

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

RUBEM ALEXANDRE MAIA FONTES

RELEITURAS DA CONCEPÇÃO NEOTESTAMENTÁRIA DA JUSTIFICAÇÃO A
PARTIR DA *NEW PERSPECTIVE*

Goiânia, Goiás

2025

RUBEM ALEXANDRE MAIA FONTES

**RELEITURAS DA CONCEPÇÃO NEOTESTAMENTÁRIA DA JUSTIFICAÇÃO A
PARTIR DA *NEW PERSPECTIVE***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás como requisito para obtenção do título de mestre em Ciências da Religião. Linha de Pesquisa: Religião e Literatura Sagrada.

Orientador: Prof. Dr. Mariosan de Sousa Marques.

Goiânia, Goiás

2025

Catálogo na Fonte - Sistema de Bibliotecas da PUC Goiás

F683r Fontes, Rubem Alexandre Maia.
Releituras da concepção neotestamentária da justificação
a partir da new perspective / Rubem Alexandre Maia
Fontes. -- 2025.
1 recurso online (141 f.)

Texto em português, com resumo em inglês.
Orientador: Prof. Dr. Mariosan de Sousa Marques.
Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade
Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e
Humanidades, Goiânia, 2025.
Inclui referências: f. 128-141.

1. Bíblia - N.T - Gálatas. 2. Justificação. 3. Bíblia
- N.T - Epístolas de Paulo. 4. Graça (Teologia). I. Marques,
Mariosan de Sousa. II. Pontifícia Universidade Católica de
Goiás - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião
- 25/02/2025. III. Título.

CDU: 27-248.4 (043)



Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Pontifical Catholic University of Goiás
Av. Universitária, 1069, Setor Universitário
Caixa Postal 86 - CEP 74.605-010
Goiânia - Goiás - Brasil

ATA Nº 339/2025

SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS

No dia **26 de fevereiro de 2025**, às **14h**, foi realizada via webconferência, a sessão pública de Defesa de Dissertação de **RUBEM ALEXANDRE MAIA FONTES**, discente do curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em **Ciências da Religião** da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, com trabalho intitulado **"UMA LEITURA DO ENSINO NEOTESTAMENTÁRIO DA JUSTIFICAÇÃO A PARTIR DA NEW PERSPECTIVE"**. A Banca Examinadora foi composta por: Prof. Dr. Mariosan de Sousa Marques / PUC Goiás (Presidente); Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás; Prof. Dr. Eumar Evangelista de Menezes Júnior / UniEvangélica; Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva / PUC Goiás (Suplente) e Prof. Dr. Dionivaldo Rosa Pires / Faculdade de Anicuns (Suplente). O trabalho da Banca Examinadora foi conduzido pelo(a) Presidente da Banca que, inicialmente após apresentar os docentes integrantes da Banca Examinadora, concedeu 30 minutos ao(a) discente para que este(a) expusesse seu trabalho. Após a exposição o(a) Presidente da Banca concedeu a palavra a cada membro para que estes arguissem o(a) discente. A banca examinadora deliberou pela alteração do título do trabalho apresentado, **RELEITURAS DA CONCEPÇÃO NEOTESTAMENTÁRIA DA JUSTIFICAÇÃO A PARTIR DA NEW PERSPECTIVE**. Durante a arguição os membros da banca apresentaram suas contribuições ao trabalho, com sugestões para conclusão do estudo e apresentação dos resultados da pesquisa. Após o encerramento das arguições a banca examinadora, reunida isoladamente, avaliou o trabalho desenvolvido e o desempenho do(a) discente, considerando sua trajetória no curso e o trabalho produzido. Como resultado a Banca Examinadora deliberou pela **APROVAÇÃO da Dissertação**. Proclamado o resultado pelo(a) Presidente da Banca, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente Ata que é assinada pelos membros da banca e pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Goiânia, GO, 26 de fevereiro de 2025

Assinam esta Ata,
Banca Examinadora

Prof. Dr. Mariosan de Sousa Marques / PUC Goiás (Presidente); Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás e Prof. Dr. Eumar Evangelista de Menezes Júnior / UniEvangélica.

Prof. Dr. Clóvis Ecco - Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Escolher um item.

Página de assinaturas


Eumar Júnior
Signatário


Clóvis Ecco
Signatário


Mariosan Marques
Signatário


Valmor Silva
Signatário

HISTÓRICO

11 mar 2025 09:13:43		Clóvis Ecco criou este documento. (Email: ppon@puccgoias.edu.br)
13 mar 2025 16:03:38		Mariosan de Sousa Marques (Email: mariosansousa@hotmail.com) visualizou este documento por meio do IP 179.35.0.211 localizado em Goiânia - Goiás - Brasil
13 mar 2025 16:04:56		Mariosan de Sousa Marques (Email: mariosansousa@hotmail.com) assinou este documento por meio do IP 179.35.0.211 localizado em Goiânia - Goiás - Brasil
24 mar 2025 10:54:03		Valmor da Silva (Email: lesi@terra.com.br) visualizou este documento por meio do IP 189.10.75.160 localizado em Goiânia - Goiás - Brasil
24 mar 2025 10:54:16		Valmor da Silva (Email: lesi@terra.com.br) assinou este documento por meio do IP 189.10.75.160 localizado em Goiânia - Goiás - Brasil
11 mar 2025 10:29:22		Eumar Evangelista de Menezes Júnior (Email: eumar.junior@docente.unievangelica.edu.br) visualizou este documento por meio do IP 45.4.96.50 localizado em Anápolis - Goiás - Brasil
11 mar 2025 10:30:04		Eumar Evangelista de Menezes Júnior (Email: eumar.junior@docente.unievangelica.edu.br) assinou este documento por meio do IP 45.4.96.50 localizado em Anápolis - Goiás - Brasil
11 mar 2025 12:13:16		Clóvis Ecco (Email: clovis@puccgoias.edu.br) visualizou este documento por meio do IP 200.18.170.171 localizado em Goiânia - Goiás - Brasil



Escaneie a imagem para verificar a autenticidade do documento
Hash SHA256 do PDF original 006285cb54b1e2e4e75502875fde04f5bf91ac9434cae038b7d0f660d4c52763
<https://valida.aa/aeb843b64c6c99fd56ddf230ec14877a020f3a17e02eca2d>



autentique

Autenticação eletrônica 3/3
Data e horário em GMT -3:00 São Paulo
Última atualização em 24 mar 2025 às 10:54
Identificador: aeb843b64c6c99fd56ddf1230ec14877a020f3a17e02eca2d

11 mar 2025
12:13:22



Clóvis Ecco (Email: clóvis@pucgoias.edu.br) assinou este documento por meio do IP 200.18.170.171
localizado em Goiânia - Goiás - Brasil



Escaneie a imagem para verificar a autenticidade do documento
Hash SHA256 do PDF original 00c285cb54b1e2e4e75502875fdea4f5bf91ac9434cae038a7d0f660d4c52763
<https://valida.ae/aeb843b64c6c99fd56ddf1230ec14877a020f3a17e02eca2d>



Dedico este trabalho à minha família pela
paciência, atenção e cuidado diante das
inumeráveis horas de pesquisa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, à minha esposa, às minhas filhas e à minha mãe.
Ao Prof. Dr. Mariosan de Sousa Marques pelos valiosos ensinamentos.
Ao Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira e à Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer
pelas importantes contribuições durante o Exame de Qualificação.
À coordenação, ao corpo docente, discente e técnico administrativo do
Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião.
À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
do Ministério da Educação (CAPES) pela bolsa de estudo.

RESUMO

FONTES, Rubem Alexandre Maia. *Releituras da Concepção Neotestamentário da Justificação a partir da New Perspective*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2025.

A influência direta e indireta do pensamento paulino repercute de muitos modos na construção do contingente de representações sociais do mundo ocidental contemporâneo, assim como nos sentimentos sociais e na dimensão axiológica relacionados. Ela se faz sentir nas mais diversas instituições, o que coloca a categoria “justificação” como tendo grande relevância. O trabalho, assim, se justifica pela historicidade da temática tanto quanto pela atualidade dos recentes debates e pela repercussão econômica, política e social encontrada. O trabalho buscou enfrentar a questão do sentido das releituras da justificação, considerando a história da interpretação, a exegese e a *New Perspective*. Assim, valendo-se de investigação qualitativa na modalidade bibliográfica, buscou-se apresentar um excuro histórico que cobrisse desde a antiguidade clássica, passando, inclusive, pelas disputas do século XVI. Empreendeu-se, ainda, uma análise exegética de Gl 3,6-14, recorte de literatura sacra neotestamentária que se revela paradigmático para o estudo da justificação. O texto base da exegese foi a 28ª edição do *Novum Testamentum Graece*. A metodologia adotada para a exegese foi a histórico-crítica, em que se apresentou, além de uma tradução pelo método de equivalência formal, análises textual, literária, da redação, das formas e de conteúdo e de teologia, com a finalidade de investigar aspectos da intencionalidade autoral. No que diz respeito à temática relacionada ao conteúdo, a questão da maldição e da redenção, da filiação em Abraão e da justificação foram avaliadas. Apresentou-se uma análise de como a *New Perspective* compreende a justificação, passando pelos referenciais teóricos (Sanders, Wright e Dunn). Por fim, propõe-se fazer apresentação de releituras da justificação que, começando por um panorama geral, discute a justificação e sua relação com a comunidade e com a práxis social. Em termos de resultados, observou-se que, a leitura está longe de ser polarizada ou monolítica. Diversas são as perspectivas da aproximação exegética de Paulo e de seu ambiente, mas ganham relevo, na história do desenvolvimento da representação, o impacto do pensamento de Lutero, de Sanders e as múltiplas constatações contemporâneas dos diversos judaísmos do Segundo Templo, assim como os documentos que ressaltam o cuidado para com os pobres. A conclusão deste trabalho situa-se na identificação de um legítimo caráter soteriológico-escatológico e de dimensão prático-social da justificação.

Palavras-chave: Literatura paulina, Gálatas, justificação, *new perspective*, graça.

ABSTRACT

FONTES, Rubem Alexandre Maia. *Reinterpretations of the New Testament conception of Justification from the New Perspective*. Dissertation. Dissertation (Master in Religious Sciences). Goiânia: Pontifical Catholic University of Goiás, 2025.

The direct and indirect influence of Pauline thought has many repercussions on the construction of the contingent of social representations of the contemporary Western world, as well as on the related social sentiments and axiological dimension. It is felt in the most diverse institutions, which makes the category “justification” highly relevant. The work is thus justified by the historicity of the theme as well as by the current relevance of recent debates and the economic, political and social repercussions found. The work sought to address the question of the meaning of reinterpretations of justification, considering the history of interpretation, exegesis and the New Perspective. Thus, using qualitative research in the bibliographic modality, we sought to present a historical excursus that covered the period from classical antiquity, including the disputes of the sixteenth century. We also undertook an exegetical analysis of Gal 3:6-14, a section of New Testament sacred literature that is paradigmatic for the study of justification. The base text for the exegesis was the 28th edition of the *Novum Testamentum Graece*. The methodology adopted for the exegesis was historical-critical, in which, in addition to a translation using the formal equivalence method, textual, literary, editorial, form and content analyses, and theology were presented, with the purpose of investigating aspects of the author's intentionality. With regard to the theme related to the content, the question of the curse and redemption, filiation in Abraham, and justification were evaluated. An analysis of how the New Perspective understands justification was presented, going through the theoretical references (Sanders, Wright and Dunn). Finally, it is proposed to present reinterpretations of justification that, starting with a general overview, discuss justification and its relationship with the community and social praxis. In terms of results, it was observed that the reading is far from being polarized or monolithic. There are diverse perspectives on the exegetical approach to Paul and his environment, but in the history of the development of representation, the impact of the thought of Luther, Sanders and the multiple contemporary findings of the various Judaismisms of the Second Temple, as well as the documents that emphasize care for the poor, gain prominence. The conclusion of this work is to identify a legitimate soteriological-eschatological character and a practical-social dimension of justification.

Keywords: Pauline literature, Galatians, justification, new perspective, grace.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	13
1	A JUSTIFICAÇÃO E A <i>NEW PERSPECTIVE</i>	16
1.1	EXCURSO SOBRE OS SENTIDOS DE JUSTIFICAÇÃO.....	16
1.1.1	A Pessoa Justa na Antiguidade Clássica	16
1.1.2	A Pessoa Justa Segundo a Septuaginta	19
1.1.3	A Pessoa Justa Conforme os Sábios Fariseus	21
1.1.4	A Leitura Patrística da Justificação	22
1.1.5	A Leitura Medieval da Justificação	25
1.1.6	A Perspectiva do Movimento Reformador da Igreja	26
1.1.6.1	O pensamento teológico de Lutero sobre a justificação.....	27
1.1.6.2	A compreensão dos documentos do Livro de Concórdia	29
1.1.6.3	O pensamento teológico de Calvino sobre a justificação.....	31
1.1.6.4	Os símbolos de fé oriundos da Reforma calvinista.....	32
1.1.7	A Perspectiva Católica Apostólica Romana	35
1.1.8	A Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação	38
1.1.9	A Perspectiva Protestante Tradicional Contemporânea	39
1.2	PAULO E A <i>NEW PERSPECTIVE</i>	41
1.2.1	Paulo o Apóstolo	41
1.2.2	Visão Geral da Nova Perspectiva Paulina	42
2	2 GÁLATAS 3,6-14 COMO EXPRESSÃO LITERÁRIO-RELIGIOSA..	48
2.1	DELIMITAÇÃO E TRADUÇÃO DO TEXTO.....	48
2.1.1	Delimitação da Perícope	48
2.1.2	Tradução e Comparação da Perícope.....	50
2.2	CRÍTICA TEXTUAL	54
2.2.1	Análise de Variantes Textuais	54
2.3	ANÁLISE LITERÁRIA	56
2.3.1	A Estrutura do Texto	56
2.3.2	As Fontes Subjacentes ao Texto	57
2.4	ANÁLISE DA REDAÇÃO	60

2.4.1	Análise da Autoria do Texto.....	61
2.4.2	A Época e os Destinatários do Texto	62
2.5	ANÁLISE DAS FORMAS	64
2.6	CONTEÚDO E TEOLOGIA	65
2.6.1	Sobre a Maldição e a Redenção	68
2.6.2	Sobre a Fé	70
2.6.3	Sobre os Filhos de Abraão	72
2.6.4	Sobre a Justificação.....	74
2.6.4.1	Sentido geral de justificação em Gálatas	75
2.6.4.2	Justificação e a entrada na nova era messiânica	79
2.6.4.3	A justificação e a leitura tradicional	80
2.7	A NEW PERSPECTIVE EM GÁLATAS	82
2.7.1	A <i>New Perspective</i> e a teologia da justificação	82
2.7.2	A Contribuição de Wright - O Problema do Etnocentrismo	87
2.7.3	A Contribuição de Dunn – O Elemento Sociocultural	89
3	UMA RELEITURA DA JUSTIFICAÇÃO	92
3.1	PANORAMA DE ALGUMAS LEITURAS CONTEMPORÂNEAS	94
3.1.1	<i>A Radical New Perspective on Paul</i>	94
3.1.2	A Leitura Feminista	96
3.1.3	<i>O Variegated Nomism</i>	98
3.1.4	A Hermenêutica do Dom	100
3.2	JUSTIFICAÇÃO E COMUNIDADE	105
3.3	JUSTIFICAÇÃO E PRÁXIS SOCIAL	109
3.3.1	A Lógica da Virtude Cristã	110
3.3.2	A Visão Social Católica Romana	111
3.3.3	Algumas Leituras Protestantes	114
3.3.3.1	A Visão Social Luterana	115
3.3.3.2	A Visão Social Calvinista	117
3.3.4	A Comunidade Diaconal	122
	CONCLUSÕES	126
	REFERÊNCIAS	132

INTRODUÇÃO

Toda pretensão de se estudar a literatura paulina sob os auspícios exegéticos das Ciências da Religião leva-nos a submeter um recorte de literatura sacra ao olhar crítico de um escrutínio metodologicamente orientado. Essa análise no campo da literatura sacra é um estudo científico situado no universo da religião expressa como linguagem. Estudamos neste trabalho, assim, aspectos e elementos do universo simbólico, mediador da realidade pela religião pela instrumentalidade literária (Cassirer, 2021).

A questão em tela adentra nos diversos domínios das construções de sentidos em uma cultura que tem se revelado cada dia mais desumanizada. A matéria prima dessa investigação é delicada, rica e saturada de sentidos. É como um antigo e valioso papiro a ser manuseado com cuidado e em ambiente laboratorial, de modo tal que, pelo seu valor, deve ser analisado e examinado respeitosamente, ainda que de modo meticuloso. Emerge-se tal relevância, dentre outros aspectos, da universalidade das questões existenciais e sociais envolvidas, tanto quanto da relevância das reflexões apresentadas, como se ilustra do inafastável e atemporal questionamento de Bonar (2012, p.15): “Como posso eu, um pecador, aproximar-me Daquele em quem não há pecado e olhar para Sua face em paz?”

De certa forma, pode-se dizer que o simples fato de se ter a literatura paulina como objeto de investigação científica se nos lança aos ares o perfume da relevância, haja vista todo o impacto social amplamente reconhecido do *corpus* paulino na formação de uma miríade de representações sociais no bojo da cultura ocidental.

A influência, direta e indireta, do pensamento paulino acaba por repercutir de variadas formas nas mais diversas instituições sociais, políticas e econômicas. A própria erudição acadêmica sobre tal literatura sacra informa-nos que, por sua excepcional qualidade, estaria à estatura dos maiores filósofos da antiguidade clássica (Wright, 2009). Com base nisso, é “seguro dizer que essas cartas, página por página, geraram mais comentários, mais sermões e seminários, mais monografias e dissertações do que quaisquer outros escritos do mundo antigo” (Wright, 2019, p. 16).

A presente dissertação se vale de uma metodologia de pesquisa científica de ordem qualitativa, perpassando tanto a modalidade de pesquisa bibliográfica quanto a análise exegética. O motor da pesquisa em tela é a categoria “justificação”

(δικαιοσύνη) como expressa no texto grego do Novo Testamento (NT), que se revela como uma representação de ordem religiosa consubstanciada em expressão literária sacra e formadora de uma tábua axiológica de relevante envergadura para a construção do imaginário ético ocidental contemporâneo, o que aloca a investigação nos domínios das Ciências da Religião.

No que diz respeito especificamente à exegese, dentre o amplo espectro de possibilidades metodológicas existentes, aquela que melhor atende aos fins da empreitada desse trabalho de mestrado, e, portanto, deu-lhe o desenho, é o método histórico-crítico, cujas técnicas recaíram por sobre o texto base da 28ª edição do *Novum Testamentum Graece* (Aland, *et al.*, 2012). Assim, o trabalho se apresenta em três estágios investigativos, sendo que no primeiro, põe-se a demonstrar um excursus de ordem histórica acerca dos sentidos da pessoa justa/justificada. Buscou-se traçar um esboço panorâmico que contemplasse desde a antiguidade clássica até algo da contemporaneidade. Assim, incluiu-se a compreensão referente aos marcos históricos de maior relevo para a temática, como a Reforma Protestante e a Contrarreforma.

Em um segundo momento, apresenta uma análise exegética histórico-crítica tendo por objeto analítico o texto de Gl 3,6-14, com o objetivo de investigar aspectos da intencionalidade autoral mais precisa e buscar compreender a justificação a partir alguns dos principais referenciais teóricos (Sanders, Wright e Dunn) da *New Perspective*. A perícopes foi escolhida especificamente pela aptidão de ilustrar a compreensão paulina acerca da categoria investigada. A análise serviu-se de um estudo acerca da baixa crítica, importante para a confirmação acerca do texto base. Serviu-se também de investigação ampla acerca da redação, das fontes, dentre outros aspectos relevantes para a compreensão do texto. No que diz respeito à apreciação do conteúdo da perícopes, deu-se destaque específico à ideia justificação após considerar temas relacionados presentes no contexto.

No terceiro estágio, buscou-se apresentar um panorama geral das discussões que partem da *New Perspective* indo em um crescente para apresentar uma releitura empreendida por John Barclay em sua teoria do dom. Isso prepara a reflexão para pensar as questões mais centrais da relevância que são as que envolvem a justificação e a comunidade e a justificação e a práxis social.

Pensando especificamente na nossa área de investigação (Ciências da Religião) em que esta análise da literatura paulina se insere, é interessante destacar

que a questão base em que se encontra o fenômeno religioso dialoga na literatura paulina habilmente, provocando-nos *insights*¹, em especial sobre o alcance da ideia de justificação enquanto categoria religiosa, acerca dos sentidos decorrentes, como a questão da liberdade e da isonomia. A própria ideia weberiana de irracionalidade do mundo, quando teoriza o realismo da fatalidade da morte, ou, ainda, as dinâmicas existentes (ou inexistentes) entre o destino do sujeito e o mérito do comportamento humano dialogam com tal literatura paulina. A compreensão weberiana propõe que tais dilemas traduziram-se em forças motrizes de todas as religiões do mundo (Hervieu-Léger; Willaime, 2009).

Podemos ver que essas questões nos fazem refletir sobre os modos em que as religiões se organizam e revelam estruturas de poder e de dominação nos âmbitos sociais. Nesse ponto, por exemplo, a análise da justificação em Paulo faz-nos refletir sobre os sentidos de igualdade nas comunidades de fé diante de rupturas dos paradigmas do senso comum estruturados em relações de poder. Aliás, o próprio sentido de comunidade, para se valer da linguagem buberiana, deve ser concebida como ambiente da reconstrução, da superação dos males que emergiram dos dilemas e dos conflitos da sociedade (Buber, 2012). O dialógico se nos revela, na sua dimensão atitudinal, como o compromisso necessário aos sujeitos na formulação da vida (Buber, 2014). A literatura paulina, notadamente na missiva aos gálatas, que aqui se analisa, emerge, quanto a tais questões, como que um pico de luz, de potência de discernimento, posto que revela a dimensão da lógica da restauração relacional, o que, no mínimo, aponta para a grande antiguidade de tal problema nos domínios da religião e, por conseguinte, do humano.

A expectativa deste trabalho é que possa contribuir não apenas para uma organização didática dos temas e uma apresentação sistemática dos assuntos, mas para formulação de *insights* sobre os sentidos da justificação e para a construção de uma comunidade sustentada na justiça e na fraternidade.

¹ Trata-se de uma compreensão iluminada, mais clara acerca de determinado assunto (Michaelis Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, 2015).

1 A JUSTIFICAÇÃO E A NOVA PERSPECTIVA PAULINA

1.1 EXCURSO SOBRE OS SENTIDOS DE JUSTIFICAÇÃO

Todo excursus é, de certo modo, um desvio. Um desvio do objeto central para, afastando-se deliberadamente deste, poder contemplá-lo altaneiro dos cumes dos montes. Contemplação solitária, sinótica, porém de modo a conglobar a abóboda do fenômeno literário. Esta seção do capítulo primeiro propõe-se a ir ao encontro amistoso do desafio pertinente a investigar, em um sentido mais amplo, acerca da pessoa a quem se poderia atribuir a qualificação de justa ou justificada, em uma dimensão filosófico-religiosa constitutiva do pensamento cristão.

1.1.1 A Pessoa Justa na Antiguidade Clássica

O espectro semântico acerca do sujeito justo sempre foi tema de vergastadas reflexões desde as mais remotas elaborações culturais humanas, incluindo-se as produções que se mostram como corolário do labor filosófico e da reflexão religiosa. Realmente, muito se produziu sobre o que seria o justo diante de Deus, assim como o justo diante da coletividade, incluindo-se a definição daquele que se revela qualificado pela virtude moral. Enriquece-nos muito, portanto, antes da apreciação da passagem da epístola paulina alvo mais direto da dissertação que se empreende, perguntar-nos, ainda que em sobrevoo, como no mundo grego antigo se revelava o sentido deste ser humano justo.

No que toca à literatura helenística clássica, Seebass (*apud* Coenen; Brown, 2000) nos ensina que o radical do termo “justificado” ou “justo” evocaria mais especificamente um sentido de uma instrução. Este sentido parece apontar para o que nas obras de Hesíodo, por exemplo, seria a filha do próprio Zeus, denominada de δίκη (*diké*), como também ocorre no Novo Testamento em At 28,4.

O termo δίκη aparece com outros sentidos, recebendo conotação de ordem religiosa como uma espécie de um poder elementar, de algum modo, algo cósmico. Ou, ainda, como um grito de peleja que se eterizou em representação conceitual latente habitante dos profundos recônditos sociais, subjacentes, no sentido que viera a permear as próprias cidades estados gregas (Seebass, *apud* Coenen; Brown, 2000)

Aspectos como a lei, a ética, a política e a religião estariam todos eles radicados no mais profundo do substrato do pensamento grego da antiguidade clássica, assim como arraigados na própria matriz da sua estrutura social. Nessa ótica, tudo isso partiria da própria *δίκη* enquanto divindade. Haveria, em um certo sentido, uma ideia de uma adequação aos preceitos da ordem legal e dos costumes da cidade, assim como uma dimensão deontológica da vida eticamente orientada, de modo tal que a virtude acabaria por permear a própria justiça (Schrenk, 2013).

O clássico da filosofia “A República” (Platão, 2014) apresenta a justiça como um tema central que perpassa toda a obra. Platão a estabelece residindo na composição dos elementos estruturantes do próprio significado de Estado, o que faz todo o sentido em sua acepção maior e contextualizada (Seebass, *apud*: Coenen; Brown, 2000). Em apertada síntese, podemos dizer que Platão (2014), na voz de Sócrates, apresenta os tipos de organização do poder da *polis*, partindo de um modelo ideal para outros modelos menos puros, como seria o caso da aristocracia, da oligarquia, da democracia e da tirania, por exemplo. Ao fazê-lo, mostra profundas reflexões nos debates entre Sócrates e outros personagens. Os tipos de Estado revelam no macro o que há no micro, os tipos de homens.

O principal interesse deste pensador residia no sentido do bem, o que o levou a destacar a importância do conhecimento para a justiça, afinal, compreendia que a causa do pecado (do mal) seria a própria ignorância (Russell, 2017). Diz Sócrates (Platão, 2014), ainda, que a justiça, de algum modo consiste no meio termo. Por outro giro, diz que quando há de se recorrer a um terceiro sujeito para se alcançar o que seria o justo, revela-se alguma deficiência na educação na justiça, o que deve ser compreendido como uma causa de grande vergonha. Diz Sócrates literalmente:

E não te parece uma vergonha e um grande indício de educação deficiente o ter um homem de recorrer à justiça alheia por não a possuir em si mesmo, entregando-se assim às mãos de outros homens, de quem faz seus senhores e juízes? (Platão, 2014, p. 126).

Podemos ver nestas palavras um conteúdo literário que flui e ecoa com certa harmonia com o texto paulino: “Digo isso para a vergonha de vocês. Será que não existe nem ao menos um sábio entre vocês, que possa julgar entre seus irmãos?” (1Co 6,5). Assim, tanto na teologia paulina quanto na filosofia socrática, a ausência da virtude da justiça seria uma causa de vergonha (*ἐντροπή*).

Platão (2021), em “Teeteto”, mostra Sócrates, em seu labor dialógico maiêutico, versando acerca do homem justo, que, ao seu sentir, se assemelharia a Deus. Sócrates entende que como Deus é justo em seu ser, ser justo é ser semelhante a Deus. De forma simplificada, podemos dizer que se trata de santidade e justiça. Trata-se do homem que sabiamente foge dos vícios e busca efetivamente as virtudes.

Para nossa análise, merece destaque particular o pensamento de Aristóteles. Em sua *Ética à Nicômaco*, livro V, ele trata o justo como que se referindo ao campo das virtudes humanas. Ele usa o termo *δικαιοσύνη* para a justiça e *ἀδικία* para a injustiça. Seria a justiça a maior de todas as virtudes. Como ele mesmo afirma: “a justiça aparece como a mais poderosa das excelências, e nem a estrela da tarde nem a estrela da manhã são tão maravilhosas” (Aristóteles, 2017, p. 96).

Aduz, assim, que justiça seria “uma disposição de caráter pela qual os homens praticam coisas que são justas, e pela qual agem de maneira justa e desejam coisas justas” (Aristóteles, 2017, p. 135). Evidencia-se que o sentido aristotélico de justiça se liga ao caráter do sujeito sintonizando-se com suas conformações das dimensões morais da personalidade, assim como com os aspectos de sua subjetividade, intrapsíquicos, ligados às disposições e inclinações do desejo. É algo que está para além do agir, do comportamento, perfazendo-se também no teleologismo² e no desejo. O homem a quem se pode declarar justo não apenas é justo no seu ser, na sua personalidade, ele deseja o que é justo e age em conformidade com a justiça. É a própria disposição do caráter justo humano que conduz a pessoa ao desejo pelo que é justo (Aristóteles, 2017).

Podemos dizer, assim que o homem cuja habitação se escora na justiça também deve ter a legalidade por arrimo. No dizer de Aristóteles (2017, p. 136), “o ‘justo’, então, é o que respeita a lei e é probo, e o injusto é o que não respeita a lei é ímprobo”. Uma vez que o injusto é um transgressor da lei, o justo se mantém dentro dos limites da norma e, assim, de certo modo, toda a legalidade, ao seu sentir, é de algum modo justa. A justiça não seria apenas uma fração da virtude, não seria apenas parte desta, antes, seria expressão de sua plenitude, a justiça “é a virtude inteira”, nas palavras do filósofo (Aristóteles, 2017, p. 138).

² Não no sentido, por vezes encontrado no campo da Filosofia, de um capítulo dedicado ao estudo abstrato das causas finais dos fenômenos; antes, no sentido propriamente aristotélico de finalidade.

Contudo, não se pode assimilar acriticamente o pensamento de Aristóteles, pois, em que pese a agudeza de seu pensamento e o caráter cirúrgico de muitas de suas ponderações, tal filósofo deve ser lido considerando-se que ele representa o espírito de seu tempo (*Zeitgeist*), parecendo refletir um modo de pensar tipicamente fulcrado em aspectos estruturais da sociedade grega da antiguidade, que era amplamente escalonada na desigualdade, altamente estratificada, incluindo-se o escravismo e o demérito do trabalho humano.

Russell (2015, local 3779) afirma que “nós acreditamos que os seres humanos, ao menos em teoria ética, possuem direitos iguais e que justiça subentende igualdade; Aristóteles, por sua vez, acredita que não é igualdade o que a justiça subentende, mas a justa proporção, a qual só às vezes é igualdade”. Nesse sentido, Aristóteles entendia, por exemplo, que a justiça para com um escravo deveria ser diferente da justiça para com um pai, posto que, diferentemente deste, aquele seria objeto, patrimônio, e “contra a propriedade não pode haver injustiça”, como nos explica Russell (2015, local 3779).

1.1.2 A Pessoa Justa Segundo a Septuaginta

A Septuaginta (LXX) é a famosa e academicamente relevante tradução do Antigo Testamento (AT) para a língua grega realizada, em boa parte, por volta do terceiro século a.C. Ela emerge no judaísmo como produção religiosa importante na construção de uma identidade deste povo durante a diáspora, havendo pouco consenso quanto sua origem, exceto, dentre alguns poucos pontos, pelo fato de sua empreitada se estabelecer por judeus egípcios de Alexandria (Paget, 2019).

Nesse documento histórico-religioso, ocorre uma evidente similitude semântica com o uso comum do termo justificação na literatura de seu tempo, contudo há algumas nuances dadas pela temática que acompanham o contexto da literatura judaica bíblica. O sentido básico parece apontar para alguns aspectos relevantes. Primeiramente, é pressuposto que ninguém pode ser mais justo do que Deus (Jó 4,17). Em segundo lugar, podemos ver que o homem justo é, muitas vezes, contrastado com aquele que não o é, de modo que Deus não os trata do mesmo modo (Gn 18,25; Ex 23,7; Sl 11,5;). O justo é alvo da graça divina e ele tem o acolhimento desta graça durante as adversidades da vida (Sl 34,19; Sl 112,6).

A compreensão da existência de uma aliança, de um pacto (διαθήκη), fica bem presente nas tramas da tecitura desta tradução bíblica. Deus, que é marcado pelo atributo da justiça, cumpre todos os termos de seus pactos e exige do ser humano igual comportamento justo. Aliás, é bem evidente na LXX que o homem justo (δίκαιος) seria aquela “pessoa que cumpre as obrigações para com Deus e para com a sociedade teocrática” (Schrenk, 2013, p. 186).

Nesse ponto, o texto de Gn 6,9 é bem ilustrativo quanto ao uso do adjetivo nominativo δίκαιος ao afirmar que “Noé era homem justo”, Νῶε ἄνθρωπος δίκαιος (*The Old Testament in Greek, 1909*). Esse adjetivo corresponde ao hebraico צַדִּיק (*šdyq*), sendo abundante na LXX. O Sl 11,7 afirma literalmente: “ὅτι δίκαιος Κύριος καὶ δικαιοσύνας ἡγάπησεν (*The Old Testament in Greek, 1909*), “pois justo é o Senhor e ama a justiça” (tradução nossa).

Segundo Ez 18,5, a pessoa justa procede em conformidade com a equidade e com o direito. Neste verso, o adjetivo nominativo δίκαιος aponta para o sentido mais comum do termo. Em Zc 9,9, o rei messiânico é caracterizado pelo nominativo πρᾶϋς (gentil) e por ser justo (δίκαιος). O Sl 112,4, por sua vez, assevera que a φῶς (luz) nasce mesmo nas trevas para aquele que se qualifica como δίκαιος.

Jó³ é outro exemplo de maior magnitude a ilustrar nosso excursus. No livro que leva seu nome (Jó 1,1) há evidente testemunho de sua justiça diante de Deus. Diz a Septuaginta literalmente: “καὶ ἦν ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ἀληθινός, ἄμemptος, δίκαιος, θεοσεβής, ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος” (*The Old Testament in Greek, 1909*). Esse texto é particularmente significativo pela riqueza ilustrativa da descrição. O patriarca era o tipo ideal de uma pessoa temente a Deus, aquela que se destaca pela integridade e pela piedade. Ele era ἀληθινός (verdadeiro), ἄμemptος (irrepreensível), δίκαιος (justo) e θεοσεβής (devoto). O patriarca se distanciava de toda prática iníqua, maldosa (πονηροῦ).

Podemos traduzir o texto de Jó 1,1 da seguinte forma: “Havia no território de Uz um homem chamado Jó, o qual era verdadeiro, irrepreensível, justo e devoto a Deus, afastando-se de tudo o que é mal”. Nota-se, aqui que as dimensões da espiritualidade, da religião e da ética se entrecruzam no performar do tipo daquele que se qualifica como justo.

³ Vale apontar aqui o comentário do “A Handbook on the Book of Job”, da United Bible Societies: “the association of this man with the very uncertain land of Uz suggests that the meaning and purpose of the book are not dependent on whether its narrative elements are factual.”

1.1.3 A Pessoa Justa Conforme os Sábios Fariseus

Com o exílio babilônico, a sinagoga exsurge como o âmbito de produção cultural e religiosa, mostrando-se um universo de instrução e modulação das tradições. Várias escolas teológicas surgiram após este período, destacando-se de modo particular para o nosso trabalho o papel dos mestres fariseus. Este é o grupo, segundo a erudição tende a apontar, que influencia o cristianismo de uma forma destacada, não pertencendo à aristocracia, sendo mais liberais e estando mais perto da população (Miranda; Malca, 2001).

Ainda que a religiosidade farisaica seja um assunto controverso nos nossos dias, há autores, como Schrenk (*apud* Kittel, 2013), que compreendem, nesta vertente haver uma dinâmica relacional essencialmente retributiva com o divino. O justo seria aquele que é fiel, que não se envolve nas práticas da impiedade. Ele deve viver de modo que suas boas obras abundem e superem as más obras. Assim, “os justos são aqueles cujos méritos superam as faltas” (Schrenk, *apud* Kittel, 2013, p. 186).

Pensando nas épocas mais distantes da Israel, Walton (2021, p. 533) afirma que não haveria evidência bíblica veterotestamentária apontando para um julgamento após a morte. Mesmo os textos dos Salmos que tratam da libertação do *Sheol* poderiam ser lidos como referências à vida. Pool (1999), por outro lado, explica que o modelo de raciocínio rabínico sobre sistema de salvação ao longo dos séculos que se desenvolveu no judaísmo não exigia a completa realização de todos os mandamentos. Ele teria se construído, antes, como uma representação coletiva ao longo do tempo de uma balança divina para o dia do juízo final, em que o Senhor avaliaria qual dos pratos de abaixa. O fiel a alcançar a ser declarado justo no fim seria aquele cujo prato mais pesado da banca seja o dos méritos e não o das transgressões.

Em um sentido diferente, Miranda e Malca (2001) apontam que a vida e a prática justas pertencem a uma certa essência da espiritualidade farisaica de modo que se perfaz como uma espécie de exigência de sua dimensão social. A caridade, desse modo, poderia ser vista como uma boa ilustração da virtude da justiça para com os pobres. A pobreza, aliás, teria sua causa eficiente na própria sociedade, mas Deus provê nos ricos pessoas que custodiam bens para os pobres, sendo estes como que

credores que podem clamar a Deus quando desamparados em sua miséria. Aduzem que:

Cientes das injustiças do mundo em que viviam, os fariseus manifestavam uma fé indestrutível nos impulsos humanísticos do coração humano, ao tempo em que eram realistas e lúcidos. Julgaram acertado formalizar a busca da justiça (*tzedaká*), a prática da caridade e da benevolência numa obrigação religiosa (Miranda; Malca, 2001, p. 93).

É interessante notar aqui algo de similitude com o pensamento cristão reformado suíço, para quem a riqueza seria um fator de sua responsabilidade social. Isto se expressa na doutrina da mordomia cristã, muito cara ao calvinismo. Em harmonia com o conceito essencial de frugalidade, observa Calvino, nas Institutas da Religião Cristã, que o viver condigno exige desprendimento, assim como ter a consciência de que tudo o que se tem são benesses colocadas na posse do homem sob sua mordomia pelo próprio Deus (Calvino, 2006).

Voltando ao judaísmo, a visão farisaica da justiça divina contemplava uma ressurreição final, em que haveria um julgamento e um mundo futuro. Afirmam Miranda e Malca (2001, p. 105) que o “paraíso só se tornaria paraíso na medida em que as pessoas quisessem realizá-lo, comportando-se virtuosamente durante a vida”. Apontam, assim que, na ótica judaica, não seria Deus quem criaria o paraíso para recompensar os fiéis que praticaram o bem, mas, antes, seria o próprio homem quem criaria o lugar de seu destino, a Jerusalém celeste seria construída pela benevolência, caridade e justiça das pessoas.

Assim, pode-se perceber que na ótica de alguns eruditos, o justo para o farisaísmo teria o fundamento de sua compreensão moral em um sentido retributivo, enquanto outros apontam para um sentido social. De toda forma, permaneceria uma visão de participação humana na construção do bem.

1.1.4 A Leitura Patrística da Justificação

O período da história da igreja e do pensamento teológico cristão que se designa de patrística revela algumas disputas intelectuais e as preocupações pastorais do período que se segue ao próprio Novo Testamento. Isto pode nos levar a uma maior aproximação histórica, encurtando distanciamentos de ordem histórico-cultural e revelando o sentimento e o cenário dos séculos que se seguiram. Deve-se

deixar o alerta, contudo, de que o tema teológico da justificação não fora de preocupação específica de tal época, não surgindo nos embates apologéticos ou nas proposições de ordem dogmática dos concílios ecumênicos, antes o assunto seguiu-se na esteira argumentativa dos bispos, subjazendo latentemente, muitas vezes com tom pastoral, tanto quanto servindo de lastro e pressuposto para uma outra preocupação maior. O que disto resulta, enfim, é o fato de haver uma carência de uniformidade entre os pais da igreja quanto à justificação. Em que pese tudo isso, é perfeitamente possível traçar um panorama sinóptico do pensamento da patrística para o escopo deste trabalho, colhendo-se dos documentos por amostragem, o que se mostra mais ilustrativo e didático.

A própria discussão teológica mais especificamente focada sobre a relação entre as obras do crente e a fé é relativamente tardia na história da patrística, pertencendo mais propriamente ao período do ministério de Agostinho, para quem a justificação implicava em modificação na natureza da pessoa (Moore, 2021). Apesar disso, segundo nos aponta Schreiner (2017), a maior parte dos pais apostólicos entendia a justificação do modo que posteriormente se consagrou denominar de imputação forense.

O documento denominado de 1 Clemente, de 96 d.C., uma carta escrita de Roma para os Coríntios, é atribuída pela tradição ao bispo Clemente de Roma. Ao tratar da teologia do dom de Deus, afirma que grandes personagens bíblicos foram verdadeiramente honrados pela graça da vontade divina, exclusivamente. Diz que:

[...] não somos justificados por nós mesmos, nem pela nossa sabedoria, piedade ou inteligência, nem pelas obras que realizamos com pureza de coração, e sim pela fé; é por ela que Deus Todo-poderoso justificou todos os homens desde as origens (1 Clemente, *apud* Padres Apostólicos, 1995, p. 34).

Certamente que nos salta aos olhos o excerto “não somos justificados por nós mesmos [...] nem pelas boas obras [...], e sim pela fé” (1 Clemente, *apud* Padres Apostólicos, 1995, p. 34). Cumpre aqui mencionar, primeiramente, que na leitura de 1 Clemente, a justificação não seria causada pela piedade, nem pela devoção ou por qualquer tipo de boas obras. Em segundo lugar, há um sutil ponto teológico a destacar: o documento afirma que desde as origens, isto é, desde o início, a justificação por meio da fé seria o meio pelo qual o ser humano passa a ser aceito diante de Deus. Schreiner (2017) entende que, nestas palavras, encontram-se embrionariamente o

que ulteriormente se entenderia como o ensino da justificação pela fé somente, ou, como se convencionou na visão evangélica tradicional, *sola fide* (somente a fé). Assim, 1Clemente estaria afirmando que as boas obras não eram vistas como fundamento da justificação, mas como corolário desta. Gupta (2023, p. 39), sobre a mesma carta, afirma que “Clemente não estava identificando fé com atos, porém ela aparenta ser mais do que algo puramente ou até mesmo cognitivo. O uso de Clemente combina com um sentido *volitivo* daquilo que se move na vontade humana para se tornar obediência”.

Quando Inácio, bispo de Antioquia, escreve de Esmirna para os Magnésios por volta do final do século primeiro, ele diz: “[...] se ainda vivemos segundo a lei, admitimos que não recebemos a graça” (Aos Magnésios, *apud* Padres Apostólicos, 1995, p. 66). De um modo ainda mais contundente, ele afirma com sua autoridade episcopal que aqueles “[...] que viviam na antiga ordem de coisas chegaram à nova esperança, e não observam mais o sábado, mas o dia do Senhor, em que a nossa vida se levantou por meio dele e da sua morte (Aos Magnésios, *apud* Padres Apostólicos, 1995, p. 66). Nestes excertos, o douto bispo descreve a vida dos judeus que abraçaram a crença em Jesus: eles haviam se apartado até do costume de identidade étnica da guarda do sábado. Declara que querer alcançar a aceitação diante de Deus mediante as obras e práticas próprias do judaísmo, seria como nunca ter recebido de verdade a graça divina. Vejamos que Schreiner, ao interpretar esta carta, entende que o bispo Inácio destaca a centralidade da graça e da justificação e que “parece que a justificação está separada das obras da lei” (Schreiner, 2017, p. 30). Nisto, o confirma o pai da Igreja quando assevera que “é absurdo falar de Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, judaizar. Não foi o cristianismo que acreditou no judaísmo, e sim o judaísmo no cristianismo, pois nele se reuniu toda língua que acredita em Deus” (Aos Magnésios, *apud* Padres Apostólicos, 1995, p. 67).

O manuscrito Carta a Diogneto, que foi encontrado no século XV em Constantinopla, foi escrito por volta do século II ou do século III e, assim como o faz Inácio de Antioquia, critica as práticas da religião judaica. Um dos aspectos que ficam bem destacados nessa carta é veemente crítica do autor à prática judaica da guarda do sábado. Aliás, Inácio também tecia críticas neste ponto. Afirma a Carta a Diogneto que apenas pela vontade de Deus é que o ser humano poderia alcançar a vida que vem de Deus e diz, literalmente: “para que ficasse claro que por nossas próprias forças

era impossível entrarmos no Reino de Deus, e que somente pelo seu poder nos tornamos capazes disso” (Carta a Diogneto, *apud* Padres Apologistas, 2014, p. 22). Diz ainda: “De fato, que outra coisa poderia cobrir nossos pecados, senão a sua justiça?” (Carta a Diogneto, *apud* Padres Apologistas, 2014, p. 23). Trata-se, como fica evidente, do sentido teológico de uma substituição. Completa ainda o documento afirmando: “Por meio de quem poderíamos ter sido justificados nós, injustos e ímpios, a não ser unicamente pelo Filho de Deus? (Carta a Diogneto, *apud* Padres Apologistas, 2014, p. 23). O uso que tal epístola faz da expressão “unicamente pelo Filho” fica contextualizada no combate à busca de justificação pelas obras da lei. Tudo isto sugere fortemente uma ideia de justificação pela ação de Deus mediante a crença em Jesus. Aliás, parte da erudição, como se ilustra em Schreiner (2017), vê na Carta a Diogneto o ensino da justificação por fé.

Percebe-se que, desde a patrística, a noção da justiça como dom (um presente, uma dádiva, uma graça) se mostra presente textualmente, como se vê nas Confissões de Agostinho (1997, p. 192), que já dizia: “quando confesso o bem que fiz, nada posso atribuir a mim próprio, pois tu, Senhor, ‘abençoas o justo; no entanto, foste tu que o tornaste justo, de ímpio que era”. E explica, no mesmo parágrafo, que fora resgatado de suas iniquidades, posto que diz: “perdoaste e esqueceste para me fazer feliz, transformando-me a alma pela fé e pelo teu sacramento” (Agostinho, 1997, p. 192).

1.1.5 A Leitura Medieval da Justificação

O período medieval é o que segue à patrística. Na visão de Shelley (2018), Roma fora um grande caldeirão borbulhante de guerras, inundações e pestes quando a capital de César ia se tornando a cidade dos papas. O mundo fora se reformulando, descentralizando, esgueirando-se. Tal fora o contexto das origens da cristandade.

Para se ilustrar, é amplamente divulgada (mesmo que passível de diversas críticas), a afirmação do autor católico Baronius de que o décimo século seria uma era de trevas (Gonzales, 2004, p. 136). A denominada idade das trevas não fora desprovida de produção intelectual de relevo, posto que autores como Gezo de Tortona, Adso de Luxeuil, Atto de Vercell, ilustram a teologia deste século. No século seguinte, inclusive, parece predominar a controvérsia teológica sobre os dogmas dos sacramentos. No século nono, por exemplo, ilustra-se a vasta teologia renascentista

de João Scotus de Erígena (Gonzales, 2004). No século doze, o erudito e influente Anselmo de Canterbury tem entre seus trabalhos mais significativos o “Sobre a Concordância do Pré-conhecimento, Predestinação e Graça com Livre-arbítrio” e muitos outros pensadores foram forjados na esteira do curso desta era, como Pedro Abelardo e Pedro Lombardo (Gonzales, 2004).

No que diz respeito à doutrina da justificação, principalmente quanto à sua compreensão inicial, ela seguiria o entendimento patrístico, pois havia entre os doutores da igreja uma certa mistura teológico-hermenêutica entre as leituras da regeneração e do batismo, assim como entre a interpretação da justificação e da santificação, como nos lembra Berkhof (2017), influente erudito holandês.

Nesse sentido, a justificação incluiria a ideia de que o ser humano estaria sendo perdoado de sua iniquidade e de que ele estaria sendo transformado em uma pessoa justa. Quanto à ordem lógica do processo envolvido, não havia unanimidade, “alguns invertendo a ordem recém-indicada. Isso também foi feito por Tomás de Aquino, e o seu conceito prevaleceu na Igreja Católica Romana (Berkhof, 2017, p. 739).

Cavalcanti (2001) ensina-nos que, de acordo com o escolasticismo medieval, a fé seria algo da ordem da razão, um elemento racional, visto que seria passível de alcance por meio da pregação, da instrução. Esta fé seria diferente daquela que seria infusa por Deus.

Berkhof (2017) informa-nos que a infusão de graça no homem seria a responsável pela justificação do crente, ainda que não seria exclusivamente nela que os pecados seriam perdoados. Diz ainda que foi na ideia de uma graça infusa que se desenvolveu ao longo do período medieval uma força do valor dos méritos humanos na justificação.

1.1.6 A Perspectiva do Movimento Reformador da Igreja

Para apresentar a perspectiva tradicional, importa compulsar os escritos dos reformadores fundamentais, assim como dos documentos histórico-confessionais do protestantismo tradicional. Desta feita, para o propósito desta pesquisa, foram elencados dois reformadores dentre os principais expoentes. A escolha se deu tomando-se por critério a importância dos seus movimentos religiosos, a dimensão de suas produções literárias e a relevância geral de seus pensamentos em um espectro

de reverberação que ultrapassa a própria teologia, incorporando a política, a econômica, a filosófica e a deontologia em geral. Por isso, entende-se de maior relevo concentrar-nos no pensamento de Martinho Lutero, de João Calvino e nos documentos emblemáticos da Reforma que se formaram na esteira destas personagens.

1.1.6.1 O pensamento teológico de Lutero sobre a justificação

Lutero foi, inicialmente, um dedicado cristão católico romano, formado na vertente da espiritualidade e da teologia agostiniana. Como padre, foi *S. Theologie Magistro*⁴ e *lectore ordinário*⁵ em Wittenberg (Luther, 1996). Lutero lutou pela integridade ética e doutrinária da Igreja de Roma, confrontando as estruturas de poder vigente, o que acabou contribuindo para sua excomunhão. Além de ter suas 95 teses, que convidavam ao debate público acerca das indulgências que eram vendidas para arrecadar recursos para construção da basílica de São Pedro (Luther, 1996; Lawson, 2013), reverberando por toda a parte, Lutero produziu um farto material teológico e pastoral e promoveu, indiretamente, a consolidação da língua alemã por meio da sua tradução da Bíblia, usada até hoje.

O ambiente contextual do pensamento inicial de Lutero é bem conhecido. Havia, de outros anos, um clima de expectativa messiânica, de modo que Lutero pertencia inicialmente ao *Zeitgeist* (espírito da época) tipicamente medieval, cujo sentimento era o de pertencimento aos tempos do fim, de uma erupção escatológica (Trueman, 2017). Contudo, devemos diferenciar o Lutero jovem do Lutero maduro. Este último, podendo contemplar as diversas intempéries dentro do próprio movimento reformador, pareceu revelar um sentimento de frustração com as expectativas escatológicas, restando bem evidente que o pensamento teológico do reformador se desenvolveu ao longo do tempo e que, como teólogo de grande preocupação pastoral, suas ênfases iam mudando na medida em que o requeriam suas demandas paroquiais (Trueman, 2017).

Merece destaque, desta feita, a presença de Lutero na Reforma como teólogo. Brunner, por exemplo, declara em sua consagrada Dogmática que a ênfase de Lutero

⁴ Mestre em Teologia Sagrada. No original, está em latim.

⁵ Leitor (ministro, palestrante, docente) Ordinário, função docente universitária.

na justificação “o destaca como intérprete apropriado do apóstolo Paulo e como único professor que em toda a igreja está mais próximo da mente de Cristo” (Brunner, 2020, p. 101). Dunn (2020), por seu turno, entende que Lutero contribui de modo substancial, uma vez que acabou por superar a visão dos pré-reformadores de uma justiça de Deus, caminhando para uma justificação pela fé. “Martinho Lutero afirmava que a doutrina da justificação somente pela fé é o artigo do qual dependem a prosperidade ou a ruína da igreja [...]” (Sproul, 2017, p. 335).

Quando Lutero escreveu sobre a doutrina da justificação, ele não rejeitou o valor das obras. contudo, não as via como fonte da justificação diante de Deus. No entendimento de Lutero, “o cristão está num campo de batalha constante com uma mente que oscila entre o agrado de obras de justiça e o dom de Deus em Cristo” (Trueman, 2017, p. 177). Tal leitura acaba por implicar que, como tal peleja perdurará enquanto o cristão viver, a verdadeira força da lei de compungir o coração acaba por ser perene. “Lutero propôs uma fórmula que tem sobrevivido desde o tempo do debate. Ele disse que somos *simul iustus et peccator*, que significa ‘ao mesmo tempo justo e pecador’” (Sproul, 2017, p. 336). Ou seja, em que pese a justiça de Deus imputada ao crente, este não está livre de pecar.

Em Lutero, tal doutrina estaria para muito além de um tópico dogmático. Seria, em realidade, uma verdadeira garantia inarredável e pessoal sustentada na reconciliação promovida pelo próprio Deus. Esta dinâmica de amor relacional e envolvente em que Deus doa seu amor pertenceria ao mundo da realidade histórica (Brunner, 2020, p. 104). Assim, a justificação seria obra exclusiva da graça de Deus. Por outro lado, o reformador denominava de sofistas aqueles entendiam que a fé que dá a vida seria aquela operada pela caridade. Seria, ao seu sentir, uma glosa forjada a afirmação de que a fé não constituída pelo amor não estaria apta a justificar. Ele insiste em seu comentário sobre Gálatas que a fé cristã eventualmente destituída de verdade seria, na verdade, uma fé falsa (Luther, 1997).

Lawson (2013) nos informa que o teor das 95 teses aponta para um forte combate ao pretenso poder papal de perdoar pecados. No sentir de Lutero, o arrependimento seria a contrição interna do crente diante de seus pecados e não o cumprimento de uma penitência prescrita pelo ofício sacerdotal. Tal posição é corolário inevitável da doutrina da justificação pela fé somente.

Havia ainda, no contexto teológico católico romano da época de Lutero, uma certa formulação dogmática de que a fé seria uma realidade infusa e entregue por dádiva de Deus ao fiel, mas que, mesmo assim, carecia de se constituir por ações de caridade. Ela se sustentava na ideia de mérito que Lutero tanto questionava. Esta fé infusa (*fides infusa*) seria distinta, ainda, da fé adquirida (*fides acquisita*), aquela que o fiel obtém por reiterados atos de fé ao longo da vida (Lutero, 1997). Afirma que “eles tiram da fé o seu ofício e o dão à caridade; de modo que a fé não é nada, a não ser que a caridade, que eles chamam de sua forma [e perfeição], esteja unida a ela” Lutero (1997, p. 262, tradução nossa).

1.1.6.2 A compreensão dos documentos do Livro de Concórdia

O Livro de Concórdia (2021) foi publicado em 1580 e tinha por objetivo pacificar controvérsias entre as igrejas evangélicas da Alemanha. Ela contém vários documentos, como, por exemplo, a Confissão de Augsburgo, os Artigos de Esmalcalde e os catecismos luteranos. A Confissão de Augsburgo foi apresentada a Carlos V, imperador do Sacro Império Romano-Germânico, no ano de 1530. Tal documento representava o entendimento dos predecessores artigos de Schwabach e de Torgau. Fora redigida tanto em latim quanto em alemão. A teologia do documento aponta que a justificação se assenta na graça e se opera por intermédio da fé, que as obras devem ser feitas como expressão de louvor e amor a Deus, mas não como causa da justificação. Ela busca se fundamentar tanto na tradição da igreja quanto nas Escrituras. Assim, por exemplo, no tópico da justificação, cita textualmente Santo Ambrósio: “Ou seja, por ordem de Deus quem crer em Cristo será bem-aventurado sem a ajuda de obras e obterá o perdão do pecado exclusivamente pela fé, em razão da graça e gratuitamente” (Confissão de Augsburgo, *apud* Livro de Concórdia, 2021, p. 66).

A Confissão de Augsburgo não negligencia, contudo, o valor e a dignidade das boas obras nos mais diversos âmbitos da religião cristã. Reconhecendo a importância das obras e não lhes atribuindo cooperação para a salvação, a Apologia da Confissão de Augsburgo (*apud* Livro de Concórdia, 2021, p.298) afirma que “do mesmo modo que a lei maior ou a primeira lei não justifica, tampouco a virtude máxima da lei justifica”. Afirma Cavalcante (2018, p. 657) que “as boas obras compõem o núcleo da

espiritualidade luterana, embora devam ser colocadas no seu devido lugar”. O que o pensamento dos documentos de Concórdia propõe, em apertada síntese, é que não se pense nas obras como que estando na linha de desenvolvimento causal da salvação.

Os Artigos de Esmalcalde, escritos por sugestão do eleitor da saxônia para buscar promover concessões e paz, foram elaborados pelo Dr. Lutero e entregues em Wittenberg em 1537. Diz expressamente sobre a justificação que “não podendo ser alcançado ou apreendido por nenhuma obra, lei ou mérito, segue-se que é claro e certo que somente esta fé nos torna justos” (Artigos de Esmalcalde, *apud* Livro de Concórdia, 2021, p. 555).

Na Fórmula de Concórdia, o assunto é abordado no terceiro capítulo. Ela visa reiterar o teor do documento de Augsburgo. Apresenta o estado em que se encontra a discussão e refuta as argumentações contrárias. Ao afirmar que a justiça se baseia em Cristo, que possui duas naturezas, a controvérsia que surgiu foi se a natureza humana do Messias é que serviria de fulcro da justificação forense ou se seria baseada na sua natureza divina. Ou seja, para uns, Cristo é a justiça do crente segundo sua natureza humana enquanto para outros, o seria segundo a sua natureza divina. Essas duas teses foram reputadas como erros teológicos e combatidos pela Fórmula de Concórdia. A posição considerada ortodoxa e subscrita foi a de que “Cristo inteiro, segundo as duas naturezas, é nossa justiça” (*apud* Livro de Concórdia, 2021, p. 899). Esta é a primeira tese afirmativa da Fórmula de Concórdia, que Cristo no justifica segundo suas duas naturezas. Vale destacar a tese terceira, que afirma que a justificação se dá apenas pelo instrumento da fé, assim como a tese quarta, segundo a qual essa fé é uma dádiva de Deus. A fé não seria, assim mera adesão cognitiva à doutrina. Afirma o documento:

Pelo contrário, é um dom de Deus por meio do qual reconhecemos retamente a Cristo, nosso Salvador, na palavra do evangelho e nele confiamos, assim que somente por causa da obediência de Cristo temos, por graça, perdão dos pecados, somos considerados santos e justos por Deus Pai e somos eternamente salvos (Fórmula de Concórdia, *apud* Livro de Concórdia, 2021, p. 900).

Mas qual seria o sentido de justificação para tais documentos luteranos? A Fórmula de Concórdia é muito clara e didática neste assunto. Ela diz expressamente

que “a palavra ‘justificar’ significa, neste artigo, absolver, isto é, declarar livre de pecados” (*apud* Livro de Concórdia, 2021, p. 901).

1.1.6.3 O pensamento teológico de Calvino sobre a justificação

Nascido na França, João Calvino estudou Filosofia no *Collège de Montaigu*, depois, Direito na Universidade de Orleans, Grego na Universidade de Bourges e Literatura Clássica em Paris. Erudito, tal acadêmico formou-se no contexto do movimento do retorno *ad fontes*, que implementava a ressurreição do estudo da literatura e do pensamento clássico, o que o levou a sustentar a centralidade das fontes literárias sacras nas línguas originais na fé cristã.

Lutero e Calvino pensavam fundamentalmente de mesmo modo quanto às questões mais basilares da fé cristã. No entanto, mesmo após Zwinglio, os ensinamentos da Reforma revelavam-se ainda desorganizados. Calvino estabeleceu uma ampla e profunda sistematização do pensamento reformado (Lawson, 2013). Assim, como filósofo e teólogo, publicou na Suíça, as suas “Institutas da Religião Cristã” em 1535 e produziu uma vastíssima quantidade de comentários exegéticos (Ferreira, 2013).

Tal reformador foi fundamental na formação dos ministros reformados que se seguiram. Sua escola era de amplo alcance. Dentre suas inúmeras obras, certamente “As Institutas da Religião Cristã” de (Calvino, 2006) foi a obra teológica importante na formação de incontáveis ministros protestantes da Reforma. Brunner (2020, p. 104), refletindo sobre esta obra, afirma que “somente identificando-me com o Cristo crucificado posso entender o significado da justificação”.

Lawson (2013, p.635) afirma que “enquanto Lutero enfatizava a justificação pela fé, Calvino almejou um alvo mais elevado, sublinhando a glória de Deus na demonstração de sua soberania no mundo, quer na salvação, quer na providência”. Podemos ver que na Reforma genebrina via-se preconizado que a pessoa que é justificada pela fé não poderia ser justificada pelo cumprimento da lei. Afirmava-se que “ser justificado pelos seus próprios méritos e ser justificado pela graça de outrem são sistemas irreconciliáveis: um é anulado pelo outro (Calvino, 2010, p. 99). Quanto à expressão “o justo viverá pela fé”, o reformador suíço afirmava que na literatura paulina aos gálatas e aos romanos a expressão assume o mesmo sentido. Aponta

que ao “usar a palavra *fé*, Paulo se referia evidentemente ao exercício de uma consciência tranquila e firme que confia somente em Deus. Portanto, Paulo usa corretamente a sua citação de Habacuque” (Calvino, 2010, p. 100). As Institutas afirmam:

[...] será *justificado pela fé* aquele que, excluído da justiça das obras, apreende pela fé a justiça de Cristo, revestido da qual aparece perante Deus não como pecador, mas, pelo contrário, como justo. Portanto, interpretamos a justificação simplesmente *como a aceitação em virtude da qual, recebidos à sua graça, Deus nos tem por justos*. E dizemos que ela consiste na remissão dos pecados e na imputação da justiça de Cristo (Calvino, 2006, p. 198).

Para Calvino (2006), a síntese do sentido da justificação seria constituída de quatro conceitos: a) ser aceito por Deus; b) ter a imputação da justiça de Cristo; c) ser perdoado; d) ser reconciliado com Deus. Justificar seria, assim, a absolvição da culpa como se houvesse prova da inocência.

1.1.6.4 Os símbolos de fé oriundos da Reforma calvinista

Foi necessário ao protestantismo emergente do século XVI uma reestruturação em diversas dimensões e expressões, como na liturgia do culto, na teologia, nos ritos e nos domínios da compreensão da relação da igreja com o Estado. Tudo isso levou à proposta de uma catequese renovada e à elaboração de diversas confissões de fé.

Os documentos de Westminster foram produzidos no contexto da guerra civil inglesa do século XVII e os catecismos maior e breve, assim como a confissão de fé, passaram a ser utilizados por grande parte do protestantismo reformado ao longo do mundo. O Breve Catecismo de Westminster diz:

Pergunta 33: O que é justificação?

Resposta: Justificação é um ato da livre graça de Deus no qual ele perdoa todos os nossos pecados e nos aceita como justos diante dele, somente por causa da justiça de Cristo a nós imputada, e recebida só pela fé (Breve Catecismo de Westminster, *apud* Símbolos de Fé de Westminster, 2004, p. 191).

Este catecismo sintetiza bem o sentido atribuído à justificação pelo puritanismo inglês, de matriz calvinista. Endereçado aos infantes, visava doutriná-los no protestantismo inculcando-lhe as formulações teológicas essenciais da perspectiva evangélica tradicional. Percebe-se nas entrelinhas desta pergunta:

- a) A justificação é um ato de graça da livre ação de Deus, o que aponta para sua soberania e independência. A graça de Deus é, assim, incondicional e não depende de nenhuma ação humana.
- b) Deus, que perdoa os pecados, e aceita o crente como justo. Isto é expressão da perspectiva forense da justificação. Deus declara o crente justo, independente de suas obras.
- c) A justiça de Cristo é imputada no crente. Ela não é infundida. O mesmo Deus que realiza a justificação a, imputa e a declara.

O Catecismo Maior de Westminster (*apud* Símbolos de Fé de Westminster, 2014), na mesma esteira, afirma que a justificação é uma bênção de que desfrutam aqueles que são chamados eficazmente para a salvação. Tal graça é a imputação da justiça de Cristo que o fiel recebe pela fé. Ela desenvolve a mesma ideia do Breve Catecismo de um sentido jurídico da justificação, uma justificação forense.

A Confissão de Fé de Westminster dedica todo o capítulo onze para este assunto. O didatismo fica evidente na primeira leitura. Afirma textualmente que “a justificação não consiste em Deus infundir neles a justiça” (Confissão de Fé de Westminster, *apud* Símbolos de Fé de Westminster, p. 40), pelo contrário, ela consiste no próprio perdão e na aceitação das pessoas como sendo justas perante Deus. A fé seria o único instrumento da imputação da justiça, o único modo de ser considerado justo diante de Deus. A consequência lógica de receber este dom seria também gozar das demais graças da salvação.

Quanto ao caráter substitutivo do sacrifício do Messias, a Confissão de Fé de Westminster aborda uma articulação lógica do corolário. O texto diz que “Cristo, por meio de sua obediência e morte, pagou plenamente a dívida de todos os que são assim justificados, e, em lugar deles, fez a seu Pai uma satisfação própria, real e plena” (Confissão de Fé de Westminster, *apud* Símbolos de Fé de Westminster, 2014, p. 40). Três características são apontadas no sacrifício substitutivo que estão relacionadas com a justificação diretamente. A satisfação é real, é própria e é plena. Isto aponta para uma maior amplitude de dimensão da eficácia da justificação. Percebe-se, ainda, da leitura do documento que a doutrina da soberania divina também está presente na tecitura do argumento da justificação. Vejamos:

Deus, desde toda a eternidade, decretou justificar todos os eleitos; e Cristo, no cumprimento do tempo, morreu pelos pecados deles e ressuscitou para a justificação deles; contudo, eles não são justificados até que o Espírito Santo,

no tempo próprio e de fato, lhes aplique os méritos de Cristo (Confissão de Fé de Westminster, *apud* Símbolos de Fé de Westminster, 2014, p. 41).

A justificação é, primeiramente, iniciativa de Deus, pois ela é um decreto, é um ato volitivo pré-ordenado. Ela se sustenta no próprio poder de Deus e em sua eficácia. Em segundo lugar, ela é decidida pelo próprio Deus fora do tempo, antes de o próprio tempo ser criado, ou seja, na eternidade. Este decreto divino é, então, operado por Cristo no tempo, dentro da história humana, e aplicada pelo Espírito no coração do crente. Consequentemente, a confissão entende pela irrevogabilidade da justificação, e pela impossibilidade de se decair do estado de salvação.

A Confissão Belga,⁶ em seu artigo 20, afirma que a justiça divina fica evidenciada no fato de Deus Pai ter colocado sobre o Deus Filho os pecados nossos. Jesus experimentou a morte e a ressurreição para que os seus seguidores pudessem ter a justificação. No artigo 22, assevera que negar a suficiência de Cristo para a salvação seria uma blasfêmia. Isto eleva a doutrina da suficiência de Cristo a um patamar central do pensamento protestante de modo oficial. Assevera que:

“[...] dizemos exata e corretamente como Paulo que somos justificados pela fé, independentemente das obras da lei (Rm 3.28). Contudo, não entendemos isto, estritamente falando, com se a própria fé nos justificasse, pois ela é apenas o instrumento com que abraçamos Cristo, justiça nossa. Ele nos imputa todos os Seus méritos e todas as obras santas que têm feito por nós e em nosso lugar” (Confissão Belga, *apud* As Três Formas de Unidade da Igreja Reformada, 2016, p. 33).

No artigo 24, a confissão acima mencionada diz expressamente que as boas obras praticadas pelo fiel não podem de modo algum cooperar para a justificação. Afinal, elas somente poderiam ser tratadas como boas se a fé a precedesse. Assim, elas não podem ser a base da salvação, pois “nada podemos fazer, por mínimo que seja, que não o contaminemos com a nossa carne e que não seja digno de punição” (Confissão Belga, *apud* As Três Formas de Unidade da Igreja Reformada, 2016, p. 35).

O Catecismo de Heidelberg, dividido em três partes, é um longo documento didático que dedica toda a sua parte dois aos aspectos relacionados à salvação. Na pergunta número 61 vemos o seguinte:

⁶ Ela teve entre seus autores o mártir protestante Guido de Brés, foi elaborada em 1561. Ela foi endereçada ao Rei Felipe II, com uma declaração volitiva de submissão às autoridades em tudo que legítimo se mostrasse.

Pergunta 61: Por que você diz que é justo somente pela fé?

Resposta: Eu o digo não porque sou agradável a Deus graças ao valor da minha fé, pois somente a satisfação, a justiça e santidade de Cristo é a minha justiça diante de Deus. É somente pela fé que posso receber e fazer dessa justiça a minha própria justiça (Catecismo de Heidelberg *apud* As Três Formas de Unidade da Igreja Reformada, 2016, p. 79).

Pode-se ver no documento que a base da justificação é a própria justiça de Cristo e o efeito da justificação é a aceitação diante de Deus. Isto, em harmonia com os documentos já apresentados, aponta para um caráter instrumental da fé. A pergunta subsequente caminha no mesmo sentido ao tratar da relação com as obras.

Pergunta 62: Mas, por que as nossas boas obras não podem ser a nossa justiça diante de Deus, ou pelo menos parte dessa justiça?

Resposta: Porque a justiça que pode subsistir diante do juízo de Deus deve ser absolutamente perfeita e totalmente de acordo com a Sua lei, enquanto até mesmo as nossas melhores obras nesta vida são todas imperfeitas e contaminadas com o pecado (Catecismo de Heidelberg, *apud* As Três Formas de Unidade da Igreja Reformada, 2016, p. 79).

Assim, fica bem evidente nos documentos apontados que a justiça de Cristo é imputada no fiel por absoluta graça divina e operada tendo por causa instrumental a fé pela ação do Espírito Santo. Berkhof, contudo, nos adverte que os teólogos reformados acabam por evitar o uso de expressões que indicam instrumentalidade, como o uso de “causa instrumental” não por discordarem, mas para não sugerir qualquer interpretação que aponte no sentido “de que a justificação depende de algum modo da fé como obra do homem” (Berkhof, 2017, p. 754).

1.1.7 A Perspectiva Católica Apostólica Romana

Após a deflagração da reforma protestante, deu-se a reforma católica, a contrarreforma. No final de 1545, um concílio geral foi convocado. Constituído por dezenove anos de sessões, tal concílio não estabeleceu um consenso entre protestantes e católicos, antes, tratou de reafirmar as doutrinas de outrora por meio decretos doutrinários (Moore, 2021). Como afirmou Caldas Filho (2016, p. 1258): “Fato é que Lutero desejava que se convocasse um concílio para tratar das reformas que a igreja de seu tempo precisava – e Trento de certa forma foi uma resposta tardia ao desejo de Lutero (a história é irônica muitas vezes!).”

O Concílio de Trento adotou algumas concepções de Agostinho, de Anselmo e de Aquino. Ele rejeitou a autoridade única das Escrituras, reconheceu pertencerem ao cânon bíblico livros que Lutero entendia serem apócrifos, reconheceu a versão latina da Bíblia como autorizada, rejeitou o livre exame das Escrituras, dentre outras providências. Como nos informa Caldas Filho (2016), este concílio, por um lado, preocupou-se com a baixa educação do clero e em elevar o nível de moralidade desse, assim como estabeleceu expressamente sua oposição ao protestantismo.

No que diz respeito à justificação, o concílio deixa bem evidente a rejeição proposta por Lutero de um conceito jurídico-forense. Afirmo o concílio:

“Justificação [...] não é meramente a remissão dos pecados, mas também a santificação e a renovação do ser humano interior pela aceitação voluntária da graça e dos dons pelos quais um ser humano injusto se torna justo (*ex injusto fit justus*) (de injusto se torna justo) e de inimigo um amigo, para que ele possa ficar na expectativa de uma herança de vida eterna” (*apud* Moore, 2021, p. 444).

Caldas Filho (2016), ao analisar os decretos de Trento sobre a doutrina da justificação, afirma com grande didática:

Todavia, no sétimo capítulo dos decretos de Trento há uma compreensão diferente, qual seja, que a causa da justificação estaria em uma justiça que Deus graciosamente nos concede. Em outras palavras: existiria em cada um mérito que permitiria às pessoas receber a justificação divina. Esta compreensão é frontalmente contrária à compreensão luterana (Caldas Filho, 2016, p. 1262).

Como diz Schreiner (2017, p. 91), a “teologia católico-romana enfatiza o livre-arbítrio dos seres humanos, de tal forma que os seres humanos cooperam em sua justificação”. Esta posição condiz com outro documento importante do catolicismo, o Catecismo da Igreja Católica. Este, no artigo segundo de sua terceira parte, trata do assunto desta pesquisa. Assevera que a graça do Espírito é quem realiza a justificação. Essa graça opera a morte para o pecado e a ressurreição para Deus. A justificação começa com a conversão e faz com que o crente se desligue do pecado promovendo reconciliação com Deus. Diz, expressamente:

A justificação é, ao mesmo tempo, *acolhimento da justiça de Deus* pela fé em Jesus Cristo. Justiça designa, aqui, a rectidão do amor divino. Com a justificação, são difundidas nos nossos corações a fé, a esperança e a caridade, e é-nos concedida a obediência à vontade divina (Catecismo da Igreja Católica, 1992).

Nos termos de tal doutrina, o instrumento de que concede a justificação é o batismo. Este é compreendido como um sacramento de fé. Destaque-se que na compreensão católica haveria necessidade de uma colaboração humana atuando na causa da justificação ao lado da ação divina. Diz, textualmente que a “justificação estabelece *a colaboração entre a graça de Deus e a liberdade do homem*” (Catecismo da Igreja Católica, 1992).

Ao sintetizar o pensamento católico romano da justificação, afirma Packer (2014) que a teologia romana oficial compreende a justificação mais como um processo (o que inclui a santificação) e que a fé atuaria colaboraria para que o ser humano fosse aceito por Deus, assim como as obras de caridade.

Beek nos explica que a doutrina católica romana compreende a justificação o processo que torna o pecador uma pessoa justa de modo tal que a “justificação segue a santificação; ela é dependente de uma mudança interior na natureza do pecador que o faz uma pessoa justa” (Beek, 2012, p. 505). Neste sentido, o batismo entra como que um canal comunicador de graça, atuando na causalidade da justificação. Packer reitera que:

Roma considera o batismo, visto como um canal de graça santificadora, como a causa instrumental da justificação, e o sacramento da penitência, por meio do qual um coerente mérito é alcançado através das obras de caridade, como causa suplementar restauradora, sempre que a graça da aceitação inicial de Deus é perdida em razão de pecado mortal (Packer, 2014, p. 146).

O erudito católico Pitre (*apud* Mcknight; Oropeza, 2021) explica que, segundo a posição católica, a justificação compreende, além do perdão, a participação do fiel em Cristo. Explica ainda que a justificação inicial se dá pela fé, mas a justificação final se dá segundo o comportamento do cristão, em conformidade com suas obras. Ensina-nos que Trento aponta que a justificação opera uma mudança de condição da pessoa, que deixa seu antigo estado para estar em Cristo.

Uma distinção interessante entre a posição protestante e a católica romana diz respeito ao conceito de justiça inerente do catolicismo romano. Tal vertente, ensina que “Deus não declara pessoas justas, enquanto elas não *são* justas. Os protestantes dizem que pessoas são justas sinteticamente, porque algo é acrescentado a elas, a justiça de Cristo” (Sproul, 2017, p.340).

Nos explica Beek (2017, 508) que o concílio de Trento se sustenta no argumento de que “se a salvação é dada gratuitamente, sem levar em conta as boas

obras, a justificação mediante a fé colherá complacência. A virtude e as boas obras não servirão a nenhum propósito”.

1.1.8 A Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação

Em 1999 foi publicada a Declaração Conjunta Sobre a Doutrina da Justificação envolvendo a Federação Luterana Mundial e o Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos. Segundo Caldas Filho (2016), a declaração caminha na esteira de em uma superação de uma tendência antiprotestante. Essa doutrina foi erigida ao estado de uma questão ecumênica. Aliás, o ecumenismo parece ser uma das marcas de nossa era. O clima de diálogo estava se tornando mais presente e até mesmo alguns eruditos católicos começaram a aderir ao pensamento luterano da justificação (Schreiner, 2017).

A declaração não visa anular as posições oficiais das igrejas envolvidas, mas, antes, principalmente, afirmar aquilo que se tem como sendo consenso na direção de uma superação de divisões. Sustentando-se em bases bíblicas, o documento destaca, por exemplo, que o perdão dos pecados é que promove uma vida de fé e de amor. Afirma a declaração:

Acolhendo resultados da pesquisa bíblica e percepções da história da teologia e dos dogmas, desenvolveu-se no diálogo ecumênico desde o Concílio Vaticano II uma nítida aproximação no que diz respeito à doutrina da justificação, de modo que a presente DC pode formular um consenso em verdades básicas da doutrina da justificação a cuja luz as correspondentes condenações doutrinárias do século XVI não mais se aplicam ao parceiro de hoje (Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação, 1999).

O núcleo comum do documento afirma que a justificação é obra da Trindade, que todas as pessoas são chamadas para a salvação e que o ser humano depende completamente da graça de Deus para ser salvo. Vale destacar que, segundo o teor do documento, para o catolicismo, haveria uma certa cooperação do homem com a justificação (ainda que se trate apenas de um assentimento) e que isto não anularia ação da graça de Deus. O catolicismo, assim, rejeitaria a ideia de uma salvação alcançada com base no esforço próprio. A doutrina luterana, por outro lado, rejeita a ideia de uma cooperação para a salvação, sendo que isto deve ser entendido no sentido que não se exclui algo de participação pessoal na fé.

A declaração reitera um consenso quanto às verdades básicas desta matéria entre luteranos e católicos. Isto significaria uma nova luz a respeito das condenações estabelecidas no século XVI. Expressamente, “a doutrina das igrejas luteranas apresentadas nesta Declaração não é atingida pelas condenações do Concílio de Trento” (Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação, 1999).

1.1.9 A Perspectiva Protestante Tradicional Sobre Paulo

Aqui, um esclarecimento parentético é necessário. O mundo protestante é notadamente marcado por diversas expressões de pensamento nas mais diversas doutrinas. Assim, a expressão “perspectiva tradicional”, de que nos valem nesta pesquisa, cumpre informar, é a linguagem adotada por alguns eruditos, como é o caso de Das (*apud* McKnight; Oropeza, 2021) e de Gorman (2022) para se referir a um núcleo comum de leituras protestantes que mantém os paradigmas da reforma do século XVI quanto à justificação.

Tais leituras, contemporâneas, sobre a doutrina da justificação parecem espelhar uma visão sistematizada de vários elementos da hermenêutica patrística, principalmente, agostiniana. Isto faz sentido, haja vista emergir na reforma do movimento de retorno *ad fontes* e da proposição de uma hermenêutica bíblica histórico-gramatical comprometida com a descoberta da intencionalidade autoral do texto. Tal doutrina, como se apresenta nos nossos dias, mantém toda a essência de quando de sua formulação sistemática original, de como se apresentou nos primeiros documentos oficiais do protestantismo. Como diz Packer (2014, p. 145), tal doutrina é “o olho do furacão da Reforma, foi a maior preocupação do apóstolo Paulo”. É o cerne do Evangelho, o molde da mensagem e da devoção paulinas, a sentença do favor celeste e do com divino. Richardson (*apud* Henry, 2007, p. 387), por seu turno, nos aclara que:

A palavra pressupõe a culpa do homem por causa do seu pecado (Sl 143.2; Rm 3.23) e a sua solução por meio de um ato declaratório de Deus (Is 64.5ss, Rm 3.26; 4.5; Hb 10.1–10). Deus declara isento de culpa (mas não inocente!) aqueles que confiam na expiação de Cristo pelo pecado.

Bultmann (2008, p. 334) afirma que “se a morte do ser humano tem sua causa no fato de que ele, na tentativa de viver de si mesmo, perde seu eu, a vida brota do fato de que, entregando a si mesmo a Deus, ganha seu eu”. Entende este autor, então,

que a justificação (ou a justiça) é pressuposto teológico para a percepção da vida. É bem verdade, como destaca, que o termo admite mais de um sentido, podendo ser de natureza deontológica ou de natureza forense. Contudo, “como designação da pressuposição salvífica ou do bem salvífico, *δικαιοσύνη* é um termo forense” (Bultmann, 2008, p. 335). Na mesma esteira de pensamento, afirma Culver (2012, p. 972) que “quando usado tecnicamente, se relaciona ao *status* legal; é receber um veredicto favorável. [...] Justificação, portanto, está relacionada, em situações civis, às leis civis e, em questões religiosas, às leis divinas”.

Essa leitura da justificação, como já visto, pressupõe a incapacidade do ser humano em alcançar por si o favor divino (Gl 2,16; Rm 3,28) e, portanto, a necessidade do sacrifício substitutivo (2Co 5,21). Nesta esteira de raciocínio, a justificação é gratuita (Rm 3,24) e age diretamente sobre as transgressões daquele que se arrepende. Ela opera o afastamento (Sl 103,12) e o desfazimento (Is 44,22) das transgressões, para que reine a graça por meio da justiça (Rm 5,21). Pode-se ver que, em tal leitura protestante, a justificação pela fé tem sua centralidade posta em Cristo, como explica Beeke:

esta centralidade em Cristo é o ponto máximo da fé. É a própria natureza e fonte da fé. A fé não olha para si mesma. [...] Ela era cristocêntrica, e não antropocêntrica; era teológica mais que psicológica. Não era fé em nossa fé, nem fé na fé, nem fé em nossa justificação, mas fé em Cristo (Beeke, 2017, p. 502).

É a justificação que se estabelece como a base para o perdão dos pecados e é quem opera a adoção (Rm 8,17). O ser humano é posto na posição de filho de Deus por meio do ato forense da justificação. Esta faz do crente um bem-aventurado (Sl 32,1). Por meio dela, não mais é possível haver qualquer tipo de condenação (Jo 1,12; Gl 4,5; Rm 8,1). Ela é “[...] o ato legal pelo qual Deus declara justo o pecador sobre a base da perfeita justiça de Jesus Cristo” (Berkhof, 2018, p. 171).

Quanto à sua natureza, Hodge (2001) esclarece que esta é definida por sua base, de modo que não pode ser subjetiva. Afirma o cultor da Teologia que:

Se a “causa formal” de nossa justificação é nossa bondade, então somos justificados pelo que somos. A Bíblia, porém, ensina que nenhum ser humano pode ser justificado pelo que é. Está condenado pelo que é e pelo que faz. Está justificado pelo que Cristo fez por ele (Hodge, 2001, p. 1119).

Fica bem evidente que, de acordo com tal leitura protestante, a justificação não se confunde com a santificação. A justificação não seria uma renovação do homem, mas uma mudança em seu estado diante de Deus. Como bem explica Bultmann (2008), não se trata de uma virtude, de uma qualidade de ordem ética, de que o crente seja possuidor. Trata-se, outrossim, de uma relação entre o crente e Deus em que o fiel pode se apresentar como tendo sido absolvido, como vitorioso em um litígio, como sendo declarado justo. Assim, enquanto a santificação é um longo processo que ocorre por toda a vida, a declaração forense de justiça diante de Deus é um ato instantâneo, perfeito e completo (Berkhof, 2018).

1.2 A *NEW PERSPECTIVE* E PAULO

1.2.1 Paulo o Apóstolo

Não há dúvidas de que diversos podem ser os retratos desta personagem, a depender das fontes e das perspectivas de que nos valem para apresentá-la. Por exemplo, Paulo poderia muito bem ser interpretado como sendo um rabino fariseu, uma vez que não teria deixado a sua identidade judaica, antes, “aferrou-se mais ainda às suas convicções [...]. Mas dentro do cristianismo, bem diferente é a construção de são Paulo, católico, ou do apóstolo Paulo, protestante” (Silva, 2008, p. 12-13).

Paulo (ou Saulo), escravo de Jesus, apóstolo, da tribo de Benjamim, judeu da diáspora, de formação cultural cidadina, advindo de um complexo contexto histórico, criado em Tarso (cidade helenística da Ásia), formado em Jerusalém na escola de Gamaliel, era um homem cosmopolita (Penna, 2018). Mesters (1991) ensina-nos, ainda, que Paulo insistia em afirmar a sua relação com a polis, na qual mantinha o status de cidadão romano.

Bortolini (2024, p. 15) denomina o ministério de Paulo de “sacerdócio especial”. Como afirma o professor citado, apesar de ser o apóstolo um leigo (ou seja, ele não era de linhagem ligada ao ofício sacerdotal, ele não tinha vinculação ao Templo de Jerusalém), ele se vale de linguagem tipicamente litúrgica. Seu ofício, ministério, sacerdócio, é centrado na proclamação do evangelho, das boas novas do reino.

Seus escritos revelam notável qualidade intelectual. Como disse Wright (2009), Paulo foi um intelectual da estatura de Aristóteles e de Platão. Era um homem de

diversos mundos. Penna (2018) o descreve como homem de dois mundos, assim como o faz Heyer (2008) em seu sugestivo livro “Paulo, Um Homem de Dois Mundos”. Assim, fica evidente que Paulo vivia na intersecção do judaísmo com helenismo, sob as carregadas nuvens romanas. Seu pensamento “era em boa parte judaico, e a sua obra como apóstolo deve ser entendida dentro da estrutura da especulação escatológica judaica [...]” (Sanders, 2009, p. 245).

O judaísmo dos tempos de Paulo era o judaísmo do Segundo Templo, em que política, cultura e religião se misturavam. Muito do espírito helenista se vê em sua retórica, em que pese trazer-lhe um novo conteúdo, importando que, além dessas três camadas (judaica, grega e romana), acresce-se o que um quarto mundo: o pertencimento à família do Messias, o mundo da igreja, que já era uma realidade instituída quando de sua conversão (Wright, 2009). Aqui, faz muito sentido, o que nos ensina Gorman (2022, p. 53), em “O Apóstolo do Senhor Crucificado”, que, diferentemente do que ocorre na cultura ocidental, a cultura mediterrânea antiga primava por definir o sujeito não como uma individualidade, mas partindo do paradigma do pertencimento a um grupo.

Deve-se ter em mente, neste momento, que o apóstolo escreveu sua teologia lançando sua tinta em cartas verídicas para atender às demandas pastorais e teológicas de igrejas concretas, como bem assevera Heyer (2008), que afirma, ainda, que é relevante que o exegeta aprofunde sua análise para além do que se estabelece na camada da dogmática construída sobre o ensinamento de intérpretes influentes como Agostinho, Barth ou Lutero. Parece que o motor da investigação da nova perspectiva paulina tem caminhado neste espírito.

1.2.2 Uma Visão Geral da *New Perspective*

A *New Perspective*, Nova Perspectiva Paulina (NPP), é uma leitura acadêmica sobre o modo como Paulo se colocava diante de certos assuntos teológicos, como a lei, a justiça, a justificação e a salvação, bem como a sua atitude interpretativa da religião judaica do Segundo Templo. Ela se opõe à *Old Perspective* (Cara, 2024), Velha Perspectiva, que também tem sido designada de Perspectiva Protestante Tradicional (Gorman, 2022).

Como assevera Cooper (2013), ocorre no início do século XXI, período que ele designa de *the modern ecumenical age* (era ecumênica moderna), uma retomada da discussão acerca do assunto da justificação. Contudo, o foco dos labores exegéticos se deslocou da controvérsia entre protestantismo e catolicismo, para se alocar no âmbito dos estudos mais especificamente paulinos. Em síntese, é bastante didática a afirmação de Caldas Filho (2016, p. 1267) de que para a NPP, a justificação é compreendida “como absolvição dos pecados com base na fidelidade de Deus à aliança estabelecida com Abraão e seus descendentes, e não como a imputação da justiça de Cristo aos pecadores”.

A leitura teórica em tela questiona, primeiramente, a postura hermenêutica de ver o judaísmo do Segundo Templo como legalista e movido pela ideia de justiça baseada em obras humanas. Como explica Waters (*apud* Kruger, 2023, p. 399), “o judaísmo, eles argumentam, não é uma religião de mérito, mas de graça”. A NPP propõe, assim, uma leitura crítica da posição protestante vista como tradicional, que vê o judaísmo como religião de justificação meritória (Cara, 2024) e tende a caminhar no sentido de ver que o embate de Lutero com o catolicismo de seu tempo teria sido projetado para a sua leitura das cartas paulinas e, portanto, para uma leitura enviesada do próprio judaísmo neotestamentário (Gupta, 2016). Cooper (2013) acresce ainda que se deve ter em mente que a leitura individualista da justificação não deve ser atribuída apenas a Lutero. O fenômeno seria algo mais abrangente, dizendo respeito à presença de uma espécie de domínio agostiniano por sobre a teologia do ocidente.

Pensando mais atentamente na pressuposição interpretativa básica, não há dúvida da importância do original trabalho de Stendahl (1963), *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West* (O Apóstolo Paulo e a Consciência Introspectiva no Ocidente), para a formação de uma nova perspectiva dos estudos paulinos. Tal artigo foi publicado na *The Harvard Theological Review* e forneceu uma forja de treino para a erudição acadêmica na hermenêutica neotestamentária. Assim, a influência de seu trabalho reside, principalmente, no nível da construção de um paradigma interpretativo renovado para repensar aspectos de ordem contextual aptos a ensejar um criticismo sustentado da posição tradicional consagrada por séculos na erudição acadêmica cristã de orientação evangélica. No que diz respeito à

nomenclatura que se consagrou, contudo, foi James Dunn quem inaugurou a expressão Nova Perspectiva Paulina (Gupta, 2016).

Diversos outros estudiosos entraram no cenário da discussão, sendo que Sanders (2017) ganhou destaque ao desenvolver suas análises contextuais e exegéticas e apresentá-las, principalmente, nos livros *Paul, the Law, and the Jewish People* (Paulo, a Lei e o Povo Judeu) e *Paul and The Palestinian Judaism* (Paulo e o Judaísmo palestinese), nas décadas de 60 e 80, respectivamente.

Segundo Gupta (2016), a NPP ensina que o judaísmo dos dias apostólicos seria baseado em uma teologia da aliança e que destacaria sobretudo o valor da graça divina e da fé. Paulo não estaria se opondo a qualquer tipo de obra de justiça, como, por exemplo, a caridade. Paulo não estaria priorizando a fé interna sobre o comportamento pio. O núcleo do argumento estaria, assim, girar em torno da ideia de que Paulo não seria contra a prática das obras da lei, mas, antes, de que ele se opunha veementemente à ideia de que os gentios, os não judeus, tivessem que guardar a lei para se tornarem membros da igreja de Cristo.

Em *Paul and The Palestinian Judaism*, Sanders (2017) ensina que o judaísmo aventado no contexto neotestamentário não era, como já se disse, marcado por uma religiosidade legalista e sustentada na ideia de mérito do comportamento humano. Antes, o autor propôs que esse judaísmo, do Segundo Templo, mantinha seu fulcro religioso na base de uma teologia aliancista e de um sentido teológico de graça. Sanders divide sua análise em duas partes. Na primeira, ele faz uma profunda investigação do judaísmo palestinese, estudando a literatura tanaítica, os rolos do mar morto, e textos apócrifos e pseudoepígrafos. Ele expõe, assim o que ele entende por *covenantal nomism*, (nomismo da aliança ou nomismo pactual) para designar esta forma particular de se pensar a aliança. Já na segunda parte da obra, ele estuda mais especificamente o pensamento paulino, expondo de modo abrangente o que entende ser sua visão da soteriologia. Tal erudito diz que:

[...] a razão primária pela qual é inadequado descrever a religião paulina como um novo nomismo pactual é que este termo não considera os termos de transferência participacionista, que são os termos mais significativos para compreender sua soteriologia (Sanders, 2017, p. 514, tradução nossa).

Ou seja, conforme a visão desse autor, a concepção típica do nomismo da aliança seria assim imprópria para o pensamento soteriológico paulino, por ser incapaz de considerar o sentido de morte do cristão em Cristo para o pecado

(Sanders, 2017). Assim, ele acaba por concluir, de sua extensa análise, que os escritos paulinos não partilham da mesma ótica do nomismo pactual judaico típico do Segundo Templo, o que acaba de ser objeto de críticas de outros eruditos *a posteriori* (Gupta, 2016).

Outro livro fundamental do pensamento de Sanders (2009) é “Paulo, a Lei e o Povo Judeu”. A obra é dividida em duas partes. Na primeira, analisa a compreensão paulina da Lei e, na segunda, estuda a relação de Paulo com o judaísmo. É um texto que se vale de sua produção anterior e reflete uma leitura mais amadurecida. Tal erudito se debruça, essencialmente, sobre a afirmação paulina de que a justificação se dá pela fé não pelas obras. É bem óbvio, neste ponto, que a soteriologia paulina é exclusivista, posto que não há como se salvar fora da fé em Cristo.

Quando analisa Gálatas, Sanders (2009) entende que Paulo está fazendo uma apologia da fé apostólica contra rivais da igreja, possivelmente missionários judaizantes, que exigiam a circuncisão como condição de ingresso na comunidade cristã. Supõe que o litígio ter-se-ia originado da expectativa judaica de que com a vinda do Messias os gentios seriam incorporados no pacto com Deus. Ao sintetizar sua leitura, diz Sanders (2009, p. 52) que “[...] Gl 3 é argumento para provar que os gentios que ingressam no povo de Deus devem fazê-lo apenas na base da fé e que a lei não deve ser condição para a admissão deles”. Acrescenta ainda que se deve destacar o fato de que tal raciocínio acerca do ingresso na comunidade cristã funcione igualmente para quem for oriundo da religião judaica. Diz o autor:

O motivo pelo qual digo que é surpreendente a aplicação aos judeus é porque ela não procede das tradicionais expectativas messiânicas judaicas [...]. Podia-se esperar que os gentios ingressassem em Israel, mas parece ser inovação cristã afirmar que o povo de Deus é, de fato, terceira realidade que deve ser formada igualmente por judeus e cristãos na mesma base (Sanders, 2009, p. 52).

No mesmo sentido, quando ele analisa o texto de Romanos, conclui que aquele que ingressa no cristianismo não está submetido à Lei (Sanders, 2009). Ela não pode torná-lo justo. A Lei teria, contudo, uma estreita ligação com a carne e com o pecado. Sua função parece caminhar no sentido de trazer à consciência a transgressão. O cristão não pode mais estar debaixo do pecado, pois não está debaixo da Lei. Mas adverte o autor que, apesar disso, Paulo jamais poderia ser visto em seus escritos como um antinomiano. Paulo entende que o cristão viverá de modo a agradar a Deus,

buscando fazer a sua vontade. Isto diz respeito a uma hermenêutica da ética paulina. Sanders (2009) continua afirmando que Paulo não construiu uma estrutura sistemática haláquica, posto que suas diretrizes para a vida são de ordem *ad hoc*. Mas diz, também que, no pastoreio epistolar da igreja de Corinto, é possível ver elementos de um nomismo da aliança renovado, em que pertencer à igreja traz consigo a exigência de uma ética comportamental, cujo descumprimento é passível de punição. Contudo, o mais importante quanto a esta questão é que em Paulo o comportamento que agrada a Deus nasceria do próprio Espírito, não dos preceitos mandamentais da Lei.

Paulo, no sentir de Sanders (2009), teria rompido com o judaísmo em dois pontos essenciais. Primeiramente, ele teria rompido com a doutrina da eleição pactual judaica. Ele a negaria na medida em que reconhece a Igreja como o Israel verdadeiro de Deus. Em segundo lugar, ele teria rompido com o judaísmo na medida em que entende que o requisito para a entrada no povo de Deus seria a fé no Messias. Tudo isso é muito significativo, pois, quando se exclui a ideia de privilégios de eleição para o judaísmo, a igreja (o povo de Deus) passa a ser tratado pelo paradigma da catolicidade (ou universalidade).

A razão da oposição paulina à judaização seria de ordem eclesiológica, ou seja, uma questão identitária, como explica Waters, na ótica da NPP:

Para Paulo, somente a “fé” serve como distintivo de identificação de um membro do povo de Deus”. [...] Não ser “justificado por obras da lei e sim mediante a fé em Cristo Jesus” (Gl 2.16), significa, pois que a membresia no povo de Deus é reconhecida pela fé, que serve como marcador de identidade, e não pelos marcadores de identidade da observância da lei (Waters, *apud* Kruger, 2023, p. 399).

Wright (2009), em uma análise própria, vê na relação entre criação e aliança a teologia que forma o núcleo do judaísmo dos tempos de Paulo. Esta teologia criação/aliança seria a mensagem judaica que o apóstolo se vê comissionado a pregar aos gentios e cuja sabedoria sobrepuja toda a sabedoria pagã. Assim, a leitura paulina do Gênesis partiria de uma aliança de restauração por meio de Abraão e sua família, como o diz:

[...] o Deus criador é o Deus da aliança, e o Deus da aliança é o Deus criador; sua palavra, principalmente através de seu profeta e/ou servo, resgatará e libertará seu povo do poder do inimigo. Essa combinação de ideias constituía a profunda narrativa implícita dentro da qual as outras múltiplas narrativas do segundo tempo encontravam sua coerência e seu sentido (Wright, 2009, p. 42).

Nesta ótica, a vocação do patriarca Abraão se mostrou como resposta ao problema da queda, ou seja, seria a solução da questão adâmica, que se tornara a questão de Babel (Wright, 2009). Para este autor, Paulo realiza uma espécie de reconfiguração do sentido de eleição no Messias. Afirma, ainda, nesta mesma esteira, que a teologia paulina teria por tema central a ideia de santidade, mais especificamente uma vocação a uma vida santa de uma forma que a Torá mesma não define, uma vida pia que brota das fontes do coração renovado pelo Espírito (Wright, 2009).

2 GÁLATAS 3,6-14 COMO EXPRESSÃO LITERÁRIO-RELIGIOSA

A índole investigativa jamais se contenta com as águas rasas e salobras da superfície, posto que, cavando-se mais, podem romper-se os rebentos cristalinos de entre as rochas. Neste escopo é que se encontra o propósito deste capítulo, valer-se da *ars*⁷ exegética para se interpretar a perícope, mediante uma metodologia cientificamente orientada, na busca de encurtar os distanciamentos entre o leitor e o texto. Ciente do desafio, este capítulo busca apresentar uma análise da passagem bíblica da Epístola de Paulo aos Gálatas 3,6-14.

Para tanto, convém esclarecer, inicialmente, que todo labor exegético se debruçará, salvo indicação em contrário, na 28ª edição do *Novum Testamentum Graece* (Aland, *et al.*, 2012), pela qualidade acadêmica do texto, apurada profundidade do aparato crítico e por representar uma das edições mais atualizadas no campo dos estudos do Novo Testamento até agora.

2.1 DELIMITAÇÃO E TRADUÇÃO DO TEXTO

2.1.1 Delimitação da Perícope

A delimitação da perícope em análise corresponde a um padrão bastante utilizado por sociedades e editoras bíblicas, embora não haja unanimidade quanto a esta questão. Nesse sentido, parece-nos haver duas transições marcando a delimitação da perícope. Uma transição ocorre em Gl 3,6. Osborne (2023), por exemplo, entende que o v.6 seria um texto de transição entre a perícope anterior que se encerrou no v.5 e uma introdução para a perícope subsequente. Martinho Lutero (2017) afirma que até então Paulo estaria argumentando a partir de sua própria experiência e que neste verso (Gl 3,6) ele muda o argumento, pois “acrescenta o exemplo de Abraão e apresenta testemunhos da Escritura” (Lutero, 2017, p. 207)

A outra transição ocorre em Gl 3,15. Entendemos que, no que diz respeito ao texto de Gl 3,14, uma simples leitura no vernáculo já aponta o seu teor conclusivo do argumento de Paulo, como se demonstrará na análise do conteúdo, mais à frente.

⁷ Arte, no sentido de técnica.

A Bíblia Peshita (2019), no mesmo sentido apontado acima, em Gl 3,6 traz “do mesmo modo”, apontando para uma transição entre o verso anterior e a perícopes que se abre. Da mesma forma, o vocativo que a Peshita (2019) traz em Gl 3,15, “irmãos meus”, indica que a perícopes se fechou no verso anterior. As mesmas observações podem ser feitas quanto ao texto grego.

A tradução Almeida Revista e Atualizada, ARA (1993), delimita tal perícopes (Gl 3,6-14) formando uma unidade semântica nos exatos termos em que propomos. A *New English Translation Bible* (2019) também abre a perícopes em Gl 3,6 e a fecha em Gl 3,14. A *Lexham English Bible* (2012), contudo, divide os termos da perícopes em dois parágrafos (Gl 3,6-12 e 3,13-14), exatamente do mesmo modo como o faz a segunda edição da Bíblia de Jerusalém (2002). A *New Revised Standard Version* (2021), organiza os parágrafos de modo um pouco diferente (Gl 3,6-9 e 3,10-14), similar ao que se encontra na Nova Versão Internacional (2001). A Bíblia do Peregrino, BP (2017) delimita a perícopes do v.1 ao v.14. A 28ª edição do *Novum Testamentum Graece* (Aland; *et al.*, 2012) segue esta mesma estrutura geral de delimitação, dividindo a perícopes em dois parágrafos (Gl 3,6-9 e 3,10-14).

É certo que há algumas soluções diferentes para a delimitação. Algumas traduções, como a *English Standard Version* (2016) e a Bíblia Ave-Maria (2021), colocam o Gl 3,6 no final do primeiro parágrafo do capítulo. Inobstante, a delimitação apresentada para este capítulo, que compreende Gl 3,6-14, parece-nos perfazer-se em uma unidade semântica como se verá mais adiante.

2.1.2 Tradução e Comparação da Perícopes

Texto grego com nossa tradução por equivalência formal.

Versículo	Texto Grego (Aland, <i>et al.</i> , 2012).	Tradução Nossa
V.6	Καθὼς Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.	Como Abraão acreditou em Deus, o que se lhe creditou como justiça.
V.7	γινώσκετε ἄρα ὅτι οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι ᾿ υἱοὶ εἰσιν ᾿ Ἀβραάμ.	Cientifiquem-se que os da fé, estes são os filhos de Abraão.

V.8	προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφή ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός, προευγγελίσατο τῷ Ἀβραάμ ὅτι ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη·	Prevendo a escritura que, pela fé, Deus justificaria as nações, preanunciou o evangelho a Abraão que “em ti serão abençoados todos os povos”.
V.9	ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ.	Então, os da fé serão abençoados com o fiel Abraão.
V.10	Ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσὶν· γέγραπται γὰρ ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά	Aqueles, pois, que são das obras da lei, debaixo de maldição estão. Escreveu-se, pois, que maldito todo aquele que não permanece em tudo o que está escrito no livro da lei para fazê-lo.
V.11	ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται·	Que na lei ninguém é justificado diante de Deus, é evidente. Pois o justo pela fé viverá.
V.12	ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ’ ὁ ποιήσας αὐτὰ [†] ζήσεται ἐν αὐτοῖς.	Mas a lei não é da fé. Mas aquele que a tem praticado viverá nela.
V.13	Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμᾶμενος ἐπὶ ξύλου,	Cristo nos libertou da maldição da lei tornando-se maldição por nós. Pois escreveu-se “maldito todo o pendurado no madeiro.”
V.14	ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ γένηται ἐν ^ς Χριστῷ Ἰησοῦ ^ζ , ἵνα τὴν [†] ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.	Para que aos gentios a bênção de Abraão chegasse em Cristo Jesus para que a promessa do Espírito fosse recebida pela fé.

Comparação de nossa tradução com outras traduções.

<i>Versículo</i>	<i>Tradução Nossa</i>	<i>Almeida Revista e Atualizada (ARA, 1993)</i>	<i>Bíblia de Jerusalém (BJ, 2002)</i>
V.6	Como Abraão acreditou em Deus, o que se lhe creditou como justiça.	É o caso de Abraão, que creu em Deus, e isso lhe foi imputado para justiça.	Foi assim que Abraão creu em Deus e isto lhe foi levado em conta de justiça.
V.7	Cientifiquem-se que os da fé, estes são os filhos de Abraão.	Sabei, pois, que os da fé é que são filhos de Abraão.	Sabei, portanto que os que são pela fé são filhos de Abraão.
V.8	Prevendo a escritura que, pela fé, Deus justificaria as nações, preanunciou o evangelho a Abraão que “em ti serão abençoados todos os povos”.	Ora, tendo a Escritura previsto que Deus justificaria pela fé os gentios, preanunciou o evangelho a Abraão: Em ti, serão abençoados todos os povos.	Prevendo quer Deus justificaria os gentios pela fé, a Escritura preanunciou a Abraão esta boa nova: Em ti serão abençoadas todas as nações.
V.9	Então, os da fé serão abençoados com o fiel Abraão.	De modo que os da fé são abençoados com o crente Abraão.	De modo que os que são pela fé são abençoados juntamente com Abraão, que teve fé.
V.10	Aqueles, pois, que são das obras da lei, debaixo de maldição estão. Escreveu-se, pois, que maldito todo aquele que	Todos quantos, pois, são das obras da lei estão debaixo de maldição; porque está escrito:	E os que são pelas obras da Lei, esses estão debaixo de maldição, pois está escrito: Maldito todo

	não permanece em tudo o que está escrito no livro da lei para fazê-lo.	Maldito todo aquele que não permanece em todas as coisas escritas no Livro da lei, para praticá-las.	aquele que não se atém a todas as prescrições que estão no livro da Lei para serem praticadas.
V.11	Que na lei ninguém é justificado diante de Deus, é evidente. Pois o justo pela fé viverá.	E é evidente que, pela lei, ninguém é justificado diante de Deus, porque o justo viverá pela fé.	E que pela Lei ninguém se justifica diante de Deus é evidente, pois o justo viverá pela fé.
V.12	Mas a lei não é da fé. Mas aquele que a tem praticado viverá nela.	Ora, a lei não procede de fé, mas: Aquele que observar os seus preceitos por eles viverá.	Ora, a Lei não é pela fé, mas: quem pratica essas coisas por elas viverá.
V.13	Cristo nos resgatou da maldição da lei tornando-se maldição por nós. Pois escreveu-se “maldito todo o pendurado no madeiro.”	Cristo nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar (porque está escrito: Maldito todo aquele que for pendurado em madeiro),	Cristo nos resgatou da maldição da Lei tornando-se maldição por nós, porque está escrito: Maldito todo aquele que é suspenso ao madeiro,
V.14	Para que aos gentios a bênção de Abraão chegasse em Cristo Jesus para que a promessa do Espírito fosse recebida pela fé.	para que a bênção de Abraão chegasse aos gentios, em Jesus Cristo, a fim de que recebêssemos, pela	a fim de que a bênção de Abrão em Cristo Jesus se estenda aos gentios, e para que, pela fé,

		fé, o Espírito prometido.	recebamos o Espírito prometido.
--	--	------------------------------	------------------------------------

No que diz respeito às comparações das traduções acima, buscamos colocar, ao lado da nossa tradução literal, duas dentre as diversas importantes traduções no Brasil: uma protestante, a Almeida Revista e Atualizada, ARA (1993), e uma católica, a Bíblia de Jerusalém, BJ (2002).

Assim, analisando-se a perícopes, constata-se que a ARA (1993) traduz, no v.6, Καθὼς como “é o caso” e a BJ (2002) traduz como “foi assim que”. O termo Καθὼς é uma conjunção adverbial cuja função é estabelecer uma comparação. Percebe-se que, em ambas as traduções, busca-se reproduzir mais a dimensão semântica do texto. A ARA (1993) acresce o verbo “ser” na terceira pessoa, mantendo o presente do indicativo ativo. A BJ (2002) acresce o mesmo verbo, porém, no tempo passado, na mesma voz e no mesmo modo. Nossa opção por preservar a literalidade da equivalência formal resultou na opção do uso da conjunção “como”, mantendo maior proximidade semântica e sintática com o advérbio grego.

No v.8 a BJ (2002) traduz o verbo προῖδοῦσα, que se encontra no aoristo e no particípio, por “prevendo”. Devemos lembrar aqui que “particípios são como adjetivos verbais” (Pinto; Dias, 2020, p. 250). A opção de adotar-se o gerúndio ao verter o texto para o vernáculo, neste caso, mostra-se adequada para representar-se o que consta no texto grego como particípio do aoristo. A este respeito, diz Machen (2004, p. 122) que “o particípio aoristo denota ação anterior à indicada pelo verbo principal, seja passada, presente ou futura”. Tal também foi nossa opção, diferentemente da ARA (1993), que verte para o vernáculo valendo-se do “tendo previsto”, que parece apontar para uma ação encerrada no passado, distanciando-se ligeiramente da literalidade sintática.

No v.9, tanto a ARA (1993) quanto a BJ (2002) traduzem a conjunção ὥστε por “de modo que”. Optamos por traduzir por “então”. A BJ (2002) traduz os dativos (artigo, adjetivo e substantivo, respectivamente) τῷ πιστῷ Ἀβραάμ como “homem de fé”, enquanto a ARA (1993) traz “o crente Abraão”, optamos por traduzir “o fiel Abraão”, em atenção ao espectro semântico do termo no contexto. No v.10, o pronome correlativo ὅσοι aparece traduzido como “todos quantos” na ARA (1993) e como “os que”, nas BJ (2002). A expressão ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν é traduzida como “são das obras

da lei”, seguindo um paradigma nesta parte de equivalência formal, como a nossa opção. A BJ (2002) traz “são pelas obras da Lei”, o que representa bem mais uma paráfrase do texto.

Quanto ao v.12, a nossa tradução, primando pela equivalência formal, traz “a lei não é da fé”, se aproximando mais da BJ (2002), que diz “a Lei não é pela fé”. A ARA (1993), por seu turno, traz “a lei não procede da fé”. No v.13, a BJ (2002) concorda com a ARA (1993) com a tradução de ἐξηγόρασεν por “resgatou”, que também é nossa opção. O verbo κρεμύμενος foi traduzido como “suspenso” na BJ (2009) e “pendurado” na ARA (1993). O v.14 traz na BJ (2002) a tradução “se estenda”, enquanto a ARA (1993) traz “chegasse” para o aoristo na voz média γένηται.

Percebe-se que nossa tradução, assim como a traduções utilizadas para comparação em que pese haver diferenças observáveis, se aproximam bem de uma tradução mais literal, quando possível.

2.2 A CRÍTICA TEXTUAL

2.2.1 Análise de Variantes Textuais

Inicialmente, é importante dizer que a análise empreendida pelos paradigmas metodológicos da baixa crítica, como se verá abaixo, serviu-nos para confirmar a sustentação das evidências manuscritológicas do texto base para a investigação de ordem semântica do texto. Destaque-se ainda que alguns destes testemunhos estão presentes de uma forma mais frequente na Epístola aos Gálatas, como nos informa a introdução ao aparato crítico da 28ª edição do *Novum Testamentum Graece* (Aland, *et al.*, 2012). É o caso dos papiros gregos $\mathfrak{P}^{46}$, $\mathfrak{P}^{51}$, $\mathfrak{P}^{99}$; dos manuscritos maiúsculos (unciais) $\aleph$, (01), A (02), B (03), C (04), D (06), F (010), G (012), H (015), I (016), K (018), L (020), P (025), Ψ (044), 062, 0122, 0176, 0254, 0261, 0278; dos manuscritos minúsculos 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464; dos lecionários da igreja 1249, 1846 (Aland *et al.*, 2012, p. 64).

Na leitura da perícope em apreço (Gl 3,4-16), encontramos algumas testemunhas documentais que se destacam das demais evidências manuscritológicas, como é o caso, por exemplo dos papiros $\mathfrak{P}^{46}$ (Papiro Chester Beatty II), $\aleph$ (Codex Sinaiticus), A (Alexandrino), B (Vaticanus), Ψ (Athous Lavrensis) e 0278

(Aland *et al.*, 2012). Merece destaque o $\mathfrak{P}^{46}$ como testemunha para o texto. Acerca dele, Pohl (1999, p. 15) diz que “constitui um manuscrito especialmente respeitável e muito precioso, um verdadeiro caso de sorte na transmissão, o *Papiro 46*, da época por volta do ano 200, que foi descoberto somente em 1930”.

Analisando-se o texto de Gl 3,7, percebe-se que a expressão $\nu\iota\omicron\iota\ \epsilon\iota\sigma\iota\nu\ \text{Αβραάμ}$ (filhos são de Abraão), apesar de não unânime, possui ampla confirmação manuscritológica, como se vê no papiro $\mathfrak{P}^{46}$, nos unciais $\aleph$, B, P, Ψ e nos minúsculos 81, 326, 1241 e 2464. A variante $\epsilon\iota\sigma\iota\nu\ \nu\iota\omicron\iota$ (são filhos) se sustenta nos maiúsculos $\aleph^2$, A, C, D, F, G, K, 0278, nos minúsculos 33, 104, 365, 1175, 1739, 1881, no texto majoritário, na tradição latina e no testemunho patrístico em Irineu. A variante $\epsilon\iota\sigma\iota\nu\ \omicron\iota\ \nu\iota\omicron\iota$ (são os filhos) aparece no maiúsculo L e nos minúsculos 630 e 1505 (Aland *et al.*, 2012).

Em relação ao texto de Gl 3,10, é possível constatar que há manuscritos que em $\acute{\epsilon}\mu\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$ (pertencem em tudo) acrescentam a preposição $\acute{\epsilon}\nu$, sem, contudo, afetar o sentido. Tais são as testemunhas: maiúsculos $\aleph^2$, A, C, D, F, G, K, L, P, o texto majoritário e a tradição latina como um todo. A evidência manuscritológica pela ausência da preposição é mais consistente, como se vê no papiro $\mathfrak{P}^{46}$; nos manuscritos maiúsculos $\aleph$, B, Ψ , 0278; e nos minúsculos 6, 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1739, 1881, 2464 (Aland *et al.*, 2012).

Sobre o texto de Gl 3,12 há textos que acrescentam o substantivo $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$, (“homem”, no sentido de “pessoa”) aproximando-se mais da versão dos Setenta. São eles os maiúsculos D^{2-} K, L, os minúsculos 81, 630, 1505, 1881, 2464, o texto majoritário, as vulgatas (com concordância entre elas), a versão armênia e a leitura marginal da versão siríaca Heracleana. Contudo, a construção que omite o nominativo $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ tem evidências mais sólidas, como se vê no papiro $\mathfrak{P}^{46}$, nos maiúsculos $\aleph$, A^{vid} , B, C, D, F, G, P, Ψ , 0278, nos minúsculos 6, 33, 81, 104, 365, 629, 1175, 1241, 1739, b, r, nas versões em geral da Vulgata, na versão siríaca heracleana, em todas as versões coptas e no testemunho patrístico de Ambrosiastro (Aland *et al.*, 2012). Destaque-se que o testemunho numérico tem seu valor, mas não é maior que o testemunho do papiro $\mathfrak{P}^{46}$ e do uncial $\aleph$ possuem valor manuscritológica superior a diversos minúsculos, lecionários, versões antigas ou até mesmo testemunhos da patrística.

Em se tratando de Gl 3,14, a expressão dativa Χριστῷ Ἰησοῦ (Cristo Jesus) aparece em outros manuscritos com variações na ordem das palavras, como é o caso dos unciais ƛ, B e da Peshita. O texto base usado para esta tradução se vale de εὐλογίαν (bênção) no lugar “a promessa”, baseando-se em diversas testemunhas, como é o caso do papiro Ƴ⁴⁶, dos unciais A, C, D, F, G, K, L, P, Ψ, 0278, dos manuscritos minúsculos 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1739, 1881, 2464, do texto majoritário, da tradição latina e do texto siríaco Heracleano (Aland *et al.*, 2012).

Em relação ao texto de Gl 3,16, este traz ὅς ἐστιν Χριστός (que é Cristo). Há leituras variantes que apresentam no lugar do pronome ὅς (que), o artigo ὁ (o). As variantes aparecem nos unciais D e F^c, nos minúsculos 81 e 1505 e no testemunho de Irineu.

Como se pôde constatar da investigação, as evidências manuscritológicas em torno dessa perícope, em que pese serem encontradas algumas variantes textuais, caminham no sentido de que a baixa crítica firma a base textual para um seguro labor exegético. Há sólido substrato a sustentar as vigas da empreitada que se propõe, posto que nenhuma das variantes se revela apta a influir semanticamente no texto (Pohl, 1999).

2.3 ANÁLISE LITERÁRIA

2.3.1 A Estrutura do Texto

Podemos constatar que, identificando as palavras-chave presentes no texto grego da perícope, revela-se-nos uma estrutura relativamente coesa. A ideia motriz da perícope parece ser a justificação por intermédio da fé. Esta justificação é apresentada como aquela operadora da libertação.

Estilisticamente, tudo isto parece ficar bem evidente, posto que, em tão poucos versículos, a própria raiz da palavra “fé” aparece cinco vezes. Aqui encontramos o argumento motor do raciocínio. O apóstolo Paulo demonstra que pela fé se tem justificação, a filiação e a libertação. Pela fé, Abraão foi justificado e nós recebemos o Espírito. Na perícope ocorrem as seguintes estruturas concêntricas:

- A - Pela fé, Abraão foi justificado (v.6)
- B - Os da fé são feitos filhos (v.7)
- C - Pela fé há justificação (v.8)
- C - Pela lei não há justificação (v.11 e 12)
- B - Fomos feitos filhos, resgatados (v.13)
- A - Pela fé, recebemos o Espírito (v.14)

O argumento motor do raciocínio que acima foi exposto parece harmonizar-se bem com o entendimento de Silva (2008), quando afirma que dois são os grandes temas articulados na epístola, a justificação pela fé e a liberdade em Cristo.

2.3.2. As Fontes Subjacentes ao Texto

Em que pese ser um homem de vários mundos, Paulo foi um intelectual que pensava e se expressava com categorias judaicas, tipicamente veterotestamentárias. Seu “mundo conceitual”, como dizem Carson, Moo e Morris (1997, p. 251), era judaico. Inobstante, como aduzem os autores mencionados, quando Paulo se converte, ele faz uma reavaliação integral de sua fé, de suas crenças.

Neste ponto, a análise de Beale (2013) sobre tais questões é bastante pertinente, pois entende que as evidências científicas não apontam para a conclusão de uma metodologia rabínica não contextual que seja anterior ao ano 70 d.C. A conclusão do pesquisador em questão é que o modo como os autores neotestamentários lidam com o Antigo Testamento deve ser investigado sem dependência hermenêutica dos métodos especificamente judaicos. Neste ponto, Dodd (2020a) entende que o uso veterotestamentário no Novo Testamento aponta para um nível de cognição contextual amplo por parte dos autores do NT e alerta que os estudos devem ser sustentados em evidências verificáveis.

Com tais dados em mente, é bom entender o que se concebe por citação quanto à análise de fontes bíblicas. A citação seria “uma reprodução direta de uma passagem do AT facilmente identificável por seu paralelismo vocabular claro e bem característico” (Beale, 2013, local 1191). No que diz respeito à literatura paulina, especificamente, Beale (2013) entende que Paulo, provavelmente, tanto tenha adaptado a redação de algumas citações, assim como entende que o apóstolo tenha

introduzido alguns excertos do Antigo Testamento no Novo Testamento de modo inalterado. Diferentemente da citação, a alusão seria aquela expressão marcada por brevidade e que seja “deliberadamente pretendida pelo autor para ser dependente de uma passagem do AT” (Beale, 2013, local 1225).

Assim, neste momento, pensando mais especificamente no texto da perícopa, é digno de nota a densidade das referências, são seis em apenas oito versículos. Na literatura paulina, isto somente ocorre em algumas poucas passagens de Romanos (Silva, *apud* Beale; Carson, 2014). O texto encontra-se no coração da seção doutrinária do livro. Tenney (2024) explica-nos que se trata do estabelecimento do argumento paulino baseado no ensino veterotestamentário. Ele diz que “o padrão bíblico para a avaliação da doutrina da salvação mediante a fé é o registro existente no Antigo Testamento acerca de Abraão” (Tenney, 2024, p. 119). Gl 3,6 afirma que Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ (Abraão acreditou em Deus). O texto faz citação da versão hebraica de Gn 15,6: :הָאֱלֹהִים יְהוָה וַיִּשְׁפָּטֵהוּ לֵאמֹר וַיִּבְרָא אֱבְרָם בֶּן־שֵׁשׁ אֶלְפִּים וְשֵׁשׁ אֶלְפִּים וְשֵׁשׁ אֶלְפִּים וְשֵׁשׁ אֶלְפִּים. O sentido é o mesmo na versão grega dos Setenta (LXX): καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Mencione-se ainda que Gl 3,6 “ecoa” pela literatura paulina, como consta em Rm 4,3, por exemplo: ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ.

Analisando o texto de Gl 3,7, vemos que a expressão υἱοὶ εἰσιν Ἀβραάμ (são os filhos de Abraão) é semanticamente análoga a expressão τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα (no aspecto denotativo, “a semente de Abraão”; no sentido conotativo, “o descendente de Abraão”) que aparece em Gl 3,29. Convém mencionar que “tua semente” é a expressão da promessa a Abraão em Gn 15,5 na tradução judaica da Torá (2001) para o português.

No texto de Gl 3,7, os ἐκ πίστεως (da fé) é que são os υἱοὶ εἰσιν Ἀβραάμ (filhos de Abraão). A preposição ἐκ traz o sentido básico de algo que vem de dentro (Taylor, 2011), assim, ao se associar com o substantivo genitivo πίστεως, passa a dizer respeito às pessoas que estão em relação de pertencimento com a fé, sendo oriundas dela, estando em relação íntima com ela.

No que toca a Gl 3,8, a retórica paulina se faz perceber de modo inteligente e sutil, sendo vista na expressão ecoica e estilística com o verso anterior. Ao repetir a expressão ἐκ πίστεως, assume na construção o significado de “pela fé”. Diz que ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός (que, pela fé, Deus justificaria as nações). A mesma

expressão ocorre em Gl 2,16 sendo que o substantivo πίστεως é modificado pelo genitivo Χριστοῦ.

No mesmo v.8 da perícope, o verbo προῖδοῦσα (prevendo) está na forma participial do aoristo de προοραω, que também ocorre em At 2,13. Na LXX, o verbo aparece em Sl 15,8 e em Sl 138,3. No excerto ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη do v.8, encontramos uma citação do Antigo Testamento hebraico, Gn 12,3. O mesmo texto, na LXX, diz: εὐλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς. Diferentemente, Sanders (2003, p. 39) afirma, quanto a esta passagem, que “a citação de Gl 3,8 se baseia em Gn 18,18, não em 12,3 (como às vezes se diz), pois a intenção principal de Paulo é incluir os gentios, e o termo *ethné* não aparece em 12,3”.

O verbo ἐνευλογηθήσονται (serão abençoados) é exatamente o mesmo, apresentando-se no futuro e na voz passiva, não sendo incomum na LXX (Gn 18,18; 22,18; 26,4 em 28,14). No texto hebraico de Gn 18,18, consta que a bênção será sobre as nações da terra (עַל כָּל גּוֹי הָאָרֶץ) assim como na LXX (τὰ ἔθνη τῆς γῆς). Paulo converte a expressão “todas as nações da terra” (עַל כָּל גּוֹי הָאָרֶץ), em πάντα τὰ ἔθνη (todas as nações).

No que diz respeito a Gl 3,10, o texto grego diz expressamente que aqueles que são ἐξ ἔργων νόμου (das obras da lei) estão ὑπὸ κατάραν εἰσὶν (debaixo de maldição) e, na sequência, ele faz uma citação baseada no texto hebraico de Dt.27,26. Diz Gl 3,10: ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά (maldito todo aquele que não permanece em tudo o que está escrito no livro da lei para fazê-lo - tradução nossa). O texto hebraico de Dt.27,26, que é citado aqui, traz אִשָּׁר לֹא-יִקְיָם (aquele que não), enquanto a LXX traz “πᾶς ἄνθρωπος ὃς οὐκ” (o homem que não). Nota-se que o NT segue, na tradução, o AT hebraico e não a LXX, por não reproduzir o substantivo ἄνθρωπος, mas, manter o uso do pronome, como o faz a Bíblia Hebraica.

É importante notar ainda que, neste texto de Gl 3,10, “Paulo modifica a citação de Dt 27,26, conforme a versão grega do Antigo Testamento, substituindo a expressão ‘desta lei’ por ‘escritas no livro da Lei’, generalizando a maldição e abrangendo toda a Lei e todos os que a seguem” (Silvano; Lourenço, 2020, p. 94).

Sobre o texto de Gl 3,11, este traz uma citação baseada no texto hebraico de Habacuque 2,4: o justo (יָדֵיק) viverá pela fé. A LXX diz que ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. O texto paulino afirma que o justo (ὁ δίκαιος) obterá vida (ζήσεται) por meio

da fé (ἐκ πίστεως), cabendo destacar que o verbo ζήσεται está na voz média. Este sentido reverbera também em Rm 1,17.

O texto de Gl 3,12, por seu turno, afirma que a lei não é oriunda da fé, οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως. Esta última expressão, ἐκ πίστεως, contém uma preposição proclítica seguida de um genitivo. A ideia é deixar claro que a lei não vem de dentro da fé, não é oriunda desta. Paulo quer acentuar a incompatibilidade e a distinção, ele está fazendo um contraste. Este verso, que é baseado em Lv 18,5, diz, ainda, que quem pratica a lei, por ela viverá (ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς), sentido que se repete em Rm 10,5: ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς.

Na análise de Gl 3,13, encontramos que o substantivo κατάρας (maldição) aparece duas vezes neste verso e o adjetivo ἐπικατάρατος (maldito) ocorre uma vez. Estes três termos são elaborados estilisticamente sobre o mesmo radical apontando para a mesma dimensão semântica. Tal texto, ao dizer que Cristo substitui os crentes, faz uma citação de Dt 21,23, afirmando que quem for pendurado no madeiro é ἡλὺλ (maldito). Na LXX, o texto é: ὅτι κεκαταραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμᾶμενος ἐπὶ ξύλου (porque é maldito de Deus todo que for pendurado em cima do madeiro).

Percebe-se que a mente do autor da perícope está saturada da versão hebraica do Antigo Testamento, de modo que sustenta seu texto em citações abundantes, com densidade e consistência. O pensamento, as categorias e as representações de que o autor se vale são judaicas, mas ele lhes dá um conteúdo, como se verá mais a frente, cristão. Como disse Penna (2018, p. 72), tais “escritos são produtos da fase cristã de sua vida”.

2.4 ANÁLISE DA REDAÇÃO

Gálatas é um dos mais breves textos do Novo Testamento (Hörster, 2008). Tal missiva não se destaca por sua beleza, como se fosse um primor estético-literário, entretanto, poucos livros foram tão influentes até hoje (Tenney, 2024). Trata-se de uma carta circular (Carrez; Dornier, 2008), uma encíclica, para ser lida publicamente, dirigida a um conjunto de igrejas da Galácia que eram ligadas por afinidades e problemas comuns (Harrison, 2017). A epístola não se apresenta em termos de literatura historiográfica ou tratadista. Tenney (2008, p. 281) a descreveu como um “protesto apaixonado” contra a distorção do evangelho.

Quanto à unidade da escrita desta epístola, afirma Hörster (2008, p141), que “não existem argumentos sérios de fragmentação da carta”, de modo que pode ter sido escrita de uma única vez. A autenticidade da carta não é seriamente contestada aqui (Carrez; Dornier, 2008). Como assevera Wegner (2016), no que diz respeito às cartas do NT, somente em algumas raras vezes a historicidade fica sob suspeita, movendo-se a discussão para o âmbito da autoria e da denominada de pseudonímia (prática de uso de pseudônimos). Nesse sentido, Dunn (2011, p. 188) diz que “o fundamento básico para uma boa exegese é o respeito pela integridade do texto e, no caso de alguém como Paulo, o respeito por seu calibre intelectual e por sua competência teológica”.

O texto de Gálatas é rico em figuras de linguagem, contudo, na perícopes, encontramos tão somente três, um símile e duas metáforas. Como nos ensina Tenney (2024), o texto de Gl 3,6, ao trazer *Καθὼς Ἀβραάμ* (como Abraão) é um símile. Esta figura é “uma comparação expressa entre dois objetos que não estão materialmente relacionados entre si” (Tenney, 2024, p. 132). Já o texto de Gl 3,13, ao trazer *ἐξηγόρασεν* (resgatou), assim como Gl 3,13, com *ξύλου* (madeiro), são metáforas, segundo mesmo autor. Metáfora é a “comparação ente dois objetos sugerida pela substituição do nome de um pelo outro” (Tenney, 2024, p. 132).

2.4.1 Análise da Autoria do Texto

A análise da redação de epístolas, segundo Wegner (2016), inclui a análise da discussão relacionada à autoria do documento. Quanto a este assunto, a autoria paulina é praticamente indisputada (Pohl, 1999; Guthrie, 1984; Carson; Moo; Morris, 1997). O texto de Gl 5,2 declara a autoria do apóstolo Paulo e Gl 6,11-18 aponta para a participação de um amanuense. Mesmo a Escola de Tübingen reconheceu a autoria paulina de Gálatas, ao lado de Romanos e 1 e 2Coríntios (Hendriksen, 2009, p. 33). No entanto, a denominada Escola Holandesa Radical, especulava que a formulação cristológica paulina em Gálatas seria sofisticada para o primeiro século e distante do pensamento judaico (Hendriksen, 2009). Tal escola via tal epístola aos Gálatas como um escrito pseudonímico, como nos explica Guthrie (1984).

O testemunho da autoria paulina é amplo na literatura cristã inicial, com evidências em Orígenes, Clemente de Alexandria, Tertuliano e Irineu (Hendriksen, 2009). O vemos também em Eusébio (2000).

2.4.2 A Época e os Destinatários do Texto

O debate sobre os destinatários é volumoso na literatura especializada. Na opinião de Harrison (2017), o debate em tela é uma questão insolúvel. As igrejas da Galácia são apresentadas como destinatárias, no plural, mas com elementos de identidade em comum, o que se vê claramente pelos problemas concretos em comuns apontados pelo autor (Hörster, 2008). As igrejas dessa região possuíam relações entre si de tal natureza a caracterizar o que Pohl (1999) chamou de federação de igrejas. É possível tratar-se de igrejas domésticas situadas em uma mesma cidade.

Bortolini (2019) afirma que os destinatários da missiva falavam a língua gálata, o que teria levado a uma dificuldade de comunicação entre o apóstolo e o povo da região. Entende que “provavelmente, Paulo teve que recorrer a desenhos para se comunicar” (Bortolini, 2019, p. 97). Em sentido parecido, Hörster (2008) levanta o argumento interessante de que, como nas regiões rurais ainda se falava o dialeto celta, há elementos que apontam para um ambiente urbano, assim como o empenho de ordem intelectual do autor aponta para um público culto.

Silva (2008) aponta-nos que os gálatas não formavam propriamente uma unidade étnica. Tratava-se, de fato, de uma região que era marcada por uma espécie de multiculturalismo. Entende, assim, esse erudito que os gálatas eram desconhecedores dos costumes e tradições da religião judaica.

MacArthur (2019) informa a existência de dois sentidos para Galácia: um sentido étnico, dizendo respeito à região da Ásia Menor, e um sentido político, dizendo respeito a uma província romana. Hörster (2008) também apresenta duas possibilidades interpretativas para a questão. A primeira é a hipótese galática meridional. Esta leitura também é denominada de hipótese provincial. Por esta perspectiva, Paulo estaria endereçando sua epístola para as igrejas plantadas em sua primeira viagem missionária (Antioquia da Pisídia, Listra, Derbe e Icônio da Licaônia).

A segunda é a hipótese galática setentrional. Esta leitura também é chamada de hipótese regional. Hörster (2008) aponta os seguintes argumentos em favor desta

leitura. Haveria uma certa afinidade entre as igrejas da localidade que dificilmente corresponderia às quatro cidades mencionadas acima. O uso do vocativo em Gl 3,1 soa como incompatível com a realidade das quatro cidades da hipótese anterior. Por fim, como Antioquia e Icônio nasceram de comunidades judaicas e já tiveram que lidar fortemente com o judaísmo no passado, não são os melhores candidatos a destinatário da epístola.

Segundo Silva (2008), “a tendência da crítica é dizer que a carta foi dirigida a habitantes da província da Galácia em sentido estrito”. Machado (2021), entende que a epístola aos gálatas foi escrita no período de formação das igrejas paulinas (At 13-21), no período das viagens missionárias de Paulo. O texto de Gl 1,6 parece sugerir que as igrejas desta região formavam uma comunidade de fé ainda no início, de modo que a carta não teria sido escrita muito tempo depois da conversão dos gálatas. Hendriksen (2009, p. 26) afirma que “é bem provável, pois, que Gálatas tenha sido a primeira ou a mais antiga de todas as cartas preservadas de Paulo”. Thielman (2007) afirma que a Gálatas provavelmente teria sido escrita quando da chegada de Paulo em Éfeso. Harrison (2017) afirma que na hipótese de tratar-se da Galácia do Sul, a epístola teria sido escrita antes do concílio de Atos 15. Lembra ainda que é possível interpretar como tendo sido escrita em um período posterior à terceira viagem missionária de Paulo. Elwell e Yarbrough, (2002), ponderando a respeito das evidências de ordem arqueológicas, históricas e geográficas, afirmam que a melhor hipótese interpretativa seria a Galácia do Sul.

Hendriksen (2009) entende pela possibilidade de que a epístola teria sido escrita na segunda viagem missionária de Paulo, de Corinto. Machado (2021, p. 7) afirma que “a semelhança temática em Rm tem levado estudiosos a considerar que Paulo a escreveu pouco antes de ou durante o período em que escreveu esse texto. Isso significa que o limite máximo seria 57 d.C.”. Hendriksen (2009, p. 27) afirma: “não vejo nenhuma razão para se negar que a epístola aos gálatas foi logo seguida por 1 Tessalonicenses, que imediatamente foi seguida por 2 Tessalonicenses, sendo que todas as três foram escritas em Corinto, por volta do ano 52 d.C.”. Carrez e Dornier (2008), em uma esteira de pensamento parecida, entendem que “parece preferível manter a tese tradicional, segundo a qual a epístola aos gálatas foi escrita em 56/57 aos habitantes da Galácia do Norte”.

2.5 ANÁLISE DAS FORMAS

A análise das formas, de um modo geral, pretende identificar aspectos como gênero literário, fórmulas literárias e outros aos aspectos relacionados à intencionalidade. Wegner (2016) nos ensina que a fórmula literária é uma expressão que se repete em outros textos cujo tamanho não ultrapassa a dimensão de uma frase. Já forma seria marcada por aspectos estilísticos ligados à sintaxe e à estrutura.

Pensando sobre o gênero desta obra literária, devemos nos lembrar do ensino de Waters (*apud* Kruger, 2023) de que parcela da erudição bíblica caminhava no entendimento de que Paulo se valeria das convenções retóricas típicas do helenismo. Assevera, contudo, que se deve ter cautela na análise, e não insistir rigidamente em um modelo de esboço, pois o documento em questão possivelmente contenha diversos modelos retóricos.

Silva nos esclarece com didatismo quanto a tais questões:

No passado alguns pensavam que as cartas de Paulo deveriam ser tratadas como as epístolas de escritores do latim, como Cícero e Sêneca, ou seja, como documentos cuidadosamente elaborados com a intenção de serem lidos como obras literárias. Esse ponto de vista foi abandonado, de um modo geral. Não há nenhuma boa razão para pensar que Paulo teve quaisquer pretensões literárias quando escreveu esses documentos (Silva *apud* Silva; Kaiser, 2014, p. 118).

Não obstante, tais observações, destaca-se a presença de elementos formais comuns, como se vê na presença de um remetente Παῦλος ἀπόστολος (Paulo, apóstolo), e de um destinatário ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας (às igrejas da Galácia).

Ainda que não se conclua pela adoção de uma estrutura literária rígida aos moldes da antiguidade clássica, Paulo revela uma estrutura bem coesa e logicamente construída em Gálatas. Esta epístola se inicia com uma saudação e termina com uma bênção. Contém introdução, desenvolvimento e conclusão. Começa com teor histórico, desenvolve-se depois com tom doutrinário e encerra-se com caráter exortatório (Silva, *apud* Silva e Kaiser, 2014).

Silva (2008, p. 53) trata o texto aos gálatas como uma carta dotada de “raro vigor literário e profundidade teológica”. Lembra-nos Hörster (2008, p. 138) que “em comparação com as outras cartas de Paulo, salta aos olhos o fato de que o autor não anexa um prólogo com palavras de gratidão ao cabeçalho da carta”. Digno de nota é o fato de que as epístolas paulinas foram elaboradas com um tom de autoridade

oficial, apostólica. Moisés Silva (*apud* Silva e Kaiser, 2014) afirma que isto lhes confere singularidade.

Segundo podemos desenvolver da visão de Wegner (2016), uma carta não deveria ser confundida com uma epístola. Ao seu sentir, uma carta se caracteriza essencialmente pelo que poderíamos chamar de “especificidade dialógica”, que pressupõe o conhecimento do remetente e do destinatário, havendo entre eles relação de ordem interacional e alusões a situações mais concretas da comunidade específica. No gênero epistolar, noutro giro, há aspectos de tratado teológico, maior generalidade e objetivo de que a epístola circule entre as comunidades, apontando para mais abrangência e generalidade da mensagem. Sob tais critérios, percebe-se que, como o texto de Gálatas tem por objetivo explícito o alcance abrangente de diversas comunidades da região (como se vê no plural do dativo ἐκκλησίαις no em Gl 1,2), estabelecendo-se como literatura de caráter oficial e marcada pela circulabilidade, como encíclica, fica evidente pertencer ao gênero epistolar.

Um ponto de relevo consiste no fato da tendência do leitor contemporâneo encarar a epístola, em especial textos como Gálatas, como compêndios teológicos fragmentados, à revelia do que a análise do gênero nos informa. Silva (*apud* Silva; Kaiser, 2014) nos ensina que este gênero literário requer que seja pensado o impacto de sua leitura conglobante, de sua leitura integral. A análise das formas implica, assim, na impropriedade de uma leitura de Gálatas a partir de proposições isoladas, alheias ao impacto geral do texto.

2.6 CONTEÚDO E TEOLOGIA

Segundo o ensinamento de Wegner (2016), a análise do conteúdo da perícope pelo método histórico-crítico prima por encontrar o eixo do texto, assim como busca lê-lo considerando-se o contexto e a intencionalidade autoral. Nesta esteira metodológica, percebe-se que a epístola, enquanto expressão literária e religiosa, começa tratando do desvio pelo qual alguns fiéis estavam passando, indo para um “outro evangelho” (Gl 1,6). Ela segue, então, na defesa do apostolado paulino (Gl 2,8). Harrison (2017) entende que os dois primeiros capítulos se ocupam essencialmente com a defesa do apostolado de Paulo. Isso pois, se a autoridade paulina fosse desacreditada, sua mensagem também poderia cair em descrédito.

No contexto mais imediato, Paulo se vale de figuras retóricas ao perguntar aos gálatas se eles seriam insensatos em tamanha magnitude (Gl 3,1 e 3) a abandonar o ensino do Cristo crucificado e se o sofrimento da igreja, que não era pouco, tinha sido fútil (v.4). Segundo parcela da erudição, como vimos, Paulo trata em Gl 3 e 4, mais especificamente, do argumento doutrinário da epístola. Segundo Coad (*apud* Bruce, 2008), Paulo faz sua exposição do evangelho por estágios. Em Gl 3,1-5, ele faz um apelo sustentado na experiência e em Gl 3,6-14 faz um apelo sustentado no fundamento das Escrituras. Harrison (2017), igualmente, afirma que Paulo estaria declarando o significado do evangelho. O argumento paulino estaria localizado neste evangelho e, ao seu redor, haveria uma premissa de que, tendo chegado à fé, o fiel não mais estaria sujeito à lei (Gl 3,25) e que a lei tinha por função levar a Cristo, para que este levasse à justificação (Gl 3,24). O argumento, no contexto, aponta para o estado de filhos de Deus por meio da fé em Jesus Cristo (Gl 3,26). Ao final (Gl 5), traz exortações de ordem ética e apresenta sua conclusão em Gl 6. Enfim, nesta epístola, Paulo “revela a grande descoberta que quebrou a espinha dorsal do fariseu irrepreensível, levando-o a jogar tudo no lixo”, nas palavras de José Bortolini (2024, p. 95).

A erudição acadêmica não é concorde quanto ao tema central da epístola aos gálatas. Machado (2021, p. 13) afirma em seu comentário de Gálatas que “o termo liberdade abrange tanto o propósito quanto o tema central dessa carta”. Souza (2002), de modo parecido, entende que a missiva destaca o nascimento distintivo do cristianismo, orientado para o evangelho da liberdade, da fraternidade e da justiça. Bortolini (2019, p. 103) afirma que “o fio condutor da carta é a palavra ‘evangelho’ e seu conteúdo, que não deve ser adulterado nem pelos que anunciam nem pelos que o recebam”. Penna (2018) entende que a ideia geral da literatura paulina como um todo aponta para uma centralidade da pessoa de Cristo, e não, necessariamente para a justificação. Hays (2002) afirma que a centralidade da epístola reside em Gl 3,1-4,11. Ele advoga a leitura de Gl 3,6-9 à luz do contexto próximo que culmina em Gl 3,26-29. Ferreira (2005b; 2021b) entende que em Gl 5 ficaria evidente que a comunidade é o campo da operação do Espírito e que em Gl 6 a liberdade em Jesus Cristo conduz a uma nova criação, de tal modo que a chave para a interpretação da missiva em análise seria um hino batismal presente em Gl 3,26-28, “*una redacción*

*que tiene um proyecto revolucionário*⁸” (Ferreira, 2005, p. 95). Sob tal interessante proposta de leitura, tal hino irradiaria luz para toda a epístola, inclusive para a perícope sob análise neste trabalho. O autor proporia uma espécie de ruptura com um espírito de nacionalismo radical e a promoção do valor da unidade comunitária, alertando-nos, assim, que a lição do texto aponta para o perigo do dogmatismo ritualístico e normativo radical.

Silvano (*apud* Silvano; Lourenço, 2020) instrui-nos que a epístola aos gálatas é das mais importantes dentre a literatura paulina, por tratar, dentre outros assuntos, do entendimento paulino acerca da justificação. Elwell e Yarbrough (2002, p. 300) afirmam textualmente que “no centro da Epístola aos Gálatas está a verdade que a salvação é dom gratuito de Deus. Não é obtido por mérito humano”. Quanto a isso, Martinho Lutero, em suas preleções sobre a epístola aos Gálatas, na Universidade de Wittenberg, em 1531, afirmou que o argumento central da epístola era que:

Paulo quer estabelecer a doutrina da fé, da graça, da remissão dos pecados ou da justiça cristã, a fim de que obtenhamos um conhecimento perfeito e passemos a estabelecer a diferença entre a justiça cristã e todas as outras justias, pois existem muitas espécies de justiça (Lutero, 2017, p. 25).

Nessa esteira de argumento, o texto em análise (Gl 3,6-14), como visto antes, afirma que, assim como pela fé Abraão foi justificado (v.6), é pela fé que recebemos o Espírito (v.14). É pela fé que os gentios são feitos filhos de Abrão (v.7), ou seja, são libertos da maldição da lei (v.13). Em suma, pela fé há justificação, que não pode vir da lei (v.11). A ideia que parece fundamentar a perícope e que se mostra como o objeto da intenção autoral é que o fiel é justificado pela fé, sem as obras da lei.

Aqui é importante afirmar que há eruditos para quem a perícope sob análise situar-se-ia no cerne do argumento doutrinário de toda a epístola aos gálatas. Wright (2023, p. 187), por exemplo, afirma que este parágrafo está dentro do que denomina de a “grande seção central de Gálatas”.

Outro ponto relevante, diz respeito ao fato de que, para se compreender a teologia da passagem, mister se faz ter em mente que Paulo não era um teólogo especulativo, mas um pregador (Guthrie, 1984). Pensando sobre isso, Mesters afirma:

Fidelidade e liberdade foram a marca da atitude de Paulo na solução de problemas. A solução não veio através [...] de estudo teórico dos

⁸ Tradução: uma redação que contém um projeto revolucionário.

doutores, mas através da crise dolorosa, enfrentada e vivida na prática do dia-a-dia, tanto pessoal como comunitária. O resultado de tudo isso está nas cartas aos Gálatas e Romanos (Mesters, 1991, p. 71).

O apóstolo Paulo ocupava-se, assim, com demandas concretas valendo-se de um tom pastoral, mediante afirmações densas, contundentes e carregadas de emoção. Seus escritos não eram tratados abstratos (Dunn, 2021). Como diz Tenney (2024, p. 19): “a igreja da era apostólica se preocupava mais em fazer história do que em escrever história”. Trata-se de um verdadeiro pastor preocupado com seu rebanho, lutando espiritualmente com todas as armas que possui. Silva (*apud* Silva; Kaiser, 2014) lembra-nos que sempre havia uma situação histórica concreta que reclamava o pastoreio do apóstolo e que, no caso específico dos gálatas, esta era urgente.

2.6.1 Sobre a Maldição e a Redenção

Na perícope em apreço, mostra-se relevante a repetição do acusativo κατάρα (maldição) e de suas variações. Em Gl 3,10 há duas ocorrências, enquanto em Gl 3,13 há três ocorrências. São cinco ocorrências em apenas dois versículos de uma única perícope. Isto anuncia a importância da categoria sob análise para a construção do argumento paulino, ainda mais quando se tem em mente que a questão básica da epístola é a definição de qual seria o meio pelo qual os seres humanos poderiam escapar dos efeitos do pecado e, assim, tornarem-se justos (Engberg-Pederson *apud* Sampley, 2018).

Lopes (2011) ao ponderar sobre o sentido de maldição na perícope, entende que o caminho da lei seria o que se sustenta nas obras, ou seja, aquele que se lança no substrato de uma dimensão antropológica, em que a expressão do ser se reflete no *facere*⁹ humano. A imperfeição humana pertenceria, ao seu sentir, à ontologia própria humana, corrompida pelo pecado original.

Pode-se perceber, na leitura do autor supra, que o caminho das obras da lei seria, assim, uma via de frustração. Nesse sentido, aqueles que buscam viver sob a lei “já entram nessa corrida derrotados. Ninguém, jamais, conseguiu alcançar o padrão exigido pela lei. Por isso, ninguém é justificado diante de Deus pela lei. Ela só pode gerar frustração” (Lopes, 2011, p. 141).

⁹ Fazer, aludindo ao comportamento, à obra.

Pitta (2019, p.176) afirma que “com os gálatas explode, em contexto gentio, a crise sobre as condições de justificação: se por meio da Lei ou com a fé de/em Cristo”. O evangelho não seria, assim, tão somente uma boa notícia, mas uma mensagem transformadora do sujeito. “De um lado, estão o Espírito, a graça e a liberdade; do outro, a Lei, suas obras e a escravidão” (Pitta, 2019, p.189).

Nessa linha argumentativa, percebe-se que a importância maior da tese paulina reside na crítica ao ensino dos denominados “judaizantes”. Em que pese não se tratar de um termo bíblico, vale aqui mencionar o ensino do festejado pesquisador Bortolini (2019, p. 102), que os define como “cristãos de origem judaica que defendem a necessidade da circuncisão também para os não judeus convertidos ao cristianismo como condição para a salvação”.

Pensando nas categorias do texto que estão em dualismo de oposição, “maldição” se contrapõe a “bênção”, assim como “lei” se contrapõe a “fé”. Quanto a isso, Kenner (2017) lembra-nos que a apresentação de argumentos por meio desta estrutura lógica era método tipicamente judaico. Nesta esteira argumentativa, parece haver um certo clímax argumentativo em Gl 3,13-14, quando Cristo assume sobre si a sanção jurídico-legal cominada, propiciando que o fiel seja resgatado da condenação imposta pela lei¹⁰.

O termo ἐξηγόρασεν, que aparece em Gl 3,13, na ARA (1993), na BP (2017) e na BJ (2002) é traduzido por “resgatou”, na NVI (2001), por “redimiu”. Albert Wolters (2019) ensina que os termos bíblicos para salvação apontam para uma ideia de retorno. Redimir, assim, seria, ao seu sentir, resgatar mediante pagamento aquele foi levado cativo e, assim, ‘compra de volta’ a sua liberdade original. O objetivo da redenção seria o de libertar o prisioneiro do cativo e devolvê-lo à liberdade de que uma vez gozou (Wolters, 2019, p. 71). Bortolini (2019, p. 104) afirma que a tese dos fariseus¹¹ mostrava a legislação mosaica como sendo a origem da vida: “praticando-a, se obtém vida. A descoberta de Paulo transtorna essa perspectiva, pois a ação amorosa e salvadora de Deus se antecipa à ação humana”. Segundo Richards (2001), a lei nunca se propôs a trazer vida, nem salvação.

¹⁰ Para Joseph Ratzinger (2020b, p. 99), Paulo deve estar se referindo à nova lei do Messias (uma nova Torá) na epístola aos Gálatas ao usar a expressão “lei de Cristo”.

¹¹ Para compreender criticamente, é importante perceber que, diferentemente de Miranda e Malca (2001), Bortolini (2019) não faz distinção entre os diversos farisaísmos.

Lutero (2017, p. 224) afirma que “a maldição, portanto, é uma espécie de dilúvio que engole tudo que está separado de Abraão, isto é, separado da fé e da promessa da bênção de Abraão”. Neste sentido, “Gálatas foi escrito por um campeão da liberdade que achava que nem gentios nem judeus podiam ser libertados de seus pecados por seu esforço próprio” (Tenney, 2008, p. 277).

2.6.2 Sobre a Fé

É notório que a fé seja categoria fulcral e conceito-chave deflagrador de inúmeras pesquisas no campo das Ciências da Religião, em suas mais variadas expressões e nos diversos domínios da cultura e do labor humano. Neste trabalho que ora se empreende não seria diferente. Com esteio na linha de pesquisa voltada para expressão religiosa na literatura sacra, a investigação acerca da fé mostra-se igualmente relevante, em especial por ser tema expresso na perícopes em apreço.

Aqui, é digna de nota a correlação existente entre fé e justiça (Barth, 2011, p.113), posto que, em certa perspectiva, a fé cristã significa “reconhecer o próprio pecado, abandonando-se à infinita e benevolente justiça de Deus exercida sobre o pecado” (Barth, 2011, p.113).

Ratzinger, ao apresentar o pensamento de Neusner, afirma:

O rabino cita o Talmude Babilônico: ‘O rabino Simlaj explica: 613 preceitos foram transmitidos por Moisés; 365 (proibições) correspondem aos dias do ano solar, e 248 (mandamentos) correspondem às articulações do homem. Em seguida veio Davi e reduziu-os a onze... Depois veio Isaías e reduziu-os seis... Depois veio de novo Isaías e reduziu-o a um, que quer dizer: o piedoso viverá pela sua fé’ (Hab 2,4) (2020b, p. 103).

Acerca do sentido de fé em Gálatas, a repetição do termo πίστις (fé), e suas variações, é significativa. O termo aparece 233 vezes no Novo Testamento, sendo abundante na literatura paulina. Especificamente na passagem de Gl 3,6-14, a πίστις é quem faz de Abraão uma pessoa justificada (v.6), é por ela que alguém pode se tornar descendente de Abraão (v.7), é ela que foi prevista como instrumento de justificação dos gentios (v.8), é ela que faz as pessoas abençoadas (v.9), é por ela que o justo obtém a vida (v.11), ela é incompatível com a lei (v.12) e, por fim, é por ela que se recebe o Espírito Santo (v.14).

Gupta (2023) diz que Paulo usa πίστις em Gálatas para se referir “à dinâmica relacional fundamental da aliança, à natureza de um vínculo de aliança que exige

fidelidade e mutualidade com confiança em seu cerne”. Segundo Keener (2017, p. 632), a perícopes destaca que os crentes são salvos “pela fé de Abraão (como no judaísmo) e, portanto, pela fé de Cristo, isto é, pela fidelidade de Abraão e de Cristo à aliança”. Stott (2018), ao analisar a fé na promessa de Deus, como consta na perícopes, afirma que:

Primeiro, Deus fez uma promessa a Abraão. A promessa de descendentes foi exposta diante dos olhos de Abraão, bem como a promessa de perdão por meio do Cristo crucificado foi exposta diante dos olhos dos gálatas. Segundo, Abraão creu em Deus. A despeito da improbabilidade dessa promessa do ponto de vista humano, Abraão se apegou à fidelidade de Deus. Terceiro, a fé de Abraão foi reconhecida como justiça, isto é, ele foi aceito como justo, pela fé. Ele foi justificado, não porque havia feito algo para merecer, porque havia sido circuncidado ou porque havia guardado a lei (pois nem a circuncisão nem a lei haviam sido dadas), mas simplesmente porque creu em Deus (Stott, 2018, p. 50).

O fiel, que recebe a graça da justiça de Deus pela fé, não apenas tem o dever de viver em conformidade com esta graça, como recebe o poder espiritual para viver em conformidade com tal graça. Harrison (2017, p. 650) diz que “sob o Evangelho recebe-se vida de Deus pela fé, e então se começa a fazer a vontade de Deus na energia dessa fé. [...] A Lei é um espelho da vontade de Deus para o povo da Sua aliança e um capataz que provoca a maldição”. Quanto a esse assunto, Tenney (2024, p. 110) ensina que o coração do evangelho paulino é a “revelação histórica de Deus na pessoa de Cristo, o qual morreu por nossos pecados e ressuscitou, e em quem encontramos tanto a dinâmica como o padrão da experiência da vida eterna”.

O texto de Gl 3,10, em uma leitura tradicional, aponta para a incompatibilidade entre ser “das obras” e ser “da fé”. Paulo usa um “argumento extraído da natureza contraditória de dois sistemas” (Calvino, 2010, p. 99). Os “das obras” estão embaixo de maldição, posto que há uma norma legal sobre si. Esta norma tem um preceito dotado de coercibilidade e uma sanção espiritual, o anátema já visto atrás no texto de Dt 27,26. A premissa silogística do argumento paulino é que nenhum ser humano poderia cumprir a lei, posto que afirma o texto que ὅσοι (todos) estão de baixo de maldição. Isto coloca todas as pessoas na posição de dependência da fé em Cristo para ter a bênção do Espírito, ou seja, a vida eterna. *Ad argumentandum tantum*¹², valendo-se de leitura *contrario sensu*¹³, ou seja, por raciocínio inferencial, a lógica

¹² Apenas argumentando.

¹³ Em sentido contrário, trata-se de técnica hermenêutica para leitura de preceitos proposicionais que consiste em lógica inferencial inversa.

Paulina é de que se alguém pudesse cumprir a lei, não precisaria de Cristo, não precisaria de fé, e o próprio sacrifício do Messias seria desnecessário, senão como um modelo de mártir. Aliás, diz Gl 5,2: “Eu, Paulo, vos digo que, se vos deixardes circuncidar, Cristo de nada vos aproveitará” (ARA, 1993). Autores como Nogueira (2021), que compreendem o cristianismo primitivo como uma continuação do judaísmo, veem Paulo como um antinomista, o que, como se verá, não nos parece a melhor leitura.

Pode-se perceber com clareza que, em Gl 3,11, Paulo retoma a estrutura de sistemas opostos para ponderar sua tese e estabelece seu ponto em uma argumentação silogística. Sua premissa menor é sustentada com fulcro no texto bíblico hebraico, mais especificamente do texto do profeta Habacuque 2,4 (Calvino, 2010). No v.12, quando Paulo afirma que a lei não provém da fé, ele está fazendo uma adaptação de linguagem ao tema da justificação (Calvino, 2010, p. 100). A intencionalidade autoral reside aqui em demonstrar que há dois modelos de justiça. Um modelo é o da justiça legal, impossível de ser alcançado (Roldán, *apud* Padilha *et al*, 2022; Harrison, 2017). O outro é o modelo de justiça da fé, recebida por ato da graça de Deus. Silva (2008, p. 59) compreende, quanto a isso, que “uma vez aceita a fé, pela graça, não há mais lugar para a lei, que tinha o papel de pedagoga, ou seja, tarefa de conduzir a Cristo” e que a lei torna o sujeito um escravo, ao passo em que a graça os transforma em filhos de Deus.

2.6.3 Sobre os Filhos de Abraão

Wright (2022) assevera que para se compreender o pensamento paulino é importante ter em mente que há uma narrativa judaica subentendida e mais ampla a conter todo um universo simbólico. Afirma, ainda, que

a história de Paulo destaca Abraão, a quem ele vê, em consonância com a tradição judaica, como o início da resposta divina ao problema de Adão. Ao contrário da tradição judaica, porém, Paulo insiste que as promessas da aliança feitas a Abraão lhe ofereciam não apenas a terra de Israel, mas todo o cosmos, o mundo. (Wright, 2022, p. 665).

Cazelles (2008) entende que Abraão deve ser entendido como líder em um contexto tribal. As tribos eram a realidade sociológica de maior antiguidade no antigo oriente próximo, eram como que unidades étnicas formadas por famílias, cujos laços se estabeleciam não apenas por sangue, mas por laços de ordem jurídica. O patriarca

era o chefe de todo o agrupamento e este, inicialmente, era o âmbito de circunscrição das bênçãos do pacto. Ou seja, no contexto do estabelecimento da aliança, Deus chama Abrão da região da mesopotâmia (Gn 12,1) e lhe promete grande descendência (Gn 12,2-3). Ele o visita em Canaã e lhe reitera a promessa já feita (Gn 13,6). Então, o Senhor aparece ao patriarca em uma visão e lhe promete uma descendência tão vasta quanto as estrelas (Gn 15,5).

Importa, aqui, notar que seu nome era Abrão quando fora habitante da região da Mesopotâmia, porém, no contexto do estabelecimento de seu pacto com Deus, ele seria alterado para Abraão (Gn 17). Deus, assim, reitera, mais uma vez sua promessa (Gn 15,5; Gn 17,7). Como afirmam Gentry e Wellum (2021, p. 119), “a aliança entre Deus e Abraão registrada em Gênesis 15 é confirmada em Gênesis 17”. Kibuuka (2020) entende que a aliança abraâmica se apresenta no Gênesis em quatro diferentes versões (Gn 12; 15; 17; 22). Segundo tal erudito, trata-se de um contrato de caráter solene em que Yahweh promete descendência inumerável a Abraão. Esta descendência encheria a terra que fora prometida e seria devota ao Deus Yahweh. Fica bem evidente que a ideia de descendência (נֶרֶץ) se destaca no Gênesis em tal contexto tribal-familiar, assim como o instituto jurídico do pacto, da aliança (בְּרִית). Afinal, o pacto abraâmico forma o molde da leitura paulina de bênção da aliança da salvação às nações.

Nota-se, nessa linha de raciocínio, que Abraão surge no Gênesis como uma verdadeira “resposta às dificuldades de toda a humanidade. A linha de desastres e da ‘maldição’ de Adão, passando por Caim, pelo dilúvio e chegando à Babel, começa a ser revertida quando Deus chama Abraão” (Wright, 2022, p. 442). Como ensina Geerhardus Vos (2010) o próprio fato de Deus escolher Abraão estabelecia um modo particular de buscar uma empreitada finalisticamente orientada para algo universalista.

É com tais representações coletivas do judaísmo antigo em mente que devemos pensar a teologia paulina da perícopes de Gl 3,6-14. Neste sentido, afirmam Elwell; Yarbrough (2002, p. 254) que os “escritos de Paulo mostram pouca influência significativa de autores pagãos. O único livro que predomina em seu pensamento era o Antigo Testamento”. Assim, a descendência de Abraão é, em Paulo, uma expressão para designar a condição do participante do pacto com Deus pela fé. Ela descreve o

crente em Cristo, a condição que se adquire com a fé no Messias, pela obra divina da justificação.

Nesse ponto vale destacar o ensino de Nida e Arichea (1976), no mundialmente famoso *A Handbook on Paul's Letter to the Galatians* (Manual sobre a Carta de Paulo aos Gálatas). Quando analisam Gl 3,6-9, eles apresentam uma síntese muito didática. Afirmam que o argumento paulino fundamental consiste em que Abraão fora reconciliado com Deus por meio de sua fé. Assim, as pessoas que pela fé também se reconciliam com Deus seriam a verdadeira descendência do patriarca Abraão. De fato, a linguagem da literatura paulina é muito rica para expressar essa condição. O apóstolo fala de ressurreição espiritual (Ef 2,6), de habitação nas regiões celestiais (Ef 2,6), de derrubada da parede de separação (Ef 2,14), de reconciliação em um só corpo (Ef 2,16), de cidadania celeste (Ef 2,19), de família de Deus (Ef 2,19). Paulo trata essa condição de filiação espiritual como um mistério oculto de outras gerações e revelado nos tempos do Messias (Ef 3,5). O mistério é exatamente a entrada dos não-judeus à graça divina da salvação (Rm 4,9). Como diz Rm 4,8: “Bem-aventurado o homem a quem o Senhor jamais imputará pecado” (ARA, 1993). Abraão, em Paulo, é o pai não apenas dos que foram circuncidados, mas também dos incircuncisos que tem a fé que Abrão tinha antes de sua própria circuncisão (Rm 4,12). Uma das importantes implicações do argumento, pode ser bem expressa pela visão de Elwell e Yarbrough (2002), que entendem que a abundante referência ao patriarca no evangelho paulino, aponta para o fato de que Paulo não se percebia como sendo o fundador do cristianismo.

2.6.4 Sobre a Justificação

A doutrina da justificação emerge com considerável destaque no texto de Gálatas, como se verá adiante. De fato, há consideráveis controvérsias sobre a centralidade dessa temática, assim como sobre o sentido de tal categoria. Nesse sentido, fazendo uma análise de conteúdo e de teologia da epístola, apresentamos uma visão acerca da compreensão geral da justificação, assim como da sua relação com a entrada na era messiânica, da leitura tradicional e da *New Perspective on Paul*.

2.6.4.1 Sentido geral de justificação em Gálatas

Pelo que se viu até aqui, a epístola sob análise tem muito o que nos dizer sobre a doutrina da justificação. A erudição acadêmica, contudo, não é uníssona quanto à centralidade doutrinária. Além do pensamento de Penna (2018), para quem a literatura paulina mantém certa centralidade na pessoa de Cristo, e não na justificação, Schweitzer (2003), por exemplo, aloca a doutrina da justificação na periferia do pensamento paulino, como que sendo uma intercorrência casuística, eventual, decorrente de uma controvérsia pontual relacionada com o que, denomina de judaizantes¹⁴.

Para Ferreira (2005b; 2022a; 2021b), como se viu anteriormente, a centralidade da epístola aos Gálatas não seria a doutrina da justificação pela fé, mas, antes, o texto de Gl 3,26-28, que se situa no contexto imediato¹⁵ da perícopes sob nossa análise. Ensina-nos o erudito de escol, que o texto central da epístola seria um hino batismal ou um credo anterior ao próprio apóstolo e que além de condensar em si a missiva, irradia-se para toda a carta.

Silva (2008, p. 53) afirma que, em Gálatas, “temas centrais, como a justificação pela fé e a liberdade em Cristo, são apresentados com espontaneidade, animação e relevo”. Brunner entende tratar-se a justificação pela fé, pela importância no pensamento de Paulo, estar alocada no “centro e clímax da mensagem cristã” (2020, p. 101). Para tal acadêmico, a justificação, seria, antes de tudo, uma necessidade decorrente da condição de pecado em que o ser humano se encontra. Brunner (2020, p. 105) trata como uma “compreensão radical da nossa pecaminosidade”. Assevera, ainda, com a agudeza de percepção que lhe é peculiar que “mesmo à parte de Jesus Cristo o homem tem consciência de não ser o que deveria ser” (Brunner, 2020, p. 105).

Rosa (2022), ao explicar a leitura bultmanniana da justificação, elucida que a força do pecado sobre o ser humano, diante da sua condição carnal, seria absoluta. O pecado conduziu o ser humano a um estado de alienação de Deus e, portanto, de escravidão (Dodd, 2020b). Assim, a morte de Cristo torna-se uma necessidade para que as pessoas sejam libertas da autojustificação, pois “a morte de Cristo é o que

¹⁴ Importante explicar, parenteticamente, que José Bortolini (2024, p. 94) afirma que os gálatas “são os que mais sofreram a influência nociva dos judaizantes”.

¹⁵ Também denominado de contexto próximo. Diz respeito à dimensão semântica das perícopes que circundam o objeto da análise.

justifica as pessoas diante de Deus, não o esforço que fazem para viver segundo os padrões de Deus” (Elwell; Yarbrough, 2002, p. 300).

Mesters (1991, p. 71) diz: “Se Deus chegou perto de nós em Jesus, não foi por causa dos nossos méritos, mas porque ele mesmo assim o quis por amor”. A precisão deste professor é cirúrgica ao fazer tal análise. A obra da redenção e, portanto, a reconciliação e a restauração da dimensão relacional é, assim, obra divina e de iniciativa divina. Da mesma forma, tal afirmação indica que o substrato volitivo da obra redentiva se sustenta na esteira do amor que é expressão do próprio Deus.

Segundo Ladd (2003), o pensamento paulino sobre a justificação diz respeito a uma dimensão eminentemente religiosa, sendo algo bem diferente do que vimos no capítulo primeiro acerca da literatura helenistística, em que a justiça diria respeito a uma qualidade do domínio ético do humano, versando sobre uma virtude cardinal.

Rosa (2022, p143) ensina-nos que o entendimento judaico se situava na ideia de que o cumprimento da lei seria a *conditio sine qua non*¹⁶ para a justiça e que, de modo diverso, Paulo afirmava que a justificação perante Deus por meio da realização das obras seria algo impossível. Aduz que a elaboração teórica paulina, sua formulação teológico-religiosa se sustentaria no patriarca Abraão, que foi justificado pela fé.

Marshall (2007) afirma que o entendimento geral acerca de Gálatas, quanto ao sentido paulino da justificação, refere-se a uma declaração de justiça¹⁷, de conformidade com Deus, e não a uma mudança de caráter humano. Como o sentido paulino de justificação (ou justiça) não se confunde com o de virtude, ele passa a ser um conceito relacional em Paulo (Gupta, 2023). Tenney (2024, p. 114) diz que “se refere à relação legal do homem regenerado para com Deus”. A pessoa justa seria aquela que, por ocasião do juízo celeste, se encontra em um relacionamento justo com Deus (Ladd, 2003). “O termo justo transmite a ideia de se estar numa relação correta com Deus” (Marshall, 2007, p. 196). “Aqui, Paulo usa o termo justificar, reiteradas vezes, em referência ao fato de Deus tratar os crentes em Cristo como justos, isto é, retos – embora continuem pecadores” (Gundry, 2008, p. 435). Tenney

¹⁶ Latim: “Condição sem a qual não”.

¹⁷ Por outro lado, há autores como Crossan e Reed (2007, p.345) que combatem veementemente esta visão, entendendo a justificação como “processo por meio do qual a humanidade torna-se justa”.

(2024 p. 113), nesta esteira de pensamento, afirma que a justificação em contraste com a salvação pelas obras seria o ensino direto e explícito da epístola.

Stern (2021), em uma posição judeu-messiânica, no seu Comentário Judaico do Novo Testamento, afirma sobre Gálatas:

Fica claro na continuação da carta que as más novas a que os gálatas foram expostos de forma particular tratam-se do legalismo. Defino legalismo como sendo o falso princípio de que Deus concede aceitação às pessoas, considerando-as justas e dignas de estarem em sua presença, com base na obediência delas a um conjunto de regras, e isso à parte de colocarem sua confiança em Deus, sujeitando-se aos cuidados dele, amando-o e aceitando o seu amor por elas (Stern, 2021, p. 992).

Assim, o ensino sobre a justificação pela fé é explicitamente relevante na epístola aos gálatas, ainda que haja certa controvérsia na academia sobre ocupar ou não a posição de tema central da missiva. Desta feita, para fins didáticos, organizamos uma tabela contendo algumas das várias ocorrências vernaculares na epístola, conforme a tradução Almeida Revista e Atualizada (ARA, 1993).

Tabela ilustrativa de uso da raiz da palavra justiça na epístola.

Versículo	Excerto bíblico (ARA, 1993)	Termo grego (Aland, <i>et al.</i> , 2012)
Gl 2.16	o homem não é justificado por obras da lei	δικαιοῦται
Gl 2.16	para que fôssemos justificados pela fé em Cristo	δικαιωθῶμεν
Gl 2.16	por obras da lei, ninguém será justificado	δικαιωθήσεται
Gl 2.17	procurando ser justificados em Cristo	δικαιωθῆναι
Gl 2,21	se a justiça é mediante a lei, segue-se que morreu Cristo em vão	δικαιοσύνη
Gl 3,6	isso lhe foi imputado para justiça	δικαιοσύνην
Gl 3.8	Deus justificaria pela fé os gentios	δικαιοῖ
Gl 3,11	pela lei, ninguém é justificado diante de Deus	δικαιοῦται
Gl 3,11	o justo viverá pela fé	δίκαιος
Gl 3,21	se fosse promulgada uma lei que pudesse dar vida, a justiça, na verdade, seria procedente de lei	δικαιοσύνη

Gl 3,24	a fim de que fôssemos justificados por fé	δικαιωθῶμεν
Gl 5,4	De Cristo vos desligastes, vós que procurais justificar-vos na lei	δικαιοῦσθε
Gl 5,5	aguardamos a esperança da justiça que provém da fé	δικαιοσύνης

Uma análise perfunctória pode nos apontar que, se o argumento da tese paulina da liberdade cristã pela justificação aparece em Gl 3, o apelo final da argumentação se revela, em uma perfeita harmonia redacional, no epílogo conclusivo que se apresenta em Gl 5. O apóstolo afirma que o chamado do cristão é para a liberdade, pela justificação, e exorta a que se mantenham na liberdade de Cristo, não se deixando escravizar novamente (Gl 5,1). Inobstante, Paulo afirma que, de modo contundente, aceitar a circuncisão é rejeitar a obra de Cristo deliberadamente (G,5,2). A Bíblia de Jerusalém (2002) traduz Gl 5,4 assim: “Rompestes com Cristo, vós que buscais a justiça na Lei; caístes fora da graça”. A Bíblia do Peregrino (2017) traduz: “Vós que procurais a justiça pela lei rompestes com Cristo e caístes na desgraça”. O argumento paulino fica assim bem evidente, a justificação se opera por meio da fé, sem as obras da lei, e sua consequência é a liberdade cristã. Assim, destaque-se, o retorno à lei equivale a uma rejeição explícita do próprio Cristo como salvador e implica em “cair da graça” (BJ, 2002), ou “cair na desgraça” (BP, 2017).

2.6.4.2 Justificação e a entrada na nova era messiânica

A justificação, por vezes, tem sido vista pela erudição bíblica como sendo uma graça ligada à ideia da entrada em uma nova era (Ladd, 2003), como um assunto ligado aos domínios da Escatologia¹⁸. Assim, a argumentação paulina em Gálatas é no sentido de que “a vinda do Messias inaugurou a nova era, em que a mediação (de

¹⁸ Segundo Hoekema (2012, p.11), “o termo ‘escatologia’ tem origem em duas palavras gregas, *eschatós* e *lógos*, e significa ‘doutrina das últimas coisas’, e se refere a eventos relacionados tanto com o indivíduo como com o mundo, os quais ainda vão acontecer [...]”. Tal erudito (Hoekema, 2012) entende, ainda, que se pode falar de uma escatologia que já foi inaugurada, assim como de uma escatologia pertencente ao futuro. A ideia de escatologia bíblica implica na rejeição por parte dos hebreus de uma visão cíclica da história, ou seja, a crença mais profunda está arraigada em um sentimento social de movimento da história rumo a um destino futuro (Travis, 2011).

obras) da Torá não é mais válida e em que, com sua remoção, o que preenche esse vácuo é a πίστις” (Gupta, 2023, p. 179).

Ratzinger (2020b), ao refletir sobre a epístola em apreço, afirma que Paulo alude a uma nova Torá que marca a vinda do Messias. A nova Torá seria a lei de Cristo, isto é, a lei da liberdade, o paradoxo que marca o ensinamento básico de Gálatas.

A compreensão escatológica da justificação é corolário da ideia de que o pensamento paulino, influenciado pelo judaísmo, deve ser compreendido dentro do ambiente da escatologia judaica (Sanders, 2009).

Rosa (2022), por seu turno, ao analisar mais especificamente o pensamento de Bultmann e sua hermenêutica existencialista acerca da teologia paulina da justificação, aponta que a razão da justificação pela fé seria a própria ação da graça divina, que se revelaria como verdadeiros ato e evento escatológicos que teriam por lastro e por fulcro a absoluta liberdade de Deus.

Lowery (2008), em uma outra perspectiva também interessante, ao analisar a teologia paulina da salvação, informa-nos que na linguagem paulina da justificação, esta mostra-se como uma experiência tanto do passado, quanto do tempo presente e, ainda, como antecipação das graças futuras. Na verdade, isto se alinha, neste ponto em especial, com o que Bultmann (2008) já havia informado, que tanto na tradição sinótica quanto na literatura paulina, a comunidade primitiva se via como a igreja do tempo do fim. Ou seja, para tal erudito de escol, a comunidade cristã primitiva era uma comunidade de consciência escatológica.

De fato, essa justiça escatológica atribuída aos crentes é compreendida como uma das bênçãos inerentes à deflagração de uma nova era, ao período do Messias, de tal forma que se trata de uma descrição objetiva da obra de Cristo em benefício dos fiéis. Assim, “a vida em Cristo é o lado subjetivo ou experimental dessa obra redentora, e ambas são essencialmente bênçãos escatológicas (Ladd, 2003, p. 790). O sentido em questão seria uma representação coletiva cristã ligada ao juízo final, como o momento em que Deus, como juiz, irá dar a sentença final para cada pessoa (Ladd, 2003). Neste sentido, no caso da teologia especificamente paulina, declarando justos os crentes, que já gozavam da dádiva do Espírito (Gl 3,14).

A leitura teológica do Novo Testamento efetuada por Beale (2018), que é denominada de narrativa histórico-redentora da salvação, entende, igualmente, por tratar-se a justificação de uma categoria teológica relacionada com a pressuposição

de que os últimos dias já foram inaugurados, mas ainda não foram levados à plenitude de sua consumação. É o chamado paradigma do “já e ainda não”. Assim, a justificação, como apresentada em Gálatas, diria respeito a uma etapa inaugurada da justificação, mas ainda haverá uma segunda etapa relacionada com a consumação do plano de Deus. Nesta esteira de pensamento, o evento deflagrador da justiça escatológica do povo de Deus foi a ressurreição de Cristo, de modo que “todos os que creem em Cristo são identificados com a ressurreição dele, que o justificou para ser completamente justo, e essa identificação também justifica e declara completamente justos os cristãos (Beale, 2018, p. 424).

2.6.4.3 A justificação e a leitura tradicional de Gálatas

A exegese de Calvino (2010) acerca de Gl 3,6, aponta-nos que a justificação é uma dádiva que se recebe pela instrumentalidade da fé em Jesus. A fé é como que um elemento a estabelecer o nexos causal. A fé seria assim a causa instrumental da imputação da justiça. Sua afirmação é nos seguintes termos:

Fé, neste versículo, não deve ser entendida como um tipo de convicção que os homens podem ter a respeito da verdade de Deus. Embora Caim tenha exercido, inúmeras vezes, fé no Deus que pronunciou castigo contra ele, essa mesma fé não lhe foi de qualquer proveito para obtenção da justiça. Abraão foi justificado mediante o crer, porque, ao receber de Deus uma promessa de bondade paternal, ele a aceitou como infalível. A fé tem uma relação e um respeito tal pela Palavra de Deus que pode capacitar os homens a descansar e a confiar em Deus (Calvino, 2010, p. 94).

No sentido apresentado pelo exegeta supra, a fé estaria ligada a uma ideia de confiança na Palavra de Deus e à recepção de suas promessas como infalíveis. O fruto da fé é o repouso da alma e o descanso em Deus. É nesse sentido que o texto de Gl 3,9 diz que “os da fé” são abençoados com Abraão, pois “os da fé” são os filhos de Abraão (Gl 3,7). É certo que, dentre os principais eruditos representantes dessa visão, certamente se encontram os escritos exegéticos de Frederick Bruce (2024), que, baseados nos ensinamentos de Bornkamm, entende que Paulo estaria atacando o legalismo judaico e afirmando a verdadeira liberdade no Messias.

Roldán (*apud* Padilha *et al*, 2022) afirma que Abraão figuraria na redação desta epístola como um arquétipo do justo pela fé. Ou seja, daqueles que, por isso mesmo, são chamados de descendência de Abrão. Ele afirma ainda que as Escrituras

apareceriam, no texto grego, como uma expressão personificada, atribuindo-se-lhes qualidade humanas. São elas que trazem de antemão a mensagem de Deus. A implicação, segundo aponta-nos o autor é que a salvação sempre teria se dado pelo mesmo modo, tanto no Antigo Testamento quanto na literatura neotestamentária. Assim, são filhos de Abraão aqueles da fé, não os oriundos de uma vinculação de natureza étnica (Harrison, 2017).

Como explica Thielman (2007, p. 323), a leitura da epístola entende a justificação “primariamente com a afirmação de que apenas o dom divino da fé em Jesus Cristo, não o empenho humano, poderia tornar a pessoa justa aos olhos de Deus”. Importa ver que Paulo não acrescenta nada à fé de Abraão neste texto, o que leva a escola protestante tradicional a ver aqui a doutrina da justificação pela fé somente – *sola fide*¹⁹. Aliás, Calvino (2010, p. 97) afirma que “ser da fé, portanto, é colocar a justiça e esperança de salvação na misericórdia divina”. Martinho Lutero (2017) ao expor a perícopes (em especial, Gl 3,9), afirma que a bênção decorrente da fé não seria outra coisa senão o próprio evangelho de Deus prometido às nações. E completa que:

Que as nações são abençoadas significa, portanto, que se lhes conceda a justiça e elas sejam consideradas justas, o que pode acontecer, somente, pelo Evangelho. Pois Abraão, por nenhuma outra razão foi justificado do que pelo ouvir da palavra da promessa, da bênção e da graça (Lutero, 2017, p.222).

Esta esteira de argumentos aponta para compreender que a justificação seria um conceito que não se confundiria tecnicamente com a ideia de participação na aliança, mas, apesar disso, com este estaria relacionado. Correlatos, sem serem idênticos. Na perícopes em análise, fica evidenciado que justificado é o crente que pertence à comunidade da fé, à igreja universal, ao pacto, à aliança, que recebeu o dom do Espírito. Paulo está desenvolvendo este raciocínio. O ingresso na família cristã é o que torna o sujeito filiado a Abraão e, segundo a perícopes em análise, independe de qualquer rito ou cerimônia externa, independe da circuncisão até. O desenvolvimento do argumento, neste sentido, vem antes mesmo da própria perícopes pois está no seu contexto menor. Paulo apela para a recepção do Espírito em Gl 3,2, assim como o faz em Gl 3,14.

¹⁹ Somente a fé. Trata-se de um dos cinco emblemas da Reforma Protestante: *Sola fide* (somente a fé), *sola gratia* (somente a graça), *sola scriptura* (somente a Escritura), *solus Christus* (somente Cristo), *solus deo gloria* (Glória somente a Deus).

2.7 A NEW PERSPECTIVE EM GÁLATAS

A leitura de Gálatas tem se desenvolvido consideravelmente com o progresso hodierno dos estudos paulinos, principalmente com as consideráveis contribuições no campo da releitura da hermenêutica judaico-palestinense do Segundo Templo. Nessa esteira de revisão acadêmica, apresenta-se a relação da *New Perspective* com a teologia da justificação, dando-se ênfase à contribuição de Sanders, de Wright e de Dunn.

2.7.1 A *New Perspective* e a teologia da justificação

Os teóricos da Nova Perspectiva Paulina (NPP) adotam uma leitura diferente da visão acadêmica tradicional quanto à teologia da epístola em análise. De modo geral, como declara Pitre (*apud* Mcknight; Oropeza, 2021), a leitura da NPP se aproxima da leitura católica, que, ao seu sentir, não deve ser confundida com pelagianismo nem com antinomianismo.

Aponta-nos Marshall (2007) que muitos leitores mais recentes, entre os quais se destaca Sanders (2009), não aceitam a ideia tradicional de que o judaísmo do Segundo Templo se baseava na salvação pelo mérito do fiel. Ou seja, baseada no acúmulo de boas ações ao longo da vida. Sanders (2009) mesmo, via nesta leitura uma visão equivocada do judaísmo.

Segundo Carson, Moo e Morris (1997), Sanders entendia que os judeus seriam salvos pelo pertencimento ao povo sob a aliança de Deus, o que ele denominou de nomismo pactual. A lei, assim, deveria ser concebida como a regulamentação da vida na comunidade pactual. Sanders lia tal realidade pela lente da estrutura entrada/permanência. Assim, a obediência à lei estaria relacionada à manutenção do sujeito no pacto, isto é, à sua permanência na comunidade da aliança.

Marshall, ao analisar a epístola de Gálatas, explica-nos a leitura de Sander com excepcional clareza:

No judaísmo os indivíduos são situados dentro do povo da aliança de Deus com base em sua graça eletiva; não lhes é exigido observar a lei para entrar, mas uma vez dentro, eles observam a lei para ali permanecer – observar a lei era resposta a graça, não a sua condição (Marshall, 2007, p.188).

Sanders entendia haver uma certa diferença entre o judaísmo e a teologia paulina (Gupta, 2023). A soteriologia judaica do Segundo Templo não conseguiria ponderar e compreender a morte do cristão em Cristo (Sanders, 2017). A identificação do crente na morte de Cristo e a justificação pela fé articulariam a compreensão de Paulo sobre o significado do ingresso no corpo de Cristo, com a ressalva de que tal “entrada no corpo de Cristo, por mais importante que seja para Paulo, não é a totalidade de seu pensamento” (Sanders, 2009, p.20). Ele argumenta que a linguagem da justificação é utilizada biblicamente para a entrada na igreja (para o tornar-se cristão) mas não para a permanência nela (para manter-se cristão). Ela é usada, essencialmente, para apontar para o novo estado da pessoa que deixa a condição de pecadora. Ou seja, para Sanders (2009), a justificação seria uma expressão terminológica de que Paulo se vale para significar a entrada no corpo místico de Cristo, na comunidade da fé. Assim sendo, Paulo teria procurado na epístola aos gálatas demonstrar, pelas Escrituras, que o cumprimento da lei não constituiria um pré-requisito para o ingresso na comunidade da aliança.

É importante ter em mente que, para esta visão, haveria dois pontos de ruptura com o pensamento judaico. Primeiramente, Paulo teria negado a doutrina judaica da eleição. Em segundo lugar, a entrada no povo de Deus se daria pela fé, e não pela lei. Dessa forma, o apóstolo Paulo “nega duas bases comuns a todas as formas de judaísmo: a eleição de Israel e a fidelidade à lei mosaica” (Sanders, 2009, p.246). Contudo, Paulo não estaria defendendo a absoluta inexequibilidade da lei, mas a exclusão da ideia de justiça alcançada por esta, como nos explicam Carson, Moo e Morris (1997).

Assim, nos termos da NPP, o cumprimento da lei não poderia ser contemplado como causa de justificação. Cristo é que seria o centro da nova realidade desta igreja, que é universal. E Cristo seria o definidor dos caminhos de permanência nela. Isto faz com que sejam vistos, no entender de Sanders (2009), aspectos de um novo nomismo da aliança no próprio cristianismo. Porém, é importante ter em mente que segundo a leitura paulina de tal autor, o comportamento cristão não seria derivado de um código de leis, e sim do próprio Espírito Santo.

Sanders (2009) alerta ainda que o conceito de nomismo da aliança não se encaixa em dois aspectos da teologia paulina: a) no que diz respeito ao rito; b) no que concerne ao significado de igreja. Esta última deveria ser vista como o próprio corpo

de Cristo, o que lhe faz marcada por unidade e universalidade. Todos os cristãos são um único corpo, uma unidade. Quanto àquele, à dimensão formal e exterior, sabe-se que elemento demarcador do ingresso na religião judaica é a circuncisão. Sanders (2009) entendia, diferentemente da tradição calvinista, que o batismo cristão não deveria ser visto como sendo um ritual equivalente à circuncisão.

Outro aspecto importante nessa discussão é a questão envolvendo as obras da lei. Neste ponto, Thielman (2017) nos explica que quando Paulo estabelece seu contraste entre fé em Jesus e as obras da lei, ele poderia ter incorrido em uma interpretação equivocada quanto ao pensamento soteriológico do judaísmo, ou ainda, estivesse até mesmo buscando fazer uma demarcação dissociativa, firmando a lei como elemento cultural judaico, que o distinga da igreja de Cristo.

Segundo essa análise, entende-se que os perturbadores em Gálatas estavam envolvidos em um problema de ordem ainda maior do que se poderia inferir de uma primeira impressão: o problema acerca da teologia do pecado. Em síntese, se a realidade do pecado independe dos aspectos étnicos, pois todos estão sob o pecado, tanto gentios quanto judeus passam a ter vida, juntos, em Cristo pela fé. Thielman (2017) aponta que essa visão sobre os gálatas dá ênfase às dimensões éticas e corporativas. Propõe, ainda, que a teologia da epístola comporta uma leitura sob as duas lentes, tanto a tradicional quanto a da NPP.

Deve-se, trazer à mente, igualmente, a visão de James Dunn (2011), para quem o sentido de obras da lei em Gálatas implica em considerar alguns outros elementos. Segundo aponta, a lei possuía uma função social de marcador identitário, bastando para isto pensar na função social da circuncisão, do sábado e da regulamentação alimentar. A comunidade cristã estava sendo, equivocadamente, considerada pelos judeus convertidos tradicionalistas como uma extensão do judaísmo. Desta feita, alguns estavam exigindo que para a conversão ao evangelho, o crente assumisse a condição de prosélito. Paulo, por outro lado, entendia que qualquer requisito acrescentado à fé seria uma busca de estabelecer uma justiça própria.

Gupta (2023) propõe uma leitura um pouco diferente da oferecida por Sanders e, para isto, cunha a expressão “pistismo da aliança”. Para ele, a visão religiosa paulina se assemelha com alguns aspectos do judaísmo de vida pregressa do apóstolo, contudo, “após seu encontro com Cristo, foi orientada, não em volta da Torá,

mas apenas em volta de Cristo” (Gupta, 2023, p.177). Desta forma, a religião em Paulo, a religião cristã, seria uma religião da fé, diversamente da religião da Torá.

A leitura de Sanders (2009) sobre Gálatas é interessante sob o ponto de vista acadêmico. Explica o erudito que a expectativa escatológica tipicamente judaica do Segundo Templo era a de uma incorporação dos gentios quando da era messiânica, o que implicaria na ideia de formação de prosélitos, com uma iniciação de ordem ritualística. O apóstolo Paulo estaria em uma posição diametralmente oposta, pois compreenderia que a formação do povo de Deus nos tempos do Messias não exigiria a adoção dos preceitos mosaicos, bastando a fé em Cristo.

Afirma, então, que a tese que estaria a permear e centralizar toda a discussão em Gálatas não diria respeito propriamente a uma eventual possibilidade de a humanidade conseguir alguma justiça diante de Deus pelos próprios méritos. Pelo contrário, entende que, em Gálatas, “o tema predominante do cap. 3 é como tornar-se descendente de Abraão, e a razão para debater isso é a tácita suposição de que os verdadeiros descendentes de Abraão serão salvos” (Sanders, 2009, p.78). Ao seu sentir, a questão giraria em torno da entrada dos gentios no povo de Deus. Cara (2024) entende que, nos moldes interpretativos da NPP, haveria dois aspectos diferentes da justificação. O primeiro se ligaria à graça e à fé, enquanto o segundo seria uma justificação última, final, que se realizaria em parte pelas obras.

Tal autor entende que o apóstolo Paulo não estaria combatendo o judaísmo de seu tempo. Antes, haveria missionários cristãos rivais que preconizavam a necessidade de que os gentios se tornassem seguidores das leis judaicas para se tornarem cristãos, o que incluiria o ritual sagrado da circuncisão. Seria, assim, possível inferir da argumentação paulina que os tais rivais cristãos, estariam argumentando sobre a necessidade da circuncisão instituída no pacto abraâmico. Sanders aponta que “é provável que fossem judeu-cristãos ‘da direita’” (Sanders, 2009, p.31). Uma vez apontadas tais questões, o apóstolo Paulo concentraria, em sua missiva, a estrutura de seus argumentos em questões eminentemente bíblicas, interpretando ao Antigo Testamento.

Especificamente em Gl 3, o apóstolo, ao dar sua resposta diante dos missionários rivais, firmaria o seu objeto apologético para contradizer à tese de que o cumprimento da Lei seria uma condição para entrada no povo de Deus, no cristianismo. Deste modo, Paulo não seria contrário à prática das obras, antes, ele se

oporaria “a que se exija dos gentios a observância da lei mosaica para poderem ser verdadeiros filhos de Abraão” (Sanders, 2009, p. 35).

O núcleo da questão seria a entrada no povo de Deus, o modo como alguém se tornaria um membro²⁰. Afirma que a tese de que o judaísmo seria uma religião baseada na busca do mérito para se alcançar o favor de Deus no dia do julgamento não seria encontrada nos próprios escritos judaicos. Assim, para Paulo, somente haveria uma única exigência para integrar a comunidade de fé, que seria o pertencimento decorrente da fé no Messias. Aspectos legais dietéticos, de guarda de dias e a circuncisão, por exemplo, não poderiam ser reputados por necessários (Sanders, 2003).

Outra questão que o erudito em análise apresenta diz respeito à alegação de que a lei mosaica não poderia ser cumprida toda na íntegra. Paulo não estaria, ao sentir do erudito, interessado em estabelecer alguma relação entre a ideia de maldição e de humanidade. Assim, diz Sanders (2009, p. 40): “a ênfase de Gl 3,10 deriva das palavras *nomos* e ‘maldito’, não da palavra “todos, que aparece casualmente.”

Em apertada síntese, pode-se verificar que a perspectiva de Sanders caminha no sentido de consignar o foco da reflexão contida na epístola aos gálatas para uma dimensão da ordem eclesiológica com substrato na configuração do modo de entrada no povo de Deus.

Sob um olhar crítico, pode-se destacar que na leitura de Sanders realmente há contribuições sensíveis, em especial ao dar ênfase a uma leitura mais contextual, quanto aos estudos do substrato judaico do Novo Testamento. Não obstante, há uma parte importante da erudição acadêmica, que percebe equívocos na análise de Sanders. Informa-nos Gupta (*apud.* Barry, 2020) que “ao analisar os textos do Segundo Templo, Gálatas, Romanos e a Torá, Thielman argumenta que os judeus se viam como ‘contaminados pelo pecado’ e precisando do resgate escatológico de Deus”.

Outros autores, como O’Brien e Seifrid, empreenderam uma detalhada e minuciosa pesquisa para avaliar a proposta de um “nomismo pactual” e constataram que a amplitude dos manuscritos judaicos apontava para posições muito variadas quanto à salvação, ao julgamento e à obediência. A conclusão destes eruditos é que

²⁰ “Membro”, aqui, é terminologia do próprio Sanders (2009).

a leitura de Sanders não se sustenta diante de um escrutínio crítico e minucioso, não podendo se confirmar o tal nomismo pactual (Gupta *apud*. Barry, 2020).

2.7.2 A Contribuição de Wright - O Problema do Etnocentrismo

O bispo anglicano N.T. Wright é, no dizer de Schreiner (2017), o adepto mais festejado da *New Perspective*. Em diversos aspectos de seu pensamento, ele tem sido reputado como um erudito conservador como, por exemplo, em sua análise de Jesus, ou na sua declaração do princípio da autoridade final das Escrituras. Quanto à sua leitura do pensamento paulino na epístola aos gálatas, sua visão é um pouco mais controversa.

O erudito em questão entende que, para o judeu do primeiro século, a categoria salvação expressaria uma representação coletivamente partilhada de libertação do jugo opressor pagão romano. Ou seja, salvação teria um certo sentido de resgate do povo enquanto nação, o que pressuporia a ideia de filiação étnica operacionalizada por intermédio do pertencimento a Israel. Assim, dialogando com as ideias de Sanders, afirma que “conforme argumentado extensivamente por Sanders, a participação na aliança é demonstrada, em vez de conquistada, pela observância da Torá e pela tentativa de guardá-la” (Wright, 2022, p. 553). Assim, ele concorda com as bases lançadas inicialmente por Sanders e vai além, com sua original contribuição.

Com o amanhecer da era vindoura, os que permanecerem fiéis à aliança serão vindicados; isso não significa “aqueles que guardaram por completo a Torá”, uma vez que o sistema sacrificial existia precisamente para permitir que israelitas convictos de pecado mantivessem, mesmo assim, sua filiação. E a tentativa do cumprimento da Torá, quando mais ou menos bem-sucedida, era entendida como uma resposta humana, e não como uma iniciativa humana. Essa é a tese de Sanders e, apesar de algumas críticas que lhe foram lançadas, parece-me, até agora, correta como descrição do judaísmo do primeiro século (Wright, 2022, p. 553).

Wright, desse modo, parece tão certo quanto à visão de Sanders sobre o judaísmo palestinese do Segundo Templo de tal modo que compreende que as controvérsias acadêmicas provavelmente residiriam mais nas interpretações relacionadas ao cristianismo apostólico do que propriamente relacionadas com o judaísmo em questão (Wright, 2022).

Importa dizer nesse momento que Wright parte da ideia de que os judeus do Segundo Templo se viam como estando ainda sob o exílio babilônico, que não teria

ainda se encerrado. Isto acabava por implicar em uma consciência de viver sob a expectativa do cumprimento de promessas proféticas (Schreiner, 2017). Propõe, assim, em síntese, que Paulo não estaria se levantando contra algum tipo de legalismo, mas contra um certo tipo de etnocentrismo. Por consequência, tal acadêmico entende que o uso do livro de Gênesis em Gálatas, notadamente a experiência de Abraão, não se apresentaria como uma modalidade probante da tese da justificação, como que se o apóstolo estivesse se valendo de um texto prova (Wright, 2023). Reconhece haver alguma plausibilidade na tese de que Paulo estaria respondendo aos missionários rivais, mas aponta outros aspectos que considera mais pertinentes de modo que Abraão seria, no argumento da epístola, uma espécie de resposta divina às demandas oriundas da crise em Adão. Destaca, ainda, que “o que interessa ao judeu zeloso é estar dentro da aliança abraâmica, é fazer parte da ‘semente’ de Abraão. Esse é o resultado do amor ativo e compassivo, bem como do alicerce da misericórdia final de Deus” (Wright, 2023, p. 253). Já quanto ao conteúdo da promessa da aliança abraâmica, aponta que a profecia exarada à Abraão não diria respeito tão somente a uma estreita faixa geográfica palestinese, mas, antes a uma promessa escatológica e cósmica, alusiva a todo o mundo (Wright, 2023).

No que diz respeito ao sentido de justificação, Michael Gorman (2022, p. 38), sintetiza bem o entendimento de Wright explicando que seria “a declaração graciosa de Deus de que alguém é membro da aliança, que será seguida no dia do julgamento pela declaração de vindicação final de Deus, baseada em obras”.

Schreiner (2017) critica a abordagem de Wright. Entende que para este, eventualmente, as boas obras são apresentadas como necessárias para a justificação de modo que haveria. Identifica também algumas falsas dicotomias no pensamento do bispo anglicano. Por exemplo, nos campos dos domínios do saber teológico, Wright entende que justificação seria discussão da ordem da eclesiologia. A erudição mais conservadora, noutro giro, tende a compreender que o assunto seria eminentemente ligado à doutrina da salvação, como parece apontar, como um todo, a literatura majoritariamente reputada paulina. Seriam evidentes os aspectos sociológicos e eclesiológicos, mas a dimensão soteriológica da discussão sobre a justificação certamente ganharia relevo sobre as demais, formando o contexto geral da discussão.

Na sua proposta de leitura acerca da lei, Wright tende destacar os demarcadores étnicos que estabeleciam divisão entre judeus e não judeus. Schreiner

(2017) entende que a epístola estaria aludindo à lei como um todo e aponta Gl 4,21, como um indicativo semântico. Paulo estabeleceria, assim, um juízo de reprovação para a imposição da lei como um todo, e não aludindo às demarcações raciais. Assim, “o pecado fundamental dos judeus não era a exclusão dos gentios do povo de Deus. A raiz do pecado era o erro em obedecer a Deus e guardar a sua lei” (Schreiner, 2017, p. 353). Aduz ainda que noutros trechos da literatura paulina o sentido de obras da lei como que se referindo à lei como uma totalidade são encontrados (Rm 4,6-8). A força do argumento parece se solidificar no conjunto do *corpus* paulino, posto que no texto mencionado, por exemplo, não há qualquer menção a saída dos gentios.

2.7.3 A Contribuição de Dunn - O Elemento Sociocultural

Não há dúvidas de que o fato de ter cunhado a expressão *New Perspective* confere destaque a Dunn, ainda que não seja o aspecto mais relevante. De verdadeira importância é o modo como James Dunn lê as cartas paulinas. Ele afirma que esta literatura revela uma teologia viva, que caminha em um movimento de construção. Ele denomina esse fenômeno de teologização. Alerta, contudo, que não se pode confundir a teologização com o teologicismo, que seria a pressuposição de que o pensamento paulino estaria desde o início como um dado pronto e finalizado esperando apenas ser acessado por suas epístolas. Assim, em que pese, por exemplo, haver identidades temáticas, o escrito aos gálatas e a missiva aos romanos representariam estágios de desenvolvimento distintos do pensamento paulino. Esse movimento, ao seu sentir não teria se encerrado nem mesmo com a morte do apóstolo, posto que compreende que os próprios discípulos de Paulo mantiveram o processo do desenvolvimento de seu pensamento (Dunn, 2021).

Gupta (*apud* Barry, 2020), ao explicar o pensamento de Dunn, mostra que este aloca a discussão sobre a justificação pela fé da epístola aos gálatas no domínio da dimensão sociocultural e, assim, faz uma leitura da lei como marcador étnico. Paulo não estaria, desse modo, desenvolvendo um raciocínio argumentativo no sentido de proibir a prática das obras da lei, mas, antes, estaria em uma atitude combativa contra as barreiras que teriam se levantado na igreja em razão da fixidez na lei de Moisés.

James Dunn (2011) se vale de duas categorias para refletir sobre tais questões no escrito paulino aos gálatas. Ele fala de “identidade” e de “fronteira”. Ligam-se a

ideia de como o agrupamento se autocompreende, se autodefine e do modo como ele se diferencia de outros grupos. De um modo particular, destaca a força do rito como elemento de coesão social e demarcação identitária (o que se perceberia não apenas no judaísmo do Segundo Templo). Seu labor acadêmico ocupou-se “em identificar as dinâmicas étnicas na situação histórica” (Barclay, 2018, p. 304).

Afirma o *scholar*: “portanto, não é uma surpresa que as duas principais questões abordadas por Paulo na carta aos gálatas sejam precisamente as mesmas áreas da preocupação – circuncisão e leis alimentares” (Dunn, 2011, p. 190). Entende que desde a época dos Macabeus tais elementos seriam símbolos designadores do povo e que este, no contexto histórico em que Paulo escreve estaria com sua identidade sob ataque.

A interpretação da lei como marco cultural de fronteira seria uma chave de leitura proposta por Dunn para compreender a dimensão (função) social da lei e, assim, entender o que Paulo estaria tratando (Dunn, 2011). Afirma, então, o professor:

a meu ver, porém, ‘obras da lei’ é exatamente a expressão escolhida por Paulo (como algo já familiar a seus leitores ou evidente em seu significado) para negar aquelas obrigações prescritas pela Lei que apresentam o indivíduo preocupado com o código de pertença à Lei, obrigações que destacam os praticantes como membros do povo da Lei, do povo da aliança, da nação judaica (Dunn, 2011, p. 194-195).

Dito isso, parece-nos de maior relevo na obra de Dunn o fato de que a ideia de justificação, no lastro deixado de antemão pela hipótese do “nomismo pactual”, caminhará em um sentido eminentemente social. Nessa esteira, a distinção entre fé em Cristo e obras da Lei não seria, ao sentir de Dunn, uma questão soteriológica. A força do argumento favorecerá a leitura de que o princípio vigente a guiar a reflexão seria o da unidade da comunidade de fé. Ou seja, a justificação pela fé seria ensinamento promotor da unidade, uma vez que estariam nesta leitura abolidas as barreiras étnicas de separação dentro da humanidade (Gupta *apud*. Barry, 2020).

A *New Perspective on Paul* (NPP), notadamente através de N.T. Wright e E.P. Sanders, trouxe importantes contribuições ao recontextualizar a leitura paulina, especialmente no que diz respeito à inclusão dos gentios no povo de Deus sem a necessidade de observância dos preceitos mosaicos. No entanto, essa perspectiva tem limites evidentes, particularmente no que tange à soteriologia no contexto da apocalíptica judaica de cunho messiânico.

A NPP, ao focar primariamente nas questões eclesiológicas e sociais (como a superação do etnocentrismo judaico), tende a subestimar o aspecto central da salvação escatológica presente nas tradições apocalípticas judaicas, que enfatizavam a libertação do povo de Israel e a intervenção divina final para restaurar a justiça. Críticos como Thielman e Schreiner destacam que, ao focar a justificação principalmente como um tema de identidade comunitária (filiação a Abraão), a NPP negligencia a profundidade da culpa humana diante de Deus e a necessidade de expiação, temas fortemente presentes na apocalíptica judaica, onde o resgate divino não se restringe à inclusão dos gentios, mas envolve a redenção escatológica de toda a criação e a transformação moral dos indivíduos.

Assim, a abordagem de Wright pode ser vista como insuficiente para abordar a dimensão soteriológica integral, que inclui não apenas a filiação à aliança, mas também a vindicação final e a redenção cósmica.

No próximo capítulo, faremos uma releitura da justificação, examinando a evolução das interpretações acadêmicas sobre a literatura paulina, especialmente em relação à justificação, desafiando a ideia de um conflito irreconciliável entre Paulo e o judaísmo. Apresentaremos os desdobramentos da nova perspectiva e outras abordagens contemporâneas, como a *Radical New Perspective on Paul*, que contextualizam Paulo dentro do judaísmo, enfatizando sua identidade e o papel da justificação na formação de comunidades de fé inclusivas. Será explorado também a leitura feminista, o nomismo variegado e a hermenêutica do dom, abordando como essas interpretações trazem à tona questões de justiça social e comunitária, ressaltando a importância da justificação como um conceito que promove a transformação social e a superação de barreiras étnicas, sociais e de gênero na comunidade cristã. Por fim, será argumentado que a justificação pela fé em Gálatas tem um caráter escatológico e salvífico, embora em função de um chamado para a formação de comunidades que refletem os valores do evangelho, superando divisões sociais e promovendo a vida, liberdade e justiça.

3 UMA RELEITURA DA JUSTIFICAÇÃO

3.1 PANORAMA DE ALGUMAS LEITURAS CONTEMPORÂNEAS

Percebeu-se no século passado uma verdadeira efervescência das discussões acadêmicas acerca da literatura paulina. Houve uma guinada nos estudos em que se buscou superar a clássica leitura de conflito entre Paulo e a religião judaica. Tudo isso tendo-se em vista a enorme relevância social das construções sociais que gravitam em torno da justificação. Assim, muitas leituras acabaram sendo propostas, como, por exemplo, a *New Perspective*, a *Radical New Perspective on Paul*²¹, a leitura feminista, o nomismo variegado e a leitura do dom. De fato, na visão predominantemente anterior a Sanders (como em Stendahl), o apóstolo Paulo tendia a ser interpretado como tendo deixado o judaísmo após a sua conversão.

Em outras palavras, pode-se perceber que parcela da erudição compreendia haver uma incompatibilidade entre o cristianismo e o judaísmo. Isto soava como tese pressuposta na esteira de muitas argumentações clássicas, uma subestrutura da lógica que se advogava. Conforme Zetterholm (*apud* Mcknight; Oropeza, 2021), a Torá teria deixado seu lugar de outrora e a tensão na igreja primitiva se mostrava evidente, havendo uma parte mais conservadora, estabelecida em Jerusalém como cristãos judeus, vistos como legalistas e um grupo renovado externo marcado pela defesa da graça.

Não se pode negar que a análise contemporânea dos textos paulinos é enriquecida pelas diversas abordagens críticas. A *Radical New Perspective* desafia a interpretação tradicional da justificação pela fé, enfatizando o contexto judaico de Paulo e a sua crítica às normas sociais e religiosas da sua época. Por sua vez, a leitura feminista traz à tona questões de gênero, questionando as estruturas patriarcais presentes nas cartas de Paulo e ressaltando a inclusão e a voz das mulheres na comunidade cristã primitiva. O nomismo variegado, que reconhece a diversidade das práticas judaicas, permite uma compreensão mais destacada da relação entre lei e graça, evidenciando a complexidade da identidade religiosa nos tempos de Paulo. Finalmente, a hermenêutica do dom de Barclay oferece uma perspectiva inovadora ao destacar a graça como um dom incondicional de Deus, que

²¹ Tradução: “Nova Perspectiva Radical sobre Paulo”.

transforma as relações interpessoais e sociais, promovendo uma ética de reciprocidade e generosidade. Juntas, essas abordagens contribuem para uma leitura mais rica e multidimensional dos textos de Paulo, revelando suas implicações teológicas e sociais em um contexto contemporâneo. É o que analisamos na sequência.

3.1.1 *A Radical Perspective on Paul*

A Radical New Perspective on Paul (Du Toit, 2024), que também é concebida como a leitura de Paulo dentro do judaísmo, é uma abordagem teórica que tem ganhado destaque atualmente. Zetterholm (*apud* Mcknight; Oropeza, 2021) a considera uma evolução natural da leitura proposta por Sanders. Essa perspectiva advoga que muitos teóricos teriam incorrido em erro metodológico na medida em que buscam compreender o Paulo histórico via textos canônicos e que a hermenêutica deveria pautar-se pela contextualidade. O intérprete, inclusive, deveria assumir que não se pode obter plena certeza sobre a questão em muitas situações.

Essa releitura do pensamento paulino destaca a força e a continuidade do componente étnico-identitário em Paulo (Du Toit, 2024) e a possibilidade de uma salvação para o povo judeu por um caminho diferente da salvação dos gentios. Ela faz uma distinção clara entre os gentios seguidores de Cristo e os judeus discípulos do Messias. Nessa perspectiva, Paulo seria e continuaria sendo um judeu e, nesse caso, continuaria um cumpridor da Lei, da Torá (Zetterholm, *apud* Mcknight; Oropeza, 2021). Em que pese tal perspectiva não ter se mostrado uniforme, Eisenbaum (2009) a exemplifica bem. Em seu livro *Paul Was Not a Christian*²², ela entende que não haveria evidências de que fosse requerida a conversão dos judeus ao cristianismo para alcançar a graça da salvação, o que difere em muito da visão prevalecente na história do pensamento cristão.

No que diz respeito especificamente à justificação pela fé, Eisenbaum (2009) compreende que na literatura paulina, não se pode dizer que “alguém seja justificado pela sua própria fé em Jesus; antes, a fidelidade de Jesus corrige os gentios e os incorpora à família de Deus” (Eisenbaum, 2009, p. 240). O sacrifício de Jesus, como doutrina estruturante do pensamento religioso, poderia ser pensado em alguma

²² Tradução: “Paulo não era um cristão”.

medida como expiatório. Do mesmo modo que Israel era abençoado pela fidelidade dos patriarcas, como Abraão, o sacrifício expiatório de Jesus, como expressão de sua fidelidade, traria o favor divino sobre as nações. A graça teria recaído sobre o povo pela fidelidade de Abraão, não pela fé no patriarca Abraão. Assim, do mesmo modo, o favor celeste viria sobre as nações pela fidelidade de Jesus, não pela fé em Jesus (Eisenbaum, 2009).

Pensando, contudo, mais detidamente em Gálatas, sob a ótica da *Radical New Perspective on Paul*, argumenta-se que o apóstolo estaria dirigindo-se exclusivamente aos cristãos não judeus. Estaria tratando da aliança entre estes e Deus. A tese paulina gravitaria em torno da defesa da tolerância, de modo que judeus e não-judeus deveriam manter-se unidos na igreja sem romperem com suas identidades étnicas (Du Toit, 2024). Nessa leitura, Paulo, enquanto apóstolo das nações, compreenderia que no amplo projeto escatológico divino, de instaurar novos céus e nova terra, Israel teria um papel particular, o que se sustentaria biblicamente na ideia de irrevogabilidade dos dons de Deus (Rm 11,26-29). Zetterholm (*apud* Mcknight; Oropeza, 2021) entende que pode ser que Paulo compreendesse que no tempo final houvesse uma volta de Israel para o Messias, mas que isto não seria necessariamente uma conversão. A opinião dele é que não haveria argumento convincente no sentido de uma ruptura de Paulo com o judaísmo.

Percebe-se que as teorias propostas pela *Radical New Perspective on Paul*, conforme discutido por Du Toit (2024), oferecem uma reinterpretação significativa das cartas paulinas, enfatizando a continuidade da identidade judaica de Paulo e sua visão inclusiva do cristianismo. Apesar disso, essa interpretação parece enfrentar algumas limitações. Estas se revelam quando confrontadas com a realidade expressa na epístola aos Gálatas. Paulo declara ter morrido para a Lei: “mediante a própria lei, morri para a lei” (Gl 2,19, ARA, 1993). Ele enfatiza que se alguém puder ser justificado pelo cumprimento da Lei, a morte de Cristo teria sido sem valor: “se a justiça é mediante a lei, segue-se que morreu Cristo em vão” (Gl 2,21, ARA, 1993). Nestes termos, para Paulo, nenhum ser humano poderia ser justificado pela obediência à Lei: “o homem não é justificado por obras da lei” (Gl 2,16, ARA, 1993) e para mostrar a universalidade desta realidade, ele repete a ideia e a expande em extensão (οὐ [...] πᾶσα σὰρξ) dizendo que: καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ, “por obras da lei, ninguém será justificado” (Gl 2,16, ARA, 1993). O texto

de Gl 3,16 afirma, como visto, que ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιούται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται (Aland, et al., 2012), ou seja, “que na lei ninguém é justificado diante de Deus, é evidente. Pois o justo pela fé viverá” (ARA, 1993). Basta-nos aqui uma leitura meramente gramatical para ler criticamente a hipótese hermenêutica da *Radical New Perspective On Paul*. Tal excerto, que já foi objeto de exegese no segundo capítulo, parece-nos revelar tanto teleologicamente quanto sistematicamente que o propósito do autor da missiva caminha no sentido de dizer que não haveria um outro caminho de justificação e que, portanto, a Lei não se prestaria a tal propósito.

Essas declarações revelam a complexidade da identidade de Paulo como judeu, que, ao mesmo tempo, reconhece que a justificação pela fé em Cristo não é um caminho de salvação somente para os gentios, transcendendo, portanto, as fronteiras étnicas. Isso sugere que a salvação não é uma questão isolada para os gentios, mas uma transformação radical que também afeta a relação dos judeus com a Lei. Ademais, a Lei, entendida como pedagoga, tinha a função de guiar os judeus até a chegada de Cristo (Gl 3,24), servindo como um meio para conduzi-los à compreensão de sua necessidade de redenção²³. No entanto, uma vez que Cristo veio, ele se torna o único caminho de salvação para todos – judeus e gentios – o que parece abolir a possibilidade de uma *Sonderweg*, ou caminho especial, de salvação para os judeus pela Lei, em paralelo à justificação pela fé para os gentios. A leitura de Eisenbaum (2009) acrescenta uma camada crítica a essa discussão ao argumentar que a justificação em Paulo não se baseia na fé individual, mas na fidelidade de Jesus, que tem implicações para ambas as comunidades. Assim, a proposta de que Paulo mantinha uma identidade judaica enquanto ainda cumpria a Torá não considera adequadamente a radicalidade de sua mensagem, que desestabiliza as categorias tradicionais de pertencimento e prática religiosa.

A ênfase na unidade entre judeus e gentios, proposta por Du Toit e outros teóricos, pode não capturar a profundidade das tensões na comunidade cristã primitiva. Gálatas ilustra essa dinâmica, onde Paulo defende a liberdade em Cristo contra as imposições da Lei, desafiando a ideia de que a identidade étnica e religiosa deve ser mantida sem rupturas. Portanto, enquanto a *Radical New Perspective* busca ampliar a compreensão do contexto judaico de Paulo, ela pode subestimar a

²³ Similar ao que no protestantismo se concebe como segundo uso da Lei.

profundidade das transformações teológicas que sua mensagem representa, especialmente no que diz respeito à relação entre a Lei e a fé em Cristo, que desafia as normas de pertencimento dentro da própria tradição judaica.

Alia-se o fato de que a literatura patrística aponta-nos que os mais antigos intérpretes da tradição apostólica rejeitavam qualquer outro caminho de salvação que não fosse a justificação em Jesus Cristo. Nesse sentido, Irineu de Lyon (2014, p.71), em sua “Demonstração da Pregação Apostólica”, dizia que “para aqueles que veem, não existe senão uma estrada em ascensão, iluminada pela luz celeste; mas para aqueles que não veem, as estradas são muitas, sem iluminação e descendentes”. Reitera a mensagem bíblica “nenhum outro nome foi dado sob o céu, no qual os homens ‘são salvos’, mas o de Deus, que é Jesus Cristo” (Irineu, 2014, p.137). Ao fazer uma comparação entre a sinagoga e a igreja, entende aquela como tendo sido superada por esta última. Afirma a desnecessidade da Lei como pedagoga. Em termos de exemplo, trata de uma das questões mais caras à identidade étnica do judaísmo e a vê como superada. Afirma Irineu²⁴ (2014, p.136): “não mandará mais reservar um dia de repouso àquele que todo dia observa o sábado, ou seja, que rende culto a Deus no Templo de Deus, que é o corpo do homem, e prática sempre a justiça”.

3.1.2 A Leitura Feminista

As investigações científicas contemporâneas têm revelado vários aspectos importantes da composição social da igreja para a interpretação da literatura sacra neotestamentária, o que inclui a posição da mulher dentro da sociedade. Sabemos, por exemplo, que “havia maior número de mulheres das classes altas do que de homens dessas classes, porque elas se expunham menos ao olhar público e gozavam dentro do grupo de status mais elevado do que o que podiam ter na sociedade greco-romana” (Balch; Stambaugh, 1996, p.48). Desse modo, para este momento da pesquisa, cumpre-nos mencionar, ainda que de passagem, a abordagem feminista acerca do pensamento paulino.

²⁴ Com tese similar, mas com uma linguagem muito contundente e, João Crisóstomo manifesta sua interpretação de Paulo dizendo que “os judeus já não são filhos. Outrora, os pagãos eram denominados cães, e agora são eles. Por quê? Porque assim como os pagãos eram alheios a Cristo e a Deus, assim também eles agora se alienaram; por isso indica sua impudência e improbidade, e sua grande diferenciação relativamente aos filhos” (Crisóstomo, 2013, p.310).

Nos moldes da hermenêutica feminista da libertação, gênero não se confundiria com sexo e passaria a ser visto como categoria analítica para leitura das assimetrias sociais (Reimer, 2013). Sob este olhar, no período do Segundo Templo, algumas teorias ideológicas se prestariam a buscar dar legitimação e a firmar uma subestrutura de papéis sociais e familiares (Reimer, 2016). Em Cícero, por exemplo, se encontraria um dos principais ideólogos da sociedade romana, assim como da correspondente estrutura do Estado. Tal filósofo apontaria a autoridade política do Estado sobre o cidadão como um modelo de dominação que se legitima analogamente à dominação da paternidade. A ideia de que a desigualdade entre a posição de pai e filho seria natural corresponderia ao sentido de um caráter de naturalidade do domínio estatal sobre a população. Neste ponto, Reimer (2016) sintetiza esse pensamento informando que o poder soberano estatal se fundaria no modelo da família patriarcal (sua célula básica da sociedade), que, por sua vez, se estruturaria na dominação paterna.

A abordagem feminista advoga que o modelo patriarcal encontrado no Novo Testamento não seria idêntico ao modelo romano. Ele refletiria a perspectiva de um povo sob opressão, alheio à classe dominante. O conceito de família também não seria o mesmo que se encontraria em Cícero, uma vez contextualizada em ambiente economicamente desfavorável e não tendo função de perpetuação da ideologia romana. Reimer (2016, p.73) afirma então que “a ‘casa’ tem significado central para a reunião e organização da vida comunitária e da comunhão de bens [...]. Ela é célula de resistência à ideologia e prática do sistema dominante”.

A igreja como comunidade de fé passaria a ser um ambiente de ressignificação. Segundo Almeida (2021), um dos importantes elementos de atratividade do cristianismo teria sido exatamente o elemento isonômico de acolhimento, próprio do evangelho. “Portanto, todas achavam lugar nas fileiras cristãs: patrícias e plebeias, escravas ou ricas matronas, jovens virgens ou pecadoras arrependidas” (Almeida, 2021, p.94). Com tais questões em mente é que se deve pensar o modo como tal abordagem empenha sua leitura crítica da literatura paulina.

Pensando de modo mais especificamente voltado para a epístola de Gálatas, Ferreira (2015a) entende que Paulo, no hino batismal de Gl 3,26-28, revela-se como quem milita em favor das mulheres oprimidas pelo sistema estrutural da sociedade romana. Ao seu sentir, na luta do apóstolo, este teria buscado romper com as noções

dominantes de desigualdade de gênero. De modo semelhante, seguindo nessa linha de pensamento, Crossan e Reed (2007, p.110), ao avaliarem a relação entre Paulo e o patriarcado, destacam que “o Paulo histórico opõe-se a qualquer tipo de superioridade, inferioridade ou desigualdade no cristianismo”. Afirmam ainda que Gl 3,27-29 conteria uma moldura da negação de três hierarquias comuns à época: gênero, etnia e posição social. Tal estado igualitário decorreria do estar “em Cristo”, ou seja, segundo tais autores, “após o batismo” e se estenderia para além da vida congregacional, comunitária, afetando a vida em sociedade.

No que concerne à ideia de justiça como representação, assim como as noções de patriarcado romanas e judaicas são diferentes, segundo Reimer (2016), a noção paulina de justiça seria distinta da compreensão estruturante da sociedade romana. Ela afirma que “agradáveis a Deus são todas as pessoas que nele creem e praticam a justiça, não fazendo acepção de pessoas” (Reimer, 2016, p.74). Destarte, a justiça divina tornar-se-ia práxis quando o oprimido recebe o acolhimento e pela real implementação do Reino de Deus e a comunidade de discípulos passa a ser a nova família, ressignificada, ampliada, promotora do acolhimento (Reimer, 2016).

Por outro lado, Crossan e Reed (2007) argumentam que a justiça de Deus na literatura paulina não deve ser compreendida como retribuição, mas, antes, como distribuição. Argumentam na esteira de que a ideia de justiça, na origem, não se ligaria semanticamente à noção de vingança. A justificação, por seu turno, não seria estabelecida por imputação, mas uma forma de transformação do sujeito. A isto se soma, no quadro geral da tese de tais acadêmicos, que o sacrifício de Cristo não poderia ser concebido como substitutivo, mas participativo.

3.1.3 O *Variegated Nomism*

Poderíamos traduzir *Variegated Nomism* como Nomismo Variegado. A publicação de relevo é o conjunto de estudos em *Justification and Variegated Nomism: The Complexities of Second Temple Judaism*²⁵. Tais pesquisas se ocupam da antiga questão da história do pensamento paulino sobre a qual nossa pesquisa tem se debruçado, a justificação. Essencialmente, as investigações mais recentes têm

²⁵ Pode-se traduzir como “Judaísmo e Nomismo Variegado: As Complexidades do Judaísmo do Segundo Templo”.

colocado em xeque a peça mais importante do sistema argumentativo de Sanders, que é o modo como o judaísmo do Segundo Templo tratava a Lei e o hipotético nomismo variegado (Wilson, 2003).

O que se pôde demonstrar a partir de tais leituras é que a religião judaica palestinese do período do Segundo Templo não correspondia a uma leitura monolítica, homogênea e uniforme como a leitura de Sanders faz supor. As múltiplas formas de apresentação da religião correspondem, como se tem atestado historicamente, a diversas configurações internas, diversos partidos religiosos, com leituras e práticas diversas. Assim, a destacada característica do judaísmo dos dias de Paulo era, de fato, sua complexidade irreduzível a um único sistema de tratamento com a Lei.

Blomberg (2002) afirma que para Sanders, a diferença maior entre o judaísmo e o pensamento paulino não dizia respeito à questão da justificação pelas obras da Lei, mas quanto a Jesus como Messias. Assim, o que se propunha era testar a hipótese de Sanders e verificar a plausibilidade do alegado padrão de religião do nomismo da aliança. O amplo espectro de literatura do Segundo Templo não havia sido analisado nem mesmo por Sanders, de modo que se reuniu uma equipe de peritos de diversas abordagens, incluindo católicos, protestantes e quem não professasse nenhuma fé, para o amplo espectro literário. A crítica não é uma avaliação feita tendo por base uma perspectiva conservadora, mas uma análise técnico-científica, metodologicamente orientada (Wilson, 2003).

Ao analisar o *variegated nomism*, Blomberg (2002) conclui que para esta leitura, o “tornar-se justo (e permanecer justo) com Deus no judaísmo do Segundo Templo é um fenômeno muito complexo e diverso para ser resumido pelas caricaturas clássicas da Reforma da justiça pelas obras do judaísmo ou pelo nomismo pactual de Sanders”. Confirmam a visão de Blomberg os estudos contemporâneos que têm apontado indicativos claros de uma teologia meritória e retributiva na literatura sacra judaica do Segundo Templo, assim como um amplo testemunho documental de heterogeneidade, de modo que parte da erudição também se coloca na crítica às leituras herdeiras de Sanders, encontrando elementos suficientes para se concluir pela plausibilidade do argumento de que Paulo estivesse enfrentando tal tipo de leitura (Das *apud* McKnight; Oropeza, 2021).

Blomberg (2002) afirma que no conjunto documental do período realmente se podem encontrar vários textos que enfatizam aspectos da graça e da aliança, como é o caso de Jubileus, dos Testamentos de Moisés e de Sirach. Assevera ainda que outros documentos, contudo, se inclinam para a uma visão legalista de busca de justificação por meio dos próprios méritos, como se pode encontrar em Joseph e Aseneth, a Vida de Adão e Eva, 2 Enoque, 4 Esdras, o Testamento de Abraão e 2 Baruque. Seguindo argumento análogo, Cara (2024) cita o livro de Eclesiástico²⁶, que afirma: “a caridade [...] no lugar dos teus pecados ela valerá como reparação” (Eclo 3,14, BJ, 2002); “[...] a esmola expia pecados” (Eclo 3,30, BJ, 2002); “Ele terá em conta todo o ato de caridade, cada um é tratado segundo suas obras” (Eclo 16,14, BJ, 2002). Aponta, além dos textos acima, diversos outros exemplos, como o Testamento de Abraão, a Regra da Comunidade, 4 Esdras, 2 Baruque e Peshar Habacuque. Nessa lógica, a crítica proposta acaba sendo muito precisa, posto que aborda pontos focais em documentos específicos. Por exemplo, os targums mostraram-se apresentando uma teologia meritória e 4 Macabeus é muito claro em declarar que o martírio pode assumir caráter expiatório. Os documentos da Comunidade de Qumran são conflitantes internamente, com teologias que competem entre si. Tudo isso aponta para visões diversas e díspares (Blomberg, 2002).

3.1.4 A Hermenêutica do Dom

A leitura proposta por John Barclay tem ganhado nesta última década evidência em todo o mundo ilustrado. Sua repercussão se deve, em boa parte, à sua originalidade, profundidade acadêmica e relevância geral, direta e indiretamente, na análise contemporânea da expressão literária do fenômeno religioso cristão, em especial, na literatura paulina. Isso aponta os holofotes para a constatação de que essa releitura literária aloca a discussão dentro dos domínios das Ciências da Religião, na compreensão de importantes representações sociais consolidadas na expressão literária sacra, o que se evidencia pelas categorias pertencentes ao imaginário de justiça na literatura neotestamentária.

²⁶ Eclesiástico é datado do segundo século antes de Cristo. Não pertencendo ao cânon hebraico, foi transmitido tanto em latim quanto em grego (Bíblia de Jerusalém, 2002). É testemunho documental do Segundo Século integrante do cânon católico romano, mas não é reconhecido como inspirado pelo protestantismo.

Na esteira desta compreensão, a visão de Barclay (2018) contempla uma leitura antropológica do sentido de dom (o que inclui a ideia de graça), revisando criticamente, sob os auspícios de uma meticulosa orientação científica, as bases acadêmicas do assunto formadas desde Sanders acerca do judaísmo do Segundo Templo. Essa visão antropológica “sugere que dons podem ter papéis importantes em criar ou reproduzir laços sociais” (Barclay, 2018, p. 64).

As leituras que se consagraram até então acabaram por ser postas sob novos escrutínios de modo que a epístola aos gálatas, por exemplo, veio a receber novas luzes hermenêuticas fazendo com que o sentido de dom passasse a ser visto como relacionado à ideia de reciprocidade. Na ótica de Barclay (2018), tal categoria acabaria por representar um ideário político, algo que acaba por espelhar as estruturas de poder. Por isso que a leitura do erudito nos sugere a temeridade de se pensar de forma simplista o dom. Afirma que “um dom sem retorno é uma invenção ocidental historicamente e culturalmente específica” (2018, p. 64).

Tal leitura deflagra-se da compreensão da graça nos escritos paulinos. Fica evidente que ela tem lastro na esteira de bases exegéticas, revelando mais especificamente uma dimensão linguística que dá os contornos da estrutura do pensamento soteriológico. Essa perspectiva, defendida por Barclay (2018) em seu livro “Paulo e o Dom”, por exemplo, dialoga com diversos escritores contemporâneos, ainda que não se chegue a formar, como o próprio Barclay (*apud* Mcknight; Oropeza, 2021) afirma uma verdadeira escola teológica.

Tal leitura (*apud* Mcknight; Oropeza, 2021) dá ênfase ainda ao domínio semântico da ideia de dom, ao seu múltiplo vocabulário (Gl 1,6; 1Cor 1,5-7; 2Cor 8,9, por exemplo). Ela se estabelece para além de uma mera estrutura linear interpretativa, pois se propõe a ver Cristo como uma dádiva graciosa incondicional. Isso pode ser encontrado nos lexemas paulinos onde há vida na morte ou justificação daquele que é injusto, por exemplo. Nessa mesma esteira de pensamento, o autor denomina de “gramática da incongruência” as regras de estrutura semântica que marcam o modo como Paulo expressa seus conceitos quanto à salvação e assevera que, nesse caso, o padrão das construções sintáticas é mais significativo que o próprio vocabulário. As metáforas paulinas para o domínio soteriológico e a estrutura de sua linguagem revelariam, assim, a forma do próprio dom gracioso de Deus (Barclay, *apud* Mcknight; Oropeza, 2021). Diz o autor:

O dom de Cristo, assim, fornece a forma soteriológica básica para a teologia paulina do chamado e do pecado – sua configuração da história de Israel e sua representação da difícil situação da humanidade. A integração dessas matrizes teológicas é uma realização distintiva de Paulo (Barclay, 2018, p. 497).

Deve-se mencionar aqui, que quando Barclay (*apud* Mcknight; Oropeza, 2021) analisa a obra de Sanders, ele reconhece a conquista deste em desconstruir a ideia tradicional de um judaísmo legalista e, portanto, apresentar o judaísmo do Segundo Templo como uma religião da graça. Afinal, um dos pontos que merece destaque consiste no fato de a leitura de Barclay ser influenciada em alguma medida pela *New Perspective*, mas não a adotar na íntegra.

Fica suficientemente evidente, pelo que se viu até aqui, que Sanders via a religião judaica como de duplo movimento, ingresso e permanência, na ideia de nomismo da aliança. Nesse ponto é que Barclay vai começar sua crítica questionando as suposições, leituras e inferências de Sanders. Ele sustenta suas críticas e sua extensa pesquisa no fato de haver documentos do período do Segundo Templo fazendo correlações entre o recebimento da graça e o valor meritório. Aduz em sua tese, assim, que o estudo documental recente da expressão religiosa judaica do primeiro século tem revelado uma realidade não monolítica.

A graça está em toda parte no Judaísmo do Segundo Templo, mas não da mesma forma em toda parte. Nesse ponto essencial, o “nomismo pactual” de Sanders ofereceu uma versão homogeneizada da teologia judaica, sem a clareza analítica necessária para ver sua diversidade interna (Barclay, *apud* Mcknight; Oropeza, 2021, local 6835).

Nisto, a leitura de Barclay é muito lúcida e bem estruturada. De fato, ainda que entendamos a perspectiva de Sanders seja muito didática, o apoio documental parece fortalecer a proposta de Barclay. Especificamente quanto a Paulo, o entendimento caminha no sentido de que o pensamento judaico de então era caracterizado por ampla diversidade e, que, o apóstolo em questão se situava como representante de tal diversidade. Ele não apresentava irrestrita identidade, assim como não apresentava absoluto contraste (Barclay, 2021, p. 301).

Segundo assevera Barclay (2018), uma das características basais da lógica do dom opera na dimensão de uma proposta de reordenação identitária dos fiéis. O evangelho trabalharia na superação de ditames dos marcos culturais. A consequência acabaria por ser a formação de novos modelos comunitários sustentados em um novo

lastro axiológico-valorativo. Na epístola em apreço, especificamente, Paulo não estaria, segundo esta ótica, confirmando “a Torá como a estrutura de autoridade para a vida” (Barclay, 2018, p. 343). O dom do Messias estaria, noutro giro, alinhado com o conceito de promessa.

Gálatas, em seu terceiro capítulo, revelaria a existência de um certo desajuste entre o sistema de valor a influir àqueles cristãos e a realidade do dom de Cristo. O próprio erudito em questão (Barclay, 2018, p. 344), quando se vale da expressão “sistema de valor”, usa o termo “justiça” para a explicar. Ou seja, em tal leitura, o apóstolo Paulo estabeleceria, no bojo do argumento retórico de sua missiva, um questionamento fulcral. O dom de Cristo teria sido entregue aos crentes pelas suas próprias qualificações ao se portarem no nível do cumprimento da Torá e, portanto, pelo alcance de padrões de dignidade e merecimento, ou teria sido recebido pela fé, por mediação da mensagem do evangelho? Afirma, em síntese contundente, que o propósito paulino é lembrar os destinatários que nada poderiam fazer para tornarem-se dignos de receber o dom. Argumenta, assim, que esse dom de Cristo entre os fiéis gentílicos acabaria por se revelar como uma evidência, um elemento probatório de ordem fenomênica, da desnecessidade das práticas judaicas para o gozo da dádiva celeste (Barclay, 2018). Aduz:

O que impacta em relação aos crentes da Galácia não é que eles estejam confiando suas próprias obras, como uma falha subjetiva no seu autoentendimento, quando colocam o eu no lugar da obra suficiente de Cristo (Lutero); mas que, ao adotarem a lei socialmente ratificada pelos padrões de valor incorporados na Torá, eles estejam confinando o dom dentro de sistemas preestabelecidos de valor (Barclay, 2018, p. 345).

A missiva aos gálatas estaria habilmente elaborada de modo que Paulo se valeria de fórmulas batismais para referir-se à identificação do cristão com o Messias. Seria uma espécie de “nova subjetividade gerada e dependente do evento Cristo” (Barclay, 2018, p. 349), para citar o autor. Ela transpassa a própria dinâmica social de modo que a posição de pertencimento a Cristo seria o novo valor que, verdadeiramente, possui validade. Este seria o legítimo capital simbólico (Barclay, 2018). A releitura proposta por Barclay (2018) parece fazer consonância com os ensinamentos de Ratzinger (2020a) quando destaca a proeminência da visão ecumênica da unidade da igreja. De fato, constata-se que o mau funcionamento das dinâmicas relacionais no seio da comunidade, que deveriam ser fraternas e harmoniosas, soa como que um conjunto de expressões fenomênicas negatórias da

própria justificação pela fé. Nesse ponto, Barclay (2018) vê-se distanciar da posição classicamente luterana ²⁷de uma justificação sustentada na fé prévia e sem obras (*sola fide*).

A Hermenêutica do Dom, proposta por John Barclay, traz uma contribuição notável à exegese paulina ao destacar a complexidade da graça e do conceito de dom nas cartas de Paulo. Um dos pontos mais positivos dessa abordagem é a ênfase na gramática da incongruência, que revela como o dom de Cristo não depende de merecimento humano ou da conformidade a sistemas de valor estabelecidos, como os da Lei mosaica. Barclay explora a ideia de que o dom não apenas concede benefícios, mas também reconfigura identidades e relações sociais, criando novas formas de comunidade que transcendem as divisões culturais e étnicas, o que é um avanço significativo na compreensão das implicações sociais da teologia paulina. A crítica que ele faz ao nomismo pactual de Sanders, argumentando que o judaísmo do Segundo Templo não era monolítico, também contribui para uma leitura mais diversa e complexa do contexto religioso em que Paulo atuava.

Contudo, os limites dessa proposta aparecem quando analisamos textos como Gálatas 2 e 3, onde Paulo claramente declara que a Lei serviu como pedagoga até a vinda de Cristo, mas agora, tanto judeus quanto gentios encontram a justificação exclusivamente pela fé em Cristo. A ideia de Barclay de que o dom de Cristo transcende sistemas de valor pode ser lida, por vezes, de forma a relativizar a ruptura radical que Paulo propõe entre a Lei e a fé em Cristo. Em Gálatas, fica evidente que Paulo não concebe um caminho paralelo de salvação para os judeus pela Lei, mas sim um único meio de justificação para todos – pela fé no Messias. Nesse sentido, a leitura de Barclay, apesar de rica e inovadora, pode subestimar o caráter decisivo da cruz como o fim da era da Lei e o início de uma nova ordem onde Cristo é o único caminho de salvação para ambos os grupos.

Visto que o tema da justificação e sua relação com a comunidade de fé é de fundamental importância na teologia paulina, especialmente na epístola aos Gálatas, a seguir abordaremos a justificação pela fé não apenas como ato gratuito de Deus que estabelece, portanto, um novo vínculo vertical entre o crente e Deus, mas também que provoca uma transformação horizontal, criando uma comunidade de fiéis que

²⁷ Deve-se destacar, como visto antes, que a posição luterana não nega a importância das práticas sociais, mas as coloca em uma posição de decorrência, de ulterioridade, e não de causalidade ou fonte.

transcende barreiras étnicas, sociais e de gênero. Ao explorar essa temática, investigaremos, na sequência, como a justificação reflete um ideal comunitário e relacional que se contrapõe às divisões sociais de seu tempo. A proposta paulina de uma comunidade unida pela fé em Cristo representa um chamado à fraternidade e à justiça social, um desafio não apenas para o cristianismo primitivo, mas também para as sociedades contemporâneas.

3.2 JUSTIFICAÇÃO E COMUNIDADE

Percebe-se da literatura paulina que o corolário imediato e necessário da filiação pela fé (Gl 3,7) e da justificação (Gl 3,11) é a formação de uma fraternidade de fiéis que se pode denominar de comunidade da fé. Podemos dizer que, de algum modo, uma dimensão horizontal acaba por defluir da vertical. Nesse sentido, Silva (2008, p. 22) assevera que “a consequência de todo processo de salvação é a formação de comunidades. Paulo está convencido que, em Cristo, forma-se o novo povo de Deus, reunindo gregos e judeus, escravos e livres, mulheres e homens”.

Da mesma forma, ensina-nos Souza (2022, p. 79) que “tudo gira em torno de Cristo, que une os cristãos num só corpo”. Cristo assume a posição de centralidade e o efeito do relacionamento com o Messias é o pertencimento a um só corpo. Quanto isso, Gálatas traz aconselhamentos para o aperfeiçoamento dessa dimensão relacional comunitária²⁸ (Bortolini, 2019).

Quanto aos efeitos comunitários da justificação, esta parece estar teleologicamente orientada para um objetivo de ação transformadora da sociedade, posto que “a sociedade é indispensável à realização da vocação humana” (Catecismo da Igreja Católica, 1992). Ou seja, o ser humano seria justificado para agir em um mundo que, infelizmente, está marcado pela injustiça, e, assim, teria um real papel social a cumprir em sua vocação (Ferreira, 2021a). Dizendo-se de outro modo, a erudição tem apontado que a justificação teria uma função social transformadora e libertadora para o resgate do mundo de sua desumanização (Ferreira, 2021a). Assim, ela seria a própria boa-nova promotora de vida, liberdade e justiça.

²⁸ Mencione-se, por oportuno, que a experiência do sagrado parece ser o elemento viabilizador das comunidades religiosas na Palestina do primeiro século desta era (Otto, 2021).

Seguindo nessa esteira de raciocínio, tendo-se constatado que a representação da justificação, contida na expressão literário-religiosa da missiva aos gálatas, tem implicações da mais elevada relevância para o campo das Ciências da Religião, uma das temáticas consequentes é a da restauração das dimensões relacionais, dialogais e comunitárias do humano. Assim, a justificação pela fé, enquanto categoria, expressa um pensamento social comunitário e apresenta-se na literatura paulina como um conceito dotado de sentidos finalisticamente orientados para a superação de uma instância de ruptura relacional, tanto no nível vertical (místico, transcendental), quanto no nível horizontal (cultural, imanente). Bortolini (2019, p.107) refere-se à igreja como “espaço vital que procura evitar todo contato com o modo anterior de viver”. Essa nova vida se expressa em uma atitude fraterna.

De certo modo, para o Catecismo da Igreja Católica (1992), a sociedade teria um atributo especular²⁹, pois haveria “uma certa semelhança entre a unidade das pessoas divinas e a fraternidade que os homens devem instaurar entre si”. Nos termos da teorização buberiana, a existência (a vida) somente seria possível em uma dimensão relacional, no que Buber (2014) denomina de “encontro”. Essa relação espelharia, no comportamento humano, uma dimensão atitudinal e dialógica e seria, essencialmente, uma comunidade. Para usar as categorias do filósofo citado acima, a relação com o transcendente “eu-TU” (eu com o TU absoluto), pode muito bem representar algo da realidade da justificação, assim como a relação “eu-tu”³⁰ pode representar o corolário daquela. Pode-se pensar, ainda, que a relação comunitário-dialógica autêntica se relaciona de alguma forma com a relação da ordem da espiritualidade de alcance de sentido que se encontra na transcendência (Buber,2014).

Observemos, contudo, que pensar no corolário comunitário não diz respeito, tão somente, a um agrupamento social. Quando Buber (2012) teoriza a respeito da política e da sociologia, aponta-nos a ideia de sociedade (agrupamento social) como sendo um conceito antagônico ao de comunidade. Nesta leitura, se nos descortina a

²⁹ “1. Relativo a espelho. 2.Diz-se de brilho semelhante ao do espelho. [...]” (Michaelis Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, 2015).

³⁰ Difere da relação “eu-isso”, que se revela objetual, coisificada, desumanizada. No “eu-tu”, dois sujeitos se encontram em relação dialógica.

comunidade³¹ como verdadeiro ambiente de promoção de vida, isto é, em que os males emergentes da sociedade podem se superar.

Voltando-nos para a relação do conceito supra com a dimensão da expressão literário-religiosa em consideração, podemos considerar o que afirma Ferreira (2013, p. 97), que a comunidade “é a habitação do Espírito Santo” e, sendo o âmbito de ação deste, ela deve viver em conformidade com a graça recebida. Essa comunidade religiosa seria, na leitura paulina, formada pela fé oriunda do Espírito em decorrência da evangelização e sempre teria encontrado as mais diversas dificuldades ao longo de percurso de sua atuação no mundo. Muitas vezes, as dificuldades da igreja estiveram ligadas a preconceitos de diversas dimensões, forjando uma dinâmica conflitual nas realidades comunitárias concretas. Estas ponderações fazem ainda mais sentido quando se tem em mente o cenário de desigualdade social que forma o quadro geral marcado pela forte estratificação das sociedades romanas³².

Devemos acrescentar ainda que, além dos problemas sociais estruturais, “a entrada dos pagãos gera conflitos nas comunidades” (Mesters, 1991, p. 64). Quanto à Gálatas, especificamente, Bortolini (2019) afirma que não há muitos detalhes registrados sobre tais comunidades, mas, apesar disso, nós podemos concluir que, do que se sabe, era certa a desigualdade estrutural e a conflituosidade de diversos aspectos relacionais. Neste sentido, a própria existência histórico-documental de credos primitivos e concílios ecumênicos ao longo do desenvolvimento inicial da igreja militante³³ tem apontado para a presença de um labor necessário diante de tais questões, o que revela um esforço pastoral sensível.

Assim, a justificação pela fé apresentada por Paulo em Gl 3,7, e que temos estudado aqui, implica em uma realidade mística tal que, diante de Deus, os vínculos com este se revelam como sendo de acolhimento e recepção, aptos a ultrapassar

³¹ Veja-se ainda que, apesar de Buber não adotar o termo “comunidade” com o mesmo sentido de Weber, reverbera deste as lições, para quem a própria expressão da religião se dá no convívio comunitário e nos sentidos que o comportamento humano recebe nesse âmbito (Hervieu-Léger; Willaime, 2009).

³² Por exemplo, a instituição do patronato fazia surgir uma rigidez praticamente inamovível de escalonamento e subserviência que fomentava cada vez mais a desconstrução do sentido do humano. A clientela perfazia um contingente de classe que se alocava em posição hierárquica inferior. O instituto da escravidão gerava mão de obra de sujeitos objetificados, patrimonializados e desumanizados. O que se identifica na leitura paulina de uma forma bem evidente é que a formação de comunidades cristãs, por outro lado, propôs uma ressignificação do humano em Cristo, a partir da justificação pela fé, dentro de uma comunidade de fé e orientada para o serviço ao próximo.

³³ Na teologia, militante é a designação da natureza da igreja na terra, em sua dimensão de existência material, que atua no mundo e na sociedade com a proclamação do evangelho e como agente de transformação da realidade.

fronteiras étnico-raciais, sociais e de gênero. Essa epístola “proclama a superação das barreiras étnicas, sociais, econômicas e sexuais” (Silva, 2008, p. 58). Tal se vê, na continuação da tessitura do argumento paulino, em Gl 3,28, onde encontramos: “dessarte, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (ARA, 1993).

Ferreira (2022b) entende que, nesta missiva, não apenas encontrar-se-iam superadas as diferenças, mas que Paulo teria mudado sua percepção, deixando a leitura androcêntrica e patriarcalista em que teria sido formado. Aliás, Bortolini (2024, p. 82), em um tom bastante pastoral comenta este versículo (Gl 3,28) dizendo que “Paulo fica furioso quando vícios e maus costumes do passado invadem o presente, porque, adotando o mau comportamento do passado, o cristão não tem mais nada a dizer ou fazer”. Aqui, o erudito trata de modo direto e específico da reminiscência dos preconceitos que insistiam em se desenvolver na igreja.

Comblin (2013) assevera que o povo de Deus é obra do próprio Espírito Santo. De fato, “a primazia da fé significa que, ao nos aproximarmos de Deus, todas as distinções humanas são removidas” (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 319). Esta unidade mística dever-se-ia revelar, igualmente, em uma unidade imanente, presente, tanto quanto escatológica e tangível, tanto quanto espiritual.

Assim, sob outra ótica, comunidade de fé seria, de certo modo, uma comunidade do sagrado. O sagrado, que é essencialmente saturação de sentido sobre dado objeto, funda, no dizer de Eliade (2018, p. 26), “ontologicamente o mundo”. Há nesta mística algo que transcenderia simbolicamente o universo do que se considera como profano. O sentido de comunidade de fé, assim como o sentido de justificação pela fé seriam representações sociais decorrentes de desenvolvimentos não lineares, porém históricos, no âmbito de uma construção do mundo.

De fato, na tecitura do pensamento paulino, o sentido de comunidade também decorre de uma reconfiguração dos domínios antropológicos. De acordo com o ensino do professor Bortolini (2024), haveria na literatura de Paulo uma verdadeira atualização do sentido de humano. Explica o erudito que o espírito dicotômico, segregacionista, muito comum no judaísmo do Segundo Templo, não se coadunaria com o próprio teor do profeta Isaías, para quem o Templo de Jerusalém deveria ser casa de oração para todos os povos.

Cotejando-se o exposto acima com a leitura sociológica de Berger (1985) do fenômeno religioso, poder-se-ia aventar uma reconstrução do sentido do humano no domínio da comunidade cristã. De fato, afirma o erudito que pessoa e indivíduo não se confundiriam, mesmo dentro da comunidade. A pessoa seria um fruto dos processos sociais em que se insere o indivíduo. Assim, o caráter dialético inerente ao agrupamento implicaria em uma nova concepção do humano. O próprio Durkheim (1990), que possuía uma compreensão holística da sociedade (Hervieu-Léger; Willaime, 2009), já dizia que o fenômeno religioso em si teria um efeito de transcender a si próprio, perpassando os domínios do não especificamente religioso. Em verdade, o contrário também se constata de algum modo.

Tudo isso parece fazer mais sentido quando se pondera que na literatura paulina ocorre uma confluência de múltiplas influências (grega, romana, judaica e cristã). Tal base teórica favoreceria, assim, a conclusão de que, nos domínios das Ciências da Religião (em que este trabalho se insere), a leitura da justificação pela fé perpassaria os processos religiosos de interiorização e, portanto, de transformação da consciência subjetiva dos fiéis.

Tais coisas conduzem-nos a constatar que o problema posto em questão acaba por ultrapassar em muito a demanda da realidade das igrejas da região da Galácia, transbordando-se no tempo e na geografia. Ou seja, ultrapassa um simples e estreito recorte tempo-espacial do primeiro século do cristianismo, tornando-se um desafio contemporâneo. Tal análise reforça a justificativa do trabalho, ao propor repensar o papel de agente transformador da realidade e promoção de uma vida mais fraterna e justa.

3.3 A JUSTIFICAÇÃO E A PRÁXIS SOCIAL

Nas mais diversas circunscrições do saber humano, parece-nos emergir por axiomático aquilo que Kant (2017, p.240) já expressou em sua *Metafísica dos Costumes*, que “promover com os próprios meios a felicidade de outros seres humanos necessitados, sem esperar por algo em retorno, é o dever de todos”³⁴.

³⁴ A relação de Kant com a religião tem sido objeto de inúmeros estudos que não convém aqui esboçar. Importa-nos destacar que, apesar de apresentar diversos pontos de divergência da fé protestante em que cresceu, Kant (2017, p.237), ao tratar dos deveres de virtude para com os outros, em sua *Metafísica dos Costumes*, diz que “amor não é para ser entendido como sentimento [...]”; o amor não é para ser

Percebe-se que a “justiça social é um assunto predominante em nossos dias e continuará sendo assim por algum tempo” (DeYoung; Gilbert, 2015, p.147). Tal questão é uma temática muito cara às Ciências da Religião e a preocupação social de ordem eclesiológica que emerge da justificação pertence à própria essência do Evangelho. Tudo o que temos visto até aqui nos leva à ponderação de que a soteriologia apresenta inevitável reverberação eclesiológica que, por sua própria natureza, tem de ser missional. Assim, diante do que se analisou até então, a justificação implica tanto na formação de uma dimensão comunitária quanto na forja da operação de uma transformação social, o que nos leva, neste ponto, a apresentar a questão da lógica do significado da virtude cristã e em um delimitado espectro de visões sociais cristãs.

3.3.1 A Lógica da Virtude Cristã

Ao refletir sobre o sentido de justiça na antiguidade clássica, Russell faz uma provocação. Seria possível reputar por justa aquela comunidade “que, por sua constituição essencial, limita o que há de melhor a uns poucos e exige que a maioria se contente com o que é menos desejável? Platão e Aristóteles dizem que sim, e Nietzsche concorda” (Russell, 2015, local 3827). Não é assim com o cristianismo, conforme se depreende claramente da literatura paulina.

A ética cristã repudia a altivez e enaltece a humildade (Russell, 2015), como se vê em *A Imitação de Cristo*: “melhor é o lavrador humilde que serve a Deus do que o filósofo orgulhoso” (Kempis, 2013, p.18). A ética cristã opera em uma lógica da virtude muito diferente da leitura aristotélica. Ela busca desconstruir a estrutura de desigualdade que sustenta a arquitetura do poder e revolucionar o sistema axiológico de virtudes de modo que um escravo, por exemplo, passa a ser “desobjetificado”, “despatrimonializado”, sendo elevado ao nível de detentor de dignidade dentro da comunidade do Messias. É o que se vê em autores como Basílio (Frangiotti, *apud* Basílio de Cesaréia, 1999, p.21), que “compreendeu que a pobreza é fruto da injustiça, da ganância, da avareza dos ambiciosos”. Se a ética aristotélica deflui da política e a esta se subordina, de modo diametralmente diferente, a ética cristã, que decorre da

entendido como regozijo [...]. Tem, ao contrário, de ser concebido como a máxima da benevolência (como prático), que resulta em beneficência”. Em questões como essas, parece-nos que Kant não se distancia do que propomos a tratar nesta dissertação.

dimensão da justificação operada graciosamente pelo dom de Deus, deve ser, por sua própria natureza, engajada socialmente.

Podemos ver, assim, que uma força a emergir dessas constatações é a renovada valoração axiológica, a formação de um novo sistema de crenças e valores, o que implica em uma leitura e em uma interpretação próprias do mundo social. Aliás, nós “vemos nossos mundos sociais através dos óculos de nossas crenças, atitudes e valorações” (Meyers, 2014, p. 84). Essas crenças tendem a perseverar e a persistir em influir em uma dimensão comportamental do sujeito na comunidade. Trata-se de algo da ordem estrutural do sistema interpretativo de mediação simbólica e aloca-se na rede de causalidade comportamental de modo a gerar atitudes³⁵ exteriores e interiores perante o mundo. Aliás, Cassirer (2021) já ensinava que o universo simbólico³⁶ é que faz a intermediação entre o ser humano e a realidade. Nesse contexto, é que podemos trazer à tona a questão religiosa da prática social como sendo a realização do dom de Cristo, operador de uma verdadeira mudança de ordem qualitativa.

3.3.2 A Visão Social Católica Romana

A análise da leitura católica romana sobre a práxis social leva-nos inevitavelmente à Doutrina Social da Igreja, que se revela interessante terreno de investigação documental. Segundo Alves (2017, local 155), “esta dimensão é a contribuição da reflexão teológica latino-americana” formada na década de sessenta, que foi retomada posteriormente e que aponta explicitamente uma opção preferencial pelos pobres. A relação com a soteriologia (justificação) é indicada por Messias e Cruz (2022), que entendem que os aspectos salvífico-redentivos e afiliação a Deus por meio de Jesus conduzem a um olhar abrangente, que compreendem os aspectos sociais. Essa visão parte do pressuposto de que, para o fiel, a dimensão social da vida não pode ser cindida de sua existência, nem mesmo negada ou colocada de lado (Messias; Cruz, 2022).

³⁵ Meyers (2014, p. 114) define atitude como “uma reação favorável ou desfavorável a algo ou a alguém (com frequência enraizada em nossas crenças e exibida em nossos sentimentos e comportamento pretendido).

³⁶ Para Cassirer (2021, p. 48), “o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são parte desse universo”.

A Carta Encíclica *Populorum Progressio* (1967) visando dar aplicação ao Concílio Ecumênico Vaticano II, que se encerrara em 1965, destaca o cuidado concreto das pessoas sem que se confunda a função do Estado com a função da Igreja. Nesse sentido, a ideia de desenvolvimento dos povos compreende o afastamento dos males da ignorância, das endemias e da miséria. Aponta que o desenvolvimento autêntico necessita ser integral. Afirma, assim, que no cumprimento do ensino bíblico, “os seus missionários construíram, não só igrejas, mas também asilos e hospitais, escolas e universidades” (*Populorum Progressio*, 1967, p.4).

No que diz respeito especificamente ao uso das riquezas, afirma que “a propriedade privada não constitui para ninguém um direito incondicional e absoluto. Ninguém tem direito de reservar para seu uso exclusivo aquilo que é supérfluo, quando a outros falta o necessário” (*Populorum Progressio*, 1967, p.8). Fundamentando-se na literatura patrística, esta encíclica reafirma a propriedade privada, mas coloca termo em seu uso, qual seja, não ofender o bem comum. No bojo de seu texto, trata ainda de uma dimensão mais extensa da fraternidade dos povos. Tal responsabilidade social pertenceria não apenas aos indivíduos, mas até mesmo às nações, como se pode ver:

As suas obrigações enraízam-se na fraternidade humana e sobrenatural, apresentando-se sob um tríplice aspecto: o do dever de solidariedade, ou seja, o auxílio que as nações ricas devem prestar aos países em via de desenvolvimento; o do dever de justiça social, isto é, a retificação das relações comerciais defeituosas, entre povos fortes e povos fracos; o do dever de caridade universal, quer dizer, a promoção, para todos, de um mundo mais humano e onde todos tenham qualquer coisa a dar e a receber, sem que o progresso de uns seja obstáculo ao desenvolvimento dos outros (*Populorum Progressio*, 1967, p.14).

A Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) afirma expressamente que, entre seus objetivos, reside o propósito de reafirmar e renovar a Doutrina Social. Chama-nos atenção o enfoque dado à livre iniciativa e ao desenvolvimento econômico como necessário à questão social. Assim, ela afirma:

E é forçoso aqui anotar que, no mundo de hoje, entre os outros direitos, é com frequência sufocado o direito de iniciativa económica. E, no entanto, trata-se de um direito importante, não só para os indivíduos singularmente, mas de igual modo para o bem comum. A experiência demonstra-nos que a negação deste direito ou a sua limitação, em nome de uma pretensa “igualdade” de todos na sociedade, é algo que reduz, se é que não chega mesmo a destruir de facto, o espírito de iniciativa, isto é, a subjectividade criadora do cidadão (*Sollicitudo Rei Socialis*, 1987).

O documento *Evangelii Gaudium*³⁷ (2013), aborda, dentre outros assuntos, dois pontos que se relacionam diretamente com nosso trabalho: a comunidade como agente transformador e a dimensão social da evangelização. Essa comunidade de fé não poderia ser concebida como que ensimesmada, uma vez que seu sentido existencial-eclesiológico residiria na sua atuação diante do mundo. É aí que a comunidade encontraria seu sentido e, logo, sua alegria. A Igreja seria aquela que sai ao caminho e faz o seu convite aos excluídos. O seu regozijo primeiro repousa em sua vocação missionária. Diz o texto:

A comunidade missionária experimenta que o Senhor tomou a iniciativa, precedeu-a no amor (cf. 1 Jo 4, 10), e, por isso, ela sabe ir à frente, sabe tomar a iniciativa sem medo, ir ao encontro, procurar os afastados e chegar às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos. Vive um desejo inexaurível de oferecer misericórdia, fruto de ter experimentado a misericórdia infinita do Pai e a sua força difusiva (*Evangelii Gaudium*, 2013, p.21).

Assim, percebe-se que comunidade de fé se expressaria existencialmente no mundo pela proclamação do evangelho, posto que, nesta ótica, “evangelizar é tornar o Reino de Deus presente no mundo” (*Evangelii Gaudium*, 2013, p.139). Pode-se dizer, de um outro modo, que a mensagem proclamada, no exercício da função missional da comunidade, indicaria um “conteúdo inevitavelmente social: no próprio coração do Evangelho, aparece a vida comunitária e o compromisso com os outros. O conteúdo do primeiro anúncio tem uma repercussão moral imediata, cujo centro é a caridade” (*Evangelii Gaudium*, 2013, p.139). Não bastaria, contudo o simples convite, pois seria “com obras e gestos, a comunidade missionária entra na vida diária dos outros, encurta as distâncias” (*Evangelii Gaudium*, 2013, p.22) e acompanha em suas necessidades.

Sustentando-se no Compêndio da Doutrina Social da Igreja (2004), o documento acima citado afirma textualmente que a redenção tem significados para além do próprio sujeito, quando anuncia que a “redenção tem um sentido social, porque ‘Deus, em Cristo, não redime somente a pessoa individual, mas também as relações sociais entre os homens’” (*Evangelii Gaudium*, 2013, p.140). Nessa linha, a redenção precisaria ser concebida concretamente, ela deveria combater a injustiça social e promover a justiça no mundo (Compêndio de Doutrina Social da Igreja, 2004).

³⁷ Tradução: alegria do evangelho.

O amor de Deus é que conferiria dignidade e a evangelização, como consequência da redenção, seria uma obra de estabelecimento do Reino na Terra. Contudo, deve-se destacar, nos termos do próprio magistério citado que a repercussão social da justificação não estaria apta a legitimar a subversão do propósito da Igreja: “A missão própria que Cristo confiou à sua Igreja não é de ordem política, econômica e social. Pois a finalidade que Cristo lhe prefixou é de ordem religiosa” (Compêndio de Doutrina da Igreja, 2004). Fica muito claro que, nessa leitura, não se poderia sob o pretexto de cuidado dos pobres oprimidos, se valer da igreja como instrumento político.

A leitura católica romana pode muito bem ser explicada pelas palavras de Ferreira (2013, p.197) quando diz que “a práxis de Paulo vinha do ‘lugar social’ dos pobres”. Esse erudito compreende que a leitura de Paulo foi revolucionária, com múltiplas repercussões: culturais, políticas, econômicas, sociais etc. A proposta paulina seria a criação de uma sociedade que não se moldasse aos termos do império, especialmente no que diz respeito às estruturas sociais. A opção deliberada em favor daqueles que são fracos seria o verdadeiro evangelho. Tal compreensão da práxis social é harmoniosa com o restante sistema doutrinário católico romano, que se ilustra pelo Catecismo da Igreja Católica (1992), uma vez que, na antropologia religiosa, o ser humano seria dotado de livre-arbítrio, e na soteriologia, cooperaria para sua salvação. Essa visão difere muito da leitura protestante, como se verá em seguida.

3.3.3 Algumas Leituras Protestantes

Talvez fosse melhor pensar em protestantismos no lugar de protestantismo, tendo-se em vista o tão amplo espectro de nuances neste vasto universo que emergiu da reforma do Século XVI. Este estudo, pelos seus objetivos propostos e pela metodologia adotada não se presta a dar conta de todos as diferentes expressões de tal movimento que estão presentes no mundo dos fenômenos religiosos. Assim, o que se propõe é fazer uma apresentação coerente e harmoniosa com as formas de protestantismo já apresentadas anteriormente ao longo da dissertação, posto que nos oferecem lastro histórico-documental representativo das categorias sob análise. É por tais razões que este espaço se ocupa tão somente do sentido de práxis social emergente da justificação no luteranismo e no calvinismo. Acresce-se a isso que,

como assevera Lawson (2013), Lutero e Calvino eram uníssonos em todas as questões fundamentais do pensamento cristão.

3.3.3.1 A Visão Social Luterana

No pensamento luterano, a práxis social deve ser concebida como corolário da justificação pela fé, não como causa desta. O amor ao próximo, expresso pelas obras de caridade e pelo cuidado social, é reconhecido como sendo a virtude máxima na literatura paulina, mas nunca como cooperante para a salvação, como afirma a Apologia da Confissão de Augsburgo (*apud* Livro de Concórdia, 2021). Segundo este documento:

É tolice, porém, sonhar que o amor, mediante o qual tratamos com os seres humanos, justifica diante de Deus. Em contrapartida, na justificação, temos de tratar com Deus, sua ira deve ser apaziguada e a consciência deve ser tranquilizada a respeito de Deus. Nada disso se realiza por meio do amor, mas somente se a misericórdia tiver sido apreendida, o que acontece pela fé. Porém é verdade que, onde falta o amor, falta o Espírito Santo, que, quando falta, exclui também a fé (Apologia da Confissão de Augsburgo *apud* Livro de Concórdia, 2021, p.297).

Destarte, ao firmar sua severa crítica à prática dos votos monásticos, aborda a questão social quanto ao modo do tratamento das riquezas. Declara que Deus aprova a propriedade privada e, então, acaba por definir a pobreza como um conceito teológico. A pobreza não se limitaria a uma realidade econômica, mas seria definida como uma realidade espiritual. Percebe-se forte ênfase no aspecto psicológico, subjetivo, ligada à devoção a Deus e à rejeição a qualquer forma de ganância. Afirma:

A divisão, o domínio e a posse de propriedades são ordenações civis, aprovadas pela palavra de Deus no preceito: “Não furtar” [Êx 20.15; Dt 5.19]. O abandono de propriedades não tem mandamento ou conselho nas Escrituras. Pois a pobreza evangélica não consiste no abandono de coisas, mas consiste em não ser avarento, em não pôr a confiança em riqueza, assim como Davi era pobre em um reino riquíssimo (Apologia da Confissão de Augsburgo *apud* Livro de Concórdia, p.495-496).

Em tal abordagem, ideia de práxis social tem uma base de contato com um conceito muito importante, o denominado terceiro uso da Lei³⁸. Muitas vezes esse conceito, na história da teologia cristã acaba sendo atribuído a Melancton, contudo,

³⁸ Os usos da Lei são doutrina da Reforma Protestante presente tanto nos catecismos quanto nas obras doutrinárias e pastorais. Lutero já o trazia em seu catecismo de 1529, assim como Calvino, no seu catecismo de 1530 (Bierma, *Apud* Marra, 2010, p.100).

Trueman (2017) defende que as bases deste pensamento seriam anteriores, residindo mesmo no próprio Lutero. Vogt (2015, p.37), diferentemente, entende que “não está claro se Lutero adotou ou não o denominado terceiro uso da lei, no qual a lei é vista como um guia moral para os cristãos viverem”. Essa doutrina, muitas vezes é apresentada como calvinista e não propriamente luterana. Calvino a tratava como o principal uso da Lei (Horton, 2017).

A doutrina acerca dos usos da Lei diz respeito “às maneiras pelas quais a lei moral³⁹ é usada para restringir a pecaminosidade, para convencer os pecadores do pecado, e para ensinar os cristãos como viver de uma maneira agradável ao Senhor” (Collins, *apud* Ellis et al., 2018). A Lei moral teria três funções: a) política, que seria uma função de coibir o pecado, que muitas vezes se expressa socialmente como condutas antijurídicas, ilícitas ou até criminosas; b) pedagógico, de alertar à consciência humana do seu erro; c) normativa, de viver na prática das boas obras de caridade de agradam a Deus (Collins, *apud* Ellis et al., 2018). Assim, essa função terceira da lei diz respeito ao fato de que os preceitos escriturísticos se prestariam de guia para a vida cristã. As repercussões são diversas, pois estimulam um modo de vida que se emprenha em agradar a Deus integralmente, quer no trato social, econômico, ambiental etc.

Por outro lado, Tillich (2016, p.85) afirmava que a visão luterana argumenta pelo “repúdio de toda utopia social”. Especificamente, quando ele pondera sobre o sistema de valores e crenças emergente da reforma luterana, ele leva sua reflexão para a ideologia e para a política, atestando a incompatibilidade com as ideias do socialismo, por exemplo. Ele reitera que “os desenvolvimentos conhecidos da teologia alemã, depois da Guerra, mostram mais claramente que é quase impossível para uma nação educada no luteranismo proceder da religião ao socialismo” (Tillich, 2016, p.86). O argumento de Tillich (2016) se funda na sua convicção de que qualquer tipo de utopia seria inviável no sistema de pensamento luterano e isso devido à antropologia do sistema que se baseia na profundidade radical de penetração do pecado na natureza humana.

Diferentemente do pensamento católico, presente na Doutrina Social da Igreja, ou do pensamento calvinista, principalmente, nas Institutas da Religião Cristã, a

³⁹ A Lei moral alude ao Antigo Testamento, atestando sua função e aplicabilidade à luz de uma hermenêutica baseada no Novo Testamento.

abordagem teológica, antropológica e filosófica luterana caminha no sentido de que “a realização do Reino de Justiça e Paz dentro desta existência é impossível” (Tillich, 2016, p.87).

3.3.3.2 A Visão Social Calvinista

Como bem pondera Santos (2021), Calvino tem sido mais acusado do que propriamente estudado, havendo, inclusive, afirmações equivocadas⁴⁰, como, por exemplo, de que seu pensamento seria responsável pelo liberalismo ou, ainda, pelo próprio capitalismo. Não se deve desconsiderar, contudo, que a produção intelectual do reformador teve repercussões mais amplas, de diversas ordens, inclusive sociais, como se verá. Tillich (2016, p.85), filósofo alemão fundador da escola de Frankfurt e mentor intelectual de Adorno, afirmava ter “tido a oportunidade de ver o valor inestimável da doutrina calvinista da ideia de Reino de Deus para a solução dos problemas sociais”.

O fundamento de todo o sistema de pensamento calvinista é a compreensão de que Deus é soberano sobre tudo o que existe e que, sendo assim, o bem supremo (*summum bonum*) é a glória de Deus. Esta é a finalidade de todas as coisas. É a linha que costura todo o tecido argumentativo. Assim sendo, o comprometimento maior de cada pessoa deve residir em procurar exaltá-lo em tudo (Lawson, 2013). Já o substrato categorial da compreensão acerca do tratamento das riquezas é o que hoje denominamos de uso social e que, em termos teológicos se manifesta pela doutrina da mordomia cristã. Calvino jamais se vale do sentido capitalista de propriedade privada, assim como não concebe a ideia de propriedade pública (Santos, 2021). Entendia que “as pessoas devem ser avaliadas não pelo seu dinheiro, mas por sua piedade” (Costa, 2021, p.23). Nesse sentido, pode-se perceber que a preocupação original do reformador era eminentemente prática, pastoral. Com tal espírito, ele sistematizou das Escrituras quatro princípios teológicos quanto ao tratamento da riqueza (Santos, 2021): a) devemos ter uma atitude gratidão a Deus; b) devemos ter

⁴⁰ Destaque-se, aqui, a título de ilustração que a erudição especializada praticamente desconstruiu os estudos de Weber, apontando seus vários erros metodológicos que afetaram sua análise. Costa, (2021, p.235) afirma que Weber, “ao analisar o progresso econômico protestante, não conseguiu captar adequadamente esse aspecto fundamental no protestantismo, que enfatiza o trabalho, não simplesmente pelo dever ou vocação, conforme Weber entendeu, mas para a glória de Deus. Esse é o fator preponderante que escapou à sua compreensão”. Podemos apontar ainda, a falta de observação de uma metodologia historiográfica adequada e apta a validar suas conclusões.

em mente que a vida terrena é breve quando comparada com a vida eterna; c) a frugalidade; d) devemos reconhecer que somos apenas administradores de um patrimônio que não nos pertence, mas a Deus. A ideia que emerge de tal estrutura é o desenvolvimento da espiritualidade e da responsabilidade social. À luz desta perspectiva é que se deve analisar a práxis social calvinista.

Valendo-nos dos símbolos⁴¹ de fé de Westminster, importa afirmar que o Estado e a Igreja devem manter-se em esferas distintas de atuação. Naturalmente, a dimensão religiosa irradiaria por sobre a sociedade, transformando-a, mas sem se confundir com a função de ordem política. Da mesma forma, depreende-se que a dignidade da liberdade humana se relaciona com a obra evangelizadora, no sentido de que “a ninguém seja permitido, sob pretexto de religião ou de incredulidade, ofender, perseguir, maltratar ou injuriar qualquer outra pessoa” (Confissão de Fé de Westminster, 2023, p.83).

As boas práticas sociais, as obras de caridade, o cuidado com os pobres, o compromisso de transformação social, seriam consequência da salvação⁴². Calvino (2006, p.137) os denomina de “frutos de justiça”. Somos convocados a viver frutiferamente. Ao comentar Gálatas, Calvino (2010, p.193) afirma:

Somos instruídos a *não nos cansarmos* de assistir ao nosso próximo, de praticar boas ações e de exercer a generosidade. Este preceito é extremamente necessário, visto que, por natureza, relutamos em cumprir os deveres do amor fraternal; e surgem muitos incidentes desagradáveis que tendem a esfriar o ardor das pessoas mais dispostas. [...] Em suma, o mundo nos apresenta inúmeros obstáculos que tendem a nos afastar do caminho correto. Mui convenientemente, Paulo nos admoesta a não relaxarmos por meio do cansaço.

Percebe-se, nesse estágio da dissertação, que a posição calvinista tem alguns poucos pontos de contato com a leitura de Sanders do nomismo da aliança, não somente por haver uma ideia de pacto no bojo da comunidade da fé, mas pelo fato de que após o ingresso na comunidade de fé, as obras (frutos de justiça, da justificação) seriam uma consequência. Contudo, diferentemente do nomismo da aliança, para o calvinismo, as obras (cuidado com os pobres etc.) não manteriam a pessoa na

⁴¹ A expressão “símbolos de Westminster”, como já se viu neste trabalho, corresponde aos documentos representativos do protestantismo calvinista aprovados na Assembleia de Westminster, especialmente, Confissão de Fé de Westminster, Breve Catecismo de Westminster e Catecismo Maior de Westminster.

⁴² Na leitura calvinista, a justificação como declaração forense compõe a compreensão doutrinária de salvação. Rm 8,30 diz: “e aos que predestinou, a esses também chamou; e aos que chamou, a esses também justificou; e aos que justificou, a esses também glorificou” (ARA).

comunidade do pacto, pois tal papel compete ao próprio Deus que opera a perseverança do crente⁴³ de modo que o eleito justificado jamais poderia perder a sua salvação (Lawson, 2013), que já foi adquirida de uma vez por todas.

Como visto anteriormente na análise do pensamento de Lutero, a dimensão social relaciona-se à doutrina do terceiro uso da Lei. Quanto a isso, Horton (2017) assevera que o fiel não estaria mais sob o julgo da Lei, em uma compreensão judicial. A Lei, nessa sua principal função, aponta a direção do caminho correto a seguir, não para se obter o favor de Deus, mas como a direção de como viver de modo agradável a Deus.

A expressão da verdadeira salvação, da justificação pela fé (Rm 8,30) se materializa pela prática do amor ilimitado pelo próximo, que é culto a Deus (Calvino, 2006). Na visão calvinista, “Deus concede riquezas a determinados indivíduos, mas tendo em vista o próximo” (Santos, 2021, p.156). Essa caridade não deve ser mero comportamento externo, mas deve se traduzir em uma atitude com correspondência interna, psicológico-afetiva. A base deve ser a conversão de um coração que agora passa ser dotado de vida espiritual e empatia que o move para o outro. Neste ponto, o amor determina que o certo deve ser feito por ser o correto a se fazer, em razão da imagem de Deus (*imago dei*) entalhada no ser humano, quem quer que seja este. “Que nos lembremos de que não se deve atentar para a maldade dos homens; ao contrário, deve-se ter em mira a imagem de Deus neles, a qual, cancelados e apagados seus delitos, nos incita a amá-los e abraçá-los com sua beleza e dignidade” (Calvino, 2006, p.168).

Nesses termos apresentados, a verdadeira ética calvinista propõe ainda que não se deve agir com base em ganância na busca de bens materiais, pois Deus é quem concede graças aos seus filhos. A frugalidade implica em desprendimento, e este, no cuidado do próximo. Vejamos:

“que não empenhemos cobiçosamente por posses e honras, fiados ou em *nossa* própria agudeza de intelecto, ou em *nossa* diligência de ação, ou no favor dos homens, ou confiados na vã imaginação da sorte; pelo contrário, *que* volvamos sempre os olhos para o Senhor, a fim de que, por suas

⁴³ “Calvino via que a eleição divina inevitavelmente leva à preservação divina” (Lawson, 2013, p. 673). O texto de Rm 8,30 é visto como uma cadeia inquebrável, no sentido de que é impossível ser chamado eficazmente sem ser justificado, assim como é impossível ser justificado sem permanecer neste estado de salvação. Esta doutrina é denominada de “perseverança dos santos” e traduz a ideia de que quem mantém a pessoa em Deus é o próprio Deus. Neste contexto, as obras de caridade seriam consequência natural e inevitável de uma vida espiritual, do pertencimento à Deus, da eleição. A ausência das obras atuaria como indicativo da não eleição e do não pertencimento ao pacto.

promessas, sejamos conduzidos a qualquer destino que *porventura* ele nos haja providenciado. Desse modo acontecerá, em primeiro plano, que não nos arremetamos a monopolizar posses e a usurpar honras pelo uso de ímpio proceder, e por estratagemas e artes más, ou pela capacidade, em detrimento do próximo; ao contrário, persigamos apenas os valores que não nos apartem da inocência (Calvino, 2006, p.170).

“A diretriz bíblica da vida verdadeiramente cristã é a renúncia pessoal e a dedicação ao bem do próximo” (Calvino, 2006, p.165). Uma das grandes preocupações sociais dessa hermenêutica reside, assim, no cuidado dos pobres. Vejamos:

Se cremos que o céu é nossa pátria, é mais conveniente que transfiramos para lá nossas posses do que retê-las aqui, onde, por súbita migração, escapem de nosso poder. Como, porém, as transferiremos? Certamente compartilhando-nos com as necessidades dos pobres, aos quais tudo quanto se provê o Senhor computa *como* dado a ele *mesmo* [Mt 25.40] (Calvino, 2006, p.296).

Seguindo coerentemente a mesma linha de pensamento, quando trata dos bens da Igreja, Calvino declara que entre o magistério da patrística, assim como no teor os decretos eclesiásticos dos sínodos, a compreensão é no sentido de que tal patrimônio é direito de propriedade dos pobres⁴⁴, sob administração dos líderes no interesse da dignidade dos menos favorecidos. Ou seja, a base da função social desta propriedade implica no sentido de mordomia cristã, de administração confiada por Deus, a quem se terá de prestar contas um dia⁴⁵. “Em suma, vemos ter sido muito verdadeiro o que em outro lugar diz o mesmo Ambrósio: “Tudo quanto então possuísse a Igreja veio a ser propriedade dos carentes’. De igual modo: ‘O bispo nada tem que não seja dos pobres’ (2006, p.84). Nesse sentido, não se teria qualquer base para se pensar em acúmulo ou em ganância, mas, pelo contrário, para o serviço⁴⁶ e cuidado em favor do outro. Assim, “tudo quanto a Igreja possui, seja em propriedade, seja em dinheiro, é patrimônio dos pobres” (Calvino 2006, p.82). E, tal erudito traz uma contundente exortação para os que estão à frente da vocação ministerial, informando que tragam à memória o fato de que “estão a manejar não valores

⁴⁴ No sistema das Institutas, pertence a Deus que concede para o cuidado dos pobres. Esta “propriedade dos pobres” não tem o sentido contemporâneo categorial de propriedade do Direito Brasileiro, por exemplo, que, inspirado na propriedade do Direito Romano, contempla o *Jus Abutendi*, ou seja, a plena disponibilidade arbitrária, para, inclusive, abandonar e destruir.

⁴⁵ Neste argumento, Calvino (2006, p.82) cita São Jerônimo: “Ora, os clérigos que podem ser sustentados pelos bens dos pais”, diz Jerônimo, “se recebem o que é dos pobres, cometem sacrilégio e, por abuso desta natureza, comem e bebem juízo para si”.

⁴⁶ Aqui, Calvino inclui o sustento daqueles que se dedicam ao ministério.

próprios, mas os destinados à necessidade dos pobres; valores que, se de má fé são suprimidos ou roubados, se constituem réus de sangue” (Calvino, 2006, p.82).

Esta mesma preocupação alertava para que os bens que são de propriedade dos pobres não se prestassem a fins espúrios, como o assistencialismo⁴⁷. Ele se fundamentava no Concílio de Calcedônio que determinava que as igrejas não empreendessem gastos supérfluos, alocando os bens dos pobres para as pessoas ociosas. Confirma isto a palavra do apóstolo Paulo ao ordenar que a Igreja não forneça amparo patrimonial para as viúvas ociosas que podem ter outra fonte de renda: “honra as viúvas verdadeiramente viúvas” (1Tm5,3), “não seja inscrita senão” (1Tm3,9), “rejeita as viúvas mais novas” (1Tm3,11) e “além do mais, tendem a viver ociosas” (1Tm3,13).

Ser igreja, implica em ter consciência e parte no projeto divino de redenção e transformação da realidade social. Cabe à igreja lutar pela justiça social e econômica. “Nesse sentido e com esse propósito é que eles devem administrar suas posses ou bens materiais, dando um sentido social às suas riquezas” (Santos, 2021, p.165). Essa leitura relaciona-se com a ausência de separação entre sagrado e profano dos protestantismos originários, que entende que toda a vida é um culto de adoração para a glória de Deus. Trata-se de uma verdadeira “liturgia da vida” (Costa, 2021, p.215).

Acerca da prática calvinista do século XVI, Costa (2021) nos ilustra que, na cidade de Genebra, por exemplo, a dinâmica da práxis social consistia em dar educação e trabalho. Concedeu-se ensino profissionalizante e ampliaram-se as vagas de trabalho na cidade. Essa nova ética fez surgir em 1539 uma escola para dar formação para as mulheres que, até então ficavam alheias ao ensino, assim como deu vazão à formação universitária. Outro ponto social de preocupação na Europa era ao tratamento dos imigrantes. O relato histórico é tão interessante que vale à pena transcrever:

Um supervisor distrital fazia a triagem de todos os pedidos e apresentava aos diáconos os que ele achava que deviam ser aprovados. Os diáconos visitavam as casas para verificar as necessidades. Cerca de 5% da população de Genebra recebera ajuda financeira, quase sempre por pouco tempo. Os diáconos, pensando com uma mentalidade empresarial, às vezes usavam os recursos da igreja para comprar ferramentas, matéria-prima ou pagar o aluguel inicial de uma loja. Os refugiados que eram artesãos podiam trabalhar (Olasky *apud* Costa, 2021, p.234).

⁴⁷ Empregamos o termo “assistencialismo” com o seu sentido pejorativo dicionarizado, de uma prática que desvirtue o sentido do auxílio assistencial legítimo. A assistência social não deve, assim ser confundida com assistencialismo.

Costa (2021), por fim, destaca que onde o protestantismo calvinista ia se estabelecendo, não apenas formalmente, mas estabelecendo suas raízes forjadas em uma esteira de valores e crenças, a própria cultura ia sendo transformada.

3.3.4 A Comunidade Diaconal

Mostra-se relevante pensar em diaconia (διακονία) como expressão característica da igreja que se relaciona diretamente com a dimensão eclesiológica da justificação. Destaque-se. De acordo com a doutrina especializada, que a ideia de serviço, “que se distingue de *douleúo* (servir na função de escravo), *therapeúō* (servir por vontade própria), *latreúō* (servir por pagamento) e *leitourgéō* (prestar um serviço público), conota a nuance básica de serviço pessoal” (Beyer *apud* Kittel, 2023, p.167). A διακονία aponta, assim, tanto para um sentido de trabalho em prol do outro como para a noção de missão, de ministério (Brannan, 2020). Nessa perspectiva, Lopes (2011), em sua análise de Gálatas, designa a igreja de “comunidade diaconal”, que seria todo o contingente dos fiéis que, justificados, são vocacionados para o serviço, havendo evidente confluência ético-eclesiológico-soteriológica.

Lopes (2011) destaca que Paulo aborda em Gálatas três dimensões a serem observadas: o tempo, o alcance e a prioridade. Quanto à primeira, a vocação para o serviço exige prudência e não admite indolência. O serviço deve ser sem omissão, sempre que houver oportunidade. Esta era (αιων), que é perversa (Gl 1,4), também é o tempo (καιρον) da oportunidade (Pohl, 1999). “A implicação é que durante a vida presente as oportunidades para fazer o bem são constantes” (Guthrie, 1984). Quanto à segunda dimensão apontada por Lopes (2011), a prática do bem não pode ser obstaculizada por nenhum tipo de questão (étnica, sociais, culturais etc.). Quanto à terceira, na teologia paulina, a família ganha prioridade sobre os de fora. O princípio paulino de profunda comunhão (Guthrie, 1984) expressa-se no dever de levar os fardos uns dos outros (Gl 6,2), que implica em empatia e auxílio decorrentes da justificação por Cristo. Trata-se de uma síntese teológica da solidariedade (Silvano, *apud* Lourenço; Silvano, 2020).

De fato, a ordem apostólica de Gl 6,9, “e não nos cansemos de fazer o bem” (ARA), confere com a de 2Ts 3,13, “não vos canseis de fazer o bem” (ARA). Este cansaço e perda de entusiasmo seria, no entendimento de Betz (1979), ocasião em

que a “carne” encontraria oportunidade de agir. Interessante que, em Gl 6,9, o uso da primeira pessoa do plural atesta que apóstolo se reconhece como passível de desencorajamento (Guthrie, 1984). Podemos perceber que, se na caridade restaura-se a dignidade do outro, na humildade do reconhecimento de sua fragilidade e limitação, Paulo anuncia sua própria humanidade com vistas à comunhão.

Betz (1979) afirma que a exortação para a prática do bem, que vem acompanhada com uma promessa de ordem escatológica, teria conteúdo análogo aos frutos do Espírito, porém expresso em uma linguagem helenística. E, de fato, constatamos que, na teologia paulina, fazer (ποιοῦντες) o bem (καλὸν), é a prática da caridade (ἀγάπη). Esta caridade é que dinamiza a fé, a atua (ἐνεργουμένη) na prática (Gl 5,6) e nos faz servos (δουλεύετε) uns aos outros (Gl 5,13).

Na ótica paulina, como um todo, a prática da caridade é característica de todo fiel (Rm 2,7), que deve desenvolver esta atitude perante todas as pessoas (Rm 12,17). Percebe-se que a atitude pela caridade é uma ação deliberada e que exige do cristão um espírito consciente de sua responsabilidade. Não seria necessária a exortação se tal fosse o fluxo comum do espírito da humanidade. A tendência natural do ser humano em sociedade caminharía, assim, para a negligência, o que se pressupõe da exortação à perseverança, pois “a verdadeira liberdade espiritual resulta em altruísmo infatigável, especialmente entre o povo de Deus” (Pinto, 2014, p. 332).

Para melhor compreensão de tais aspectos em Gálatas, apresentamos abaixo uma tabela com as ocorrências que expressam a ideia de caridade e, na sequência, uma outra que indica o sentido de fazer o bem. Percebe-se haver aproximação no nível semântico, ainda que no nível filológico não haja identidade. A aproximação se deve aos aspectos contextuais emergentes da tecitura das perícopes, assim como do fato de Paulo estabelecer a organização de seu pensamento doutrinário a partir de um imperativo pastoral de ordem prática, o que mostra haver alguma relação semântica entre ἀγάπη, καλῶ e ἀγαθὸν no pensamento expresso em Gálatas.

Tabela de ocorrência da palavra “amor” (caridade) em Gálatas:

Versículo	Excerto Bíblico (ARA, 1993)	Termo Grego (Aland, et al., 2012)
Gl 5,6	mas a fé que atua pelo amor.	ἀγάπης
Gl 5,13	antes, servos uns dos outros, pelo amor	ἀγάπης

Gl 5,22	Mas o fruto do Espírito é: amor	ἀγάπη
---------	---------------------------------	-------

Tabela de ocorrência do sentido de “fazer o bem” em Gálatas.

Versículo	Excerto Bíblico (ARA, 1993)	Termo Grego (Aland, et al., 2012)
Gl 4,18	É bom ser sempre zeloso pelo bem	καλῶ
Gl 6,9	E não nos cansemos de fazer o bem	καλὸν
Gl 6,10	façamos o bem a todos	ἀγαθὸν

Barclay (2020), por seu turno, em “*Paul and The Power of Grace*⁴⁸”, refere-se às igrejas como *challenging communities*⁴⁹. Estas comunidades, diante do dom de Cristo, deveriam ultrapassar fronteiras e acabariam colocando sob novo escrutínio os valores tradicionalmente estabelecidos socialmente. O imperativo de se ponderar a respeito da dimensão da operação social da justificação como expressão da graça se evidencia pelo simples fato de que “até os princípios mais práticos do evangelho podem ser corrompidos” (Bruce, 2024, p. 552). Nesse caminho, Gálatas desenvolve bem o assunto da práxis social, dimensão horizontal, corolário da dimensão vertical da justificação, ganhando relevo o cuidado para com o próximo, que é referido como cumprimento da Lei de Cristo (Gl 6,2).

Diz a epístola de Gálatas que “por conseguinte, enquanto temos tempo, pratiquemos o bem para com todos, mas sobretudo para com os irmãos na fé” (Gl 6,10, BJ). Bruce (2024), em minuciosa análise exegética, afirma que a marca que confere identidade às comunidades de fé dentro do cristianismo se expressa pela reciprocidade de auxílio, na dimensão assistencial, de ajuda ao próximo. Wesley (*apud* MacDonald, 2011, p.604) sintetizava o pensamento paulino: “Enquanto puder, faça todo o bem possível, de todas as maneiras possíveis, a todos ao seu alcance”. Nesse contexto, a Lei de Cristo “não é essencialmente diferente do mandamento do amor ao próximo” (Bruce, 2024, p. 551). Ou seja, em Paulo, ela diz respeito à tradição recebida acerca do ensinamento do Messias em sua natureza ética.

⁴⁸ Tradução: Paulo e o poder da graça.

⁴⁹ Tradução: comunidades desafiadoras.

A questão da identidade se destaca aqui, posto que liga a justificação à razão de ser igreja no mundo, ou seja, a identidade cristã passa a ter assento teleológico, social e escatológico, o que reitera o sentido de *διακονία* visto acima. Hendriksen (2009) elucida bem a questão, colocando-a na sua devida perspectiva de entrada na era messiânica e espera da restauração final:

O crente foi posto na terra com determinado propósito. A melhor forma de se preparar para a segunda vinda de Cristo é fazer pleno uso de cada oportunidade de prestar-lhe serviço. Além disso, esse serviço deve ser prestado a todos sem levar em conta raça, nacionalidade, classe, religião, sexo ou qualquer outra distinção (Hendriksen, 2009, p.285).

Para Barclay (2018), não se deveria pensar a ação social como que um adendo ou uma adição à fé, mas antes, como uma expressão naturalmente consequente desta. A mensagem do evangelho, por sua própria natureza, acabaria se desintegrando se não permeasse as relações de ordem social. Tal mensagem seria, como dádiva, necessariamente transformadora, na medida em que opera em meio a cultura. Por outro lado, Pohl (1999, p.200) entende que “deve-se notar que essa prática do bem não é exatamente coincidente com seus esforços evangelísticos, mas está muito antes relacionada a eles como uma peça complementar”.

Em Barclay (2018), uma fé morta não poderia proclamar, verdadeiramente, a vida. Noutros termos, a dimensão da práxis seria inerente à dimensão comunitária, que é corolário da justificação graciosa. Isso coloca a leitura do dom em uma interação de dimensão essencialmente dialética com a questão social. O dom proclamado é o evento Cristo (sua morte e sua ressurreição), que adquiriria sentido no desvelamento da práxis e que nos conduzira a pensar nas suas implicações. Desse modo, a teologia paulina da graça leva-nos a repensar várias questões e, dentre elas, o próprio sentido de relação com a titularidade dominical dos bens jurídicos, como ocorre, por exemplo com a propriedade privada (Barclay, 2020). Considera este erudito que, se tudo o que o ser humano titulariza em seu domínio é dádiva de Deus, a noção de responsabilidade aflora estruturalmente na ideia de propriedade. O abuso da propriedade, por exemplo, acaba por ser valorado negativamente pelos seus efeitos deletérios. A compreensão de dom leva à ideia de responsabilidade e a uma reflexão crítica em múltiplos aspectos.

CONCLUSÕES

A justificação pode ser lida com a consciência de tratar-se de uma categoria a compor o universo simbólico das representações sociais que se expressam no nível da linguagem sacra e, portanto, deve-se considerar que ela é influente, direta e indiretamente, no imaginário religioso e na constituição moral da sociedade ocidental contemporânea. Isso, por si só, já atestaria a relevância da investigação e levaria a pensar nas implicações de tal categoria imagética nos domínios do real, ou seja, na formação comunitária e na construção de uma práxis social transformadora.

A reflexão do que pode tornar o ser humano justo é uma das mais relevantes dentre as grandes questões existenciais sob os céus (Bonar, 2012), ela habita na forja do sentido e da espiritualidade, assim como da moral e da transcendência. De fato, os diversos sentidos de δίκαιος (justo) percorrem uma carreira semântica rica e multifacetada, passando por diversos campos do saber teológico, em uma linha contínua que costura horizontalmente toda a capa da tecitura teológica, da doutrina da salvação, passando pela eclesiologia, até atar seu nó (que não nos parece górdio) nos domínios escatológicos.

Nessa esteira de pensamento, a δικαιοσυνη (justificação) parece ligada às estruturas da ordem do messianismo, da restauração e do juízo final. Como o campo do universo sacro revela-se como produto da lavoura cultural, do humano, em que o mundo da desordem manifesta sua afronta, em tal contexto é que a religião apresenta suas potências ligadas à perspectiva da contemplação do fim (Berger, 1985). Ela transcende o domínio da soteriologia, perpassando a ética das virtudes para desaguar na questão última da vida.

Assim, essa investigação acerca da justificação buscou primar de início por uma certa amplitude, perpassa pelo sentido do justo na Antiguidade Clássica, obtendo tanto certo componente cósmico quanto mitológico. Em Platão, vê-se a filosofia do meio termo. Em Aristóteles, o justo é a virtude máxima. Na Septuaginta (LXX), o judaísmo sob influência grega vê o justo como alvo da graça celeste. A pessoa justa seria a cumpridora de seus deveres para com Deus e para com a sociedade. Entre os sábios fariseus, a diversidade de pensamentos é considerável, assim como a de seus

intérpretes. Para muitos eruditos, o justo seria aquele que tem mais méritos do que faltas, o que revela um certo sentido retributivo.

Quanto ao período da patrística, apesar de o pensamento da época não ser homogêneo, Schreiner (2017) entende que a visão majoritária seria a da justificação pela fé, como se vê em 1 Clemente (*apud* Padres Apostólicos, 1995), em que se encontra argumento no sentido de que as obras de caridade, embora decorram da graça da justificação, não residiriam na causa desta, assim como em Inácio de Antioquia, que destacava a centralidade da justificação e da graça.

A Reforma Protestante, contudo, debruçou-se abundantemente sobre a temática da δικαιοσυνη, destacando-se tanto o pensamento de Lutero quanto o de Calvino, assim como das correntes teóricas que destes eruditos emergiu. A essência dessa formulação dizia respeito ao sentido de uma justificação com caráter forense, declaratório e foi consubstanciada na máxima *sola fides*, que proclama a salvação apenas pela fé, sem participação das obras. Essa leitura tem sido denominada por alguns eruditos de velha perspectiva, ou, ainda, de visão protestante tradicional (Das *apud* McKnight; Oropeza, 2021; Gorman, 2022). Contra ela, a Contrarreforma reiterou que a justificação seria um processo que inclui a santificação, havendo um caráter colaborativo com o ser humano. Este ponto é importante, posto que na visão reformada a δικαιοσυνη operaria sem a colaboração humana, sendo ação divina. A santificação seria corolário, e não cooperativa.

Pode-se ver que diversas foram, e ainda são, as maneiras de se compreender o objeto de nossa análise. Sanders (2017) apresentou uma versão do imaginário de representações do Segundo Templo com sua tese do nomismo pactual, que tem influenciado diretamente toda uma geração de pesquisadores de literatura paulina. Sanders colocou sob escrutínio a compreensão historicamente corrente no Velha Perspectiva de que o judaísmo dos dias de Paulo era marcado pelo legalismo, por uma busca de justiça meritória.

Multiplicaram-se as visões, as nuances, os diálogos, as antíteses e as sínteses do que se propôs inicialmente pela que se denominou de *New Perspective on Paul* (NPP), sendo perfeitamente possível sintetizar os pontos fundamentais de concordância entre os seus adeptos, como afirma Cara (2024), ao os elencar: a) o judaísmo seguiria a estrutura do nomismo pactual proposto por Sanders, de modo que Paulo não estaria escrevendo contra algum tipo de legalismo em Gálatas; b) a correta

visão bíblica da teologia da justificação não poderia ser a visão tradicional protestante; c) as denominadas obras da lei seria marcadores étnico-culturais e não uma espécie de legalismo; d) o contexto da missão paulina seria gentílico. Destaca-se, aqui, a incompatibilidade entre a Velha Perspectiva e a Nova Perspectiva. Compreende Cara (2024), que esta última acaba por negar três pontos centrais daquela: a) o caráter de declaração forense da justificação; b) o ensino de que a justiça é imputada; c) a justiça exclusivamente pela fé, sem colaboração de obras.

Com tais questões em mente empreendeu-se uma análise exegética de Gl 3,6-14 pelo método histórico-crítico. O autor da perícope, praticamente indisputado, é judeu, que pensa como judeu (Wright, 2002) e se expressa em idioma helenístico. Seu argumento ressoa a mentalidade judaica base das representações sociais de seu tempo. Apesar de escrever em grego, fica evidenciado o modo como as estruturas cognitivas de Paulo estão repletas do texto hebraico do Antigo Testamento.

O texto grego utilizado revelou-se uma sólida base textual manuscritológica confirmada por amplo lastro de testemunhas. Dentre as tais, os papiros gregos P⁴⁶, P⁵¹, P⁹⁹ são mais frequentes em Gálatas (Aland et al., 2012, p. 64) e textos como o Papiro Chester Beatty II, o Codex Sinaiticus e o Códex Vaticanus se destacaram quantitativamente na perícope examinada (Aland et al., 2012). Tais constatações mostraram-se relevantes para a firma da segurança do texto-base da análise do documento religioso.

Encontrou-se na exegese da perícope uma relação entre maldição (κατάρα) e redenção (ἐξηγόρασεν). De fato, a ideia de maldição ganha relevo no argumento do discurso paulino, posto que revela o estado de necessidade de justificação em que se encontra a humanidade e que se opera pela redenção (Engberg-Pederson *apud* Sampley, 2018). Ocorre, também, ficar evidenciada uma relação entre as ideias de fé (πίστις) e de justiça (δικαιοσύνη), nos moldes propostos por Barth (2011), em que na fé o sujeito se percebe distante de Deus e de sua justiça. No bojo de tais questões, a pesquisa encontrou uma questão identitária que ganha proeminência na discussão teológica na medida em que a restauração dos domínios relacionais com Deus promove a restauração identitária oriunda da filiação espiritual, filiação esta promovida pela fé.

O ensino motor desta dissertação é a justificação pela fé, categoria esta reveladora de um sentido de escatológico, de modo que parece-nos assistir razão a

Beale (2018) com sua leitura denominada de narrativa histórico-redentiva, que propõe a inauguração dos últimos dias, no esquema “já ainda não”, em que a consumação plena ainda é aguardada. De fato, a vocação cristã se dá por meio da justificação e se estabelece para a liberdade.

Quanto aos campos da investigação acerca da releitura da justificação, constatou-se que tal realidade se expressa em mais de um domínio. Além da dimensão vertical, na relação com o transcendente, há também a dimensão horizontal, que se expressa comunitariamente e na práxis social. A hermenêutica paulina acerca desta última aloca-se na dimensão da ressignificação do humano e opera na lógica própria da virtude cristã, em oposição à virtude filosófica da antiguidade clássica. As misérias sociais decorrem da presença do pecado no mundo e a vocação da comunidade de fé liga-se à expansão do Reino, guiando-se por uma esteira axiológica renovada. A justificação opera no sujeito que está inserido no mundo desumanizado e o vocaciona para atuar neste mundo (Ferreira, 2021a).

Neste ponto, procurou-se, em harmonia metodológica com os parâmetros do primeiro capítulo, apresentar em paralelo o pensamento católico romano com duas expressões do pensamento tradicional protestante (calvinismo e luteranismo). Nos resultados de tais leituras, percebe a busca de, por sobre o substrato escriturístico, ver-se radicada, tanto no protestantismo como no catolicismo romano, a perspectiva social expressada. Neste último, encontramos a Doutrina Social da Igreja, em que a questão social se mostra pertencente à essência do sentido de Evangelho, assim como da essência da igreja, enquanto comunidade, é o acolhimento dos excluídos (*Evangelii Gaudium*, 2013). No que diz respeito ao pensamento social protestante, o calvinismo formula seu pensamento social, em especial, no conceito de mordomia cristã, em que Deus é o senhor de absolutamente tudo e que os seres humanos são administradores dos recursos no exercício da caridade, para a glória de Deus. A visão luterana presente nos documentos de fé acerca da doutrina social aponta para uma compreensão teológica da pobreza, o que a leva para um âmbito que transcende o nível material. Tal visão se estrutura na base do terceiro uso da lei moral, de viver a prática das boas obras, contudo, sem contemplar o estabelecimento de um reino de justiça nesta vida (Tillich, 2016).

Por fim, compete constatar que o tema perfilado na dissertação ecoa nos anais da história como desafiador. É como nau de envergadura a cortar os oceanos

caudalosos do cristianismo, dividindo águas ao longo dos tempos. O ensinamento, não unívoco, é esteio soteriológico de repercussão imanente nos campos das Ciências da Religião, de modo que as suas leituras e releituras não apenas arejam a análise dos rumos da práxis social, como aventam o sentido da humanização do mundo que as dimensões comunitária e relacional devem promover. Pode-se dizer que reler a justificação move-nos, assim, a refletir sobre a vida, a identidade e a transformação, tanto de nós mesmos quanto do mundo.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de Maria Luíza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística)

ALAND, Kurt; Aland, Barbara; KARAVIDOPOULOS, Johannes; MARTINI, Carlo; METZGER, Bruce. *Novum Testamentum Graece*. 28ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

ALMEIDA, Rute Salviano. *Vozes Femininas no Início do Cristianismo: império romano, igreja cristã, perseguição e papel feminino*. Viçosa, MG: Ultimato, 2021.

ALVES, Antônio Aparecido. *Doutrina Social da Igreja: um guia prático para estudo*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017. Versão do Kindle.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret. 2017.

BALCH, David; STAMBAUGH, John. *O Novo Testamento em Seu Ambiente Social*. Tradução de João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1996. (Coleção Bíblia e Sociologia)

BARCLAY, John Martyn Gurney. A Perspectiva do Dom. In: MCKNIGHT, Scot; OROPEZA, Brisio Javier (Orgs.). *Perspectivas sobre Paulo: cinco pontos de vista*. Tradução de Paulo Benício. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil. 2021. p.362-391.

BARCLAY, John Martyn Gurney. A Perspectiva do Dom. In: MCKNIGHT, Scot; OROPEZA, Brisio Javier (Orgs.). *Perspectivas sobre Paulo: cinco pontos de vista*. Tradução de Paulo Benício. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil. 2021. Edição do Kindle.

BARCLAY, John Martyn Gurney. *Paulo e o Dom*. Tradução de Fabrício Zandonadi Catenassi, Fabiana Beckert e Jefferson Zeferino. São Paulo: Paulus, 2018.

BARCLAY, John Martyn Gurney. *Paul and The Gift*. William B. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, UK: Eerdmans Publishing Company, 2015.

BARCLAY, John Martyn Gurney. *Paul and The Power of Grace*. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, UK: Eerdmans Publishing Company, 2020.

BARTH, Karl. *A Revelação de Deus Como Sublimação da Religião*. Tradução de Dorival Alves de Oliveira. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

BASÍLIO DE CESARÉIA. Homilias sobre Lucas 12; Homilias sobre a Origem do Homem; Tratado sobre o Espírito Santo. Tradução de Roque Fragiotti e Mojas Beneditinas do Mosteiro Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 1999.

BEALE, Gregory Kimbal. *Manual de Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: exegese e interpretação*. Tradução de A.G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2013. Edição do Kindle.

BEALE, Gregory Kimbal. *Teologia Bíblica do Novo Testamento*. Tradução de Robson Malkomes e Marcus Troup. São Paulo: Vida Nova, 2018.

BEEKE, Joel. *Espiritualidade Reformada: uma teologia prática para a devoção a Deus*. Tradução de Valter Graciano Martins. São Paulo: Editora Fiel, 2017.

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulus, 1985.

BERKHOF, Louis. *Sumário de Doutrina Cristã*. Tradução de Valter Graciano Martins. Brasília: Monergismo, 2018.

BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. 4 ed. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2017.

BETZ, Hans Dieter. *Galatians*. Philadelphia: Fortress Press, 1979. (Hermeneia)

BEYER, H. W. Diákonéō, Diakonía, Diákonos, In: Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. (Orgs.). *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. Tradução de Afonso Teixeira Filho, João Artur dos Santos, Paulo Sérgio Gomes e Thaís Pereira Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. II, p. 167.

BÍBLIA AVE MARIA. 6ª ed. São Paulo, Brasil: Editora Ave-Maria, 2021.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2ed. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA DO PEREGRINO. 3ed. São Paulo: Paulus, 2017.

BÍBLIA PESHITA. Tradução dos Antigos Manuscritos Aramaicos. Niterói, RJ: BV Books Editora, 2019.

BÍBLIA SAGRADA. Almeida Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BIERMA, Lyle D. As Fontes e a Orientação Teológica do Catecismo de Heidelberg. In: MARRA, Cláudio Antônio Batista (Org.). *Introdução ao Catecismo de Heidelberg: fontes, história e teologia*. Tradução de Marcos Vasconcelos. Cambuci, SP: Editora Cultura Cristã, 2010. p. 83–115.

BLOMBERG, Craig. Justification and Variegated Nomism. Vol. 1. *Denver Journal*. 2002. V.5. Colorado, 2002. Disponível em: <<https://denverjournal.denverseminary.edu/the-denver-journal-article/justification-and-variegated-nomism-vol-1/>> Acesso em 04 de novembro de 2024.

BONAR, Horatius. *A Justiça Eterna: Como o Homem Será Justo diante de Deus?* Tradução de Waléria de Almeida Coicev. São José dos Campos, SP: Editora FIEL, 2012.

BORTOLINI, José. *Paulo Apóstolo e os Desafios da Evangelização*. São Paulo: Paulus, 2024. (Coleção A Bíblia e O Povo)

BORTOLINI, José. *Literatura Paulina*. Aparecida, São Paulo: Santuário, 2019. (Coleção Conheça a Bíblia, Estudo Popular)

BRANNAN, Rick (Org.). *Léxico Lexham do Novo Testamento Grego*. Bellingham, WA: Lexham Press, 2020.

BREVE CATECISMO DE WESTMINSTER. In: *Símbolos de Fé de Westminster*. São Paulo: Cultura Cristã, 2023.

BRUCE, Frederick Fyvie. *Gálatas: comentário exegético*. Tradução de Marcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2024.

BRUNNER, Emil. *Dogmática. A Doutrina Cristã da Igreja, da Fé e da Consumação*. Tradução de Deuber de Souza Calaça. São Paulo: Fonte Editorial, 2020. V.3, Tomo 2.

BUBER, Martin. *Sobre Comunidade*. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Perspectiva, 2012.

BUBER, Martin. *Do Diálogo e Do Dialógico*. Tradução de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2014.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã, 2008.

CALDAS FILHO, Carlos. *Justificação no Pensamento de Lutero e Hoje: uma introdução*. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 14, n. 44, p. 1250-1273, out./dez. 2016.

CALVINO, João. *Gálatas, Efésios, Filipenses e Colossenses*. Tradução de Valter Graciano Martins. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2010. (Série Comentários Bíblicos)

CALVINO, João. *Institutas da Religião Cristã*. São Paulo: Cultura cristã, 2006. (Série Comentários Bíblicos)

CARA, Robert J. *Justification and the New Perspective on Paul*. Disponível em: <<https://www.thegospelcoalition.org/essay/justification-new-perspective-paul/>>. Acesso em: 22 nov. 2024.

CARREZ, Maurice; DORNIER, Pierre. A Epístola aos Gálatas. In: CARREZ, M.; DORNIER P.; DUMAIS, M.; TRIMAILLE. *As Cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas*. 3ed. São Paulo: Paulus, 2008. p.155-139. (Coleção Biblioteca de Estudos Bíblicos)

CARSON, Donald; MOO, Douglas; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o Homem: introdução a uma antropologia da cultura humana*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2021.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Vaticano: 1992. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html>. Acesso em 06 de maio de 2024.

CATECISMO DE HEIDELBERG. In: As três Formas de Unidade das Igrejas Reformadas. Tradução de Marcos Vasconcelos. [S.l.]: Centro de Literatura Reformada - CLIRE, 2016.

CATECISMO MAIOR DE WESTMINSTER. In: Símbolos de Fé de Westminster. São Paulo: Cultura Cristã, 2023.

CAZELLES, Henri. *História Política de Israel*. Desde as origens até Alexandre. Tradução de Cácio Gomes. São Paulo: Paulus, 2008.

COAD, F. Roy. Gálatas. In: BRUCE, F.F. (Org.). *Comentário Bíblico NVI*. Antigo e Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2008.

COLLINS, Brian. Os Três Usos da Lei. In: ELLIS, Brannon; WARD, Mark; PARKS, JESSICA (Orgs.). *Sumário de Teologia Lexham*. Bellingham, WA: Lexham Press, 2018.

COMPÊNDIO DE DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html#>. Acesso em 26 de outubro de 2024.

CONFISSÃO BELGA. In: As Três Formas de Unidade das Igrejas Reformadas. Tradução de Marcos Vasconcelos. [S.l.]: Centro de Literatura Reformada – CLIRE, 2016.

CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER. In: Símbolos de Fé de Westminster. São Paulo: Cultura Cristã, 2023.

COMBLIN, José. *O Espírito Santo no Mundo*. São Paulo: Paulus, 2013.

COOPER, Jordan. *The Righteousness of One: An Evaluation of Early Patristic Soteriology in Light of the New Perspective on Paul*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2013.

CRISÓSTOMO. *Comentário às Cartas de São Paulo*. Homilias sobre as cartas: Primeira e Segunda de Timóteo, a Tito, aos Filipenses, aos Colossenses, a Filemon, aos Hebreus. São Paulo: Editora, 2013. Vol. 27. (Coleção Patrística)

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em Busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o reino de Deus ao império romano*. São Paulo: Paulinas, 2007. (Coleção Bíblia e Arqueologia)

DAS, Andrew. A Perspectiva Protestante Tradicional. In: MCKNIGHT, Scot; OROPEZA, Brisio Javier (Orgs.). *Perspectivas sobre Paulo: cinco pontos de vista*. Tradução de Paulo Benício. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

DECLARAÇÃO CONJUNTA SOBRE A DOUTRINA DA JUSTIFICAÇÃO. Portal Luteranos, 1999. Disponível em: <https://www.luteranos.com.br/conteudo_organizacao/igreja-catolica-apostolica-romana-icar/declaracao-conjunta-sobre-a-doutrina-da-justificacao#:~:text=Confessamos%20juntos%20que%20Deus%2C%20por,opera%20onele%20um%20amor%20ativo>. Acesso em 06 de maio de 2024.

DEYOUNG, Kevin; GILBERT, Greg. *Qual é a missão da Igreja? Entendendo a justiça social, a Shalom e a grande comissão*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2015.

DIAS, Marcelo; PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. *Fundamentos para Exegese do Novo Testamento*. Manual de Sintaxe Grega. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2020.

DODD, Charles Harold. *Segundo as Escrituras*. Tradução de Daniel da Costa. São Paulo: Fonte Editorial, 2020a.

DODD, Charles Harold. *A Mensagem de Paulo para o Homem de Hoje*. Tradução de Daniel da Costa. São Paulo: Fonte Editorial, 2020b.

DU TOIT, Philip La Grange. Was Paul Within Judaism, Within Israel or Within Israel's Messiah? *Religions*, 2024, Vol. 15, Ed.1217.

DUNN, James. *A Nova Perspectiva Sobre Paulo*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2011.

DUNN, James. A Nova Perspectiva Sobre Paulo. In: MCKNIGHT, Scot; OROPEZA, Brisio Javier (Orgs.). *Perspectivas sobre Paulo: cinco pontos de vista*. Tradução de Paulo Benício. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

DUNN, James. *Teologia do Novo Testamento: uma introdução*. Tradução de Karen Clavery Macedo e Leonardo A.R.T. dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Paulus, 1990.

EISENBAUM, Pamela. *Paul Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle*. Australia, Pymble: HarperCollins, 2009.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. A essência das religiões. 4ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

ELWELL, Walter; YARBROUGH, Robert. *Descobrimdo do Novo Testamento*. Uma perspectiva histórica e teológica. Tradução de Lúcia Kerr Jóia. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

ENGBERG-PEDERSON. Troels. Paulo, as Virtude e os Vícios. In: SAMPLEY, Paul. *Paulo no Mundo Greco-Romano: um compêndio*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo, Paulus, 2008. (Coleção Bíblia e Sociologia)

EUSÉBIO. *História Eclesiástica*. Tradução de Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção Patrística)

ESPECULAR In: MICHAELIS, *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2015.

EVANGELII GAUDIUM. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_po.pdf>. Acesso em 26 de outubro de 2024.

FERREIRA, Franklin. *Servos de Deus*. Espiritualidade e Teologia na História da Igreja. São Paulo: Fiel, 2013.

FERREIRA, Joel Antônio. El proyecto revolucionario de Gálatas 3,26-28. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana/RIBLA*. Quito/Equador, n. 50, p.95-98, 2005a.

FERREIRA, Joel Antônio. *Gálatas*. A epístola da abertura de fronteiras. São Paulo: Edições Loyola, 2005b.

FERREIRA, Joel Antônio. "Não há macho (homem) e fêmea (mulher)": laços de ternura em Gálatas 3,28c. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 19, n. 72, p. 90–105, 2022b.

FERREIRA, Joel Antônio. *Carta aos Gálatas: texto-base*. Brasília, DF: Edições CNBB, 2021a.

FERREIRA, Joel Antônio. Mulheres e Paulo numa mesma evangelização. "Women and Paul in the same evangelization". *Paralellus Revista de estudos de religião-UNICAP*, v. 6, n. 12, p. 105-118, 2015.

FERREIRA, Joel Antônio. O hino batismal (Gl 3,26-28): Chave para a leitura da Carta aos Gálatas. *Vida Pastoral*. 62. Número 341, São Paulo: Paulus, p.22-29, 2021b.

FERREIRA, Joel Antônio. *Primeira Epístola aos Coríntios: a sabedoria cristã e a busca de uma sociedade alternativa*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

FERREIRA, Joel Antônio. Um hino da liturgia batismal: Gl 3,26-28. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 28, n. 105, p. 44–56, 2022a.

GENTRY, Peter; WELLUM, Stephen. *O reino de Deus através das alianças de Deus: Uma teologia bíblica concisa*. Tradução de Susana Klassen. São Paulo: Vida Nova, 2021.

GORMAN, Michael. *O Apóstolo do Senhor Crucificado: Uma introdução teológica a Paulo e suas cartas*. Tradução de Wilson Almeida. São Paulo: Hagnos, 2022.

GUNDRY, Robert Horton. *Panorama do Novo Testamento*. 3ed. Tradução de João Marques Bentes, Fabiani Medeiros e Valdemar Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2008.

GUPTA, Nijay. *Paulo e a Linguagem da Fé*. Tradução de Daniel Kroker. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

GUPTA, Nijay. Paul, New Perspective On. In: John Barry (Org.). *The Lexham Bible Dictionary*. Bellingham: Lexham Press, 2016.

GUPTA, Nijay. Nova Perspectiva sobre Paulo. In: Barry, John (Org.). *Dicionário Bíblico Lexham*. Bellingham, WA: Lexham Press, 2020.

GUTHRIE, Donald. *Gálatas*. Introdução e Comentário. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1984.

HARRISON, Everett. A Epístola aos Gálatas. In: HARRISON, Everett. *Comentário Bíblico Moody*. Mateus a Apocalipse. 2 ed. Tradução de Yolanda Krievin. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2017. V.2. p.637-664.

HAYS, Richard. *The Faith of Jesus Christ: the narrative substructure of Galatians 3:1-4:11*. 2ed. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co., 2002.

HENDRIKSEN, William. *Gálatas*. 2ed. Tradução de Valter Graciano Martins. São Paulo: Cultura Cristã, 2009. (Comentário do Novo Testamento)

HEYER, Den. *Paulo, um Homem de Dois Mundos*. Tradução de Luis Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Bíblia e Sociologia)

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia e Religião: abordagens clássicas*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.

HOEKEMA, Anthony A. *A Bíblia e o Futuro*. Tradução de Karl H. Kepler. 3ed. Paulo: Editora Cultura Cristã, 2012.

HÖRSTER, Gerhard. *Introdução e Síntese do Novo Testamento*. Tradução de Valdemar Kroker. 4 ed. Curitiba, PR: Editora Esperança, 2008.

HORTON, Michael. *Calvino e a Vida Cristã: para glorificar a Deus e alegrar-se nele para sempre*. Tradução de Jader Santos. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2017. (Teólogos e a Vida Cristã)

INSIGHT In: MICHAELIS, *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2015.

IRINEU. *Demonstração da Pregação Apostólica*. Tradução de Ari Luis do Vale Ribeiro. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Patrística)

KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*: contendo a doutrina do direito e a doutrina da virtude. 3ed. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2017.

KEENER, Craig. *Comentário Histórico-Cultural da Bíblia*. Tradução de José Gabriel Said e Thomas Neufeld de Lima. Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2017.

KEMPIS, Thomás de. *A Imitação de Cristo*. Tradução de Antivan Guimaraes Mendes. São Paulo: Mundo Cristão, 2013.

KIBUUKA, Brian. *A Torá Comentada*. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Degmar Ribas Júnior. São Paulo: Hagnos, 2003.

LAWSON, Steve J. *A Heroica Ousadia de Martinho Lutero*. Um Perfil de Homens Piedosos. Tradução de Elisabeth Gomes. São Paulo: Fiel, 2013.

LAWSON, Steven J. *Pilares da Graça (AD 100–1564)*: longa linha de vultos piedosos. Tradução de Valter Graciano Martins. São José dos Campos, SP: Editora FIEL, 2013. V.2.

LIVRO DE CONCÓRDIA: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. *Apologia da Confissão de Augsburgo*. Editado por Yedo Brandenburg. Tradução de Arnaldo Schüller. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal. Comissão Interluterana de Literatura, 2021. p. 233-546.

LIVRO DE CONCÓRDIA: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. *Os Artigos de Esmalcalde*. Editado por Yedo Brandenburg. Tradução de Arnaldo Schüller. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal. Comissão Interluterana de Literatura, 2021. p. 547-606.

LIVRO DE CONCÓRDIA: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. *Confissão de Augsburgo*. Editado por Yedo Brandenburg. Tradução de Arnaldo Schüller. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal. Comissão Interluterana de Literatura, 2021. p. 56-232.

LIVRO DE CONCÓRDIA: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. *Fórmula de Concórdia*. Editado por Yedo Brandenburg. Tradução de Arnaldo Schüller. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal. Comissão Interluterana de Literatura, 2021. p. 876-1206.

LOPES, Hernandes Dias. *Gálatas. A Carta da Liberdade Cristã*. São Paulo: Hagnos, 2011. (Comentário Expositivo Hagnos)

LOWERY, David. Teologia das Epístolas Missionárias de Paulo. In: ZUCK, Roy. (Ed.). *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Lena Aranha. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

LUTERO, Martinho. *Interpretação do Novo Testamento – Tito e Gálatas*. Obras Seleccionadas. Tradução de Paulo L. Flor e Luís H. Dreher. Porto Alegre, RS: Editora Sinodal, 2017. V.10. (Obras Seleccionadas)

LUTHER, Martin. *Commentary on Galatians*. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997.

LUTHER, Martin. *Disputation of Doctor Martin Luther on the power and efficacy of indulgences: October 31, 1517*. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 1996.

LUTHER, Martin. *The Cristian in Society*. Luther's Work. V.47. Fortress Press, Philadelphia, 1971.

MACARTHUR, JOHN. *Comentário Bíblico MacArthur*. Tradução de Eduardo Mano, Jean M. Tura, Joel Theodoro, João Costa, Markus Dediger, Rafaela Theodoro, Thaís Oliveira e Vítor Baía. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

MACDONALD, William. *Comentário Bíblico Popular: Novo Testamento*. 2ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

MACHADO, Jonas. *Lendo a Carta aos Gálatas*. Em defesa da liberdade cristã. São Paulo: Paulus, 2021. (Coleção Lendo a Bíblia)

MACHEN, John Gresham. *Grego do Novo Testamento para Iniciantes*. Tradução de Augusto Victorino. São Paulo: Hagnos, 2004.

MALCA, José. Schorr; MIRANDA, Evaristo E. *Sábios Fariseus*. Reparar uma Injustiça. São Paulo: Loyola, 2001.

MARSHALL, Howard. *Teologia do Novo Testamento*. Diversos testemunhos, um só evangelho. Tradução de Sueli da Silva Saraiva e Marisa de Siqueira Lopes. São Paulo: Vida Nova, 2007.

MESSIAS, Elvis Resende; CRUZ, Pedro Cunha. *O Evangelho Social: manual básico de doutrina social da igreja*. São Paulo: Paulus, 2022. Edição do Kindle.

MESTERS, Carlos. *Paulo Apóstolo: um trabalhador que anuncia o Evangelho*. São Paulo: Paulus, 1991. (Coleção Por Trás das Palavras)

MEYERS, David G. *Psicologia social*. 10ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.

MOORE, George Foot. *História das Religiões: Judaísmo, Cristianismo e Islã*. Traduzido por Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Fonte Editorial, 2021. Vol. II.

NEW ENGLISH TRANSLATION BIBLE. Full Notes Edition. Nashville, TN: Thomas Nelson, 2019.

NEW REVISED STANDARD VERSION. Updated Edition. Washington, DC: Friendship Press, 2021.

NIDA, Eugene; ARICHEA, Daniel. *A Handbook on Paul's Letter to the Galatians*. New York: United Bible Societies, 1976.

NOVA VERSÃO INTERNACIONAL. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional. 2001.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Religião e Poder no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Paulus, 2021.

OSBORNE, Grant. *Gálatas*. Tradução de Renato Cunha. São Paulo: Editora Carisma, 2023. (Comentário Expositivo do Novo Testamento)

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter Schlupp. 5ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2021.

PACKER, James Innell. *Teologia Concisa: um guia de estudo das doutrinas cristãs históricas*. Tradução de Rubens Castilho. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

PADRES APÓSTÓLICOS. Clemente Romano. Inácio de Antioquia. Policarpo de Esmirna. O pastor de Hermas. Carta de Barnabé. Pápias. Didaqué. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística)

PADRES APOLOGISTAS. Carta a Diogneto. Aristides de Atenas. Taciano, O Sírio. Atenágoras de Atenas. Teófilo de Antioquia. Hermias, O Filósofo. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Balancin. São Paulo: Paulus, 2014. (Patrística)

PAGET, James Carleton. As Origens da Septuaginta. In: Rodrigues, Cláudio, James Aitken, e James Carleton Paget. (Org.). *A Tradição Judaico-Grega na Antiguidade e no Império Bizantino*. Niterói, RJ: BV Acadêmico, 2019. p. 107-117.

PLATÃO. *Teeteto*. O Conhecimento. Bellingham, WA: FaltheLife, 2021.

PENNA, Romano. *Paulo, de Tarso a Roma: o caminho de um grande inovador*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2018.

PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. *Foco e Desenvolvimento no Novo Testamento*. 2ed. São Paulo: Hagnos, 2014.

PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso; DIAS, Marcelo. *Fundamentos para Exegese do Novo Testamento*. Manual de Sintaxe Grega. 2ed. São Paulo: Vida Nova, 2020.

PITTA, Antonio. *Cartas Paulinas*. Tradução de Leonardo A. R. T. Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

PITRE, Brant. A Perspectiva Católica Romana Sobre Paulo. In: MCKNIGHT, Scot; OROPEZA, Brisio Javier (Orgs.). *Perspectivas sobre Paulo: cinco pontos de vista*. Tradução de Paulo Benício. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil. 2021.p. 52-98.

POHL, Adolf. *Carta aos Gálatas*. Tradução de Werner Fuchs. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 1999. (Comentário Esperança)

POPULORUM PROGRESSIO. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1967. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html>. Acesso em 31 de outubro de 2024.

RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a ressurreição*. Tradução de Bruno Bastos Lins. 3.ed. São Paulo: Planeta, 2020a.

RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração*. Tradução de José Jacinto Ferreira de Farias. 3.ed. São Paulo: Planeta, 2020b.

REIMER, Ivoni Richter. *Grava-me Como Selo Sobre Teu Coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2016. (Coleção Teologia Bíblica)

REIMER, Ivone Richter. *Maria, Jesus e Paulo: textos, interpretações e histórias*. São Paulo: Paulus, 2013.

ROSA, Luiz Carlos Mariano da. Da Justificação e a Fé como evento escatológico enquanto obediência e decisão fundada no ato da graça de Deus segundo a Teologia do apóstolo Paulo em Rudolf Bultmann. *Revista de Cultura Teológica*. Especial Dom Paulo Evaristo Arns. São Paulo, p. 135-161, jan. 2022.

RICHARDS, Lawrence. *Comentário Histórico-Cultural do Novo Testamento*. 2ed. Tradução de Degmar Ribas Júnior. São Paulo: CPAD, 2021.

RICHARDSON, Peter. Justificação. In: HENRY, Carl. (Org.). *Dicionário de Ética Cristã*. Tradução de Elizabeth Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.p. 758-581.

ROLDÁN, Alberto. Carta aos Gálatas. In: PADILHA, René.; BENÍTEZ, Milton Acosta; EWELL, Rosalee Velloso; FARIA, Daniel. (Orgs.). *Comentário Bíblico latino-Americano*. Tradução de Cleiton Oliveira, Emirson Justino, Flávio Conrado, Vera Jordan de Aguiar e Wagner Guimarães. São Paulo: Mundo Cristão, 2022. p. 1517-1526.

RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental: a filosofia antiga*. 2ed. Tradução de Hugo Langone. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 2015. Edição do Kindle.

RUSSELL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 21 ed. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. (Coleção Clássicos de Ouro)

SANDERS, Ed Parish. *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 2017.

SANDERS, Ed Parish. *Paulo, a Lei e o Povo Judeu*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2009.

SEEBASS, H. Justiça, justificação. In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2ed. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1117-1140.

SCHREINER, Thomas. *Somente pela Fé*. A doutrina da justificação. Tradução de Meire Portes Santos. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

SCHRENK, Gottlob. Dikaïos, dikaiosýnē, dikaióō, In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. (Orgs.). *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. Tradução de Afonso Teixeira Filho, João Artur dos Santos, Paulo Sérgio Gomes e Thaís Pereira Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. V I. p. 186-194.

SILVA, Moisés. Gálatas. In: BEALE, Gregory Kimbal.; CARSON, Donald. *Comentário do uso do Antigo Testamento*. Tradução de C. E. S. Lopes, F. Medeiros, R. Malkoms e V. Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2014.

SILVA, Moisés. Como Ler uma Carta: O Sentido das Epístolas. In: SILVA, Moisés; KAISER, Walter. *Introdução à Hermenêutica Bíblica: Como Ouvir a Palavra de Deus Apesar dos Ruídos de Nossa Época*. Tradução de Paulo César Nunes dos Santos, Tarcísio José Freitas de Carvalho e Susana Klassen. 3ed., São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2014.

SILVA, Valmor da. *Paulo, Apóstolo de Jesus Cristo pela Vontade de Deus!* 2ed. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção Bíblia em Comunidade)

SILVANO, Zuleica Aparecida; LOURENÇO, Rodolfo. *As Cartas de Paulo aos Romanos e aos Gálatas*. Salvos pela graça, fecundos pelo Espírito. Comentário paráfrase. São Paulo: Edições Loyola, 2020. (Coleção a Bíblia Passo a Passo)

SOLLICITUDO REI SOCIALIS, Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html>. Acesso em 31 de outubro de 2024.

SOUZA, Roberto Lopes de. A mística na Epístola aos Gálatas: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim”. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 26, n. 97, p. 70–85, 2022.

SPROUL, Robert Charles. *Somos Todos Teólogos*. Uma Introdução à Teologia Sistemática. São Paulo: Fiel, 2017.

STENDAHL, Krister. The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West. *The Harvard Theological Review*, 1963. Vol. 56, No. 3 (Jul., 1963), pp. 199-215.

SCHWEITZER, Albert. *O Misticismo de Paulo o Apóstolo*. Fonte editorial, São Paulo: 2003.

STERN, David. *Comentário Judaico do Novo Testamento*. Tradução de Regina Aranha et al. Rio de Janeiro: BV Books, 2021.

STOTT, John. *Lendo Gálatas com John Stott*. Traduzido por Valéria Lamim Delgado Fernandes. Viçosa, MG: Ultimato, 2018.

TAYLOR, William Carey. *Dicionário do Novo Testamento Grego*. Rio de Janeiro: JUERP, 2011.

TENNEY, Merrill Chapin. *Gálatas*. A Carta da Liberdade Cristã. 2ed. Tradução de João Bentes e Reuel Martinez. São Paulo: Vida Nova, 2023.

TENNEY, Merrill Chapin. *O Novo Testamento*. Sua Origem e Análise. Tradução de Antonio Fernandes. São Paulo: Shedd Publicações, 2008.

THE HOLY BIBLE: ENGLISH STANDARD VERSION. Wheaton, IL: Crossway Bibles, 2016.

THE LEXHAM ENGLISH BIBLE. Bellingham, WA: Lexham Press, 2012.

THE LEXHAM ENGLISH SEPTUAGINT. 2 ed. Bellingham, Lexham Press, 2020.

THE OLD TESTAMENT IN GREEK: According to the Septuagint. Cambridge: Lexham Press, 1909.

THIELMAN, Frank. *Teologia do Novo Testamento*: uma abordagem canônica e sintética. Tradução de Rogério Portella e Helena Aranha. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

TILLICH, Paul. *No Limite*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

TORÁ. A Lei de Moisés. São Paulo: Editora Sêfer, 2001.

TRAVIS, S. H. Escatologia. In: FERGUNSON, S. B.; WRIGHT, D. F. *Novo Dicionário de Teologia*. São Paulo: Hagnos, 2011. p. 339–344.

TRUEMAN, Carl. *Lutero e a Vida Cristã*: teologia e vida alicerçadas na cruz de Cristo. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2017.

VOGT, Peter. *Interpretação do Pentateuco*: um prático e indispensável manual de exegese. Tradução de Meire Portes Santos. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2015. (Manuais para Exegese do Antigo Testamento)

VOS, Geerhardus. *Teologia Bíblica*: Antigo e Novo Testamento. 2 ed. Tradução de Alberto Almeida de Paula. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

WALTON, John. *O Pensamento do Antigo Oriente Próximo e o Antigo Testamento*: introdução ao mundo conceitual da Bíblia hebraica. São Paulo: Vida Nova, 2021.

WATERS, Guy Prentis. Gálatas. In: KRUGER, Michael J. *Introdução Bíblico-teológica ao Novo Testamento*. Tradução de William Orlandi. São Paulo: Vida Nova, 2023.

WEGNER, UWE. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 8 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

WILSON, Alister I. Justification and Variegated Nomism: The Complexities of Second Temple Judaism. *Themelios*. Gospel Coalition. USA. Vol.28. Ed.2, Spring, 2003. <https://www.thegospelcoalition.org/themelios/review/justification-and-variegated-nomism-the-complexities-of-second-temple-judaism/> Acesso em 04 de novembro de 2024.

WOLTERS, Albert. *A Criação Restaurada: a base bíblica da cosmovisão reformada*. Traduzido por Denise Meister. 2ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

WRIGHT, Nicholas Thomas. *Gálatas: comentário para formação cristã*. Tradução de Maurício Bezerra. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

WRIGHT, Nicholas Thomas. *O Novo Testamento e o Povo de Deus: origens cristãs e a questão de Deus*. Tradução de Elissamai Bauleo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

WRIGHT, Nicholas Thomas. *Paulo: novas perspectivas*. Tradução de Joshuah de Bragança Soares. São Paulo: Loyola, 2009.

WRIGHT, Nicholas Thomas. Justificação. In: FERGUSON, Sinclair, B; WRIGHT, David F. (Orgs.). *Novo Dicionário de Teologia*. São Paulo: Hagnos, 2011.

ZETTERHOLM, Magnus. A Perspectiva de Paulo dentro do Judaísmo. In: MCKNIGHT, Scot; OROPEZA, Brisio Javier (Orgs.). *Perspectivas sobre Paulo: cinco pontos de vista*. Tradução de Paulo Benício. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.