do termo σάρξ no grego clássico, no Judaísmo, na LXX, no NT ou na literatura cristã posterior.<sup>268</sup> O objetivo é apenas apresentar a interpretação de Rudolf Bultmann, que parece ser a mais influente na linha da teologia protestante tradicional, para então adentrar a interpretação de DUNN.

Bultmann, na sua teologia do NT,<sup>269</sup> argumenta que o sentido de σάρξ é, primariamente, o de “corporalidade material do ser humano”.<sup>270</sup> Na mesma direção, para ele, a expressão “πᾶσα σάρξ”, como em Gl. 2:16, “designa o ser humano como tal”.<sup>271</sup> Se bem que um sentido mais estritamente negativo, referente à condição de fraqueza humana, fique mais claro em uma construção como “σαρκὶ καὶ αἵματι” (Gál. 1:16), isto não implica em que σάρξ, por si só, não possa trazer o mesmo significado, ou seja, o de “carnalidade”.<sup>272</sup>

Parece proveitoso aqui, ainda apresentar uma citação textual de Bultmann, no sentido em que

σάρξ não serve apenas para designar o corpo carnal concreto, mas também a “carnalidade” como o ser humano-terreno em sua humanidade específica, isto é, em sua fraqueza e transitoriedade, e isso significa, ao mesmo tempo, em contraste com Deus e seu πνεῦμα [espírito] (cf. esp. Gl 1.16; I Co 15.50). Não são considerados como τέκνα θεοῦ [crianças de Deus], como a segundo a carne], isto é, não sua descendência terreno-natural (Rm 9.7s.).<sup>273</sup>

Desta forma, para Bultmann, σάρξ pode significar tanto corporeidade como a fraqueza essencial da condição humana.<sup>274</sup> Uma questão preliminar a ser levantada aqui é se esta distinção feita entre corporeidade e condição essencial de fraqueza pode ser tão claramente estabelecida.

<sup>268</sup> Para tanto, ver: SCHWEIZER, Eduard. σάρξ, σαρκικός, σάρκινος. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (eds). *Theological Dictionary of the New Testament*. Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1971, V. 7, p. 97-151.

<sup>269</sup> BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução: Ilson Kayser. Revisão: Nélcio Schneider. Santo André: Academia Cristã, 2008.

<sup>270</sup> BULTMANN, 2008, p. 292.

<sup>271</sup> BULTMANN, 2008, p. 292.

<sup>272</sup> BULTMANN, 2008, p. 292-293.

<sup>273</sup> BULTMANN, 2008, p. 293.

<sup>274</sup> Deixando claro que, como já afirmado, para ele, em Gl. 2:16 o sentido é de corporeidade.



Uma segunda questão seria: mesmo tendo como factual apenas as duas acepções de σάρξ referidas por Bultmann, não seria muito apressado concluir que em Gl. 2:16 o termo comporta apenas o sentido de corporeidade?

As questões sobre a interpretação de σάρξ tendem a se agravar quando consultamos a Dunn:

Quanto à "carne", este termo é obviamente crucial para o modo como Paulo entende a operação do evangelho. Independente de qualquer outra coisa, o termo descreve claramente o campo de força oposto ao Espírito de Deus: viver "segundo a carne" é a antítese da vida cristã (RM 8,4-13); a carne é solo que produz corrupção (Gl 6:8). E contudo, como veremos, pouco termos foram mais mal entendidos e raramente a ideia de Paulo foi mais deturpada que na tradução de *sarx*, "carne".<sup>275</sup>

Segundo Dunn, um dos motivos para uma interpretação equivocada de σάρξ consiste no exagero em relação à importância da antropologia paulina, que pode ser encontrado, por exemplo, na teologia de Bultmann.<sup>276</sup>

Contudo, mesmo tendo um juízo geral negativo a respeito da interpretação antropológica de Bultmann, Dunn reconhece ao menos dois elementos de contribuição desta interpretação para a compreensão mais exata da teologia paulina. Estes dois elementos seriam:

- (1) O reconhecimento, por parte de Bultmann de que a teologia de Paulo é eminentemente prática: Paulo não era um teólogo especulativo, mas um missionário e pastor;<sup>277</sup> e
- (2) Apesar de individualista, a teologia de Bultmann permite concluir o caráter de interdependência, o sentido relacional da teologia de Paulo.<sup>278</sup>

Se numa primeira análise, estas duas afirmações poderiam levar à conclusão de que o caminho correto para entender a antropologia paulina perpassa o abandono das categorias especulativas do pensamento filosófico grego, e caminhar em direção às categorias judaicas, Dunn se posiciona no sentido de que trabalhar a partir desta distinção e tentar definir em que sentido Paulo foi ou não influenciado pelo helenismo ou Judaísmo (helênico) parece trazer mais confusão do

<sup>275</sup> DUNN, James. *A teologia do apóstolo Paulo*. Tradução: Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003. p. 82.

<sup>276</sup> DUNN, 2003, p. 82.

<sup>277</sup> DUNN, 2003, p. 82. Este ponto é sublinhado a baixo, quando se apresenta a análise da redação.

<sup>278</sup> DUNN, 2003, p. 83.

que clareza, assim, o melhor é procurar a coerência do pensamento de Paulo em si mesmo.<sup>279</sup>

Mesmo fazendo esta opção metodológica, a penumbra sobre o termo σάρξ permanece. As 91 ocorrências nas cartas de Paulo oscilam desde o claro sentido de corpo físico até a dramática posição de oposição hostil a Deus.<sup>280</sup>

Se uma análise conjuntural do uso de σάρξ nos escritos paulinos permite um leque tão amplo de nuances, o contexto em que se insere cada referência deve ser analisado. Assim, em relação ao uso de σάρξ em Gálatas 2:16, Dunn argumenta, com exatidão, que tanto o aspecto de carnalidade física, que implica em uma referência a todo o ser humano, como o aspecto relativo à fraqueza intrínseca à condição humana estão presentes. Portanto, Dunn evoca os dois sentidos consagrados por Bultmann para a compreensão geral do termo σάρξ.

Contudo, Dunn dá um passo além de Bultmann e insere um terceiro aspecto a ser considerado na referência a σάρξ em Gálatas 2:16: como terreno mais claro de demarcação, através da circuncisão, da distinção entre os Judeus e os gentios, ou seja, entre os que estão ou não no concerto.<sup>281</sup>

Ainda mais, se mantém-se claro que a σάρξ no referido contexto tem a sua reivindicação de justificação através das “ἔργων νόμου” negada, fica mais claro que o estado de pecaminosidade aqui aludido tem uma ligação direta com a suposta prerrogativa judaica em ser melhor que os gentios por fazer parte da Aliança, tendo, portanto, um significado bem específico.<sup>282</sup>

Desta forma, conclui-se que em Gálatas 2:16, σάρξ toma uma função específica diretamente ligada as “ἔργων νόμου”: destacar o caráter pecaminoso e ineficaz da prática destas últimas em oposição à “πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ”.

### 3.1.2 Análise do conteúdo

Como já foi sublinhado, o texto de 2:16 é a tese fundamental da carta,<sup>283</sup> estando inserido na perícope de 2:15-21, onde há uma reiterada defesa da posição que o apóstolo havia defendido contra Pedro em Antioquia. Entretanto, uma vez que,

<sup>279</sup> Ver: DUNN, 2003, p. 83-85.

<sup>280</sup> DUNN, 2003, p. 93.

<sup>281</sup> DUNN, 1993, p. 140.

<sup>282</sup> DUNN, 1993, p. 140.

<sup>283</sup> DUNN, 1993, p. 134.

em Antioquia, Paulo havia sido derrotado (implícito em 2:14), a reincidência da questão na Galácia o obrigava a reformular o seu argumento, a fim de desfazer os efeitos negativos do debate em Antioquia.<sup>284</sup>

A estratégia argumentativa consiste em partir daquilo que é *consensual* entre ele e Pedro (e os seus opositores diretos na Galácia), a fim de conquistá-los. Em outras palavras, 2:16 contempla, de uma forma extremamente enfática, um conhecimento comum a Paulo, Pedro e os seus opositores na Galácia. Eles reconheciam que a justificação era pela fé em Cristo e não pelas “obras da Lei”.<sup>285</sup>

Não é demais sublinhar que isto coloca os cristãos judeus a quem Paulo se dirige no campo comum do Judaísmo do seu tempo no sentido da aceitação daquilo que a tradição cristã posterior convencionou chamar de “Doutrina da justificação pela Fé.”<sup>286</sup> Desta forma, como já argumentado anteriormente enunciado, na análise inicial do verbo “justificar”, em Gálatas 2:16, este é um termo de transição entre a posição do “judeu por natureza” e o “judeu crente em Cristo” sobre o terreno comum da aceitação da graça divina como fundamento da salvação.

Se este “terreno comum” é aceito, se tornam inócuos os debates a respeito de se Paulo tinha um posicionamento contrário à toda a Lei, ou, contrário a uma postura legalista particular em torno da Lei, que é a tônica da esmagadora maioria dos comentários exegéticos da carta aos gálatas.<sup>287</sup>

Descartado o uso de “justificar” num contexto de polêmica antilegalista em Gálatas, surge a possibilidade de entendê-lo numa perspectiva sociológica, a de “privilégio decorrente de uma identidade de grupo” que é a posição de Dunn.

Outra questão decorrente da negação de disputa antilegalista em Gálatas é a questão central deste trabalho: se o legalismo não era a pauta em debate na carta de Paulo aos Gálatas, como entender o uso da expressão “obras da Lei”? Neste ponto, cite-se extensamente a Dunn:

<sup>284</sup> DUNN, 1993, p. 132.

<sup>285</sup> DUNN, 1993, p. 134. Como já foi afirmado, no início deste trabalho, ao se tratar da estrutura argumentativa da carta.

<sup>286</sup> Ver: BETZ, 1979, p. 115.

<sup>287</sup> Só para exemplificar: BRUCE, F. F. *The epistle to the Galatians: A commentary on the greek text*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 1982, p. 137s; FUNG, R. *The epistle to the Galatians*. The new international commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1988, p. 112s; BURTON, 1920, p. 120s; MEYER, 1873, p. 113s; LÜHRMANN, 1992, p. 46s; surpreendentemente, BETZ, 1979, p. 116 e 117, que mesmo tendo indicado que Gálatas 2:16 é um ponto de concordância, opta por caracterizar esta concordância entre Paulo e seus opositores, ou seja, entre “judeus cristãos”, excluindo assim os judeus “por natureza”, e, possivelmente o mais consistente defensor deste ponto de vista entre os comentaristas atuais, LONGENECKER, 1990, p. 85s.

A frase em si (**'obras da lei'**) **significa mais naturalmente "atos ou ações que a lei exige"**. Ele não tem paralelo imediato no AT; mas na compreensão típica judaica **a lei tinha sido dado como parte da aliança de Deus, para mostrar os membros da aliança como viver dentro do pacto e permitir-lhes a fazê-lo** (nós precisamos citar apenas Deuteronômio). Assim, a maioria dos judeus poderia, novamente mais naturalmente, entender a frase para significar **"as obrigações impostas aos israelitas em virtude de sua filiação de Israel"** (mais ou menos, de fato, o que Sanders queria dizer quando ele cunhou a frase deselegante 'nomismo da aliança' para descrever essa atitude judaica). No entanto, como já observamos, **o Judaísmo do Segundo Templo foi dividido em várias facções, cada um alegando ter o correto entendimento da lei e das suas obrigações** (ver em 2:15 - 'pecadores'). **'Obras da lei', então, provavelmente refletem esse partidarismo e a preocupação comum no Judaísmo do Segundo Templo para desenhar as linhas de demarcação ao redor da justiça da aliança tão claramente quanto possível.** Isto é confirmado pelo que é um estreito paralelo à frase dentro de um dos mais proeminentes dessas facções-comunidade essênia em Qumran. Nos Manuscritos do Mar Morto foi precisamente as 'obras da lei' que tiveram de ser testadas, a fim de verificar sua condição de membro da comunidade poderia ser sustentada (1QS v.21, 23; vi.18); a implicação do 4QFlor. i.7 é que somente em Qumran eram "as obras da lei" capazes a serem realizadas adequadamente; o documento de Qumran conhecido como "Algumas das obras da lei" (cujo conteúdo só recentemente foram tornados públicos) contém uma série de decisões de Qumran distintas sobre pontos controvertidos do direito (4QMMT). **Em outras palavras, em 'obras da lei' Qumran denotou uma compreensão sectária da lei, denotou, de fato, a compreensão e a prática da lei distinta da seita - que a compreensão e a prática da lei que marcou-os para fora de outros, incluindo outros judeus (ver também em 3:10).** [Negrito acrescentado]<sup>288</sup>

As "obras da Lei", portanto, não denotam, primariamente, obrigações legalistas, mas obrigações pactuais no contexto de um pacto do povo eleito com seu Deus amoroso. Contudo, num contexto de formações de facções, como o do Judaísmo do Segundo Templo, elas podiam muito bem ser "marcadores de

<sup>288</sup> DUNN, 1993, p. 135 e 136: "The phrase itself ('works of the law') means most naturally 'deeds or actions which the law requires'. It has no immediate parallel in the OT; but in typical Jewish understanding the law had been given as part of God's covenant, to show covenant members how to live within the covenant and to enable them to do so (we need mention only Deuteronomy). So most Jews would, again most naturally, understand the phrase to mean 'the obligations laid upon Israelites by virtue of their membership of Israel' (more or less, in fact, what Sanders meant when he coined the inelegant phrase 'covenantal nomism' to describe this Jewish attitude). However, as we have already noted, second-Temple Judaism was split into various factions, each claiming to have the proper understanding of the law and of its obligations (see on 2:15—'sinners'). 'Works of the law', then, would probably reflect this factionalism and the common concern within second-Temple Judaism to draw the lines of demarcation round covenant righteousness as clearly as possible. This is confirmed by what is a close parallel to the phrase within one of the most prominent of these factions—the Essene community at Qumran. In the DSS it was precisely the covenanter's 'deeds of the law' which had to be tested in order to check whether his membership of the community could be sustained (1QS v.21, 23; vi.18); the implication of 4QFlor. i.7 is that only at Qumran were 'the works of the law' able properly to be performed; the Qumran document known as 'Some of the Deeds of the Law' (whose contents have only recently been made public) contains a series of distinctive Qumran rulings on disputed points of law (4QMMT). In other words, at Qumran 'works of the law' denoted a sectarian understanding of the law, denoted, indeed, the sect's distinctive understanding and practice of the law—that understanding and practice of the law which marked it out from others, including other Jews (see also on 3:10)."

fronteiras” dessas facções, no tocante à interpretação e prática dessas obrigações pactualis.

Embora, em sentido genérico, “obras da Lei” significavam tudo o que a Lei exige, qualquer leitor informado sobre a história do Judaísmo do Segundo Templo reconhecerá, de pronto, que em alguns momentos, certos mandamentos específicos foram sublinhados a fim de distinguir os judeus, membros da Aliança, dos gentios pecadores.<sup>289</sup>

Destes “marcadores de fronteiras”, pelo menos dois são citados diretamente na carta em estudo: circuncisão (2:1-10) e leis alimentares (2:11-14). Paradoxalmente, Pedro se posicionou de forma diferente em relação a uma e outra.<sup>290</sup> Estas duas “obras da Lei”, viriam facilmente a mente dos destinatários, após lerem a narrativa paulina sobre o incidente em Antioquia, apresentado no início da carta.<sup>291</sup>

A questão aqui envolvida não é a do legalismo. Nem tão pouco que fazer parte do povo de Deus implicava em certas obrigações - as quais Paulo nunca negou - mas da separação, do sectarismo dos judeus em relação aos gentios em face das “obras da Lei”.<sup>292</sup>

Portanto, em Gálatas 2:16, “obras da Lei” é usado num contexto de polêmica intrajudaica, como parte de uma estratégia paulina de persuasão retórica, que parte do “chão comum” da justiça sob a ótica judaica, nivelando, a princípio, o “judeu por natureza” com o “judeu crente em Cristo”, a fim de avançar para os pontos controversos a seguir, que conduzirão o apóstolo a propor sua resolução tanto da permanência dos judeus na Aliança, quanto da questão a respeito da aceitação dos gentios no povo de Deus.

### **3.2 Gálatas 3:2, 5 e 10**

A seguir, a análise direta de “obras da Lei” em Gálatas 3:2, 5 e 10.

---

<sup>289</sup> DUNN, 1993, p. 136.

<sup>290</sup> DUNN, 1993, p. 136 e 137.

<sup>291</sup> DUNN, 1993, p. 137.

<sup>292</sup> DUNN, 1993, p. 137.

### 3.2.1 Aproximação dos textos

De forma muito semelhante ao que foi feito em relação à Gálatas 2:16, serão seguidos os seguintes procedimentos: (1) definição do texto grego, considerando o aparato crítico; (2) análise morfológica; e (3) escolha de uma tradução.

#### 3.2.1.1 Texto grego e aparato crítico

Seguindo o padrão usado para Gálatas 2:16, os textos gregos de Gálatas 3:2, 5 e 10 serão apresentados na 28ª edição de Nestle-Aland<sup>293</sup> e na edição da SBL.<sup>294</sup> Assim, o verso 2:

Nestle-Aland	τοῦτο	μόνον	θέλω	μαθεῖν	ἀφ’	ὑμῶν	ἐξ
SBL	τοῦτο	μόνον	θέλω	μαθεῖν	ἀφ’	ὑμῶν	ἐξ

Análise: O texto é apresentado da mesma forma nas duas edições.

Nestle-Aland	ἔργων	νόμου	τὸ	πνεῦμα	ἐλάβετε	ἢ	ἐξ
SBL	ἔργων	νόμου	τὸ	πνεῦμα	ἐλάβετε	ἢ	ἐξ

Análise: O texto é apresentado da mesma forma nas duas edições.

Nestle-Aland	ἀκοῆς	πίστεως
SBL	ἀκοῆς	πίστεως

Análise: O texto é apresentado da mesma forma nas duas edições.

Já o verso 5:

Nestle-Aland	ὁ	οὓν	ἐπιχορηγῶν	ὑμῖν	τὸ	πνεῦμα	καὶ
SBL	ὁ	οὓν	ἐπιχορηγῶν	ὑμῖν	τὸ	πνεῦμα	καὶ

<sup>293</sup> ALAND; ALAND; KARAVIDOPOULOS; MARTINI; METZGER, 2014.

<sup>294</sup> HOLMES, 2010.

Análise: O texto é apresentado da mesma forma nas duas edições.

Nestle-Aland	ἐνεργῶν	δυνάμεις	ἐν	ὑμῖν,	ἐξ	ἔργων	νόμου
SBL	ἐνεργῶν	δυνάμεις	ἐν	ὑμῖν	ἐξ	ἔργων	νόμου

Análise: O texto é apresentado da mesma forma nas duas edições.

Nestle-Aland	ἦ	ἐξ	ἀκοῆς	πίστεως;
SBL	ἦ	ἐξ	ἀκοῆς	πίστεως;

Análise: O texto é apresentado da mesma forma nas duas edições.

Por fim, o verso 10:

Nestle-Aland	Ὅσοι	γὰρ	ἐξ	ἔργων	νόμου	εἰσίν,	ὑπὸ
SBL	Ὅσοι	γὰρ	ἐξ	ἔργων	νόμου	εἰσίν	ὑπὸ

Análise: O texto é apresentado da mesma forma nas duas edições.

Nestle-Aland	κατάραν	εἰσίν·	γέγραπται	γὰρ	ὅτι	ἐπικατάρατος	πᾶς
SBL	κατάραν	εἰσίν,	γέγραπται	γὰρ	ὅτι	ἐπικατάρατος	πᾶς

Análise: O texto é apresentado da mesma forma nas duas edições.

Nestle-Aland	ὅς	οὐκ	ἐμμένει	πᾶσιν	τοῖς	γεγραμμένοις	ἐν
SBL	ὅς	οὐκ	ἐμμένει	πᾶσιν	τοῖς	γεγραμμένοις	ἐν

Análise: O texto é apresentado da mesma forma nas duas edições.

Nestle-Aland	τῷ	βιβλίῳ	τοῦ	νόμου	τοῦ	ποιῆσαι	αὐτά.
SBL	τῷ	βιβλίῳ	τοῦ	νόμου	τοῦ	ποιῆσαι	αὐτά.

Análise: O texto é apresentado da mesma forma nas duas edições.

Do apresentado no tocante ao texto grego e a possível utilização do aparato, não foram encontradas questões que merecessem debate. Desta forma, mantemos a leitura de Nestle-Aland como referência e passamos para a análise morfológica e tradução do texto.

### 3.2.1.2 Análise morfológica e opção pela tradução

A seguir, a análise morfológica de Gálatas 3:2, 5 e 10, começando pelo verso 2:

τοῦτο – pronome demonstrativo acusativo neutro singular de οὗτος.

μόνον – adjetivo normal acusativo singular de μόνος.

θέλω – verbo presente do indicativo, ativo, 1ª pessoa do singular de θέλω.

μαθεῖν – verbo infinitivo, aoristo, ativo de μαθάνω.

ἀφ’ – preposição de ἀπό.

ὑμῶν – pronome pessoal, genitivo, plural de σύ.

ἐξ – preposição, genitivo de ἐξ.

ἔργων – substantivo, genitivo, neutro, plural de ἔργον.

νόμου – substantivo, genitivo, masculino, singular comum de νόμος.

τὸ – artigo definido, acusativo, neutro, singular de ὁ.

πνεῦμα – substantivo, acusativo, neutro, singular comum de πνεῦμα.

ἐλάβετε – verbo, indicativo, aoristo, ativo, 3ª pessoa, singular, de λαμβάνω.

ἢ – conjunção coordenativa de ἢ.

ἐξ – preposição, genitivo de ἐξ.

ἀκοῆς – substantivo, genitivo, feminino, singular comum de ἀκοή.

πίστεως – substantivo, genitivo, feminino, singular comum de πίστις.

O verso 5:

ὁ – artigo definido, nominativo, masculino, singular de ὁ.

οὖν – conjunção coordenativa de οὖν.



ἐπιχορηγῶν – verbo, participio ativo, nominativo, masculino, singular de ἐπιχορηγέω.

ὑμῖν – pronome pessoal, dativo, plural de σύ.

τὸ – artigo definido, acusativo, neutro, singular de ὁ.

πνεῦμα – substantivo, acusativo, neutro, singular comum de πνεῦμα.

καὶ – conjunção coordenativa de καί.

ἐνεργῶν – verbo, participio ativo, nominativo, masculino, singular de ἐνεργέω.

δυνάμεις – substantivo, acusativo, feminino, singular comum de δύναμις.

ἐν – preposição dativa de ἐν.

ὑμῖν – pronome pessoal, dativo, plural de σύ.

ἐξ – preposição, genitivo de ἐξ.

ἔργων – substantivo, genitivo, neutro, plural de ἔργον.

νόμου – substantivo, genitivo, masculino, singular comum de νόμος.

ἢ – conjunção coordenativa de ἢ.

ἐξ – preposição, genitivo de ἐξ.

ἀκοῆς – substantivo, genitivo, feminino, singular comum de ἀκοή.

πίστεως – substantivo, genitivo, feminino, singular comum de πίστις.

Por fim, o verso 10:

Ὅσοι – pronome relativo, nominativo, masculino, plural de ὅσος.

γὰρ – conjunção coordenativa de γάρ.

ἐξ – preposição, genitivo de ἐξ.

ἔργων – substantivo, genitivo, neutro, plural de ἔργον.

νόμου – substantivo, genitivo, masculino, singular comum de νόμος.

εἰσὶν – verbo indicativo, presente, ativo, 3ª pessoa, plural, de εἶμι.

ὑπὸ – preposição acusativa de ὑπό.

κατάραν – substantivo, acusativo, feminino, singular comum de κατάρα.

εἰσὶν – verbo indicativo, presente, ativo, 3ª pessoa, plural, de εἶμι.

γέγραπται – verbo indicativo, perfeito, passivo, 3ª pessoa, singular, de γράφω.

γὰρ – conjunção coordenativa de γάρ.

ὅτι – conjunção subordinativa de ὅτι.

ἐπικατάρατος – adjetivo normal, nominativo, masculino, singular, de ἐπικατάρατος.

πᾶς – adjetivo indefinido, nominativo, masculino, singular, de πᾶς.

ὃς – pronome relativo, nominativo, masculino, singular de ὃς.

οὐκ – οὐκ – adverbio de οὐ.

ἐμμένει – verbo indicativo, presente, ativo, 3ª pessoa, singular, de ἐμμένω.

πᾶσιν – adjetivo indefinido, dativo, neutro, plural de πᾶς.

τοῖς – artigo definido, dativo, neutro, plural de ὁ.

γεγραμμένοις – verbo participípio, perfeito, passivo, neutro, plural, de γράφω.

ἐν – preposição dativa de ἐν.

τῷ – artigo definido, dativo, neutro, singular, de ὁ.

βιβλίῳ – substantivo, dativo, neutro, singular, comum, de βιβλίον.

τοῦ – artigo definido, genitivo, masculino, singular, de ὁ.

νόμου – substantivo, genitivo, masculino, singular comum de νόμος.

τοῦ – artigo definido, genitivo, masculino, singular, de ὁ.

ποιῆσαι – verbo infinitivo, aoristo, ativo, de ποιέω.

αὐτά – pronome pessoal, acusativo, neutro, plural de αὐτός.

A partir da análise morfológica acima, não se encontrou motivo para apresentar uma tradução própria, ou optar por outra tradução senão a ARA.<sup>295</sup> Desta forma:

3:2 Quero apenas saber isto de vós: recebestes o Espírito pelas obras da lei ou pela pregação da fé? ... 3:5 Aquele, pois, que vos concede o Espírito e que opera milagres entre vós, porventura, o faz pelas obras da lei ou pela pregação da fé? ... todos quantos, pois, são das obras da lei estão debaixo de maldição; porque está escrito: Maldito todo aquele que não permanece em todas as coisas escritas no Livro da lei, para praticá-las.

### 3.2.2 Análise da forma

Por um lado, o capítulo 3 de Gálatas pode ser subdividido em três seções: (1) Interrogações (3:1-5); (2) Abraão como exemplo (3:6-14); e (3) Analogia com um contrato (3:15-18). Assim, ἔργων νόμου aparece na introdução do capítulo, como

<sup>295</sup> A BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. rev. e atual. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

parte das perguntas iniciais (3:2), e, em seguida, duas vezes (3:5 e 10) no contexto da prova da tese fundamental de 2:15-21 a partir da história de Abraão (tendo como texto fundamental Gn. 15:6).

Por outro lado, como apresentado no ponto 2.2.2 do presente trabalho, os textos de 3:2, 5 e 10 estão inseridos na argumentação retórica de gálatas como prova da tese fundamental de 2:15-21, estando ligados mais diretamente à 2:16 pela expressão ἔργων νόμου, de forma que fica claro que a interpretação de 3:2, 5 e 10 deve ser feita à luz de 2:16.

### **3.2.3 Análise do conteúdo**

Tendo em vista que, o principal fundamento da prova apresentada por Paulo em Gálatas 3 para a sua tese fundamental de 2:15-21 é a história de Abraão, permitir-se-á uma breve observação a respeito da importância desta figura para o Judaísmo, (e para o Cristianismo e Islamismo), e uma breve digressão em direção da interpretação da sua história conforme relatada na narrativa de Gênesis.

Longe de ser uma digressão desnecessária, a observação a seguir permitirá uma reflexão a respeito do uso que Paulo faz em Gálatas 3, e de como este uso repercute na prova da tese fundamental da carta, tendo implicações inequívocas sobre a interpretação de “obras da Lei”.

#### **3.2.3.1 Abraão: importância e narrativa em Gênesis**

A imagem de “nosso pai Abraão” percorre toda a história do monoteísmo, sendo até hoje impulso para (des)união entre Judeus, Cristãos e Islâmicos. Quando se examina a tradição judaica, parece irrefutável a afirmação de Ronald Hendel de que:

A memória de Abraão serve em diferentes medidas para articular a identidade israelita, para motivar o agente de lembrar-se de tomar as medidas apropriadas, para dar consolo, e para ativar ideais sociais, religiosas ou políticas. Estas memórias também servem para mascarar ambiguidades e criar novas fissuras e oposições onde não eram anteriormente aparentes. Algumas destas condições de memória são obtidas quando Deus é recordado, outras quando os seres humanos são; a

importância de se recordar de Abraão abrange tanto a Deus quanto a Israel.<sup>296</sup>

Esta afirmação pode ser validada, pelo menos em certo sentido, em toda a história do Judaísmo,<sup>297</sup> e mais detalhadamente no Judaísmo Exílico e no Judaísmo do Segundo Templo,<sup>298</sup> especialmente nos documentos da Bíblia Hebraica<sup>299</sup> e do Novo Testamento.<sup>300</sup> Diante disto, a interpretação da história de Abraão se torna uma das mais relevantes tarefas exegéticas, e por que não dizer teológicas, inclusive, podendo servir de fundamento de um projeto ecumênico no contexto do monoteísmo.

Por sua vez, o recurso primário para o estudo da história de Abraão é a narrativa de Gênesis, que precisa ser lida em sua completude antes de se tirar qualquer conclusão teológica. Assim, a narrativa, que começa, no capítulo 11:26-31, apresenta a sua origem em Ur dos Caldeus, ainda sob o nome de Abrão, sendo ele filho de Terá, e havendo desposado à Sarai, a estéril, e deixado sua terra natal em direção à Canaã.

Já em gênesis 12, Abrão tem o seu primeiro encontro com Deus, que é descrito nos seguintes termos:

Ora, disse o SENHOR a Abrão: Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei; de ti farei uma grande nação,

<sup>296</sup> “The memory of Abraham serves in varying measures to articulate Israelite identity, to motivate the remembering agent to take appropriate actions, to give solace, and to activate social, religious, or political ideals. These memories also serve to mask ambiguities and to create new fissures and oppositions where none were apparent previously. Some of these conditions of memory obtain when God is the rememberer, others when humans are; the importance of remembering Abraham embraces both God and Israel.” HENDEL, Ronald. *Remembering Abraham: culture, memory, and history in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 31.

<sup>297</sup> O que pode ser confirmado, por exemplo, em KOOTEN, George van; RUITEN, Jacques van. INTRODUCTION. In: GOODMAN, Martin; KOOTEN, George H. van; RUITEN, Jacques T. A. G. M. van (Eds). *Abraham, the nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic perspectives on kinship with Abraham (Themes in biblical narrative: Jewish and Christian traditions 13)*. KOOTEN, George H. van; KUGLER, Robert A.; STUCKENBRUCK Loren T. (Eds). Leiden; Boston: Brill, 2010, p. xvii-xxxv.

<sup>298</sup> Ver: MUHLING, Anke. “Blickt auf Abraham, euren Vater”: Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des zweiten Tempels. (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Band 236*). Herausgegeben von Jan Christian Gertz, Dietrich-Alex Koch, Matthias Köckert, Hermut Löhr, Joachim Schaper und Christopher Tuckett. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

<sup>299</sup> Ver ainda: CLEMENTS, Ronald. אַבְרָהָם (‘abraham). In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (eds). *Theological dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1997. V. 1, p. 52-58.

<sup>300</sup> Ver ainda: JEREMIAS, Joachim. Ἀβραάμ. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (eds). *Theological dictionary of the New Testament*. Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1963. V. 1. p. 8-9.

e te abençoarei, e te engrandecerei o nome. Sê tu uma bênção! Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; em ti serão benditas todas as famílias da terra. (Gen. 12:1-3)<sup>301</sup>

Assim, é óbvio, da perspectiva da narrativa, que Abrão não buscou a Deus, nem demonstrou uma inclinação religiosa nata, pelo contrário, Deus se revelou a ele, por livre iniciativa e graça, escolhendo dentre os outros moradores da terra sem fazer justificativa alguma.

É importante notar ainda, que Abrão era um rico e próspero (Gen. 13: 2) quando foi chamado, o que, de forma direta demonstra que Deus escolhe a quem ele quer, não sendo a pobreza ou riqueza, nem naturalidade ou gênero, cor ou idade, pré-requisito para eleição divina. O homem Abrão foi escolhido pela graça. A consequência do seu chamado é que nele, todas as famílias da terra, seriam benditas (Gen. 12:3).

Assim, após passar pelo Egito, na companhia de Sarai, de seu sobrinho Ló, e do restante da sua caravana, Abrão se separa de Ló e se estabelece na terra de Canaã (Gen. 13:12). Deus aparece mais uma vez a Abrão, prometendo-lhe a terra de Canaã, em toda a sua extensão, promessa que seria perpetuada eternamente para a sua descendência, de forma a tornar não apenas ilegítima qualquer forma de ocupação daquela terra por pessoas que não fossem descendentes do patriarca (Gen. 13: 14 e 15).

Mais ainda, toda e qualquer ocupação de Canaã, ou mesmo o apoio a esta, fora destes termos estabelecidos por Deus, seria uma direta afronta à autoridade dele em conceber a terra de Canaã aos descendentes de Abrão. O patriarca também recebeu a promessa divina de multiplicação da sua descendência, ao ponto de não poder ser ela contada (Gen. 13: 16).

A narrativa avança, para em meio ao contexto de guerra que envolveu Abrão, em função de Ló, nas questões relativas à Sodoma e Gomora, uma surpreendente figura aparece, fortuitamente, a Abrão e o abençoa, desaparecendo em seguida: Melquisedeque, o rei de Salém e sacerdote do Deus Altíssimo (Gen. 14:18).

Salém era o território em que, muito tempo depois, seria construída a cidade de Jerusalém, que após ter sido tomada dos Jebuseus por Davi (2 Sm. 5 e 1 Cr. 11), se torna a cidade do Único grande Deus, sobre toda a terra e céus, a cidade do seu rei, onde se estabelecerá Sião, seu santo monte, e que acolherá o seu templo,

---

<sup>301</sup> Todas as citações da bíblia neste capítulo seguem a ARA.

morada perpétua, para a alegria de toda a terra (Sl. 48:1 e 2). Depois do encontro com Melquisedeque, o Senhor aparece mais uma vez a Abrão, conforme o relato de Gn. 15, e promete guardá-lo e dá-lhe um grande galardão (Gn. 15:1).

O problema, desde o ponto de vista de Abrão, para a concretização da promessa, era que ele não tinha filhos (Gn. 15:3). Ao apresentar esta objeção a Deus, lhe é respondido que a promessa seria cumprida através de um herdeiro gerado dele (Gn. 15:4). A extensão da benção seria uma descendência, em números, comparável às estrelas do céu (Gn. 15:5).

Os versos seguintes descrevem uma das narrativas mais comoventes da Torá:

Ele creu no SENHOR, e isso lhe foi imputado para justiça.  
 Disse-lhe mais: Eu sou o SENHOR que te tirei de Ur dos caldeus, para dar-te por herança esta terra. Perguntou-lhe Abrão: SENHOR Deus, como saberei que hei de possuí-la? Respondeu-lhe: Toma-me uma novilha, uma cabra e um cordeiro, cada qual de três anos, uma rola e um pombinho. Ele, tomando todos estes animais, partiu-os pelo meio e lhes pôs em ordem as metades, umas defronte das outras; e não partiu as aves. Aves de rapina desciam sobre os cadáveres, porém Abrão as enxotava.  
 Ao pôr-do-sol, caiu profundo sono sobre Abrão, e grande pavor e cerradas trevas o acometeram; então, lhe foi dito: Sabe, com certeza, que a tua posteridade será peregrina em terra alheia, e será reduzida à escravidão, e será afligida por quatrocentos anos. Mas também eu julgarei a gente a que têm de sujeitar-se; e depois sairão com grandes riquezas. E tu irás para os teus pais em paz; serás sepultado em ditosa velhice. Na quarta geração, tornarão para aqui; porque não se encheu ainda a medida da iniquidade dos amorreus.  
 E sucedeu que, posto o sol, houve densas trevas; e eis um fogareiro fumegante e uma tocha de fogo que passou entre aqueles pedaços. Naquele mesmo dia, fez o SENHOR aliança com Abrão, dizendo: À tua descendência dei esta terra, desde o rio do Egito até ao grande rio Eufrates: o queneu, o quenezu, o cadmoneu, o heteu, o ferezeu, os refains, o amorreu, o cananeu, o girgaseu e o jebuseu. (Gn. 15:6-21)

Logo em seguida, a narrativa prossegue, apresentando um dos mais trágicos relatos do AT: Abrão e Sarai, entendendo que a promessa demorava em ser cumprida, resolvem tomar o controle da situação, de forma que Abrão toma a Hagar e a engravida, de sorte que nasce Ismael, que não sendo o filho da promessa, terá uma descendência contrária à promessa (Gn. 16).

Em Gn. 17:1-8, uma outra parte da narrativa que merece ser transcrita, lê-se:

Quando atingiu Abrão a idade de noventa e nove anos, apareceu-lhe o SENHOR e disse-lhe: Eu sou o Deus Todo-Poderoso; anda na minha

presença e sê perfeito. Farei uma aliança entre mim e ti e te multiplicarei extraordinariamente. Prostrou-se Abrão, rosto em terra, e Deus lhe falou: Quanto a mim, será contigo a minha aliança; serás pai de numerosas nações. Abrão já não será o teu nome, e sim Abraão; porque por pai de numerosas nações te constituí. Far-te-ei fecundo extraordinariamente, de ti farei nações, e reis procederão de ti. Estabelecerei a minha aliança entre mim e ti e a tua descendência no decurso das suas gerações, aliança perpétua, para ser o teu Deus e da tua descendência. Dar-te-ei e à tua descendência a terra das tuas peregrinações, toda a terra de Canaã, em possessão perpétua, e serei o seu Deus (Gen. 17:1-8).

Mais uma vez, permitindo uma transcrição, desta vez de Gn. 17:9-14:

Disse mais Deus a Abraão: Guardarás a minha aliança, tu e a tua descendência no decurso das suas gerações. Esta é a minha aliança, que guardareis entre mim e vós e a tua descendência: todo macho entre vós será circuncidado. Circuncidareis a carne do vosso prepúcio; será isso por sinal de aliança entre mim e vós. O que tem oito dias será circuncidado entre vós, todo macho nas vossas gerações, tanto o escravo nascido em casa como o comprado a qualquer estrangeiro, que não for da tua estirpe. Com efeito, será circuncidado o nascido em tua casa e o comprado por teu dinheiro; a minha aliança estará na vossa carne e será aliança perpétua. O incircunciso, que não for circuncidado na carne do prepúcio, essa vida será eliminada do seu povo; quebrou a minha aliança.

Ainda transcrevendo, desta vez a Gn. 17:15-21:

Disse também Deus a Abraão: A Sarai, tua mulher, já não lhe chamarás Sarai, porém Sara. Abençoá-la-ei e dela te darei um filho; sim, eu a abençoarei, e ela se tornará nações; reis de povos procederão dela. Então, se prostrou Abraão, rosto em terra, e se riu, e disse consigo: A um homem de cem anos há de nascer um filho? Dará à luz Sara com seus noventa anos? Disse Abraão a Deus: Tomara que viva Ismael diante de ti. Deus lhe respondeu: De fato, Sara, tua mulher, te dará um filho, e lhe chamarás Isaque; estabelecerei com ele a minha aliança, aliança perpétua para a sua descendência. Quanto a Ismael, eu te ouvi: abençoá-lo-ei, fá-lo-ei fecundo e o multiplicarei extraordinariamente; gerará doze príncipes, e dele farei uma grande nação. A minha aliança, porém, estabelecê-la-ei com Isaque, o qual Sara te dará à luz, neste mesmo tempo, daqui a um ano.

Por fim, Gn. 17:22-27, assegurando que Abraão cumpriu o que foi ordenado:

E, finda esta fala com Abraão, Deus se retirou dele, elevando-se. Tomou, pois, Abraão a seu filho Ismael, e a todos os escravos nascidos em sua casa, e a todos os comprados por seu dinheiro, todo macho dentre os de sua casa, e lhes circuncidou a carne do prepúcio de cada um, naquele mesmo dia, como Deus lhe ordenara. Tinha Abraão noventa e nove anos de idade, quando foi circuncidado na carne do seu prepúcio. Ismael, seu filho, era de treze anos, quando foi circuncidado na carne do seu prepúcio. Abraão e seu filho, Ismael, foram circuncidados no mesmo dia. E também foram circuncidados todos os homens de sua casa, tanto os escravos nascidos nela como os comprados por dinheiro ao estrangeiro.

A narrativa sobre Abraão em Gênesis prossegue, chegando ao capítulo 18, com a aparição a Abraão, em Manre, de três visitantes que, após fazerem uma refeição com o patriarca, anunciam que, em um ano, Sara teria um filho. Ao ouvir o anúncio, Sara ri, visto que ela e Abraão eram já demasiado idosos para isto. (Gen 18:1-12)

Imediatamente vem a resposta divina, reafirmando a profecia, e uma pergunta, nos seguintes termos: “Acaso, para o SENHOR há coisa demasiadamente difícil? Daqui a um ano, neste mesmo tempo, voltarei a ti, e Sara terá um filho.” (Gn. 18:14)

Na continuação da narrativa, Gn. 18:16-33 apresenta-se o anúncio da destruição de Sodoma e Gomora, por quem Abrão intercede. Ao final, fica claro que Deus destruirá os ímpios, de forma justa, contra o que Abraão não tem argumentos.

Após a destruição de Sodoma e Gomorra, tendo apenas sido salvos Ló e uma parte da sua família (Gn. 19), Abraão parte para Neguebe, a caminho de onde, Abraão mente a Abimeleque, rei de Gerar, a respeito de Sara, afirmando que esta é sua irmã, o que não redundou numa catástrofe, por direta intervenção divina que informou ao rei sobre a mentira (Gên 20).

Em seguida, Gên 21:1-7 narra o nascimento de Isaque, o filho da promessa:

Visitou o SENHOR a Sara, como lhe dissera, e o SENHOR cumpriu o que lhe havia prometido. Sara concebeu e deu à luz um filho a Abraão na sua velhice, no tempo determinado, de que Deus lhe falara. Ao filho que lhe nasceu, que Sara lhe dera à luz, pôs Abraão o nome de Isaque. Abraão circuncidou a seu filho Isaque, quando este era de oito dias, segundo Deus lhe havia ordenado. Tinha Abraão cem anos, quando lhe nasceu Isaque, seu filho. E disse Sara: Deus me deu motivo de riso; e todo aquele que ouvir isso vai rir-se juntamente comigo. E acrescentou: Quem teria dito a Abraão que Sara amamentaria um filho? Pois na sua velhice lhe dei um filho.

O restante do capítulo apresenta a desavença entre Sara e Hagar, e um Abraão que, em função disto, despede a escrava e o filho como errantes pelo deserto (Gn. 21:14).

Gn. 22, no ápice da história de Abraão, Deus o coloca à prova, pedindo o seu único filho, Isaque (Gn. 22:1 e 2). A resposta de Abraão é caminhar, junto com Isaque, pronto para o sacrifício, para o local indicado por Deus (Gn. 22:3). A fé de Abraão em Deus se traduz na sua crença de que ele e o rapaz iriam ao local indicado, juntos adorariam, e voltariam, visto que Deus proveria o cordeiro (22:5 e 8).



Sendo obediente até o último instante, Abraão prepara Isaque para ser oferecido em Sacrifício, só sendo parado, pelo brado do céu, dado pelo Anjo do Senhor, de que não seria necessário sacrificar o filho único (Gn. 22:9-14).

Como completude da Aliança, em Gn 22: 15-18:

Então, do céu bradou pela segunda vez o Anjo do SENHOR a Abraão e disse: Jurei, por mim mesmo, diz o SENHOR, porquanto fizeste isso e não me negaste o teu único filho, que deveras te abençoarei e certamente multiplicarei a tua descendência como as estrelas dos céus e como a areia na praia do mar; a tua descendência possuirá a cidade dos seus inimigos, nela serão benditas todas as nações da terra, porquanto obedeceste à minha voz.

Após isto, Abraão começa o movimento descendente que culmina na sua morte (Gn. 23:1-25:8). O surpreendente é que a simples leitura da narrativa de Gênesis, dos capítulos 12-23, deixa claro que:

- (1) não foi suficiente a Abraão crer em Deus, num sentido teórico, ou intelectual, sem que dele fosse exigido que provasse a sua fé através de obras como a própria saída da terra dos seus pais para uma terra desconhecida (Gn. 12), a circuncisão (Gn. 17), a espera pela hora certa para o cumprimento da promessa em relação ao nascimento do seu filho, a confiança no cuidado de Deus em situações de perigo (Gn. 20), e por fim, a proposta divina de sacrifício do seu único filho, o filho da promessa (Gn. 22); e
- (2) fica claro pelo relato, que em muitas destas provas, como na sua experiência com Abimeleque, e, principalmente, ao tomar Hagar e gerar Ismael, Abraão falhou, de forma que em nenhum momento se subentende que ele deveria ser perfeito para alcançar a promessa, ou que o *status* na Aliança estava baseado, em última instância, na confiança em méritos próprios, mas na graça divina.

Desta forma, a simples leitura da narrativa aponta para o fato de que, na experiência de Abraão, a íntima relação entre fé e obras nada tem a ver com legalismo, muito pelo contrário, era a natural forma de viver na Aliança, debaixo da graça divina.

Ora, não é outro o entendimento do Judaísmo contemporâneo de Paulo, como indica a análise de Sanders, de forma que:

- (1) Era consenso entender, entre os rabinos, que alguns mandamentos haviam sido dados a Abraão, antes mesmo do Sinai;<sup>302</sup>
- (2) Todavia, segundo esta linha de pensamento, nem todos os atos em conformidade com os mandamentos praticados por Abraão, ou por qualquer pessoa, podiam ser considerados como suficientes para livrar da punição divina por conta própria;<sup>303</sup>
- (3) Na mesma direção, em especial, o mandamento da circuncisão, foi praticado por Abrão como resultado da aceitação da Aliança [e não como ação meritória para entrar na Aliança];<sup>304</sup> e,
- (4) A oferta de sacrifício de Isaque, por parte de Abraão, serve para que a experiência de Isaque prefigure o sacrifício pascoal, ambos entendidos, claramente, como um dom de Deus, que havia colocado o sacrifício verdadeiro sobre o altar.<sup>305</sup>

Assim, a história de Abraão era um fundamento inexcusável para que Israel aceitasse a graça divina em decorrência da Aliança, e não um pressuposto para práticas legalistas. Todavia, um ponto era claro neste mesmo Judaísmo: "União com os gentios leva a abandonar o Deus de Abraão."<sup>306</sup>

Ainda analisando a compreensão judaica da época de Paulo sobre a história de Abraão, é importante sublinhar que a ideia de privilégios decorrentes da descendência de Abraão era tomada com o cuidado de excesso, embora não se negue que ela exista.<sup>307</sup>

Desta forma, não se deve sustentar que a narrativa da história de Abraão em Gênesis, ou a interpretação dessa narrativa pelo Judaísmo contemporâneo de Paulo, pudesse abalizar qualquer tipo de legalismo. A verdadeira questão negativa que derivava da interpretação da narrativa de Abraão, por parte do Judaísmo contemporâneo de Paulo, era a ideia de exclusivismo, que impedia a aceitação dos gentios.

Tendo isto como claro, pode-se apresentar a análise do conteúdo dos textos de Gálatas 3:2, 5 e 10, seguindo, quase que exclusivamente a Dunn, uma vez que ele se baseia neste pressuposto.

<sup>302</sup> SANDERS, 1977, p. 89, nota 17.

<sup>303</sup> SANDERS, 1977, p. 196.

<sup>304</sup> SANDERS, 1977, p. 364.

<sup>305</sup> SANDERS, 1977, p. 28.

<sup>306</sup> "Union with Gentiles leads to forsaking the God of Abraham." SANDERS, 1977, p. 365.

<sup>307</sup> SANDERS, 1977, p. 87.

### 3.2.3.2 Gálatas 3:2

A pergunta do verso 2 é um recurso retórico<sup>308</sup> utilizado por Paulo, como bom professor, a fim de apelar à própria experiência do seu auditório em busca da confirmação da sua tese.<sup>309</sup> Para o apóstolo, inquestionavelmente, a experiência deles contradiz a inclinação apresentada em acolher as teses provenientes dos “da circuncisão”.<sup>310</sup>

O cerne da questão não está em se os gálatas estão lembrados daquilo que Paulo ensinou, ou o que realmente eles aprenderam do seu ensino. Também não é relacionada ao que eles acreditam. Nem tão pouco focaliza quem os batizou ou com que forma de palavras.<sup>311</sup> O ponto é sobre como eles receberam o Espírito Santo: pelas obras da Lei ou pelo ouvir com fé. A questão é como os Gálatas receberam o Espírito.<sup>312</sup>

A fórmula “receber o Espírito” é relacionada, como uma expressão técnica, significando conversão e início do discipulado cristão (cf. Rm.8:15; 1 Co. 2:12; 2 Co. 11:4; Gl. 3:14).<sup>313</sup> Ela indica algo que, muito além de algo meramente racional, só pode ser entendido em termos de experiência.<sup>314</sup> Portanto,

O apelo é claramente para um evento que Paulo poderia esperá-los vividamente para lembrar (como ele poderia esperar que eles se lembrem do caráter de sua pregação - 3:1). Assim, pode-se fazer uma pergunta (como em Atos 19: 2) que pressupõe que a resposta era óbvia para todas as partes.<sup>315</sup>

<sup>308</sup> Seguindo a mesma linha das perguntas precedentes imediatas do verso 1. Ver: DUNN, 1993, p. 151.

<sup>309</sup> DUNN, 1993, p. 152 e BETZ, 1979, p. 132.

<sup>310</sup> BETZ, 1979, p. 132.

<sup>311</sup> DUNN, 1993, p. 152.

<sup>312</sup> DUNN, 1993, p. 152. Dois pontos devem ser destacados sobre a referência aqui ao Espírito Santo: (1) Como observa LONGENECKER, 1990, p. 101 e 102, é notável a falta de atenção, por parte da maioria dos comentaristas, ao tema do Espírito Santo na argumentação de Gálatas; e (2) É fundamental notar que o conceito de “Espírito Santo” no NT tem sido ligado ao mesmo conceito como apresentado no Judaísmo helenista. (Ver: ISAACS, Marie. *The concept of Spirit: a study of pneuma in Hellenistic Judaism and its bearing on the New Testament*. Huddersfield: Charlesworth, 1976.). Assim, não parece conclusivo afirmar que uma “doutrina do Espírito Santo”, em Paulo, possa servir de base para a afirmação de uma ruptura nos termos de Cristianismo X Judaísmo.

<sup>313</sup> DUNN, 1993, p. 152.

<sup>314</sup> DUNN, 1993, p. 153.

<sup>315</sup> “The appeal is clearly to an event which Paul could expect them vividly to remember (as he could expect them to remember the character of his preaching—3:1). Hence a question can be asked (as in Acts 19:2) which assumes that the answer was obvious to all parties.” DUNN, 1993, p. 153.

A natureza da experiência do “receber o Espírito” no cristianismo primitivo incluía claramente dimensões racionais e emocionais. Podia, por um lado, ser traduzida em termos dramáticos e extáticos (1 Co. 1:5-7; At 2:4, 33; 8:17 e 18; 10:45–6; 19:6), ou ser descrita em termos intensamente comoventes (Rm. 5: 5; 1 Ts. 1:6 e Gl. 4:6).<sup>316</sup>

Por outro lado, “receber o Espírito” era uma experiência libertadora (Rm. 8:2 e 2 Co. 3:17) e tinha desdobramentos instantâneos para a vida diária (Rm. 8:4 e Gl. 5:16s).<sup>317</sup>

Aqui a tônica não está na questão sacramental, e

ver aqui, então, uma "lembrança do batismo" é correr o risco sério de obscurecer a poderosa experiência de transformação pessoal que foi a razão para o mais antigo sucesso do cristianismo e a imediação do vínculo entre assim "receber o Espírito" e "ouvir com Fé".<sup>318</sup>

Este “receber o Espírito” é, portanto, contextualmente, consequência de ouvir com fé. Ele é elemento fundamental das igrejas cristãs na Galácia.<sup>319</sup> Implicava que Deus os havia aceitado sem esperar nada deles, sem os conduzir a alguma espécie de ritual apropriado.<sup>320</sup>

A união dos Gálatas ao povo de Deus, através da sua experiência do Espírito, tinha caráter escatológico (cf. Is. 32:15; Ez. 37:4-14; Jl 2:28 e 29), e não precisava de mais nenhum complemento à fé.<sup>321</sup> É significativo que Paulo esteja apontando na mesma direção de textos de Qumran e das Odes de Salomão, quando descrevem a experiência escatológica do Espírito, em que pese na literatura não-paulina em questão, esteja clara a tradicional hostilidade judaica para com as outras nações.<sup>322</sup>

Isto posto, pode-se concentrar as atenções na expressão “obras da Lei” neste verso. Numa primeira leitura, pode-se entendê-la como sinônimo do conceito mais amplo de regulamentos da Torá.<sup>323</sup> Mas, o apelo à experiência particular dos

<sup>316</sup> DUNN, 1993, p. 153 e BETZ, 1979, p. 133.

<sup>317</sup> DUNN, 1993, p. 153.

<sup>318</sup> DUNN, 1993, p. 153.

<sup>319</sup> DUNN, 1993, p. 153.

<sup>320</sup> DUNN, 1993, p. 153.

<sup>321</sup> DUNN, 1993, p. 153.

<sup>322</sup> DUNN, 1993, p. 153, com as fontes em Qumran e nas Odes de Salomão.

<sup>323</sup> DUNN, 1993, p. 154.

Gálatas feita pela pergunta como um todo indica uma acepção mais restrita, ou seja, a daqueles mandamentos da Torá que haviam sido impostos a eles.<sup>324</sup>

Não está claro nessa altura da argumentação se a circuncisão ou as leis alimentares são os pontos em questão aqui, mas, é o que parece implícito no contexto.<sup>325</sup>

### 3.2.3.3 Gálatas 3:5

O verso 5 apresenta uma pergunta que, em sentido retórico é muito similar à pergunta do verso 2. Aqui, o apóstolo ainda está apelando à própria experiência dos gálatas. Deus, aquele que concede o Espírito e que opera entre eles milagres, o havia feito em plena consonância com a sua natureza divina.<sup>326</sup> O verbo ἐπιχορηγῶν serve como base para uma comparação neste particular.<sup>327</sup>

Ele é usado, por exemplo, para indicar a responsabilidade do marido em conceder o sustento para sua esposa (Eclesiástico 25:22), ou para indicar o ato da cabeça nutrir o corpo (Ef. 4:16; Cl. 2:19 e 2 Co. 9:10).<sup>328</sup>

Ainda, o tempo presente do verbo indica que essa concessão do Espírito não foi um acontecimento pontual no passado, mas indica algo que Deus continua fazendo hoje.<sup>329</sup>

Da mesma forma que eles receberam pelo ouvir com fé a palavra e foram convertidos sem precisar somar à fé nenhuma obra de obediência aos regulamentos da Tora, o suprimento divino, sua atuação incessante em conceder o Espírito e operar milagres é feito de forma graciosa em consonância com a sua natureza divina.<sup>330</sup>

### 3.2.3.4 Gálatas 3:10

A terceira referência às “obras da Lei” em Gálatas 3, pelo menos em certo sentido, é a mais esclarecedora. No antecedente imediato, a tese já exposta de que

<sup>324</sup> DUNN, 1993, p. 154.

<sup>325</sup> DUNN, 1993, p. 154.

<sup>326</sup> DUNN, 1993, p. 157.

<sup>327</sup> DUNN, 1993, p. 157, ver ainda BETZ, 1979, p. 136.

<sup>328</sup> DUNN, 1993, p. 157.

<sup>329</sup> DUNN, 1993, p. 157.

<sup>330</sup> DUNN, 1993, p. 158.

o “receber do Espírito” (sinônimo de conversão e da atuação contínua de Deus em forma de suprimento e milagres) se dá pelo ouvir com fé e não pelas “obras da Lei” é exemplificada numa das figuras mais importantes da tradição judaica: Abraão.

De fato, Abraão é apresentando como parâmetro, como pode ser visualizado no seguinte esquema:<sup>331</sup>

- (1) A justiça de Abraão → fé → filhos de Abraão (3: 6-7)
- (2) A bênção de Abraão → fé → todas as nações (3: 8-9)

Sob a perspectiva de Paulo, portanto, a fé unia judeus e gentios enquanto participantes daquilo que foi vislumbrado em Abraão. O problema estava no fato de que sob a perspectiva judaica do tempo do apóstolo isto era inconcebível uma vez que judeus e gentios deviam ser claramente distinguidos.<sup>332</sup>

A interpretação paulina da experiência de Abraão em Gênesis, embora plausível, era frágil. E o apóstolo sabia disso. Afinal, analisando o quadro completo, ao patriarca não foi exigido a circuncisão como parte da Aliança que Deus havia dado? (Gn. 17:9-14). A repetição da promessa não estava ligada à fidelidade aos mandamentos divinos? (Gn. 22:16; 26:4-5).<sup>333</sup>

O impasse estava criado, e pode ser descrito nos seguintes termos:

A lógica das exigências dos outros missionários sobre os gálatas era, portanto, bastante clara, e eles não teriam tido dificuldade em recorrer à autoridade bíblica por sua vez, e muito provavelmente já o tinham feito: para participar da bênção prometida a Abraão você não deve apenas acreditar como ele acreditava, mas fazer como ele fez.<sup>334</sup>

O ponto nevrálgico da disputa era a Lei.<sup>335</sup> Isto impele a Paulo ao ataque cirúrgico (no verso 10) pressupondo duas coisas. A primeira:

“(1) A lei era central para a aliança de Deus com Israel; Era a lei que marcava o judeu do (por definição) gentio sem lei. A antítese era fundamental para a identidade judaica, como o incidente de Antioquia já

<sup>331</sup> DUNN, 1993, p. 168.

<sup>332</sup> DUNN, 1993, p. 168.

<sup>333</sup> DUNN, 1993, p. 168.

<sup>334</sup> “The logic of the other missionaries’ demands on the Galatians was clear enough, therefore, and they would have had no difficulty in calling on scriptural authority in turn, and very likely already had done so: in order to share in the blessing promised to Abraham’s seed you must not only believe as he believed but do as he did.” DUNN, 1993, p. 168-169.

<sup>335</sup> DUNN, 1993, p. 169.

tinha confirmado (ver em 2: 14-15). Foi a lei, então, que impediu a bênção de Abraão alcançar os gentios, funcionando como uma marca que distinguia judeu dos gentios, como uma barreira entre judeus e gentios. A mentalidade está claramente refletida em Rom. 2: 17-20 e Ef. 2: 11-16.”<sup>336</sup>

E a segunda:

“(2) Falar da bênção de Deus inevitavelmente chamou à mente a sua antítese - a maldição de Deus. Qualquer pessoa familiarizada com a teologia da aliança judaica lembraria naturalmente a declaração principal dessa teologia dentro da Torá, o Deuteronômio, com sua repetida exposição dos dois caminhos que Moisés colocou diante do povo de Israel - a bênção ou a maldição, a vida ou a morte (Dt 11: 26-9; 27-28; 30). Bênçãos, sim, se mantiverem os mandamentos (28: 1); Mas amaldiçoam se não o fizerem (28:15). E a maldição significava a perda dos privilégios da aliança / bênção, a perda da terra da promessa (29: 27-8). Ou seja, a perda daquilo que os distinguia das outras nações - uma maldição que só poderia ser revertida se voltassem ao Senhor e obedecessem de novo seus mandamentos (30: 1-14). Mais uma vez o ponto teria sido o mesmo para o convencionalismo judaico tradicional: para superar a divisão entre judeu e gentio, entre estar dentro da aliança e estar fora da aliança, era necessário manter a lei.”<sup>337</sup>

Com o objetivo de servir de suporte para interpretar o verso 10 no seu contexto, além do já apresentado, é fundamental ter em mente que o discurso em relação à bênção sustenta o parágrafo (Gl. 3: 8-9, 14)<sup>338</sup>, e que a linguagem da bênção insinuaria o corolário de seu repouso sobre o que guarda a Lei e a sua necessária oposição: maldição sobre aquele que a quebrasse.<sup>339</sup>

<sup>336</sup> “(1) The law was central to God’s covenant with Israel; it was law-keeping which marked out the Jew from the (by definition) law-less Gentile. The antithesis was fundamental to Jewish identity, as the Antioch incident had already confirmed (see on 2:14–15). It was the law, then, which prevented the blessing of Abraham reaching out to the Gentiles, by functioning as a mark which distinguished Jew from Gentile, as a barrier between Jew and Gentile. The mind-set is clearly reflected in Rom. 2:17–20 and Eph. 2:11–16.” DUNN, 1993, p. 169.

<sup>337</sup> “(2) Talk of God’s blessing inevitably called to mind its antithesis—God’s curse. Anyone familiar with Jewish covenant theology would naturally recall the principal statement of that theology within the Torah, Deuteronomy, with its repeated exposition of the two ways which Moses set before the people of Israel—blessing or curse, life or death (Deut. 11:26–9; 27–28; 30). Blessing, yes, if they kept the commandments (28:1); but curse if they failed to do so (28:15). And the curse meant the loss of covenant privileges/blessing, the loss of the land of promise (29:27–8). Which is to say, the loss of that which distinguished them from the other nations—a curse which could only be reversed if they returned to the Lord and once again obeyed his commandments (30:1–14). Once again the point would have been the same for traditional Jewish covenantalism: to overcome the division between Jew and Gentile, between being inside the covenant and being outside the covenant, it was necessary to keep the law.” DUNN, 1993, p. 169.

<sup>338</sup> DUNN, 1993, p. 169.

<sup>339</sup> DUNN, 1993, p. 169.

Sob este pano-de-fundo é possível vislumbrar a questão posta nas entrelinhas: como a benção de Abraão pode alcançar aos gentios que são, por natureza, separados do povo e das promessas da Aliança?<sup>340</sup>

Neste contexto, como indica a conjunção coordenativa γὰρ, o verso 10 tem caráter explicativo em relação aos versos 8 e 9.<sup>341</sup> A afirmação é forte: Os que insistem em continuar confiando nas “obras da Lei” são malditos!

O desconforto da afirmação do verso 10 aos ouvidos do auditório original não estava na utilização do conceito de maldição, que estava implícito na lógica nomista da Aliança ao considerar a existência da benção.<sup>342</sup> Nem tão pouco na citação de Dt. 27:26.<sup>343</sup>

O mal estar era proveniente do fato de que, seguindo a lógica do nomismo da Aliança, a benção era proveniente de estar dentro da Aliança e fazer tudo o que estava escrito no livro da Lei, enquanto que a maldição era consequência do falhar em fazer tudo o que estava escrito no livro da Lei, maldição esta que se traduzia em ser lançado fora da Aliança.<sup>344</sup> Por outro lado, Paulo defendia o oposto: a desobediência dos judeus, ao não cumprir toda a Lei, os lançou fora da Aliança e os fez malditos. Daí, paradoxalmente, insistir em “ficar dentro” implicava, na verdade, em “permanecer fora”!<sup>345</sup>

Como Paulo poderia sustentar uma leitura tão oposta à tradicional no tocante à Dt. 27:26?

Betz elenca algumas observações que têm sido feitas por estudiosos no sentido de contribuir para uma resposta adequada a esta pergunta.<sup>346</sup>

- (1) Martin Noth considera que Paulo entendeu Deuteronômio, no geral, de forma correta, uma vez que, embora a Aliança tenha sido feita inicialmente com Deus no Sinai traria a benção, uma única quebra de mandamento traria maldição. Visto que, na perspectiva de Deuteronômio

---

<sup>340</sup> DUNN, 1993, p. 169-170.

<sup>341</sup> DUNN, 1993, p. 170.

<sup>342</sup> DUNN, 1993, p. 170.

<sup>343</sup> DUNN, 1993, p. 170.

<sup>344</sup> DUNN, 1993, p. 170.

<sup>345</sup> DUNN, 1993, p. 170-171.

<sup>346</sup> BETZ, 1979, p. 145 e 146.



foi exatamente o que aconteceu, ou seja, Israel quebrou a Lei, aqueles que insistem em praticá-la estão sobre a maldição,<sup>347</sup>

- (2) Hans Joachim Schoeps argumenta que Paulo, ao citar Deuterônimo, pretende demonstrar a natureza inabalável da Torá. Todos estão sobre a maldição exatamente por não poderem guardar a Torá como tal;<sup>348</sup>
- (3) Schlier argumenta que a posição de Paulo é que todos os que “praticam” a Torá estão sobre a maldição. Aqui, “praticar” estaria em oposição a “crer”;<sup>349</sup> e
- (4) Mussner argumenta que o sentido do que Paulo está tentando demonstrar é que o que está sob maldição é o “não praticar” a Torá, e não o “praticar” a Torá, assim o problema está em que ninguém consegue praticá-la.<sup>350</sup>

Como aponta Dunn, a maior parte dos comentaristas responde a essa pergunta com base na pressuposição de que, para Paulo, “aqueles que confiam em obras da Lei” é sinônimo daqueles que procuram sua justiça própria diante de Deus.<sup>351</sup> Esta mesma maioria, concordando com Mussner, argumentaria que o que está subentendido aqui é que Paulo, ao citar Dt. 27:26, considerava cumprir tudo o que está na Lei impossível.<sup>352</sup> Portanto, ao tentar cumpri-la e não o conseguir, caem em maldição.<sup>353</sup>

Dunn, por sua vez, aponta dois problemas que saltam aos olhos nesta interpretação defendida pela maioria dos intérpretes:<sup>354</sup>

- (1) Como se tem demonstrado em análises anteriores (2:16), “obras da Lei” nada tem que ver com atos de justificação própria; e
- (2) A teologia deuteronomista certamente discorda da afirmação de que é impossível guardar todas as coisas escritas no livro da Lei, não existe sinal dessa pressuposição em Dt. 27:26 (cf. Dt. 30:11-14). Paulo, em outro lugar, também parece desabonar esta hipótese (Rm. 8:4).

<sup>347</sup> BETZ, 1979, p. 145. Segundo Betz, a interpretação de Noth não condiz com a interpretação de Paulo, uma vez que, para o apóstolo, o propósito da Lei não foi ser dada para ser cumprida, num contexto factual, mas para ser quebrada e gerar maldição.

<sup>348</sup> BETZ, 1979, p. 145.

<sup>349</sup> BETZ, 1979, p. 146.

<sup>350</sup> BETZ, 1979, p. 146.

<sup>351</sup> DUNN, 1993, p. 171.

<sup>352</sup> DUNN, 1993, p. 171 e MEYER, 1873, p. 147 e 148.

<sup>353</sup> DUNN, 1993, p. 171.

<sup>354</sup> DUNN, 1993, p. 171.

O erro fundamental da interpretação em questão é entender “cumprir todos os preceitos da Lei” como sinônimo de impecabilidade absoluta, se esquecendo de que a Lei não previa isso, muito pelo contrário, previa arrependimento e expiação pelo pecado.<sup>355</sup>

À luz disso, a própria afirmação paulina de ser “sem culpa” (Fl. 3:6 e Gl. 1:14) não tem a ver com perfeição absoluta, mas a observância do previsto na Lei a respeito do perdão, sacrifício e expiação.<sup>356</sup>

Tendo isto em mente, é possível optar por um segundo caminho em direção à interpretação da citação de Dt. 27:26: entender que Paulo está refletindo um sentimento generalizado entre os judeus daquele tempo de que Israel estava sob a maldição prevista em Dt. 29, a maldição do exílio que alcançava, inclusive, aqueles que viviam na terra prometida ocupada pelos romanos.<sup>357</sup>

No entanto, a própria frase “todos que confiam nas obras da Lei” é evidencia da compressão oposta. Ela aponta para uma Aliança reestabelecida e sustentada. Ademais, a atitude do próprio Paulo testifica da sua crença de que Israel não está sob maldição (Rm. 2:17-20; 10:2-3; Gl. 1:13 e 14 e Fl. 3:6).<sup>358</sup>

Descartadas, portanto, todas as hipóteses de interpretação acima explanadas, se torna necessário uma análise mais detida da expressão “Ὅσοι ἔργων νόμου εἰσὶν”, literalmente: “todos, pois, os que são das obras da Lei.”<sup>359</sup>

Nesta direção, Dunn argumenta que a frase está em contraste com “os que são da fé” (Gl. 3:7, 9). Deste contraste emerge a leitura de que “os que são da Lei” refere-se àqueles cuja relação com Deus se caracteriza e determina por essas obras (são nomistas da Aliança), enquanto “os que são da fé” refere-se àqueles que lastreiam a sua relação com Deus apenas na fé.<sup>360</sup>

Neste contexto, as “obras da Lei”

“são o código de Paulo para essas exigências da lei em particular, que trouxe ao foco mais nítido a pretensão de Israel de ser distinto dos outros como povo da aliança de Deus, como também em Qumran (ver 2: 16). Pela frase “aqueles que confiam nas obras da lei”, portanto, Paulo queria dizer aqueles que, em seu julgamento, estavam pondo muito peso sobre a distinção dos judeus dos gentios, e sobre as leis especiais que formaram os

<sup>355</sup> DUNN, 1993, p. 171.

<sup>356</sup> DUNN, 1993, p. 171.

<sup>357</sup> DUNN, 1993, p. 171. Assim, reabilitando o posicionamento de Noth.

<sup>358</sup> DUNN, 1993, p. 172.

<sup>359</sup> DUNN, 1993, p. 172.

<sup>360</sup> DUNN, 1993, p. 172.

limites entre aqueles que depositaram sua confiança no estatuto de "nação favorecida" de Israel, aqueles que investiram sua identidade muito longe na presunção de que Israel foi separado das "nações" - incluindo, é claro, os cristãos judeus em vista em 1: 6 -8 e 2: 4, 12. 2.<sup>361</sup>

O combate de Paulo, portanto, é contra o uso da Lei para sustentar o exclusivismo. Sendo usada desta forma, mesmo sendo totalmente cumprida, a Lei se reverte em maldição por parte de Deus.<sup>362</sup> Os versos seguintes, 11 e 12, confirmam esta interpretação. A interpretação nomista é um abuso daquilo que Deus exige, uma vez que a sua relação com todos os homens, judeus ou gentios, se fundamenta exclusivamente por fé.<sup>363</sup>

Para Paulo, o que a Lei exige é a obediência que expressa tal fé (Rm. 1:5), é a atuação desta fé pelo amor (Gl. 5:6), e não a prática de obras que negam a suficiência desta fé.<sup>364</sup>

Se for necessária a visualização de um esquema comparativo, este pode ser assim apresentado:<sup>365</sup>

- (1) Para Paulo: Aliança → fé → bênçãos abertas a todas as nações; e
- (2) Para os oponentes: Aliança → obras da Lei → exclusão dos gentios.

Considerando o exposto, um parágrafo de Dunn pode ser citado para resumir o argumento:

“Tal parece ser o raciocínio de Paulo; Além de qualquer outra coisa, explica como Paulo poderia pensar em uma maldição sobre os judeus (3:10) cuja remoção era necessária para os gentios experimentar a bênção de Abraão (3: 13-14). Dificilmente podemos supor que tal raciocínio teria cortado muito gelo com os outros missionários, uma vez que as obras da lei como a circuncisão também estavam tão claramente entre os requisitos escritos na lei a ser obedecida. Mas aqueles que reconheceram que a aliança com Israel foi fundada primeiramente na graça e na promessa podem muito bem ser persuadidos de que assim se estabeleceu o princípio primário e

<sup>361</sup> “is Paul’s code for those requirements of the law in particular which brought to sharpest focus Israel’s claim to be distinctive from others as God’s covenant people, as also at Qumran (see on 2:16). By the phrase ‘those who rely on the works of the law’, therefore, Paul meant those who, in his judgement, were putting too much weight on the distinctiveness of Jews from Gentiles, and on the special laws which formed the boundary markers between them, those who rested their confidence in Israel’s ‘favoured nation’ status, those who invested their identity too far in the presumption that Israel was set apart from ‘the nations’—including, of course, the Jewish Christians in view in 1:6–8 and 2:4, 12.2.” DUNN, 1993, p. 172.

<sup>362</sup> DUNN, 1993, p. 172.

<sup>363</sup> DUNN, 1993, p. 172.

<sup>364</sup> DUNN, 1993, p. 172.

<sup>365</sup> DUNN, 1993, p. 173.

governante da aliança a que todas as outras características da aliança tinham de ser conformadas. E quanto aos gentios convertidos na Galácia, sua própria experiência de receber o Espírito através da fé deveria ter sido suficiente para confirmar a posição básica; Tudo o que era necessário além disso era uma defesa suficientemente coerente para lhes permitir contrariar a propaganda dos outros missionários e manter a sua própria auto-compreensão.”<sup>366</sup>

### 3.3 Conclusões prévias

Diante do exposto, é possível delinear as conclusões prévias a seguir.

#### 3.3.1 Gálatas 2:16

Como deve ter ficado claro, a análise aqui apresentada de “obras da Lei” em 2:16, na maioria dos pontos, segue uma assimilação positiva da interpretação de James Dunn, a qual se acrescenta apenas alguns poucos detalhes. Contudo, se defende um posicionamento diametralmente oposto ao de Dunn na interpretação do genitivo Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Assim, a aproximação do texto, no tocante à crítica textual, demonstrou que não havia variação textual que possibilitasse uma alteração consubstancial do sentido do texto. Neste particular, embora se fizesse alusão à possibilidade de exclusão da partícula δε, este ponto, de fato, não influenciaria a compreensão do sentido do texto, visto que a partícula tem função apenas estilística.

Já a análise morfológica indicou dois pontos a serem analisados: (1) o uso do genitivo na expressão πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, e (2) o sentido do termo σάρξ. Estes dois pontos foram analisados, mas não sem antes se observar o uso do verbo δικαιόω.

---

<sup>366</sup> “Such seems to be Paul’s reasoning; apart from anything else, it explains how Paul could think of a curse on *Jews* (3:10) whose removal was necessary for *Gentiles* to experience Abraham’s blessing (3:13–14). We can hardly assume that such reasoning would have cut much ice with the other missionaries, since works of the law like circumcision were also so clearly among those requirements written in the law to be obeyed. But those who recognized that the covenant with Israel was founded first on grace and promise might well be persuaded that thus was established the primary and governing principle of the covenant to which all other features of the covenant had to be conformed. And as for the Gentile converts at Galatia, their own experience of receiving the Spirit through faith should have been sufficient to confirm the basic position; all that was necessary beyond that was a sufficiently coherent defence to enable them to counter the propaganda of the other missionaries and to maintain their own self-understanding.” DUNN, 1993, p. 173.

Lançando mão da análise contextual tendo por indicação incidente o estudo sobre δικαίω apresentado por Esler, se defendeu a ênfase do sentido do referido verbo no sentido de *status* da Aliança, que era decorrente da condição de “judeu natural” e, portanto, lastreado no conceito comum com Paulo, de aceitação da graça divina, que deveria ser ainda, o fundamento dos outros crentes em Cristo.

Portanto, δικαίω toma função de auxiliar argumentativo para que Paulo proponha a transposição do *status* de “judeu natural”, que pratica as ἔργα νόμου num contexto pactual, para alguém que pratica a πίστewς Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Quanto ao uso do genitivo na expressão πίστewς Ἰησοῦ Χριστοῦ, se defendeu, com base no estudo geral do genitivo no grego do NT, que aponta que a nuance do genitivo se dá pelo contexto, que a tese de Longenecker, no sentido de entender o genitivo em questão como genitivo subjetivo, e, portanto, indicando a tradução “fé *de* Cristo” é preferível ao entendimento geralmente aceito, inclusive por Dunn de que o genitivo aqui é objetivo, levando à tradução “fé *em* Cristo”.

Neste ponto, em que apresentamos a divergência fundamental com Dunn, entender πίστewς Ἰησοῦ Χριστοῦ como “fé *em* Cristo” tem seríssimas implicações tanto para a interpretação da teologia paulina como para a própria essência da “doutrina da justificação pela fé”.

Se a tradução “fé *de* Cristo” for levada a sério, pode implicar em mais um argumento em favor da consonância em aspectos essenciais entre Paulo e o Judaísmo do seu tempo, o que confirmaria a tese de Stendahl e Dunn de que Paulo não se converteu do Judaísmo para uma nova religião.

Por outro lado, de forma mais séria, a opção por “fé *de* Cristo” implica numa mudança radical na compreensão da essência da “doutrina da justificação” que deixaria de ser um ensino cristão sustentado na centralidade da pessoa de Cristo para a Soteriologia.

De forma diversa, o sentido da “doutrina da justificação” seria alcançado a partir da interpretação dada por Cristo à fé judaica que ele professava, e portanto, “fé *de* Cristo” em Deus.

Esta reinterpretação aproximaria os estudos paulinos da atual onda de busca de Jesus histórico, que era um judeu praticante, e faria imperativo uma reanálise radical sobre a natureza da religião crista.

Por sua vez, em relação ao termo σάρξ, seguiu-se a indicação de Dunn no sentido de ampliar a compreensão de Bultmann. Noutras palavras, concluiu-se, mais

uma vez, a partir do contexto, que σάρξ refere-se sim, tanto à carnalidade no sentido físico, como da debilidade decorrente deste sentido físico (abarcando os dois sentidos possíveis de σάρξ segundo Bultmann), contudo, acrescentando o sentido de demarcação de diferenciação social entre judeus e gentios, ligando, portanto, σάρξ ao conceito de circuncisão.

Com base nesta aproximação do texto, se seguiu a análise do conteúdo.

Como havia sido argumentado na análise da forma da carta aos Gálatas, no segundo capítulo, o verso 2:16 faz parte da sua tese fundamental (2:15-21). Esta tese é a defesa da posição de Paulo contra Pedro e os da parte de Jerusalém (“circuncisão”).

A estratégia argumentativa de Paulo consistiu, neste ponto, em, saindo de um terreno comum a ele e o seu auditório, que consistia na aceitação da graça de Deus, atacar o conceito de exclusivismo judeu que estava impondo aos gentios que se “judaizassem”, praticando as “obras da Lei” ao invés de aceitar a proposta de Paulo de justificação apenas pela fé em Cristo.

Por um lado, desta interpretação decorre que a questão em debate nada tem que ver com disputa antilegalista. Assim, a interpretação tradicional da Reforma, seguida pela maioria dos comentaristas de Gálatas, se vê sem sentido. Por outro lado, o contexto judaico do debate entre Paulo e os seus oponentes impõe uma releitura do conceito de “justificação” que enfatize a sua dimensão sociológica.

Neste momento da interpretação, pelo menos segundo Dunn, não parece claro qual seria exatamente o âmbito de abrangência do conceito de “obras da Lei”: se todas as “obrigações pactuais” decorrentes da Lei, ou apenas algumas “obrigações”, como as leis alimentares e a circuncisão.

Na verdade, esta é uma fragilidade da interpretação de Dunn sobre as “obras da Lei” que parece permear todos os seus escritos sobre o tema. Dunn não parece ter uma resposta definitiva para a pergunta: quais exatamente são estas “obras da Lei”?

### **3.3.2 Gálatas 3:2, 5 e 10**

Em relação aos versos 2, 5 e 10 do capítulo 3 de Gálatas, a crítica textual e análise morfológica não implicaram na necessidade de se apresentar uma tradução

própria dos textos. Desta forma, se optou por seguir a ARA, sem prejuízo à interpretação dos textos em tela.

Por outro lado, a análise da forma apenas sublinhou a conexão entre os versos em análise e a tese central da carta, de maneira a deixar claro que 3:2, 5 e 10 devem ser lidos à luz de 2:16.

Já na análise de conteúdo, evocou-se a importância da imagem de Abraão, que se apresenta como prova principal, no capítulo 3 de Gálatas da tese de 2:15-21, a fim de lembrar que, ao se referir ao patriarca, Paulo está se valendo de um recurso retórico muito forte: Ele está argumentado tendo como prova um personagem que fundamenta a identidade judaica (assim como a cristã e a islâmica), no tocante à sua reivindicação enquanto “povo de Deus”.

Diante disso, se apresentou a mais simples forma de analisar o significado de Abraão: uma singela leitura bíblica. Tal leitura, porém, não se demonstrou inofensiva, pois deixou claro que não existe, na narrativa de Gênesis sobre Abraão, base para se sustentar o legalismo, ou, por outro lado, para se descartar o fato de que Deus esperava de Abraão a observância de alguns “mandamentos” como a circuncisão, a fim de que ele demonstrasse a sua fé, e permanecesse na aliança.

Por outro lado, se pontuou que a imagem de Abraão, no judaísmo da época de Paulo, não pode ser evocada, segundo Sanders, para fundamentar qualquer acusação de legalismo. Pelo contrário, Abraão aponta para a aceitação da graça de Deus no contexto da aliança. Desta forma, o único ponto claro a ser atacado na recepção da história de Abraão pelo judaísmo da época de Paulo, é o exclusivismo, que impedia o gentio de estar na Aliança, sem que este cumprisse as “obras da Lei”.

Uma vez constatada a força dessa afirmação, adentra-se à interpretação que Dunn faz dos versos 2, 5 e 10 do capítulo 3, percebendo que o que Paulo deveria estar atacando era o exclusivismo judeu do seu tempo.

Quanto ao verso 2, a interpretação de Dunn se concentra na questão do Espírito, sem indicar, se neste verso já é possível entender as “obras da Lei” em sentido amplo, relativo a toda a Torá, ou, em sentido restrito, referindo-se apenas às leis alimentares e à circuncisão.

Ao analisar o verso 5, Dunn descreve o sentido retórico, e o apelo paulino à experiência pessoal dos gálatas como base de distinção entre “fé” e “obras da Lei”, e parece pender para uma interpretação mais ampla, se referindo a toda a Torá.

Quanto ao verso 10, Dunn reconhece a fragilidade da argumentação Paulina em relação à experiência de Abraão. Noutras palavras, ele aponta que, a partir da narrativa de gênesis não há como negar que a circuncisão fazia parte das exigências da Aliança, e que a repetição da promessa estava ligada à fidelidade dos mandamentos.

Contudo, Dunn não dá um passo além, e se permite perguntar: será que Paulo estava argumentando de forma coerente com o que o texto de Gênesis indicava? Se não, estaria ele forçando uma interpretação de forma consciente? Ou seria apenas um intérprete confuso e contraditório por limitação? Ou ainda: ele estaria com razão em sua argumentação?

Ainda em relação ao verso 10, quando Dunn verifica interpretação que Paulo faz de Deuterônimo 27:26, argumenta que a leitura sociológica implicaria em que a “maldição da Lei” seria em relação à sua função social demarcadora, que faz com que os que insistem em “estar dentro” estejam, na verdade, “fora”, parece mais convincente que a leitura tradicional que aponta para uma maldição relativa ao não cumprimento de uma Lei que é, por imposição divina, impossível de ser guardada.

A contribuição aqui parece peculiar, uma vez que incide sobre a própria noção de justiça de Deus, indiretamente, contribuindo para “livrar” Deus de ser injusto, impondo uma Lei impossível.



## CONCLUSÃO

Após o estudo aqui apresentado, em que se propôs analisar a expressão “obras da Lei” em Gálatas, tendo como “lente”, basicamente, a interpretação de James Dunn, parece claro que, embora os esforços do teólogo escocês em decifrar a pergunta fundamental proveniente da leitura do Judaísmo contemporâneo de Paulo feita por E. P. Sanders, ou seja: se a religião judaica contemporânea de Paulo não era legalista, contra o que Paulo estava debatendo? Tenha levado a algumas contribuições relevantes, provavelmente, o desafio real feito por Sanders, que tem que ver com a incompatibilidade, gerada por Paulo (e não pelos seus interlocutores indiretos de Jerusalém), entre a sua religião e religião judaica, parece ainda uma questão distante de ser respondida com base na argumentação de Dunn.

Em todo caso, Dunn contribui para libertar a interpretação de “obras da Lei” do equívoco fundamental gerado pela tradição cristã, cristalizado por Lutero, e perpetuado até hoje, podendo ser rotulado de “Paulo luterano”, isto é, um convertido ao cristianismo, que é antinomista e antisemita.

A contribuição de Dunn se dá, exatamente, em, ao levar a sério a tese de Sanders em relação ao Judaísmo contemporâneo de Paulo, se lançar aos textos do apóstolo, sob uma “nova perspectiva” que integra pelo menos três elementos:

- (1) uma interpretação contextual das palavras e expressões: assim, conceitos aparentemente “definidos” pela tradição exegética como os provenientes de “δικαίω”; “σάρξ”, ou “ἔργα νόμου” podem tomar novas dimensões, abalizadas por uma percepção sociológica sólida e rica;
- (2) uma insistência a que se tenha “lado a lado” a análise literária, a análise redacional, a análise da forma, de uma maneira a priorizar evidências internas do texto, e evitando “transportar” contextos e conteúdos de uma forma autoritária (por exemplo o debate de Romanos para a carta aos Gálatas); e
- (3) o pano-de-fundo judaico dos debates, que como foi demonstrado, é fundamental à interpretação da carta aos Gálatas, mas que pode ser também, testado enquanto hipótese para outros escritos do NT, o que influenciaria a todos os níveis de análise, não apenas ao redacional ou literário.

Contudo, exatamente em torno do levar a sério a tese de Sanders sobre o Judaísmo, esteja o “calcanhar de Aquiles” da interpretação de Dunn a respeito das “obras da Lei”. Talvez, Dunn poderia considerar a possibilidade de que a consequência desta tese em Sanders, ao analisar Paulo, ou seja: Paulo distorceu o Judaísmo do seu tempo a fim de criar um novo sistema religioso, esteja certa.

Em alguns momentos, fica perceptível que ele se aproxima muito dessa conclusão, mas, rapidamente ele se esquivava das consequências. É possível que, pelo mesmo motivo que Dunn não leva às últimas consequências a tese de Sanders, ele também não leve às últimas consequências da possibilidade de que Paulo possa ter, simplesmente, se equivocado (e, portanto, não tenha sido dissimulado ao ponto de ter distorcido, de forma intencional, o Judaísmo de seu tempo).

Na mesma direção, talvez pelo mesmo motivo, ou seja, a tentativa apaixonada de defender a “verdade cristã”, Dunn se negue a encarar que, possivelmente, o genitivo subjetivo que permite a tradução “fé *de* Cristo” se encaixe mais perfeitamente ao contexto judaico do debate de Paulo na Galácia que ele sublinha com tanta insistência.

Desta forma, a interpretação de Dunn pode ser um passo consistente na direção certa, mas, talvez não seja o suficiente. Talvez, a interpretação do genitivo como subjetivo possa ser a chave que falta para, levando a sério os avanços da NPP como um todo, e a contribuição exegética de Dunn, dar uma resposta mais consistente a Sanders.

Todavia, esta resposta, também implicaria em uma releitura tão radical na “doutrina da justificação pela fé” que chegaria a abalar a própria necessidade da construção de uma “doutrina cristã” separada do judaísmo.

Qual seria esta resposta? Pode-se sugerir o seguinte: Paulo estava confrontando a “fé em Deus” dos seus contemporâneos judeus, que mesmo afirmando a graça divina, e ser herdeira de Abraão, se tornou tão exclusivista que negligenciou a essência da vocação de Abraão em ser uma bênção para todas as nações, com a “fé em Deus” *de* Jesus, que se traduziu na aceitação e priorização de ampliar universalmente o Reino de Deus, e, exatamente neste sentido, se tornando o verdadeiro descendente de Abraão.

Mas esta tese só pode ser aqui apontada, precisando ser provada com muito mais cuidado do que se permite nesta dissertação, ficando com possibilidade para um novo estudo “a partir” daqui.

Contudo, um último aspecto a ser criticado, em relação a Dunn, é que, embora ele escreva muito, e redundantemente, a fim de demonstrar o que significam as “obras da Lei”, em sentido mais rigoroso, parece que ele não deixa uma delimitação clara, um posicionamento preciso, para concluir se esta expressão se define a “toda a Torá”, ou a aspectos específicos dela, como a circuncisão, ou às leis alimentares. (É possível encontrar muita variação em Dunn quando se procura uma resposta precisa).

De qualquer maneira, a interpretação de Dunn é, no mínimo, desafiadora. Se for levada a sério, possivelmente ainda tenha muitos frutos valiosos.



## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. rev. e atual. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ABEGG, Martin. 4QMMT, Paul and "Works of the Law". In: FLINT, Peter (ed). *The bible at Qumran: text, shape, and interpretation. (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature)*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U.K: W.B. Eerdmans, 2001. p. 203-216.

ACHTEMEIER, Elizabeth. Righteousness in OT. In: BUTTRICK, George (Dictionary Editor). *The interpreter's dictionary of bible*. New York: Abingdon Press, 1962. Vol. 4, p. 80-85.

ACHTEMEIER, Paul. Righteousness in NT. In: BUTTRICK, George (Dictionary Editor). *The interpreter's dictionary of bible*. New York: Abingdon Press, 1962, Vol. 4, p. 91-99.

AQUINAS, St. Thomas. *Commentary on Saint Paul's epistle to the Galatians*. LARCHER, F. R. (Trad.). Disponível em: <<http://dhspriority.org/thomas/SSGalatians.htm>>. Acesso em 29.04.2017.

AUGUSTINE. *Augustine's commentary on Galatians: introduction, texts, translation, and notes by Eric Plumer. (Oxford early christian studies)*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

BAUR, Ferdinand. *Paul the apostle of Jesus Christ: his life and works, his epistles and teachings. Two volumes in one*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2003.

BAYER, Oswald. *A teologia de Martinho Lutero: uma atualização*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

BECKER, Jürgen. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007.

BETZ, Hans. *Galatians: a commentary on Paul's letter to the churches in Galatia. (Hermeneia: a critical and historical commentary on the Bible)*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

*BibleWorks GNT Morphology Database*. In: Bibleworks 10.

BÍBLIA. N.T. Grego. ALAND, Barbara; ALAND, Kurt; KARAVIDOPOULOS, Johannes; MARTINI, Carlo; METZGER, Bruce (eds). *Novum Testamentum graece*. 28. ed. rev. Nestle-Aland. 2012. Based on the work of Eberhard NESTLE and Erwin NESTLE. Münster: Instituts für Neutestamentliche Textforschung, 2014.

BÍBLIA. N.T. Grego. HOLMES, M. (ed). *The greek New Testament. SBL edition*. Atlanta, Georgia; Bellingham, Washington: Society of Biblical Literature; Logos Bible Software, 2010.

BIENERT, Wolfgang. Marcion und der antijudaismus. In: *Marcion und seine kirchengeschichtliche wirkung / Marcion and his impact on church history: vorträge der internationalen fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz*. Editado por Gerhard May; Katharina Greschat e Martin Meiser. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2002. p. 191-205.

BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *A greek grammar of the New Testament and other early christian literature*. Chicago; London: The University of Chicago press, 1961.

BROER, Ingo. *Einleitung in das Neue Testament. Band II: Die Briefliteratur, die offenbarung de Johannes und die bildung des kanons*. Würzburg, Echter Verlag, 2001.

BROWN, Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

BRUCE, F. F. *The epistle to the Galatians: A commentary on the greek text*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 1982.

BULTMANN, Rudolf; WEISER, Artur. ΠΙΣΤΕÚΩ, ΠÍΣΤΙΣ, ΠΙΣΤÓΣ, ΠΙΣΤÓΩ, ἄπιστος, ἀπιστέω, ἀπιστία, ὀλιγόπιστος, ὀλιγοπιστία. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (eds). *Theological dictionary of the New Testament*. Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1968. V. 6, p. 174-228.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução: Ilson Kayser. Revisão: Nélio Schneider. Santo André: Academia Cristã, 2008.

BURTON, Ernest. *A critical and exegetical commentary on the epistle of the Galatians*. New York: C. Scribner's sons, 1920.

CHRYSOSTOM, ST John. Commentary on the epistle of St. Paul to the Galatians. In: SCHAFF, Philip (ed). *A select library of the nicene and post-nicene fathers of christian church. Volume XIII: Saint Chrysostom: Homilies on the epistle to the galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, and the epistles to Timothy, Titus, and Philemon*. Edinburg: T&T Clarck; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1997. p. 1-48.

CLEMENTS, Ronald. אַבְרָהָם ('abraham). In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (eds). *Theological dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1997. V. 1, p. 52-58.

COVER, R. Sinn, Sinner (Old Testament). In: FREEDMANN, David (ed). *The anchor bible dictionary*. New York: Doubleday, 1992. V. 6, p. 31-39.

CROSSAN, John D. *Jesús: biografía revolucionária*. Traducción de Teófilo de Lozaya. Barcelona: Crítica (Grijalbo Mondadori), 1996.

CROSSAN, John D. *Jesús: vida de un campesino judío*. Traducción de Teófilo de Lozaya. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1994.

DAVIES, William. *Paul and rabbinic Judaism: Some rabbinic elements in pauline theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

DOERING, Lutz. 4QMMT and the letters of Paul: selected aspects of mutual illumination. In: REY, Jean-sébastien (ed.). *The dead sea scrolls and pauline literature (Studies of the texts of the desert of Judah volume 102)*. Leiden; Boston: Brill, 2014. p. 69-87.

DUNN, James. *A nova perspectiva sobre Paulo*. Santo André: Academia Cristã; Paulus, 2011.

DUNN, James. *A teologia do apóstolo Paulo*. Tradução: Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003.

DUNN, James. *The epistle to the Galatians. (Black's New Testament commentary)*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1993.

DUNN, James; SUGGATE, Alan. *The justice of God: a fresh look at old doctrine of justification by faith*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993.

EICHRODT, Walther. *Theology of the Old Testament*. Translated by J. A. Baker. Philadelphia: The Westminster Press, 1975, V. 1.

ESLER, Philip. *Galatians (New Testament Readings)*. London; New York: Routledge, 1998.

FEELEY-HARNIK, Gillian. *Meaning of food in early Judaism and Christianity*. Washington; London: Smithsonian Institution Press, 1994.

FRIBERG, Timothy; FRIBERG, Barbara; MILLER, Neva. *Friberg's analytical lexicon of the greek New Testament*, Complete 2000 edition. In: Bibleworks 10.

FUNG, R. *The epistle to the Galatians*. The new international commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1988

GAGER, John. *The origins of anti-semitism: attitudes toward Judaism in pagan and christian antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

HARKINS, P. W. John Chrysostom, ST. In: MARTHALER, Berard (editor executivo). *The new catholic encyclopedia.: Hol-Jub. 2a ed.* Detroit; New York; San Diego; San Francisco; Cleveland; New Haven; Waterville; London; Munich: Gale; Washington: The catholic university of America, 2003. V. 7. p. 945-949.

HARNACK, Adolf von. *History of dogma*. Tradução de Neil Buchanan. Charleston, South Carolina: Nabu Press, 2010. V. 1.

HELFMEYER, F.. הלכה. In: BOTTERWECK, G. *Johannes*; RINGGREN, Helmer (eds). *Theological dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. V. 3. p. 388-403.

HENDEL, Ronald. *Remembering Abraham: culture, memory, and history in the hebrew bible*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HILLERBRAND, Hans. The legacy of Martin Luther. In: McKIM, Donald (ed). *The Cambridge companion to Martin Luther*. New York: Cambridge University Press, 2003. p. 227-239.

HOLMES, M. (ed). *The greek New Testament. SBL edition*. Atlanta, Georgia; Bellingham, Washington: Society of Biblical Literature; Logos Bible Software, 2010.

ISAACS, Marie. *The concept of Spirit: a study of pneuma in Hellenistic Judaism and its bearing on the New Testament*. Huddersfield: Charlesworth, 1976.

JEREMIAS, Joachim. Ἀβραάμ. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (eds). *Theological dictionary of the New Testament*. Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1963. V. 1. p. 8-9.

KANNENGIESSER, Charles. *Handbook of patristic exegesis: the bible in ancient Christianity*. Leiden; Boston: Brill, 2004. V II.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento. 2. história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005.

KOOTEN, George van; RUITEN, Jacques van. INTRODUCTION. In: GOODMAN, Martin; KOOTEN, George H. van; RUITEN, Jacques T. A. G. M. van (Eds). *Abraham, the nations, and the hagarites: Jewish, Christian, and Islamic perspectives on kinship with Abraham (Themes in biblical narrative: Jewish and Christian traditions 13)*. KOOTEN, George H. van; KUGLER, Robert A.; STUCKENBRUCK Loren T. (Eds). Leiden; Boston: Brill, 2010.

KUMMEL, Werner G. *Introdução ao Novo Testamento. 17ª ed.* Inteiramente refundida e aumentada, da introdução ao Novo Testamento de Paul Feine e Johannes Behm. São Paulo: Paulinas, 1982.

LANGTON, Daniel. *The apostle Paul in the Jewish imagination: a study in modern Jewish-Christian relation*. New York: Cambridge University Press, 2010.

LIEU, Judith. *Marcion and making of a heretic: God and scripture in the second century*. New York: Cambridge University Press, 2015.

LONGENECKER, Richard. *Word biblical commentary: Galatians*. (Word biblical commentary 41). Dallas: Word, Incorporated, 1990.

LÜHRMANN, Dieter. *Galatians: A continental commentary*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992.

LUTERO, Martinho. Comentário à epístola aos gálatas. In: \_\_\_\_\_. *Obras selecionadas volume 10*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2008. p. 17-557.



LUTERO, Martinho. Das boas obras. In: \_\_\_\_\_. *Obras selecionadas volume 2*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2011. p. 97-170.

LUTERO, Martinho. Debate sobre a Teologia Escolástica. In: \_\_\_\_\_. *Obras selecionadas volume 1*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2004. p. 13-20.

LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas volume 12*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2014.

LUTERO, Martinho. Tratado de Martinho Lutero sobre a liberdade Cristã. In: \_\_\_\_\_. *Obras selecionadas volume 2*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2011. p. 435-460.

MALINA, Bruce. *El mundo del Nuevo Testamento: Perspectivas desde la antropología cultural*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995.

MARTÍNEZ, F. "Galatians 3:10-14 in the light of Qumran." In: REY, Jean-sébastien (ed.). *The dead sea scrolls and pauline literature (Studies of the texts of the desert of Judah volume 102)*. Leiden; Boston: Brill, 2014. p. 51-67.

MATTOX, Mickey. Martin Luther's reception of Paul. In: HOLDER, Ward (ed.). *A Companion to Paul in the reformation. (Brill's Companions to the Christian Tradition). A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe, 500–1700. Volume 15*. Leiden; Boston: Brill, 2009. p. 93-128.

McGRATH, Alister. *Iustitia Dei: a history of the Christian doctrine of justification*. 3<sup>a</sup> ed. New York: Cambridge University Press, 2005.

MEYER, H. *Critical and exegetical handbook to the epistle to the Galatians (Critical and exegetical commentary on the New Testament)*. Edinburgh: T&T Clark, 1873.

MITTERNACHT, Dieter. Paul's letter to the Galatians in social-psychological perspective. In: ELLENS, J. H.; ROLLINS, W. G. (eds). *Psychology and the Bible: a new way to read the scriptures*. Westport, CT: Praeger Publishers, 2004. p. 193-212.

MONTEFIORE, Claude. *Judaism and St. Paul: two essays*. London: Max Goschen, 1914.

MUHLING, Anke. "*Blickt auf Abraham, euren Vater*": Abraham als identifikationsfigur des judentums in der zeit des exils und des zweiten tempels. (*Forschungen zur religion und literatur des Alten und Neuen Testaments. Band 236*). Herausgegeben von Jan Christian Gertz, Dietrich-Alex Koch, Matthias Köckert, Hermut Löhr, Joachim Schaper und Christopher Tuckett. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

NEUSNER, Jacob. *The theology of the halaknah*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001.

PORTON, Gary. "Conversion in Judaism". In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan; GREEN, William (eds). *The encyclopedia of Judaism*. 2<sup>a</sup> ed. Leiden; Boston: Brill, 2005, V. 1, p. 480-494.

RAISANEN, Heikki. *Paul and the Law*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.

REY, Jean-sébastien. Les manuscrits de la 1<sup>er</sup> morte et l'épître aux galates: quelques cas d'interdiscursivité. In: \_\_\_\_\_. (ed.). *The dead sea scrolls and pauline literature (Studies of the texts of the desert of Judah volume 102)*. Leiden; Boston: Brill, 2014. p. 17-49.

RICHES, John. *Galatians through the centuries*. (Wiley-Blackwell bible commentaries). Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, 2013.

ROBERTSON, Archibald. *A grammar of the greek New Testament in the light of historical research*. New York: Hodder & Stoughton, George H. Doran Company, 1914.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário de grego do novo testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1985.

SANDERS, E. P. *Paul and palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

SANDERS, E. P. Sinn, Sinner (New Testament). In: FREEDMANN, David (ed). *The anchor bible dictionary*. New York: Doubleday, 1992. Vol. 6, p. 40-46.

SANDERS, E. P. *The historical figure of Jesus*. New York: The Penguin Press, 1993.

SCHAFER, Peter. *Judeophobia: attitudes toward the Jews in the ancient world*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1998.

SCHMIDT, Kurt. A concepção de Lutero acerca da liberdade. In: \_\_\_\_\_. *A presença de Deus na história*. São Leopoldo: Sinodal, 1982. p. 96-104.

SCHNELLE, Udo. *Einleitung in das Neue Testament*. 5<sup>a</sup> ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2010.

SCHRENK, Gottlob. δίκη, δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαιώω, δικαίωμα, δικαίωσις, δικαιοκρισία. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (eds). *Theological Dictionary of the New Testament*. Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1935, V. 2, p. 173-225.

SCHOEPS, Hans. *Paul: the theology of the apostle in the light of Jewish religious history*. KNIGHT, Harold (Trad.). Philadelphia: The Westminster Press, 1961.

SCHWEITZER, Albert. *Die mystik des apostels Paulus*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1954.

SCHWEIZER, Eduard. σάρξ, σαρκικός, σάρκινος. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (eds). *Theological Dictionary of the New Testament*. Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1971, V. 7, p. 97-151.

STENDAHL, Krister. The apostle Paul and the introspective conscience of the west. In: *Paul among Jews and Gentiles, and other essays*. Philadelphia: Fortress Press, 1976. p. 78-96.

TESKE, R. J. Augustine, ST. In: MARTHALER, Berard (editor executive). *The new catholic encyclopedia. Volume 1: A-Azt*. 2<sup>a</sup> ed. Detroit; New York; San Diego; San Francisco; Cleveland; New Haven; Waterville; London; Munich: Gale; Washington: The catholic university of America, 2003. p. 850-868.

VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. 2<sup>a</sup> edição totalmente revisada. São Paulo: ASTE; Targumim, 2006, V. 1.

WACHHOLZ, Wilhelm. *História e Teologia da Reforma: introdução*. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

WALLACE, Daniel. *Gramática grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Batista regular do Brasil, 2009.

WALLACE, W. A.; WEISHWIPL, J. A.; JOHNSON, M. F. Thomas Aquinas, ST. In: MARTHALER, Berard (editor executivo). *The new catholic encyclopedia. Volume 14: Thi-Zwi*. 2<sup>a</sup> ed. Detroit; New York; San Diego; San Francisco; Cleveland; New Haven; Waterville; London; Munich: Gale; Washington: The catholic university of America, 2003. p. 13-29.

WESTERHOLM, Stephen. *Perspectives old and new on Paul: the "lutheran" Paul and his critics*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 2004.

WREDE, Willian. *Paul*. LUMMIS, Edward (Trad). London: Philip Green, 1907.