COMENTÁRIO EXEGÉTICO

F. F. BRUCE

GÁLATAS

VIDA NOVA

COMENTÁRIO EXEGÉTICO

F. F. BRUCE

GÁLATAS

VIDA NOVA

COMENTÁRIO
EXEGÉTICO

GÁLATAS



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Bruce, F. F.

Gálatas: comentário exegético / F. F. Bruce; tradução de Marcio Loureiro Redondo. — São Paulo: Vida Nova, 2024.

ePUB.

Bibliografia

ISBN 978-65-5967-248-6

Título original: The Epistle to the Galatians

1. Bíblia. N.T. Gálatas - Comentários I. Título II. Redondo, Marcio Loureiro

---

Índice para catálogo sistemático

1. Bíblia. N.T. Gálatas - Comentários

COMENTÁRIO EXEGÉTICO

GÁLATAS

F. F. BRUCE

Tradução

Marcio Loureiro Redondo

VIDA NOVA

©1982, de F. F. Bruce

Título do original: The Epistle to the Galatians

(The New International Greek Testament Commentary)

edição publicada por Wm. B. Eerdmans Publishing Co. (Grand Rapids, Michigan, EUA).

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por

Sociedade Religiosa Edições Vida Nova

Rua Antônio Carlos Tacconi, 63, São Paulo, SP, 04810-020

vidanova.com.br | vidanova@vidanova.com.br

1.ª edição: 2024

Proibida a reprodução por quaisquer meios, salvo em citações breves, com indicação da fonte.

Impresso no Brasil / Printed in Brazil

Direção executiva

Kenneth Lee Davis

Coordenação editorial e edição de texto

Valdemar Kroker

Preparação de texto

Tiago Abdalla T. Neto

Revisão de provas

Josemar de Souza Pinto

Coordenação de produção

Sérgio Siqueira Moura

Diagramação

Luciana Di Iorio

Capa

Souto Marcas Vivas

Livro digital

Lucas Camargo

PARA

CHARLES FRANCIS DIGBY MOULE

como expressão de admiração, amizade e gratidão

Sumário

Prefácio da série Comentário Exegético

Apresentação da série em língua inglesa

Prefácio do autor

Reduções gráficas

Introdução

Texto e comentário

I. Saudação (1.1-5)

II. Nenhum outro evangelho (1.6-10)

A. O assombro indignado de Paulo (1.6-9)

B. Paulo não busca agradar a homens (1.10)

III. Esboço autobiográfico: o evangelho independente de Paulo (1.11—2.14)

A. O evangelho de Paulo recebido por revelação (1.11-12)

B. A carreira anterior de Paulo (1.13-14)

C. Paulo se torna apóstolo (1.15-17)

D. Paulo se encontra com os líderes da igreja em Jerusalém (1.18-20)

E. Paulo na Síria e na Cilícia (1.21-24)

F. Conferência em Jerusalém (2.1-10)

G. Conflito em Antioquia (2.11-14)

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

A. Tanto judeus quanto gentios são justificados pela fé (2.15-21)

B. A primazia da fé sobre a Lei (3.1-6)

C. A bênção de Abraão (3.7-9)

D. A maldição da Lei (3.10-14)

E. A prioridade e a permanência da promessa (3.15-18)

F. O propósito da Lei (3.19-22)

G. Libertação da Lei (3.23-25)

H. Judeus e gentios são um só em Cristo (3.26-29)

I. Da escravidão à filiação (4.1-7)

J. Sem volta! (4.8-11)

K. Apelo pessoal (4.12-20)

L. Uma lição tirada das Escrituras (4.21—5.1)

V. Liberdade cristã (5.2-12)

A. A Lei exige compromisso total (5.2-6)

B. Palavras duras para os criadores de problemas (5.7-12)

VI. Carne e Espírito (5.13-26)

A. O caminho do amor (5.13-15)

B. Andando pelo Espírito (5.16-18)

C. As obras da carne (5.19-21)

D. O fruto do Espírito (5.22-26)

VII. Ajuda mútua e serviço (6.1-10)

VIII. Comentários e saudações finais (6.11-18)

A. O verdadeiro fundamento da glória pessoal (6.11-16)

B. As marcas de Jesus (6.17)

C. Saudação final (6.18)

Bibliografia

Índice remissivo

Índice de passagens bíblicas

Prefácio da série Comentário Exegético

Conforme narrado no livro de Atos, o encontro entre Filipe e o eunuco etíope na estrada de Jerusalém a Gaza foi obra do Senhor (At 8.26-39). Esse etíope trazia consigo uma cópia de pelo menos parte das Escrituras e estava lendo o livro do profeta Isaías. Ao ouvi-lo ler, Filipe indagou: “O senhor entende o que está lendo?” (At 8.30).

Ao escrever um comentário, é difícil almejar propósito mais premente do que este: achegar-se ao leitor das Escrituras para conduzi-lo à compreensão do significado do que lê — e fazê-lo de modo não apenas informativo, mas também transformador. Esse é o objetivo da série Comentário Exegético, de Edições Vida Nova. Seu trabalho interpretativo não pode ter melhor razão para existir nem melhor objetivo. Serve ao propósito de conduzir o leitor à interpretação precisa do texto das Escrituras, além de proporcionar um meio de confirmação e validação das interpretações às quais seu estudante tenha chegado no processo hermenêutico e exegético, visando à aplicação pessoal ou à exposição da mensagem escrita. Isso porque vivemos em um mundo caído e aflito que precisa de direção. Precisa, portanto, da Palavra de Deus.

Contudo, o caminho da leitura à prática nem sempre é direto e rápido. Para compreender o texto bíblico, são necessárias boas ferramentas e, entre as mais úteis, estão os comentários bíblicos. Existem vários tipos de comentários. Os que integram a série Comentário Exegético

são daqueles que se aprofundam na compreensão do texto original da Bíblia por meio de uma exegese detalhada, justamente com o propósito de levar o leitor das Escrituras à prática da vontade de Deus.

Assim, os comentários dessa série apresentam as seguintes características:

aliam profundidade acadêmica e facilidade de leitura;

atendem às necessidades de pastores e demais pregadores da Palavra inspirada;

são compreensíveis ao leigo interessado no conhecimento mais profundo das Escrituras;

são minuciosos no tratamento de cada texto, sem exagerar nos detalhes;

tratam a exegese não como um fim em si mesma, mas como recurso para a compreensão do todo;

apresentam os aspectos das línguas originais de forma acessível;

têm o objetivo de entender a perícope em seu contexto, associando cada passagem ao que vem antes e depois;

reúnem autores que pertencem a uma tradição teológica conservadora e são oriundos de diversas orientações dentro do universo evangélico;

buscam representar o texto original de modo apurado, claro e que faça sentido para o leitor de hoje.

Além dessas características, há aspectos que diferenciam os comentários que compõem esta série.

Primeiro, e acima de tudo, eles se ocupam do texto das Escrituras. Não significa que não deem atenção ao longo desenvolvimento das pesquisas escriturísticas e ao debate acadêmico. Significa, sim, que se esforçam em apresentar um comentário do texto, não do debate acadêmico. Portanto, o resultado central e principal desse trabalho é um guia de fácil leitura, reservando para as notas de rodapé (ou notas adicionais no final de cada seção) a interação com as questões críticas e a respectiva literatura técnica. Ocupar-se, porém, do texto das Escrituras não significa que a série tenha evitado certos métodos críticos ou tenha exigido que cada autor siga uma abordagem definida. Em vez disso, foram adotadas as abordagens e os métodos necessários, sempre norteados pelo propósito maior de ajudar cada autor na tarefa de deixar claro o significado desses textos.

Em segundo lugar, os autores da série identificam-se conscientemente como seguidores de Cristo que leem as Escrituras a serviço da igreja e de sua missão no mundo. Ler as Escrituras dessa forma não significa garantir algum tipo específico de interpretação. Significa entender que, na história da interpretação, há épocas em que as Escrituras trazem uma palavra necessária de confronto, chamando o povo de Deus de volta à sua vocação. Já em outras ocasiões, as Escrituras oferecem uma palavra de consolo, lembrando o povo de Deus de sua identidade, de que ele segue um Messias crucificado e serve a um Deus que vindicará os caminhos dele e de seu povo.

A terceira característica que distingue essa série é o fato de seus comentários reconhecerem que nossa leitura das Escrituras não pode estar descolada da realidade do mundo em favor do qual a igreja cumpre sua missão, pois como C.

S. Lewis assinalou, com razão, em seu conto O sobrinho do mago, “o que você ouve e vê depende do lugar em que se coloca”.[1] Esse lugar é o mundo em que estamos, o qual nos pressiona com perguntas que não deixam de instruir nosso trabalho de interpretação. Assim, não basta expor aquilo que Deus disse outrora, pois precisamos ouvir vezes sem conta aquilo que o Espírito, por meio das Escrituras, está dizendo à igreja hoje. Por conseguinte, precisamos examinar o significado teológico daquilo que lemos e como essa mensagem pode fincar pé no coração das pessoas.

Por último, a série Comentário Exegético foi elaborada por meio da seleção de volumes oriundos de algumas das melhores e mais atualizadas séries de comentários produzidas em língua inglesa. São obras que se situam em um ponto intermediário entre comentários mais críticos e acadêmicos — que incluem citações não traduzidas do grego, do aramaico ou do latim, por exemplo — e comentários homiléticos — os quais tentam trocar em miúdos como um texto das Escrituras pode ser transmitido, em forma de ensino ou pregação, à igreja reunida.

Nossa esperança é que aqueles que estão se preparando para ensinar e pregar a Palavra de Deus encontrem nestas páginas a orientação de que precisam. E que aqueles que estão aprendendo a fazer exegese encontrem aqui um exemplo a ser seguido.

É com imensa satisfação, portanto, que disponibilizamos à igreja brasileira essa preciosa série de comentários bíblicos.

---

[1]As crônicas de Nárnia (São Paulo: Martins Fontes, 2009), livro 1: O sobrinho do mago.

Apresentação da série em língua inglesa

Embora nos últimos anos tenha havido muitas séries de comentários sobre o texto em inglês do Novo Testamento, faz muito tempo que se realizou a última tentativa de atender particularmente às necessidades dos estudantes do texto grego. É verdade que atualmente há certo declínio no estudo do grego em muitas instituições teológicas tradicionais, mas tem ocorrido um desejável crescimento no estudo do Novo Testamento em seu idioma original nas escolas evangélicas mais recentes, em especial na América do Norte e no Terceiro Mundo. Espera-se que a série The New International Greek Testament Commentary demonstre o valor de estudar o Novo Testamento grego e ajude a promover o renascimento desse estudo.

O propósito da série é atender às necessidades dos alunos que desejam algo menos técnico do que um comentário crítico exaustivo. Ao mesmo tempo, os comentários visam a interagir com estudos recentes e dar sua própria contribuição acadêmica para o estudo do Novo Testamento. Nos últimos anos, tem havido uma grande quantidade de estudos detalhados do Novo Testamento em artigos e livros, e essa série pretende coletar e apresentar os resultados dessas pesquisas de uma forma mais facilmente acessível. Portanto, os comentários incluirão bibliografias adequadas, mas não exaustivas. Eles tentarão tratar de todos os problemas importantes que poderão surgir com respeito à história, à exegese e à interpretação.

Um dos avanços em estudos recentes foi o reconhecimento da natureza principalmente teológica dos livros do Novo Testamento. Por isso, essa série buscará fornecer um entendimento teológico do texto, com base na exegese histórico-crítica e linguística. Contudo, não tentará aplicar e expor o texto para os leitores de hoje, embora se espere que a exegese ofereça alguma indicação de como o texto deve ser exposto.

Dentro dos limites impostos pelo uso da língua inglesa, a série visa a ser de natureza internacional. Contudo, os colaboradores não foram escolhidos, primariamente, para alcançar uma distribuição entre diferentes países, mas acima de tudo levou-se em conta o conhecimento especializado que têm para suas tarefas específicas. Essa publicação é um empreendimento conjunto das editoras Paternoster Press, da cidade de Exeter, na Inglaterra, e Wm. B. Eerdmans Publishing Company, da cidade de Grand Rapids, nos Estados Unidos.

O objetivo supremo dessa série é servir àqueles que estão envolvidos no ministério da Palavra de Deus e, dessa maneira, glorificar o próprio Deus. Nossa oração é que a série seja útil nessa tarefa.

I. Howard Marshall

W. Ward Gasque

Prefácio do autor

Por muitos anos, a carta de Paulo às igrejas da Galácia tem sido para mim um documento de especial interesse e estudo. Portanto, quando recebi o convite para contribuir com a série The New International Greek Testament Commentary, assumi a responsabilidade de escrever o volume sobre Gálatas com entusiasmo.

Em estudos gerais e aulas sobre Gálatas, é possível tratar superficialmente certos trechos de interpretação difícil não tão cruciais. Mas, quando alguém escreve um comentário, é necessário examiná-los com cuidado e, depois de considerar todas as opções razoáveis, chegar a algum tipo de conclusão sobre eles. Agora que cumpri minha tarefa, estou realmente satisfeito por ter chegado a essas conclusões. Escrever o comentário foi uma experiência ricamente recompensadora.

Com certeza, sou muito grato a muitos comentaristas e autores que escreveram sobre Gálatas antes de mim. Aqui Joseph Barber Lightfoot e Ernest DeWitt Burton merecem uma menção especialmente honrosa. Entre nossos contemporâneos, isso também se aplica a Hans Dieter Betz, cujo comentário da série Hermeneia foi publicado quando meu trabalho estava a caminho de ser concluído; a obra de Betz já assegurou seu direito de estar entre os comentários realmente importantes dessa epístola.

O conteúdo da maior parte de minha Introdução foi apresentado na forma de palestras na Biblioteca John Rylands, da Universidade de Manchester, na Inglaterra;

posteriormente, entre 1969 e 1973, foi publicado no Bulletin, periódico da Biblioteca, como uma série de artigos intitulada “Galatian problems” [Problemas em Gálatas]. Esse material é reproduzido aqui com a gentil permissão da Biblioteca.

O texto grego em que este comentário se baseia é o da terceira edição de The Greek New Testament [O Novo Testamento grego], publicado pelas United Bible Societies (1975); o texto é praticamente idêntico ao da vigésima sexta edição do Novum Testamentum Graece de Nestle, editado por Kurt Aland e Barbara Aland (1979).

F. F. B.

Reduções gráficas

1. Gerais

AV	Authorized Version (King James Version)
AT	Antigo Testamento
ep., eps.	epístola(s)
frag.	fragmento
FS	Festschrift
LXX	Septuaginta
n.s.	nova série
NEB	New English Bible
NF	Neue Folge
NIV	New International Version
NT	Novo Testamento
phil.-hist. Kl.	philologisch-historische Klasse
RSV	Revised Standard Version
TI	Tradução inglesa
TM	Texto Massorético
Vulg.	Vulgata

2. Livros do Antigo Testamento

Gn	Gênesis
Êx	Êxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronômio
Js	Josué
Jz	Juízes
Rt	Rute
1Sm	1Samuel
2Sm	2Samuel
1Rs	1Reis
2Rs	2Reis
1Cr	1Crônicas
2Cr	2Crônicas
Ed	Esdras
Ne	Neemias
Et	Ester
Jó	Jó
Sl	Salmos
Pv	Provérbios
Ec	Eclesiastes
Ct	Cantares
Is	Isaías
Jr	Jeremias
Lm	Lamentações
Ez	Ezequiel
Dn	Daniel
Os	Oseias
Jl	Joel
Am	Amós
Ob	Obadias
Jn	Jonas
Mq	Miqueias
Na	Naum
Hc	Habacuque
Sf	Sofonias
Ag	Ageu

Zc	Zacarias
Ml	Malaquias

3. Livros do Novo Testamento

Mt	Mateus
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jo	João
At	Atos
Rm	Romanos
1Co	1Coríntios
2Co	2Coríntios
Gl	Gálatas
Ef	Efésios
Fp	Filipenses
Cl	Colossenses
1Ts	1Tessalonicenses
2Ts	2Tessalonicenses
1Tm	1Timóteo
2Tm	2Timóteo
Tt	Tito
Fm	Filemom
Hb	Hebreus
Tg	Tiago
1Pe	1Pedro
2Pe	2Pedro
1Jo	1João
2Jo	2João
3Jo	3João
Jd	Judas
Ap	Apocalipse

4. Apócrifos e obras pseudepigráficas do Antigo Testamento

Ac Dn	Acréscimos a Daniel
Ac Et	Acréscimos a Ester
Asc. Mois.	Ascensão de Moisés
Br	Baruque (Apócrifos) com a “Carta de Jeremias” como cap. 6
2Br	Apocalipse Siríaco de Baruque
3Br	Apocalipse Grego de Baruque
1En	Livro Etíope de Enoque
2En	Livro Eslavo de Enoque
3En	Livro Hebraico de Enoque
1Ed	1Esdras
2Ed	2Esdras (4Esdras; Apocalipse de Esdras)
Jub.	Jubileus
Jt	Judite
1Mc	1Macabeus
2Mc	2Macabeus
3Mc	3Macabeus
4Mc	4Macabeus
Or. Mn.	Oração de Manassés
Asc. Is.	Martírio e Ascensão de Isaías
Sl. Sal.	Salmos de Salomão
Or. sib.	Oráculos sibilinos
Eo	Eclesiástico
T. Ab.	Testamento de Abraão
T. XII	Testamentos dos Doze Patriarcas
T. Dã	Testamento de Dã
T. José	Testamento de José
Tb	Tobias
Sb	Sabedoria

5. Manuscritos do Mar Morto e textos relacionados

CD	Livro da Aliança de Damasco (obra zadoquita)
1QHa	Hinos (hôḏāyôṯ) da Caverna 1 de Qumran
1QpHab	Comentário (pesher) de Habacuque da Caverna 1 de Qumran
1QS	Regra (sereḵ) da Comunidade da Caverna 1 de Qumran
4Q174	Florilégio da Caverna 4 de Qumran
4Q164	Quarta cópia de Isaías da Caverna 4 de Qumran
4Q169	Comentário (pesher) de Naum da Caverna 4 de Qumran
11QTemplo	Rolo do Templo da Caverna 11 de Qumran

6. Literatura rabínica

m. ʾAbot	(Pirqe) ʾAbot (tratado mishnaico)
ʾAbot R. Nat.	ʾAbot de Rabbi Nathan
b.	Talmude Babilônico (abreviatura usada antes do título do tratado)
Ber.	Berakot (tratado)
Rab. de Gn.	Rabá de Gênesis (midrash)
Ḥag.	Ḥagigah (tratado)
y.	Talmude de Jerusalém (palestino) (abreviatura usada antes do título do tratado
m.	Mishná (abreviatura usada antes do título do tratado)
Meg.	Megillah (tratado)
Menaḥ.	Menaḥot (tratado)
Midr.	Midrash
Rab. de Êx.	Rabá de Êxodo
Rab. de Nm.	Rabá de Números (midrash)
Orl.	Orlah (tratado)
Pesiq. Rab.	Pesiqta [Homilia] Rabbati
Qidd.	Qiddushin (tratado)
R.	Rabino
Sanh.	Sanhedrin (tratado)
Šabb.	Shabbat (tratado)
Taʻan.	Taʻanit (tratado)
Tg. Neof.	Targum Neofiti
Tg. Onq.	Targum Onqelos
t.	Toseftá

7. Literatura clássica e helenística

Abraão	Da vida de Abraão (Fílon)
Aet. mund.	De aeternitate mundi (Fílon)
Agricultura	Da agricultura (Fílon)
Aj.	Ajax (Sófocles)
Anab.	Anábase (Xenofonte; Arriano)
Ant.	Antiguidades dos judeus (Josefo)
C. Ap.	Contra Ápion (Josefo)
Apol.	Apologia de Sócrates (Platão)
Corp. Herm.	Corpus Hermeticum
Decálogo	Do decálogo (Fílon)
De cor.	De corona (Demóstenes)
Dem.	Demóstenes
De or.	De oratore (Cícero)
Diog. Laérc.	Diógenes Laércio
Dio Cass.	Dio Cássio
Diss.	Dissertações (Epicteto)
Div.	Sobre a adivinhação (Cícero)
Epict.	Epicteto
Ét. Nic.	Ética a Nicômaco (Aristóteles)
Eur.	Eurípedes
Fuga	Da fuga e do achar (Fílon)
Geog.	Geografia (Estrabão)
Górg.	Górgias (Platão)
G. J.	Guerra dos judeus
Hist.	História (Tucídides; Políbio; Lívio; Dião Cássio; etc.)
Hist. anim.	Historia animalium (Aristóteles)
Inst.	Institutio(nes) (Caio; Justiniano; Quintiliano)
Jos.	Josefo
L.A.B.	Liber antiquitatum biblicarum (Pseudo-Fílon)
Interp. aleg.	Interpretação alegórica (Fílon)
Mídias	Contra Mídias (Demóstenes)
Mem.	Memorabilia (Xenofonte)
Migração	Da migração de Abraão (Fílon)
Mor.	Moralia (Plutarco)
Nomes	Da mudança de nomes (Fílon)
Nat.	Naturalis historia [História natural] (Plínio)
Éd. Rei	Édipo Rei (Sófocles)

Plut.	Plutarco
Posteridade	Da posteridade de Caim (Fílon)
Recompensas	Das recompensas e punições (Fílon)
Pyth.	Pythian odes (Píndaro)
Rep.	República (Platão)
Herdeiro	Quem é o herdeiro? (Fílon)
Ret.	Retórica (Aristóteles)
Sobriedade	Da sobriedade (Fílon)
Sonhos	Dos sonhos (Fílon)
Sóf.	Sófocles
Leis esp.	Das leis especiais (Fílon)
Vida cont.	Da vida contemplativa (Fílon)
Moisés	Da vida de Moisés (Fílon)
Vida filós.	Vitae philosophorum (Diógenes Laércio)
Xen.	Xenofonte

8. Literatura cristã primitiva

C. Mar.	Contra Marcião (Tertuliano)
Apol.	Apologia (Justino; Tertuliano)
Barn.	Epístola de Barnabé
Clem. Alex.	Clemente de Alexandria
Hom. Clem.	Homilias clementinas
Reconh. clem.	Reconhecimentos clementinos
Comm. Act. Syn. Nic.	Commentarius Actorum Synodi Nicaenae (Gelásio Ciziceno)
De Car.	De carnis resurrectione (Tertuliano)
Dial.	Diálogo com Trifo (Justino)
Diog.	Diogneto
Diogn.	Epístola a Diogneto
Epif.	Epifânio
Eus.	Eusébio
Ev. egípc.	Evangelho dos egípcios
Ev. hebr.	Evangelho segundo os hebreus
Her.	Contra heresias (Ireneu; Hipólito; Epifânio)
Hist. ecl.	História eclesiástica (Eusébio)
Heges.	Hegésipo
Hip.	Hypothetica (Clemente de Alexandria)
Inst.	Divinae institutiones (Lactâncio)
Iren.	Ireneu
Strom.	Stromata (Stromateis) (Clemente de Alexandria)
Tert.	Tertuliano

9. Periódicos, coleções, séries e obras de referências e individuais

AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
ABR	Australian Biblical Review
AHAW	Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
AkGWG	Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
AS	Anatolian Studies
ATR	Anglican Theological Review
BAG	W. Bauer; W. F. Arndt; F. W. Gingrich. Greek-English lexicon of the New Testam
BC	The beginnings of Christianity. Organização de F. J. Foakes Jackson; K. Lake
BDF	F. Blass; A. Debrunner; R. W. Funk. Greek grammar of the New Testament and
BFCT	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
Bib	Biblica
BJRL	Bulletin of the John Rylands (University) Library (Manchester)
BNTC	Black's New Testament Commentaries
BR	Biblical Research
BU	Biblische Untersuchungen
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CAH	Cambridge Ancient History
CBC	Cambridge Bible Commentaries on the New English Bible
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CD	Church Dogmatics (K. Barth)
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
CR	Classical Review
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
EEP	The Earlier Epistles of St. Paul (K. Lake)
EKKNT	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
Enc Bib	Encyclopaedia Biblica
EQ	Evangelical Quarterly
Est Bíb	Estudios Bíblicos
Exp Tim	Expository Times
FEUNTK	Forschungen zur Entstehung des Urchristentums des Neuen Testaments und
HDB	Hastings' Dictionary of the Bible (vols. I-V)
HJP	History of the Jewish People in the age of Jesus. Nova edição em inglês (E. Sc

HNT	Handbuch zum Neuen Testament (H. Lietzmann)
HTR	Harvard Theological Review
IB	Interpreter’s Bible
ICC	International Critical Commentary
IEJ	Israel Exploration Journal
Inst.	Institutas da religião cristã (João Calvino)
INT	Introduction to the New Testament
Int	Interpretation
JBL	Journal of Biblical Literature
JBR	Journal of Bible and Religion
JJS	Journal of Jewish Studies
JR	Journal of Religion
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JTS	Journal of Theological Studies
KD	Kerygma und Dogma
KEK	Kritisch-Exegetischer Kommentar (Meyer Kommentar)
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiqua
MHT	J. H. Moulton; W. F. Howard; N. Turner. Grammar of New Testament Greek (Edi
MM	J. H. Moulton; G. Milligan. Vocabulary of the Greek Testament (Edinburgh, 193
MNTC	Moffatt New Testament Commentary
NBCR	New Bible commentary revised (London, 1970)
NCB	New Century Bible
Nestle-Aland^{26}	Novum Testamentum Graece. Edição de Eberhard Nestle; Erwin Nestle; Kurt A
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIDNTT	New International Dictionary of New Testament theology (Exeter, 1975-1978)
NovT	Novum Testamentum
NovTSup	Supplement(s) to Novum Testamentum
NPNF	Nicene and Post-Nicene Fathers (Grand Rapids)
NTAb	Neutestamentliche Abhandlungen
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca (edição de J.-P. Migne)
PL	Patrologia Latina (edição de J.-P. Migne)
P. Oxi.	Papiros de Oxirrinco
PPJ	Paul and Palestinian Judaism (E. P. Sanders)
P. Tebt.	Papiros de Tebtunis
RB	Revue Biblique
RBén	Revue Bénédictine
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. ed. (Tübingen, 1956-1965). vols. I-V
RSR	Revue des Sciences Religieuses
RTR	Reformed Theological Review
SAB	Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften
SBT	Studies in Biblical Theology

SE	Studia Evangelica
SIG	Sylloge inscriptionum graecarum (W. Dittenberger)
SJT	Scottish Journal of Theology
SNTSM	Society for New Testament Studies Monograph
SPT	St. Paul the Traveller and the Roman citizen (W. M. Ramsay)
SR	Studies in Religion/Sciences Religieuses
ST	Studia Theologica
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament (Grand Rapids, 1964-1976). vols
THK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
TKNT	Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
TLZ	Theologische Literaturzeitung
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
TRu	Theologische Rundschau
TS	Texts and Studies (Cambridge)
TSK	Theologische Studien und Kritiken
TU	Texte und Untersuchungen (Berlin)
TZ	Theologische Zeitschrift
UBS³	The Greek New Testament. 3. ed. (United Bible Societies, 1975)
VD	Verbum Domini
VT	Vetus Testamentum
WA	Weimarer Ausgabe (obras de Lutero)
WH	B. F. Westcott; F. J. A. Hort. The New Testament in Greek (London, 1981)
WH App.	Ibid., Appendix
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WTJ	Westminster Theological Journal
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZK	Zahn-Kommentar
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWT	Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie

Livros indicados por autor e título abreviado podem ser prontamente identificados por meio da consulta à Bibliografia (p.383-97).

Siglas padrão são utilizadas nas notas textuais.

Introdução

I. Gálatas entre as Cartas de Paulo

Há um consenso entre os estudiosos de que Gálatas é uma das quatro epístolas “principais” de Paulo (as outras são 1 e 2Coríntios e Romanos) e uma das que têm a autoria do apóstolo mais bem estabelecida.[1] Quando as reivindicações de autoria paulina de outras cartas são consideradas, o padrão de avaliação é esse grupo de quatro cartas, entre as quais Gálatas tem preeminência. A negação da autenticidade de Gálatas, como ocorreu na escola holandesa de W. C. van Manen,[2] é reconhecida como uma aberração marcante na história do estudo do NT. Desde que os textos paulinos foram reunidos pela primeira vez em um corpus, no início do século 2 d.C., Gálatas ocupa um lugar seguro entre eles.

O critério tradicional na organização canônica das cartas paulinas, de acordo com o que pode ser identificado, parece ter sido a ordem decrescente de extensão.[3] Contudo, Marcião, que por volta de 140 d.C. foi (de acordo com o que se sabe) a primeira pessoa a compilar um cânon “fechado” de textos cristãos, afastou-se desse princípio de organização, tirando Gálatas de sua posição na sequência por extensão e dando-lhe um lugar de destaque, à frente das demais cartas, em sua obra Apostolikon. Tertuliano, nossa primeira testemunha da sequência adotada por Marcião,[4] concorda com o último nesse aspecto,

sustentando que Gálatas é “a epístola principal contra o judaísmo” (principalem aduersus iudaismum epistulam).[5] A posição que Marcião atribuiu à epístola não prevaleceu, mas sua importância fundamental entre os escritos de Paulo tem sido reconhecida de modo amplo, ainda que não universal,[6] desde aquela época até hoje.

Entre os textos de Paulo, Gálatas tem a mais estreita afinidade com a Carta aos Romanos. “A Epístola aos Gálatas”, escreveu J. B. Lightfoot, “está para a Carta aos Romanos como o modelo não lapidado está para a estátua acabada; ou melhor, caso eu possa insistir na metáfora sem ser mal entendido, Gálatas é o primeiro estudo de uma única figura, a qual é, na obra posterior, desenvolvida para formar um grupo de figuras”.[7] Dois temas dominantes em Gálatas e que recebem igual ênfase em Romanos são a insistência na justificação perante Deus pela fé, sem as obras da Lei, e a apresentação do Espírito como o princípio da nova vida em Cristo, que os crentes desfrutam como filhos de Deus nascidos livres. Se há elementos de Romanos que não encontram paralelo em Gálatas, esta epístola tem elementos sem paralelo em Romanos, como a seção autobiográfica em Gálatas 1.11—2.14, com sua defesa da liberdade apostólica de Paulo. Não se deve tornar Romanos o padrão para interpretar Gálatas; Gálatas tem de ser lido e entendido por seu próprio valor.[8]

Em Romanos, não há nada ou quase nada do tom de urgência polêmica que permeia a Carta aos Gálatas; para uma repetição desse tom, voltamo-nos para 2Coríntios 10—13 ou para Filipenses 3. As pessoas atacadas em 2Coríntios 10—13 e Filipenses 3 não são necessariamente idênticas aos “criadores de problemas” contra os quais Paulo polemiza em Gálatas, mas ele reconheceu que o ensino e a atividade daquelas pessoas constituíam, de modo parecido,

uma ameaça à verdade do evangelho e usou linguajar semelhante ao advertir seus convertidos contra elas.

II. As igrejas da Galácia

A Epístola aos Gálatas é assim chamada por ser explicitamente dirigida “às igrejas da Galácia” (1.2); além disso, os destinatários são nominalmente repreendidos no decorrer da carta: “Vocês, gálatas insensatos!” (3.1). A questão diante de nós é: Onde ficavam essas igrejas e quem eram esses gálatas? Acaso devemos localizar as igrejas no território do antigo reino da Galácia? Ou será que devemos situá-las em algum outro lugar na província romana mais extensa da Galácia, que incluía o antigo reino e um grande território adicional? Os destinatários da carta eram gálatas no sentido étnico, ou apenas no sentido político — como habitantes da província romana que tinha esse nome?

A. De reino a província

A palavra grega Γαλάται é uma forma variante de Κέλται ou Κέλτοι, “celtas” (lat. galli). Quando deparamos com os celtas pela primeira vez, eles residiam na Europa Central, na bacia do Danúbio. Alguns topônimos dessa área mantêm elementos celtas até hoje; Viena (lat. Vindobona)[9] é um bom exemplo. Da bacia do Danúbio, eles migraram em direção

oeste para a Suíça, o sul da Alemanha e o norte da Itália, e depois para a Gália e a Bretanha; também migraram em direção sudeste e se estabeleceram no centro-norte da Ásia Menor, dando seu nome ao novo lar, assim como tinham dado à Gália (lat. Gallia; gr. Γαλατία).[10]

Os celtas que migraram para o sudeste devastaram a Trácia, a Macedônia e a Tessália e invadiram a própria Grécia, mas não avançaram além de Delfos, de onde foram repelidos em 279 a.C. No ano seguinte (278-277 a.C.), um grande grupo deles cruzou o Helesponto e entrou na Ásia Menor a convite de Nicomedes, rei da Bitínia, que pensou que conseguiria usar os serviços dos celtas contra seus inimigos. Durante uma geração, eles ameaçaram seus vizinhos na Ásia Menor, até que uma série de derrotas pelas mãos de Átalo I, rei de Pérgamo (c. 230 a.C.), os confinou a limites restritos, em território que outrora havia pertencido à Frígia. Esse território — uma larga faixa de terra que se estende por 320 quilômetros de sudoeste a nordeste, entre as longitudes 31° e 35° Leste e as latitudes 39° e 40°30’ Norte — foi ocupado pelas três tribos que constituíam a força invasora — os tolistóbogos no oeste, com seu centro em Pessino,[11] os trocmos no leste, com seu centro em Távio, e os tectósagos, que ficavam entre o primeiro e o segundo grupos, ao redor de Ancira, que no devido tempo se tornou a capital do reino da Galácia (hoje, sob seu nome moderno Ancara, é a capital da República da Turquia).[12] Cada tribo abrangia quatro tetrarquias. Os gálatas se instalaram como senhores e sujeitaram uma população frígia. Com o passar do tempo, adotaram a religião e a cultura dos frígios, mas não a sua língua. A língua frígia morreu na Galácia, ao passo que sobreviveu por alguns séculos nos territórios frígios vizinhos. A língua gálata também sobreviveu por vários séculos, embora os gálatas inevitavelmente tivessem passado a usar o grego como a língua comercial e diplomática.[13]

Em 190 a.C., um grupo de mercenários da Galácia lutou ao lado do rei selêucida Antíoco III contra os romanos na batalha de Magnésia. A presença deles atraiu represálias romanas contra os gálatas, que no ano seguinte foram subjugados pelo cônsul Mânlio, mas foram autorizados a manter sua independência e ter seus próprios governantes mediante o compromisso de se comportarem bem no futuro.[14]

Desde então, a influência romana prevaleceu na Ásia Menor, exceto no período em que Mitrídates VI, do Ponto, dominou a península (88-65 a.C.). Os gálatas rapidamente reconheceram a prudência em manter boas relações com Roma. Com permissão ou conivência de Roma, eles aumentaram seu território durante o século 2 a.C. Sofreram duramente sob Mitrídates por causa da amizade que tinham com Roma, mas, quando ele foi finalmente derrotado por Pompeu, em 64 a.C., a lealdade deles foi recompensada ao receberem o status de reino cliente e, assim, permaneceram por quase quarenta anos. Quando seu último rei, Amintas, foi derrotado em batalha contra os hostis homonadas, que, de sua base no norte de Tauro, invadiram a Galácia e outros Estados vizinhos, Augusto reorganizou o reino e o tornou província imperial, governada por um legatus pro praetore [“enviado do imperador”] (25 a.C.).[15]

A essa altura, o reino da Galácia havia se expandido consideravelmente além de suas fronteiras originais. Em 36 a.C., por exemplo, Marco Antônio presenteou Amintas com Icônio, uma cidade da Frígia, com parte da Licaônia e da Panfília.[16] Algum tempo depois de assumir o controle do reino de Amintas, Augusto reduziu o tamanho do reino, transferindo a Licaônia Oriental e a Cilícia Traqueia, que o reino gálata havia anexado, para a soberania de seu aliado Arquelau, rei da Capadócia. Ainda assim, a província da

Galácia abrangia o território que ficava ao sul e nunca havia sido etnicamente gálata — a Pisídia e a região adjacente que Estrabão chama de “Frígia para o lado da Pisídia”,[17] com a Isáuria e a Licaônia Ocidental. Roma herdou de Amintas a tarefa de esmagar os homonadas, que eram uma ameaça constante à “Frígia para o lado da Pisídia” em particular. Finalmente, foram subjugados por P. Sulpício Quirino, governador da Galácia, nos anos imediatamente posteriores a 12 a.C.[18]

Em 6 a.C., o interior da Paflagônia, ao norte, foi incorporado à província da Galácia, o que também aconteceu, uns três ou quatro anos depois, com algumas áreas ao nordeste e que antes pertenciam ao Ponto. Essas últimas áreas passaram a ser conhecidas como Ponto Galático.[19] Por analogia, inferiu-se, por exemplo, que aquelas partes da Frígia e da Licaônia que foram incluídas na província eram conhecidas respectivamente como Frígia Galática e Licaônia Galática, para distingui-las daquela parte da Frígia que ficava dentro da Ásia proconsular (Frígia Asiana) e da Licaônia Oriental (Licaônia Antioquina),[20] que, de 37 a 40 d.C. e também de 41 d.C. em diante, pertenceram a Antíoco IV, rei de Comagena, aliado de Roma. Esses termos são bastante convenientes, mas, sem a devida comprovação, não podemos pressupor com segurança que faziam parte da nomenclatura oficial romana.

Então, em nosso período, a província da Galácia se estendia do Ponto, no mar Negro, até a Panfília, no Mediterrâneo.[21]. As “igrejas da Galácia” de Paulo poderiam, em teoria, estar situadas em qualquer lugar dentro desses limites. A questão é: Elas estavam situadas no território original da Galácia (“norte da Galácia”) ou na Frígia Galática e na Licaônia Galática (“sul da Galácia”)? A última alternativa as identifica com as igrejas plantadas por Paulo e Barnabé durante sua chamada primeira viagem missionária (At 13.14—14.26) —

nas cidades frígias de Antioquia da Pisídia (moderna Yalvaç) e Icônio (moderna Konya) e nas cidades licaônicas de Listra (moderna Zostera, perto de Hatunsaray)[22] e Derbe (moderna Kerti Hüyük, situada a aproximadamente 25 quilômetros a norte-nordeste de Karaman, a antiga Laranda, ou Devri Şehri, situada a 4 quilômetros a sul-sudeste de Kerti Hüyük). Derbe necessariamente devia estar localizada na fronteira entre a província romana da Galácia e o reino cliente de Comagena, se é que não ficava além da fronteira (como aconteceu com Laranda a partir de 41 d.C.).[23]

B. A hipótese do "norte da Galácia"

A hipótese do "norte da Galácia" esteve em proeminência quase inconteste até o século 18. É natural que a hipótese tenha sido aceita sem questionamento durante a era patrística.[24] No século 2 (c. 137 d.C.), a Licaônia Galática foi separada e unida à Cilícia e à Isáuria para formar uma província ampliada da Cilícia, e, no final do século 3 (c. 297), o restante do sul da Galácia com alguns territórios adjacentes se tornou uma nova província, a Pisídia, da qual Antioquia da Pisídia era capital, e Icônio, a segunda cidade mais importante.[25] Assim, a província da Galácia foi reduzida ao norte da Galácia, e, quando os pais da igreja, em seu estudo de nossa epístola, leram sobre "as igrejas da Galácia", entenderam "Galácia" naturalmente no sentido familiar de sua época.

O prólogo marcionista à Epístola aos Gálatas[26] começa com a surpreendente afirmação "os gálatas são gregos". Mas isso talvez signifique simplesmente que os destinatários da carta falavam grego — o que se pode inferir com base no

fato de que Paulo escreveu a eles em grego, para não mencionar a designação ininterrupta gallograecia. É provável que o fato de os habitantes da reduzida província da Galácia na época do autor marcionista falarem grego ou celta não fosse uma questão em que ele tivesse muito interesse.

A questão linguística, no entanto, interessou um comentarista latino de Gálatas. No prefácio do segundo livro de seu comentário dessa epístola, Jerônimo relata que, além do grego, os gálatas dos seus dias (final do século 4 d.C.) falavam um vernáculo que ele reconheceu como semelhante ao que ele costumava ouvir em Trier [Tréveris], onde ele tinha ficado por algum tempo entre os vinte e trinta anos de idade.[27] Se de fato o celta da parte norte-central da Ásia Menor e aquele falado nas margens do rio Moselle eram mutuamente inteligíveis na época de Jerônimo, depois de seus falantes terem estado tão distantes durante seis séculos e meio ou mais, pode ser questionado; Jerônimo pode ter reconhecido certa semelhança entre algumas palavras relacionadas a ações ou objetos específicos.

De acordo com Jerônimo, no mesmo prefácio, o escritor cristão Cecílio Firmiano Lactâncio disse que os gálatas eram assim denominados por causa da brancura de sua pele, como se seu nome fosse derivado do grego γάλα (“leite”).[28] Jerônimo exagera em sua inferência com base na citação de um poema de Hilário de Poitiers, ele mesmo de origem gálica, no qual os gauleses foram retratados como “impossíveis de serem ensinados” (lat. indociles); “não é de admirar, então”, diz Jerônimo, “que os gálatas tenham sido chamados de ‘insensatos’ e de entendimento lento”.[29]

João Calvino, em seu comentário de Gálatas (1548), acompanhou seus antecessores ao sustentar o norte da

Galácia como destino da epístola, mas curiosamente combinou essa ideia com o entendimento de que a carta foi escrita antes do Concílio de Jerusalém de Atos 15.[30] (Ele identificou a visita de Paulo e Barnabé a Jerusalém em Gl 2.1ss. com a visita de socorro para aliviar a fome mencionada em At 11.30.) É de se pensar quando ele supunha ter ocorrido a evangelização do norte da Galácia.

O primeiro estudioso de que temos conhecimento e que sustentou que os destinatários da Epístola aos Gálatas incluíam ao menos as igrejas plantadas por Paulo e Barnabé em sua primeira viagem missionária parece ter sido J. J. Schmidt,[31] em 1748, seguido por J. P. Mynster em 1825, cuja posição pode ser retratada como "pangálata" em vez de norte ou sul da Galácia.[32] No século 19 (com exceção de sua última década), a defesa do sul da Galácia foi feita principalmente por estudiosos franceses, como Georges Perrot, que a sustentou em De Galatia provincia romana [Sobre a província romana da Galácia] (1867),[33] e Ernest Renan, que a pressupôs, em vez de defendê-la, em sua obra Saint Paul [São Paulo] (1869).[34] A maioria dos outros estudiosos continuou sugerindo o norte da Galácia, e, entre esses, J. B. Lightfoot se destaca de modo muito especial.[35]

O comentário de Gálatas de Lightfoot apareceu pela primeira vez em 1865; permanece como uma obra-padrão que nenhum estudante da epístola pode se dar ao luxo de ignorar — e não são muitos os comentários com mais de cem anos sobre os quais se pode fazer esse tipo de afirmação. Ele reconheceu a ambiguidade na expressão "igrejas da Galácia", mas rejeitou a ideia de que eram as igrejas de Antioquia da Pisídia, Icônio, Listra e Derbe, preferindo localizar essas comunidades cristãs em Ancira, Pessino e talvez Távio (possivelmente também Juliópolis, a antiga Górdio). Os argumentos de Lightfoot contra o sul da Galácia são principalmente os de que as igrejasplantadas

durante a primeira viagem missionária de Paulo e Barnabé não são chamadas de igrejas da Galácia no livro de Atos, mas a terminologia lucana não é necessariamente a paulina.

Seus argumentos favoráveis ao norte da Galácia incluem a consideração (1) de que a “região galática” de Atos 16.6 e 18.23 é provavelmente a Galácia étnica, (2) de que as duas visitas de Paulo à região mencionada nessas passagens coincidem com suas duas visitas à Galácia que ele pensava estarem implícitas em Gálatas 4.13, e, em especial, (3) de que o temperamento dos cristãos gálatas refletido na carta está em harmonia (a) com o testemunho da inconstância dos gauleses mencionada em autores clássicos (especialmente César)[36] e (b) com o fato de os gauleses serem (do que César é de novo testemunha) “um povo supersticioso dado a observâncias rituais”[37] e de Deiotaro, rei da Galácia em meados do século 1 a.C., ser caracterizado por uma “exagerada devoção ao augúrio”.[38]

É surpreendente o peso que um estudioso do calibre de Lightfoot atribuiu a essas supostas afinidades entre, de um lado, os destinatários da carta de Paulo e, de outro, os celtas conhecidos de César e seus contemporâneos. César não é uma testemunha totalmente objetiva no que diz respeito aos gauleses, e, além disso, parece que o argumento se reduz a um silogismo da seguinte ordem:

Os gauleses eram inconstantes e supersticiosos.

Os gálatas de Paulo eram inconstantes e supersticiosos.

Logo, os gálatas de Paulo eram gauleses.

Não é difícil de reconhecer a falácia do termo médio não distribuído; o argumento seria válido apenas se a inconstância e a superstição não fossem características de outras nações além dos gauleses (e gálatas). Não temos de ir além dos vizinhos frígios dos gálatas para encontrar mais um renomado exemplo, enquanto o relato lucano do episódio de Paulo em Listra sugere que não faltavam inconstância e superstição aos licaônios.

C. A hipótese do "sul da Galácia"

Apesar disso, a rejeição do sul da Galácia por Lightfoot em favor do entendimento tradicional era natural; quando escreveu seu comentário, o entendimento do sul da Galácia ainda não havia sido apresentado com uma base suficientemente sólida. O estudioso que estabeleceu essa base foi W. M. Ramsay (1851-1939), cuja defesa do sul da Galácia em The Church in the Roman Empire [A igreja no Império Romano] (1893)[39] e A historical commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians [Um comentário histórico da Epístola de São Paulo aos Gálatas] (1899) se baseou em sua pesquisa sistemática feita pessoalmente na Ásia Menor Central, com seu estudo abrangente e detalhado de epigrafia e literatura clássica.

A principal contribuição de Ramsay ocorreu nas décadas de 1880 e 1890. Foram suas pesquisas naqueles anos que lançaram as bases arqueológicas para a hipótese do sul da Galácia e a estabeleceram com tanta firmeza que para muitos de seus discípulos ela não é mais uma mera hipótese.[40] Quando começou sua exploração da Ásia Menor, Ramsay aceitava o entendimento (basicamente o de

Lightfoot) do norte da Galácia, assim como também aceitava a reconstrução que F. C. Baur havia feito do curso da história cristã primitiva. Ele abandonou tanto uma posição quanto a outra por causa das evidências convincentes dos fatos quando deparou com eles in loco. Ele sustentava que toda a organização da Ásia Menor no Império Romano do primeiro século — sua administração e sua rede de comunicação — apontava inexoravelmente para a epístola em análise ter sido escrita para o sul da Galácia. No prefácio da quarta edição de The church in the Roman Empire (1896), ele diz a seus leitores que encontrarão todas as evidências favoráveis ao sul da Galácia na primeira parte de seu livro Cities and bishoprics of Phrygia [Cidades e bispados da Frígia] (1895), mesmo que essa perspectiva propriamente não seja mencionada nem analisada ali. Mas as evidências sólidas a favor do sul da Galácia se encontram em estudos como sua obra Cities and bishoprics of Phrygia e sua obra anterior Historical geography of Asia Minor [Geografia histórica da Ásia Menor] (1890) — estudos que foram feitos sem ter em mente a Epístola aos Gálatas ou o estabelecimento ou a refutação de qualquer teoria sobre os destinatários da epístola.

Nessas obras anteriores, Ramsay evitou cuidadosamente recorrer à série costumeira de argumentos ambíguos favoráveis ao sul da Galácia.[41] Esses argumentos são:

(1) Paulo habitualmente usa a nomenclatura imperial romana — mas nesse caso quaisquer habitantes da província da Galácia, até mesmo os gálatas étnicos, teriam sido “gálatas” para ele.

(2) Paulo se dirige em grego a seus gálatas — mas o grego teria sido conhecido ao menos em Ancira e Pessino.

(3) Paulo menciona Barnabé (Gl 2.1ss.), que era conhecido pessoalmente dos moradores do sul da Galácia, mas não (pelo que sabemos) dos moradores do norte — contudo, ele menciona Barnabé também em 1Coríntios 9.6, e não há nenhuma evidência de que fosse pessoalmente conhecido dos coríntios.

(4) Os companheiros de viagem de Paulo em Atos 20.4, que presumivelmente estavam levando a contribuição de suas respectivas igrejas para o fundo de ajuda a Jerusalém, incluem pessoas do sul da Galácia (Gaio de Derbe e Timóteo de Listra), mas não do norte — no entanto, esse argumento do silêncio é precário (não se menciona o nome de nenhum representante da igreja em Corinto).

(5) A presença de emissários judeus é mais provável no sul da Galácia do que no norte dela — mas eles talvez fizessem questão de visitar qualquer cidade onde Paulo houvesse plantado uma igreja.

(6) Os gálatas de Paulo o receberam “como um anjo de Deus” (Gl 4.14), o que é uma coincidência notável com sua identificação com Hermes pelos moradores de Listra (At 14.11ss.) — mas a coincidência é um tanto invalidada pela posterior tentativa de assassinato de Paulo pelos moradores de Listra (At 14.19).

Em vez disso, Ramsay fundamentou sua defesa nos dados da geografia histórica, com sua interpretação da estratégia de Paulo de se concentrar nas principais estradas e centros de comunicação das províncias romanas. A via principal ao longo da qual o cristianismo avançou na Ásia Menor foi a estrada que partia da Síria, passava pelas Portas da Cilícia, chegava a Icônio e Éfeso e, depois, atravessava o mar Egeu. Havia duas vias secundárias: uma que acompanhava a rota terrestre que passava por Filadélfia e chegava a Trôade e,

em seguida, cruzava até Filipos e a Via Inácia; e outra, que partia das Portas da Cilícia para o norte, passava por Tiana e Cesareia da Capadócia e chegava a Amisos, nas margens do mar Negro. Essas são, de fato, as principais rotas que, partindo das Portas da Cilícia, penetram a península, e nenhuma delas passava pela Galácia étnica. O lado sul do planalto da Anatólia era mais importante do que o norte durante o período inicial do Império Romano; o pleno desenvolvimento do lado norte só ocorreu quando, em 292 d.C., Diocleciano transferiu o centro da administração imperial para Nicomédia. No entendimento de Ramsay, a hipótese do sul da Galácia era a que melhor se harmonizava com os dados da geografia histórica da Ásia Menor.[42]

No entanto, o norte da Galácia jamais deixou de ter seus defensores, especialmente na Alemanha, mas bem poucos deles lidaram adequadamente com os argumentos concretos de Ramsay. Entre aqueles que lidaram mais seriamente com os argumentos estavam P. W. Schmiedel, na seção que ele contribuiu para o verbete “Galatia” [Galácia] na Encyclopaedia biblica [Enciclopédia bíblica] (1901),[43] e J. Moffatt, em sua obra Introduction to the literature of the New Testament [Introdução à literatura do Novo Testamento] (1911).[44] Os argumentos de Moffatt são, depois de Ramsay apresentar evidências favoráveis ao sul da Galácia, os mais importantes já apresentados a favor do norte da Galácia.[45] Ele reconhece a fraqueza de alguns argumentos tradicionais favoráveis ao norte da Galácia — por exemplo, o apelo à alegada inconstância dos gálatas — e destaca alguns pontos fracos na argumentação de Ramsay. Será que Paulo sempre seguiu as principais estradas e evangelizou os principais centros de comunicação? Então, o que o levou a Listra e Derbe? Nas palavras do próprio Ramsay: “Como Paulo, o cosmopolita, foi, semelhante a um pedaço de madeira, levado pela correnteza até esse calmo remanso?”.[46] Por outro lado,

Ancira, no norte da Galácia, a sede da administração provincial, era, conforme o próprio Ramsay demonstrou, “uma das maiores e mais esplêndidas cidades da Ásia Menor”.[47]

Ainda assim, muitos dos argumentos de Moffatt, à semelhança dos de Schmiedel antes dele, e dos de Lightfoot ainda mais antigos, dizem respeito à interpretação de Atos, não à de nossa epístola. É o caso do argumento de que a “região galática” de Lucas é a Galácia étnica, em oposição ao entendimento de Ramsay de que a “região frígia e galática” de Atos 16.6 é a Frígia Galática, e a “região galática” de Atos 18.23 é a Licaônia Galática. Moffatt admite que é isso mesmo: “Pode-se contra-argumentar que o uso feito por Lucas não é argumento decisivo a favor de Paulo. Isso é perfeitamente verdade, mas o uso paulino de Γαλατία corresponde às inferências de Atos”.[48]

D. A evidência de Atos

A questão dos destinatários da Epístola aos Gálatas é totalmente independente das referências ao território gálata em Atos. Admitindo-se que Paulo geralmente adota a nomenclatura provincial romana — por exemplo, quando ele se refere repetidamente à Acaia no sentido romano, que incluía Corinto, não no sentido grego tradicional de um território na parte noroeste do Peloponeso, ao qual Corinto não pertencia —, pode-se defender que Lucas prefere os termos geográficos mais populares e, portanto, usaria a Galácia no sentido étnico.[49] Mas quais são os fatos?

Há duas passagens relevantes em Atos. A primeira é Atos 16.6, em que Paulo e Silas — depois de viajarem da Síria e das Portas da Cilícia para o oeste, passando por Derbe e Listra, e de trazerem Timóteo para os acompanharem na viagem quando estavam na última cidade — “atravessaram a região frígia e galática (τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν),[50] tendo sido proibidos pelo Espírito Santo de falar a palavra na Ásia”. Em consequência, em vez de prosseguir para Éfeso a oeste, “chegaram até o outro lado da Mísia (κατὰ τὴν Μυσίαν)[51] e tentaram ir para a Bitínia, mas o Espírito de Jesus não lhes permitiu, de modo que, passando pela Mísia, desceram até Trôade”, e dali cruzaram para a Macedônia. Levando em conta esse itinerário bastante detalhado, onde devemos situar a “região frígia e galática” pela qual passou o grupo missionário depois de receber a proibição de evangelizar a Ásia? Ramsay, conforme vimos, a identificou com a Frígia Galática — a parte da Frígia incluída na província da Galácia, que Estrabão chama de “Frígia para o lado da Pisídia”. A sugestão de Lightfoot foi que o termo denotava a Galácia étnica, pois outrora aquela área havia sido frígia (antes da segunda metade do séc. 3 a.C.), mas posteriormente se tornou gálata.[52] Mas essa predileção por termos antigos não é característica de Lucas. Kirsopp Lake, que em seu Earlier epistles of St. Paul [Epístolas anteriores de São Paulo] (1911) acompanhou a interpretação de Ramsay,[53] recapitulou de novo as evidências em sua nota sobre “Paul’s route in Asia Minor” [A rota de Paulo na Ásia Menor], publicada no volume V, parte I, de The beginnings of Christianity [Os primórdios do cristianismo] (1933), e concluiu que a explicação mais provável é que Paulo, partindo de Icônio, em vez de ir para o oeste ao longo dos vales do Lico e do Meandro,

foi para o norte, passando pela Frígia e pelo território onde os gálatas eram numerosos. Caso essa visão seja aceita, “região frígia e gálata” significa o território em que às vezes o frígio e às vezes o gaélico[54] eram a língua dos aldeões. Em sua rota, Paulo pode ter passado por Laodiceia, Amório e Orcisto (certamente um lugar gaélico)[55] e seguido para Nacoleia e talvez Dorileia. Pode-se dizer que Nacoleia ou Dorileia são κατὰ τὴν Μυσίαν. Ele também estava na estrada direta para Niceia, e, com certeza, de Nacoleia e provavelmente de Dorileia havia uma estrada direta para Trôade, “contornando” a Mísia, caso esse seja o sentido de παρελθών. Em um ou outro desses lugares, ele foi de novo, por revelação, impedido de trabalhar como havia pretendido — dessa vez na Bitínia — e, por isso, voltou-se para a esquerda e atravessou a Mísia rumo a Trôade.[56]

Essa rota, conforme observado por Lake, não difere significativamente daquela postulada por Ramsay, com exceção da interpretação da “região frígia e gálata”. Mas fatos concretos depõem contra o detalhe em que ela difere da hipótese de Ramsay. A fronteira entre a Frígia Galática e a Galácia étnica tem sido delimitada com muito mais precisão do que na época de Ramsay.[57] Partindo de um ponto próximo ao extremo norte do lago Tatta (Tuz Gölü), ela ia até Orcisto (onde o rio Sangário servia de fronteira entre a província da Ásia e a da Galácia) — digamos que partia de 32°50’ Leste e um pouco ao norte de 39° Norte. Uma vez que, de acordo com Atos 15.36, o plano de Paulo era visitar todas as cidades que ele e Barnabé haviam evangelizado no sul da Galácia um ou dois anos antes, ele e seus companheiros provavelmente pretendiam viajar para o oeste, partindo de Listra e passando por Icônio e Antioquia da Pisídia. A proibição de pregar na Ásia provavelmente foi transmitida em Listra:[58] as Epístolas Pastorais têm

reminiscências de declarações proféticas dadas na ocasião em que Timóteo se uniu ao grupo apostólico.[59] Agora eles tinham de seguir alguma outra estrada, não a que levava a Éfeso, mas, de qualquer maneira, era necessário seguir para Icônio. Se a essa altura eles pensaram na Bitínia, poderiam evitar Antioquia da Pisídia e pegar a estrada para a Frígia Paroreia (o território ao norte e ao sul da serra de Sultan Dağ), ou poderiam seguir para Antioquia da Pisídia e dali, atravessando Sultan Dağ, chegar à Frígia Paroreia. Em ambos os casos, eles chegariam a Filomélio. Partindo de Filomélio por qualquer uma das duas rotas possíveis para o noroeste, foram imediatamente para a Frígia Asiática: não passariam perto da Galácia étnica nem atravessariam nenhuma vila onde a língua celta fosse ouvida.

Não se pode entender a expressão “região frígia e gálata” no sentido sugerido por Lake: ela só pode significar o território pelo qual Paulo e seus amigos passaram depois de deixar Listra, o território onde ficavam Icônio e Antioquia da Pisídia. Mesmo que contornassem ambas as cidades e fossem direto para a Mísia depois de terem recebido a advertência divina em Listra, ainda teriam atravessado o território entre a Licaônia Galática e a Frígia Galática e prosseguido na última região até chegarem à fronteira da província da Ásia. Para chegar a uma estrada que os levaria através do território onde tanto o frígio quanto o celta seriam ouvidos, teriam de ir direto para o norte de Listra até chegarem à latitude 39° Norte (sem ouvir uma palavra celta) e em seguida voltarem-se para o oeste através de uma série de aldeias, distantes de qualquer contato com a vida urbana. Ali teriam, de fato, ouvido frígio à esquerda e celta à direita. Mas por que Paulo haveria de fazer um desvio para visitar esse distrito, “a menos que tivesse uma visão profética do que Lake estava prestes a dizer na plenitude dos tempos, e algum interesse em provar que Lake estava certo?”.[60]

Com certeza, a narrativa de Atos 15.41—16.8 faz mais sentido se a “região frígia e gálata” for aquela parte da Frígia incluída na província da Galácia. Embora houvesse naturalmente linhas de comunicação ligando as várias regiões da província, as cidades do norte da Galácia não eram facilmente acessíveis pela estrada que ia das Portas da Cilícia a Listra. O melhor conselho a qualquer um que se propusesse evangelizar o norte da Galácia teria sido partir de algum outro lugar que não Listra.

A segunda passagem em Atos relevante para nossa discussão é 18.23, em que Paulo, tendo feito uma visita apressada à Palestina [hoje conhecida como tal] após seu ministério em Corinto (provavelmente no verão de 52 d.C.), retornou para o oeste a fim de começar a evangelização em Éfeso e “foi de lugar em lugar através da região gálata e da Frígia (τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν), fortalecendo todos os discípulos”. É possível que com essa expressão geográfica Lucas queira dizer o mesmo que a “região frígia e gálata” de Atos 16.6. Ramsay pensava que a “região gálata” de Atos 18.23 era a Licaônia Galática, considerada separadamente daquela parte da Licaônia que pertencia ao reino de Comagena (Licaônia Antioquina),[61] mas isso é incerto. A “região gálata” talvez seja a Licaônia Galática e a Frígia Galática, enquanto “Frígia” nessa ocasião poderia incluir a Frígia asiática. A referência a Paulo “fortalecendo todos os discípulos” indica que não estava desbravando, mas tornando a percorrer o caminho que havia feito anteriormente. Caso a expressão de Atos 16.6 pudesse abranger a Galácia étnica, a expressão de Atos 18.23 também poderia; se a Galácia étnica é excluída da primeira passagem, também deve ser da segunda. É mais fácil entender Atos 18.23 no sentido de Paulo tornar a passar por Derbe, Listra, Icônio e Antioquia da Pisídia. Atos 19.1 diz que ele passou pela “região alta” (τὰ ἀνωτερικὰ μέρη) a caminho de Éfeso. Praticamente qualquer parte do interior

da Ásia Menor poderia ter sido chamada de “região alta” em relação a Éfeso: aqui a referência pode ser à estrada que sai de Antioquia da Pisídia e vai para o oeste, chegando a Éfeso pelo lado norte do monte Mesogi, não à estrada principal mais ao sul, que percorre os vales do Lico e do Meandro.[62]

E. Outras referências

Outras referências do NT à Galácia ou aos gálatas podem ser prontamente ignoradas. As “igrejas da Galácia” que, de acordo com 1Coríntios 16.1, receberam as instruções de Paulo sobre a coleta para Jerusalém são, sem dúvida, as mesmas “igrejas da Galácia” a que Paulo se dirige em Gálatas 1.2. Se os companheiros de Paulo em sua última viagem a Jerusalém (At 20.4) eram os delegados das igrejas que estavam contribuindo com a oferta, talvez seja relevante o fato de incluírem duas pessoas do sul da Galácia, Gaio de Derbe[63] e Timóteo (de Listra), mas nenhuma do norte; no entanto, conforme dito acima, é possível que a lista de companheiros não seja exaustiva.[64]

A “Galácia” para onde Crescente foi (2Tm 4.10) não é facilmente identificada; seu sentido fica mais complicado por causa da variante (improvável) “Gália” (Γαλλίαν em lugar de Γαλατίαν).[65]

Quanto à “Galácia” em 1Pedro 1.1, parece que ela denota a província em geral, pois o nome aparece com o de outras províncias da Anatólia — Ponto, Capadócia, Ásia e Bitínia —, como uma área onde viviam “exilados da dispersão” (i.e., cristãos).[66]

F. O estado atual da questão

O debate sobre a localização dos gálatas de Paulo não parece ser levado tão a sério hoje quanto era outrora. R. M. Grant sustenta que, em geral, Atosnão nos ajuda a identificar geograficamente essas igrejas, mas sugere que a proibição pelo Espírito em Atos 16.6 “pode muito bem ser uma expressão teológica de um dos aspectos da enfermidade de Paulo”,[67] a qual, de acordo com Gálatas 4.13, deu ensejo à primeira visita de Paulo à Galácia. Estamos acostumados a ouvir no argumento contra o sul da Galácia de que em Atos 13.13ss. não há nenhum indício de que Paulo estivesse enfermo quando visitou pela primeira vez Antioquia da Pisídia e as outras cidades da Frígia Galática e da Licaônia, e a resposta que prontamente se apresenta é a de que, da mesma maneira, no registro, em Atos 16.6, da passagem de Paulo pela região frígia e gálata não há nenhuma indicação de enfermidade. Mas a validade dessa resposta (por mais negativa que fosse) está agora ameaçada. Mesmo assim, a interpretação de Grant acerca da proibição do Espírito não é mais provável do que a sugestão feita por Ramsay de que Paulo subiu do litoral da Panfília para o planalto de Antioquia da Pisídia (1.100 metros acima do nível do mar) por causa de um ataque de malária (que ele identificou com o “espinho na carne” de 2Co 12.7).[68] O entendimento de Grant sobre a proibição do Espírito à luz de Gálatas 4.13, com a improbabilidade de que Paulo chamaria de “gálatas” (Gl 3.1) pessoas que falavam licaônio (At 14.11),[69] leva-o a concluir “que a carta foi endereçada a um grupo de comunidades perto de Ancira”[70] — uma conclusão que se sustenta com

dificuldade, quando a viagem de Atos 15.41—16.8 é delineada no mapa.

É desconcertante ver quão superficialmente a hipótese do norte da Galácia é defendida por muitos de seus proponentes hoje em dia quando consideramos os argumentos cuidadosos apresentados por estudiosos de duas e três gerações atrás; especialmente desconcertante é ver quão pouca atenção se dá aos dados relevantes da geografia histórica. Assim, na obra de Willi Marxsen, Introduction to the New Testament [Introdução ao Novo Testamento], lemos: “Se, com ‘Galácia’ Paulo quis dizer a província romana, ele poderia ter estado na parte sul da província mesmo na primeira viagem missionária, embora não na ‘região da Galácia’, que é como Atos sempre a denomina”.[71] Isso deixa implícito que a Γαλατικὴ χώρα — uma expressão que ocorre apenas duas vezes em Atos (16.6; 18.23) — pode ser referência apenas à Galácia étnica; aliás, o adjetivo Γαλατικός (lat. Galaticus) é bem atestado no caso daquelas regiões da província que não eram etnicamente gálatas[72] e também para a província como um todo,[73] mas, nesse período, não no caso da Galácia étnica.[74]

Marxsen prossegue: “A hipótese do sul da Galácia é, no entanto, extremamente improvável”. Para respaldar essa afirmação, são apresentados três argumentos:

1. “É incorreta a afirmação, feita muitas vezes, de que Paulo sempre usa os nomes das províncias romanas”.[75]

Se alguém dissesse que Paulo sempre usa os nomes das províncias romanas, essa pessoa seria imprudente; o fato é que Paulo normalmente os usa. Pode haver desvios dessa norma, mas serão desvios reconhecíveis, e o ônus da prova recai sobre aqueles que entendem que, nos escritos

paulinos, Γαλατία e Γαλάται têm outro sentido que não o de província.

2. “Além disso, Paulo dificilmente teria sido capaz de dizer em 1.21: ‘Então vim para as regiões da Síria e da Cilícia’, pois esse é o paralelo paulino da primeira viagem missionária em Atos. De acordo com a hipótese do sul da Galácia, ele necessariamente fundou as igrejas da Galácia naquela época, mas não há nenhuma menção a isso.”

Esse argumento parece implicar que Paulo talvez tenha incluído as igrejas de Antioquia da Pisídia, Icônio, Listra e Derbe nas “regiões da Síria e da Cilícia”[76] (se At 13 e 14 corretamente o apresentam evangelizando essas cidades a essa altura), mas não aquelas que ele chama de “as igrejas da Galácia”; estas seriam, portanto, diferentes das quatro igrejas de Atos e estariam localizadas no norte da Galácia. É inacreditável que Paulo tenha incluído as igrejas do sul da Galácia nas “regiões da Síria e da Cilícia”; Gálatas 1.21 trata não da “primeira viagem missionária” de Atos 13 e 14, mas do intervalo entre Atos 9.31 e 11.30, quando Paulo esteve ativo primeiramente em Tarso e posteriormente em Antioquia, as duas principais cidades da província unida da Síria-Cilícia.[77]

3. “Por fim, parece improvável que Paulo se dirigisse aos habitantes da Pisídia e da Licaônia como ‘gálatas’ (3.1: ‘Ó gálatas insensatos’). Essa só pode ser uma designação racial e é impossível que se refira aos habitantes de um distrito administrativo romano.”

Esse argumento — que às vezes é reforçado pela consideração de que dirigir-se a cristãos que não eram gálatas étnicos chamando-os de “gálatas” seria psicologicamente desastroso[78] — dificilmente resistirá a um exame. Que designação abrangente poderia ter sido usada

(além de “gálatas”) para se referir aos pisidianos (ou melhor, frígios) e licaônios como grupo? Podemos tecer considerações sobre o fato de que o único termo abrangente aceitável quando se faz referência a ingleses, galeses, córnicos e escoceses como grupo, ou quando a palavra é dirigida a eles como grupo, é “britânico”, termo “etnicamente” apropriado apenas no caso dos galeses e córnicos (e dos bretões, que fazem parte de outra unidade política). O nome Grã-Bretanha, para denotar a ilha inteira, é um recurso político; ainda assim, os escoceses das Terras Altas e Baixas preferem ser chamados de britânicos (o que “etnicamente” não são) a ser chamados de ingleses (que é aplicável a eles apenas no que diz respeito ao idioma, e, mesmo assim, é um termo inaceitável).[79]

Se os leitores de Paulo levantaram objeção por serem chamados de “gálatas insensatos”, a objeção foi resultado do adjetivo “insensatos”, não do substantivo “gálatas”. Se eram moradores do sul da Galácia, alguns deles viviam na Frígia e outros na Licaônia, e, além de frígios e licaônios, o grupo de destinatários incluía judeus, gregos e talvez romanos (pois Antioquia da Pisídia era colônia romana). O único detalhe político que partilhavam era o fato de residirem dentro das fronteiras da província da Galácia; o único termo político que poderia ser aplicado a todos eles era “gálatas”. É possível que a avaliação de Ramsay tenha uma base bastante sólida: “Não tenho dúvida alguma de que, por volta de 50 d.C., o tratamento com o qual um orador mais agradaria os icônios naquelas situações em que o termo ‘icônios’ era inadequado era ἄνδρες Γαλάται, ‘cavalheiros da província gálata’”.[80] Mesmo o termo “frígios” talvez não fosse muito aceitável para os icônios, porque prevalecia um sentido praticamente sinônimo de “escravos” ou “covardes”[81] (e teria sido totalmente inaplicável ao povo de Listra e Derbe). Quanto ao povo de Antioquia da Pisídia, poderia muito bem ter preferido a designação “gálatas” a

“frígios” ou “pisidianos”, pois, se “frígios” era quase sinônimo de “escravos” ou “covardes”, “pisidianos” (que, de qualquer maneira, a população de Antioquia não era) seria uma designação somente um pouco melhor do que “bárbaros”.

A obra de W. G. Kümmel, Introduction to the New Testament [Introdução ao Novo Testamento], que sustenta que a epístola foi escrita para o norte da Galácia, dá, semelhantemente, importância à menção às “regiões da Síria e da Cilícia” em Gálatas 1.21 e ao tratamento “Ó gálatas insensatos” em Gálatas 3.1;[82] mas a defesa da hipótese do norte da Galácia merece argumentos mais sólidos que esses.

Aliás, as declarações mais recentes daqueles que defendem o norte da Galácia não representam nenhum avanço em relação a Lightfoot e são inadequadas para refutar as declarações de Schmiedel e Moffatt. Isso talvez se deva, em certa medida, à tendência de prestar mais atenção ao estilo da narrativa de Lucas do que à própria narrativa;[83] além disso, se a narrativa é considerada uma construção parcialmente fictícia e, em todo caso, idealizada por um escritor de uma geração posterior, o estudo detalhado da geografia histórica da narrativa não é primordial. Contra essa tendência, é necessário reconhecer que a narrativa de Lucas está em conformidade com a data em que é situada,[84] e, sob esse aspecto, o estudo de sua geografia histórica é de extrema importância.

Nos últimos anos a tendência tem sido, principalmente, haver uma correlação entre, por um lado, a aceitação do sul da Galácia e uma grande valorização da confiabilidade histórica de Atos e, por outro, a aceitação do norte da Galácia e uma avaliação mais cética do livro de Atos. Talvez essa correlação não seja nada mais do que coincidência:

não é necessária nem deliberada. Uma exceção é a obra de R. H. Fuller, Critical introduction to the New Testament [Introdução crítica ao Novo Testamento], que faz parte da coleção Duckworth. Ali, assim como no volume de título idêntico escrito por A. S. Peake e substituído pela obra de Fuller,[85] defende-se o sul da Galácia, mas (em contraste com a abordagem de Peake) há pouca valorização da importância histórica de Atos. “O motivo, consciente ou inconsciente, por trás da teoria do norte da Galácia”, diz Fuller, “parece ser o desejo de evitar tornar Gálatas a mais antiga carta paulina”.[86] Isso é duvidoso, porque de modo algum todos os defensores do sul da Galácia consideram Gálatas a mais antiga carta paulina: aqueles que, com base na referência à visita “anterior” ou “primeira” (τὸ πρότερον) mencionada em Gálatas 4.13, inferem que Paulo, antes de escrever para as igrejas do sul da Galácia, visitou-as duas vezes precisam datar essa carta como posterior a Atos 16.6. Fuller se propõe a resolver a dificuldade dos defensores do norte da Galácia, interpretando a primeira viagem missionária de Atos como repetição do texto da segunda, de modo que a visita de Paulo ao sul da Galácia em Atos 16.1-6 foi, na realidade, sua primeira visita (ocorrida depois do Concílio de Jerusalém), e a visita de Atos 18.23 foi a segunda. Assim, Gálatas é datada no período do ministério de Paulo em Éfeso. Mas essa datação da epístola é independente da posição de Fuller sobre a estrutura de Atos: a datação foi sustentada, por exemplo, por T. W. Manson, que aceitou a narrativa de Lucas da primeira e segunda viagens missionárias como a temos e apoiou a teoria do “sul da Galácia”.[87]

A definição quanto a se os destinatários da epístola viviam no norte ou no sul da Galácia não é uma questão sobre a qual se devem adotar atitudes partidaristas ou abraçar afirmações dogmáticas; e não será nada promissor defensores de qualquer uma das posições depreciarem a

posição rival ou aqueles que a sustentam. O fato de que tantos estudiosos competentes podem ser citados dando respaldo às duas posições, respectivamente, sugere que não são absolutamente conclusivas as evidências que favorecem uma ou outra posição. Mas parece-me que o peso das evidências favorece o sul da Galácia. Se a Epístola aos Gálatas foi, de fato, dirigida às igrejas de Antioquia da Pisídia, Icônio, Listra e Derbe, então temos importantes dados históricos, geográficos, literários e epigráficos que fornecerão material para entendê-la melhor.

III. O problema gálata

A. A razão da carta

A razão da carta surgiu quando Paulo recebeu notícias de que pessoas haviam visitado seu campo missionário na Galácia e estavam persuadindo os convertidos dele a aceitar uma forma de ensino diferente daquela que ele havia ministrado àqueles cristãos. Ele se refere a essas pessoas como “criadores de problemas” (ταράσσοντες [tarassontes], 1.7; 5.10) ou “agitadores” (ἀναστατοῦντες [anastatountes], 5.12). De acordo com a informação que chegou a Paulo, eles estavam tentando impor aos cristãos gálatas algumas exigências da Lei judaica, em especial a circuncisão; há também alguma menção à observância de dias especiais, presumivelmente os do calendário religioso judaico (4.10). Era de esperar que as restrições alimentares judaicas também aparecessem no novo ensino; se isso

aconteceu, Paulo não faz referência a elas, embora a insistência nessas restrições alimentares por alguns cristãos fique implícita em seu relato de que Pedro se retirou da comunhão à mesa com os gentios em Antioquia (2.11-14).

O novo ensino é denunciado por Paulo como uma perversão do verdadeiro evangelho de Cristo (1.7), e os cristãos gálatas que dão atenção a esse ensino são advertidos de que submeter-se a isso implica afastar-se de Deus (1.6), estar separado de Cristo, cair da graça (5.4). Os criadores de problemas estão incorrendo em maldição porque substituem a verdade do evangelho por uma mensagem espúria (1.8s.); estão atraindo sobre si a certeza do juízo divino (5.10). Mesmo que exijam dos gálatas apenas uma expressão simbólica de observância da Lei, qualquer exigência desse tipo envolve aceitar o princípio da justificação pelas obras da Lei. Esse princípio — ainda que fosse praticável, embora não o seja (3.11) — é totalmente contrário ao evangelho da justificação pela fé. Por mais persuasivo que seja o novo ensino, ele não procede de Deus (5.8), ao contrário da mensagem original que trouxe salvação aos membros das igrejas da Galácia (1.6); as duas mensagens são incompatíveis.

Além disso, está claramente implícito que os “criadores de problemas” tentaram conquistar a confiança nos seus ensinamentos entre os convertidos de Paulo ao desqualificá-lo e lançar dúvidas sobre suas credenciais apostólicas. Em consequência, os gálatas que deram ouvidos a esses ensinamentos dos “criadores de problemas” experimentaram um tipo de rompimento com Paulo, para não falar de hostilidade a ele (4.16) — fruto de uma consciência inquieta.

Assim, Paulo entende ser necessário, em sua carta, discorrer longamente sobre a autoridade divina de seu

evangelho e sua incumbência de pregá-lo; ele inicia um esboço autobiográfico dos primeiros catorze ou dezessete anos de seu apostolado com o objetivo de confirmar sua independência, em particular no que diz respeito aos líderes da igreja em Jerusalém (1.11—2.10).

Não sabemos como exatamente Paulo soube da atividade dos criadores de problemas na Galácia — se foi por carta, por informações de primeira mão levadas por um visitante ou visitantes vindos dali ou por informações de segunda mão. Nossa única fonte de informação sobre o ensino deles é a carta de Paulo; se (conforme alguns estudiosos têm suposto, sem nenhum embasamento) o próprio Paulo foi informado equivocadamente a respeito disso, não temos meio algum de corrigir ou complementar as informações por ele recebidas.[88]

O que, então, é possível dizer sobre esse “outro evangelho” que os cristãos da Galácia estavam dispostos a abraçar ou sobre a identidade e os motivos daqueles que insistiam com os cristãos gálatas que o aceitassem? Essas perguntas constituem aquilo que foi chamado de “o problema peculiar da Epístola aos Gálatas”.[89]

B. O consenso inicial

Por que falar de um “problema peculiar”? Para muitos leitores da carta do século 2 em diante, a natureza do “outro evangelho” é evidente e não há grande dúvida sobre o caráter de seus proponentes. Os prólogos marcionistas às cartas de Paulo,[90] escritos no século 2, começavam com o prólogo de Gálatas, que diz o seguinte:

Os gálatas são gregos.[91] Eles receberam inicialmente a palavra da verdade da parte do apóstolo, mas, depois de ele partir, os gálatas foram tentados por falsos apóstolos a se voltarem para a Lei e a circuncisão. Escrevendo-lhes de Éfeso, O apóstolo os chama a voltarem à verdadeira fé.[92]

Nesse prólogo, a “lei” à qual os gálatas estavam sendo tentados a se voltar era a Lei judaica; isso é indicado na colocação da palavra “lei” ao lado da palavra “circuncisão” e também pelo claro sentido das repetidas referências à Lei na própria carta.

O mesmo entendimento sobre o argumento de Gálatas é recorrente ao longo da literatura patrística. Por exemplo, Mário Vitorino, o primeiro comentarista latino da carta, assim o expressa:

Este é o resumo da carta: os gálatas estão se desviando porque estão acrescentando o judaísmo ao evangelho da fé em Cristo, observando literalmente o sábado e a circuncisão, com as outras obras que receberam em conformidade com a Lei. Perturbado com essas tendências, Paulo escreve a carta, desejando corrigi-los e chamá-los de volta do judaísmo, para que mantenham a fé somente em Cristo e recebam de Cristo a esperança da salvação e de suas promessas, porque ninguém é salvo por meio das obras da Lei. Assim, para mostrar que aquilo que eles estão acrescentando está errado, ele deseja confirmar [a verdade de] seu evangelho.[93]

No período da Reforma, não encontramos nenhuma mudança significativa, exceto que os reformadores insistiram em uma analogia entre a situação tratada por Paulo e a situação de sua própria época. Lutero inicia seu prefácio à epístola da seguinte forma:

Os gálatas haviam sido levados por São Paulo à crença cristã correta, da Lei para o evangelho. Mas depois de ele ir embora, vieram os falsos profetas, que eram discípulos dos verdadeiros apóstolos, e levaram os gálatas de volta à crença de que tinham de alcançar a condição de bem-aventurança por meio das obras da Lei e de que estariam pecando caso não se apegassem às obras da Lei, nas quais, de acordo com Atos 15, insistiam certas pessoas de alta posição em Jerusalém.[94]

Isso é desenvolvido da seguinte maneira em seu comentário da epístola:

São Paulo se lança a estabelecer a doutrina da fé, da graça, do perdão dos pecados ou da justiça cristã, com o propósito de termos um conhecimento perfeito e conhecermos a diferença entre a justiça cristã e todos os outros tipos de justiça. [...] Pois, se o artigo da justificação for perdido, toda a doutrina cristã verdadeira está perdida. [...]

Cristo [diz Paulo] misericordiosamente os chamou na graça, para que vocês sejam livres sob a autoridade de Cristo, não escravos sob a autoridade de Moisés, de quem agora vocês se tornaram discípulos por meio dos falsos apóstolos, os quais, pela Lei de Moisés, não chamaram vocês para a

graça, mas para a ira, para o ódio contra Deus, para o pecado e para a morte. […]

Diante disso, pode-se facilmente concluir que esses falsos apóstolos condenaram o evangelho de Paulo entre os gálatas, dizendo: Paulo realmente começou bem, mas começar bem não é suficiente, pois ainda restam muitas questões mais importantes, porque, conforme dizem no capítulo 15 de Atos: Não basta vocês crerem em Cristo ou serem batizados, também é necessário que sejam circuncidados, “pois, se vocês não forem circuncidados segundo o costume de Moisés, não poderão ser salvos”. Isso é o mesmo que dizer que Cristo é um bom trabalhador, que realmente começou uma construção, mas não a terminou, pois isso Moisés tem de fazer.[95]

Lutero passa a estabelecer um paralelo com os “espíritos excêntricos, anabatistas e outros” de sua época, bem como com os “papistas”.[96]

De acordo com João Calvino (1548), Paulo

os [i.e., os gálatas] havia instruído fielmente no evangelho puro, mas falsos apóstolos, na ausência dele, haviam entrado e corrompido a verdadeira semente, substituindo-a por dogmas falsos e corruptos. Pois ensinaram que a observância de cerimônias ainda era necessária. Talvez pareça trivial, mas Paulo luta por isso como elemento fundamental da fé cristã. E luta com razão, pois não é um mal insignificante apagar o brilho do evangelho, criar uma armadilha para as consciências e remover a distinção entre a antiga e a nova aliança. Ele viu que esses erros também

estavam relacionados a uma ideia ímpia e destrutiva sobre o merecimento da justiça. [...]

Os falsos apóstolos, que, para promover suas próprias crenças, haviam enganado os gálatas, fingiram ter recebido uma incumbência dos apóstolos. O método de infiltração deles era levar à crença de que representavam os apóstolos e transmitiam uma mensagem da parte deles. Mas tiraram de Paulo o título e a autoridade de apóstolo. [...] Ao atacarem Paulo, estavam, na realidade, atacando a verdade do evangelho.[97]

Em outras palavras, os convertidos da Galácia estavam sendo persuadidos a observar as cerimônias da Lei do AT como parte integral do evangelho e a aceitar uma doutrina de justificação por mérito pessoal. Uma vez que a pregação de Paulo excluía tudo isso, ela tinha de ser solapada por uma tentativa de diminuir a condição do apóstolo diante de seus convertidos.

Esse entendimento da situação prevaleceu até o século 19, quando foi adotado pela escola de Tübingen, de F. C. Baur e seus colegas, os quais o integraram a seu relato da história cristã primitiva. “O que levou o apóstolo a escrever essa epístola às igrejas da Galácia”, escreveu Baur, “aprendemos com muita clareza na própria epístola”. Os gálatas se afastaram do evangelho conforme pregado por Paulo

em razão da influência de mestres estranhos que [...] explicaram aos gálatas que, como primeiro passo para a salvação cristã, tinham de se submeter à circuncisão (5.2,11). Aqui encontramos pela primeira vez aqueles oponentes judaizantes com quem o apóstolo manteve um

embate bastante severo nas igrejas que fundou, e eles aparecem aqui na condição judaica austera e intransigente que os caracteriza como oponentes do cristianismo paulino. [...] Em suma, eram judeus ou cristãos judeus da boa e velha gema, os quais conseguiam entender tão pouco a atmosfera mais liberal do cristianismo paulino que pensavam que, caso o judaísmo não mais tivesse autoridade e importância absolutos, o próprio fundamento de sua existência lhes havia sido arrancado.[98]

Em princípio, de acordo com Baur, os oponentes declarados do cristianismo paulino estavam de acordo com os líderes da igreja em Jerusalém; aliás, esses líderes "são os próprios oponentes contra os quais o apóstolo luta ao refutar esses princípios".[99] Mas seu reconhecimento relutante, durante o Concílio de Jerusalém, de que Paulo e Barnabé haviam recebido o evangelho para os gentios deixou-os de mãos atadas e os forçou a assumir a posição de não beligerância. Contudo, outros membros da igreja em Jerusalém não estavam tão comprometidos e eram os infiltrados ou criadores de problemas que se esforçavam por subverter o ensino e a autoridade apostólica de Paulo entre seus convertidos gentios, incluindo as igrejas da Galácia.

O bispo Lightfoot resume concisamente a questão:

Entre as cartas de São Paulo, a Epístola aos Gálatas se distingue especialmente por sua unidade de propósito. Do começo ao fim, nunca se perde de vista a apostasia gálata em seu aspecto duplo, a negação da autoridade do próprio apóstolo e o repúdio à doutrina da graça.[100]

Essa “apostasia”, conforme ele a chama,

era um judaísmo do tipo farisaico contundente, não obscurecido nem atenuado por alguma imprecisão do misticismo essênio, do tipo que prevaleceu alguns anos depois na vizinha igreja em Colossos.[101] Insistia-se fortemente na necessidade da circuncisão. Enfatizava-se bastante a observância de “dias e meses e estações e anos”. Em suma, parece que os inovadores contemplavam nada menos que submissão a toda a Lei cerimonial. De todo modo, essa era a consequência lógica da adoção do rito de iniciação.[102]

No entanto, longe de aceitar a interpretação de Tübingen, Lightfoot considera que a Epístola aos Gálatas a refuta de forma mais do que conclusiva, “pois mostra as verdadeiras relações existentes entre São Paulo e os Doze”.[103] Longe de concordar em princípio com os panfletários judaizantes, os líderes em Jerusalém concordaram em princípio com Paulo; se Paulo, em Antioquia, acusou Pedro de “encenar”[104] quando se retirou da comunhão à mesa com cristãos gentios, foi justamente porque Pedro, nessa ocasião, estava agindo em discrepância com os verdadeiros princípios que ele defendia.

A explicação de Lightfoot sobre a situação nas igrejas da Galácia requer, a meu ver, praticamente pouquíssima modificação. Mas, no século 20, explicações divergentes da situação têm sido apresentadas por estudiosos de grande reputação, e essas explicações merecem uma avaliação séria.

C. Outras explicações

Em 1919, Wilhelm Lütgert publicou uma monografia com o título Law and Spirit [Lei e Espírito],[105] em que defendeu que, na situação na Galácia, Paulo teve de lutar em duas frentes ao mesmo tempo. Ele precisou lidar não apenas com a tentativa de impor a seus convertidos a circuncisão e outras obrigações da Lei judaica, mas também com os radicais da posição contrária à dos judaizantes, com aqueles que desejavam remover as raízes veterotestamentárias do evangelho e sustentavam que a nova vida no Espírito lhes dava a entrada a uma esfera de conhecimento que rejeitava as "coisas da carne" por considerá-las irrelevantes e tinham pouquíssimo interesse naquelas distinções éticas em que Paulo — de modo incoerente, de acordo com o pensamento deles — insistia. Foi contra essas pessoas, disse Lütgert, não contra os judaizantes, que Paulo teve de defender sua reivindicação de autoridade apostólica independente de Jerusalém. Conforme os padrões deles, qualquer um que dependesse de Jerusalém estava insuficientemente emancipado da velha ordem do judaísmo; por isso, Paulo afirma enfaticamente que não havia recebido sua comissão e sua mensagem de alguma fonte humana — muito menos das "colunas" em Jerusalém —, mas mediante revelação direta do Senhor exaltado. Essas também eram as pessoas que precisavam ser advertidas para que não transformassem sua liberdade cristã em licenciosidade (5.13); os judaizantes, ao contrário, tinham de ser advertidos de não trocar sua liberdade pelo "jugo da escravidão" (5.1).

A tese de Lütgert foi desenvolvida (com modificações) dez anos depois por James Hardy Ropes, em sua monografia

intitulada The singular problem of the Epistle to the Galatians [O problema peculiar da Epístola aos Gálatas].[106] Ropes tentou, em um breve comentário de Gálatas incluído em sua monografia, mostrar que essa tese ajuda a explicar cada seção sucessiva da epístola. Em Gálatas 3.6-29, por exemplo, os radicais que desejavam esquecer os antecedentes veterotestamentários do evangelho deviam ser lembrados de que, por serem gentios, eram filhos de Abraão pela fé em Cristo — filhos de Abraão no sentido mais importante da expressão.

Ropes também defendeu que os judaizantes da Galácia não necessariamente haviam sido influenciados por visitantes intrusos procedentes da Judeia; “tudo o que precisamos supor é que alguns cristãos gentios se mostraram suscetíveis aos esforços de judeus da sinagoga local e haviam tentado convencer as igrejas como um todo a aceitar os ritos judaicos, incluindo a circuncisão”.[107]

Em um artigo publicado em 1945, F. R. Crownfield se empenhou em fazer justiça tanto aos argumentos de Lütgert e Ropes quanto aos daqueles que defendiam a identificação tradicional de que os criadores de problemas eram judaizantes sinceros e, para isso, apresentou os criadores de problemas como judeus sincretistas, para quem o legalismo era um meio para alcançar iluminação superior.[108]

Johannes Munck, professor de Novo Testamento em Aarhus, na Dinamarca, propôs uma nova linha na interpretação de nossa epístola quando, em 1954, sustentou que os judaizantes nas igrejas da Galácia não eram cristãos judeus, nem visitantes da Judeia, nem judeus da sinagoga local, mas cristãos gentios, os convertidos do próprio Paulo.[109]. Tudo o que sabiam sobre o cristianismo judaico e a igreja em Jerusalém, eles sabiam por Paulo. “As palavras de Paulo

sobre Jerusalém e as igrejas da Judeia estavam repletas de empatia e compreensão."[110] Sabendo que os cristãos de Jerusalém eram circuncidados e guardavam muitas ordenanças observadas pelos judeus entre os quais viviam, alguns dos convertidos de Paulo concluíram que ele os havia evangelizado apenas pela metade e que deviam se conformar à prática de Jerusalém. Além disso, Paulo havia ensinado seus convertidos a usar, como sua Bíblia, a versão grega das Escrituras hebraicas.[111] Enquanto esteve com eles, Paulo lhes mostrou como aquelas escrituras falavam da salvação dos gentios, mas, quando os deixou, eles leram naquelas mesmas escrituras muitas coisas que falavam de Abraão e de sua posteridade como receptores da bênção de Deus, da glória de Israel e da sujeição dos gentios, da observância da Lei como condição para ter a aprovação divina. Por que seria estranho, então, que tirassem aquelas conclusões práticas que tanto horrorizaram Paulo quando ouviu falar delas?

No entanto, há várias indicações ao longo da carta de que os criadores de problemas nas igrejas da Galácia eram pessoas vindas de fora, não alguns dos gentios convertidos de Paulo. Ele se refere a eles na terceira pessoa enquanto se dirige a seus convertidos na segunda pessoa. Em suas cartas aos coríntios, ofensores dentro da igreja em Corinto são repreendidos na segunda pessoa, ao passo que intrusos de outros lugares são denunciados na terceira pessoa. Portanto, podemos concluir que são os de fora que Paulo tem em vista quando diz aos cristãos da Galácia: "As pessoas que mencionei estão cortejando vocês, mas não com intenções honestas: o que realmente desejam é enclausurá-los, a fim de que vocês as cortejem" (4.17, leitura da nota de rodapé da NEB).

Em um artigo publicado em 1956,[112] Walter Schmithals apresentou um relato mais simples do que o de Lütgert e

Ropes: Paulo não estava travando guerra em duas frentes; o único alvo de seu ataque era um grupo de gnósticos cristãos judeus, como aqueles que Schmithals já havia identificado como alvo do ataque de Paulo na correspondência coríntia.[113] Mas, na verdade, conforme visto no ataque que Paulo lhes faz, o gnosticismo tem de ser projetado no ensino dessas pessoas, antes que se possa extraí-lo.[114] É uma pressuposição sem fundamento, como o faz Willi Marxsen, argumentar que isso se deva ao fracasso do próprio Paulo em entender adequadamente o que estavam ensinando[115] (ele ouviu que estavam ensinando a circuncisão e pressupôs de modo precipitado que eram judaizantes sinceros, quando, na verdade, estavam "introduzindo algo novo — um sincretismo cristão-judaico-gnóstico");[116] se não podemos determinar a natureza do ensino deles com base na refutação de Paulo, não temos nenhuma outra evidência para nos orientar.

Não há nada intrinsecamente improvável em Paulo ter de defender o evangelho em duas frentes ao mesmo tempo; com certeza, ele precisou fazer isso em Corinto.[117] Mas não há evidência concreta de que teve de fazê-lo nas igrejas da Galácia. Sem dúvida, ele percebeu a necessidade de advertir seus convertidos daquela região, assim como de outros lugares, de não interpretarem equivocadamente sua mensagem de liberdade em um sentido antinomiano: eles não devem transformar sua liberdade em licença para se entregar às "obras da carne", mas viver em amor mútuo, o primeiro "fruto do Espírito" (5.13s.,22). Contudo, embora ele os lembre de que aqueles que manifestam as obras da carne "jamais herdarão o reino de Deus" (5.21), esse não é o objetivo principal de sua carta. A "obra da carne" que representava a ameaça mais mortal nas igrejas da Galácia parece ter sido um espírito de contenda; portanto, a advertência de Paulo em 5.15: "Mas, se vocês continuarem lutando uns com os outros com unhas e dentes, tudo o que

podem esperar é a aniquilação mútua". O curso que ele lhes recomenda é uma medida maior daquela fé que é "ativa no amor", e, nesse amor, que sejam "servos uns dos outros" (5.6,13).

D. De quem Paulo se defende?

A insistência de Paulo em sua independência de Jerusalém é bem compreensível como parte de seu argumento contra os judaizantes, os quais apelavam principalmente à autoridade dos líderes de Jerusalém. Esses judaizantes apresentavam a seguinte alegação: "Os líderes de Jerusalém são as únicas pessoas com autoridade para dizer o que é o verdadeiro evangelho, e eles receberam essa autoridade diretamente de Cristo. Paulo não tem autoridade comparável: qualquer incumbência que ele exerça foi por ele recebida dos líderes em Jerusalém, e, se Paulo diverge deles no conteúdo ou nas implicações do evangelho, está agindo e ensinando de forma bastante arbitrária". "Aliás", poderiam ter acrescentado, "Paulo subiu a Jerusalém logo após sua conversão e passou algum tempo ali com os apóstolos. Eles o instruíram nos primeiros princípios do evangelho e, vendo que ele era um homem de intelecto incomum, agiram de forma misericordiosa, apagando da mente a informação de que Paulo tinha sido perseguidor, e o autorizaram a pregar a outros o evangelho que havia aprendido com eles. Mas, quando partiu de Jerusalém para a Síria e a Cilícia, ele começou a adaptar o evangelho, a fim de torná-lo palatável aos gentios. Os líderes de Jerusalém praticavam a circuncisão e observavam a Lei e os costumes, mas Paulo lançou seu próprio enfoque, omitindo da mensagem que

pregava a circuncisão e outras observâncias antigas, e, dessa maneira, traiu a herança recebida dos ancestrais. Esse evangelho sem a Lei não tem autoridade alguma senão a do próprio Paulo; ele certamente não o recebeu dos apóstolos, que desaprovavam seu curso de ação. A desaprovação pelos apóstolos foi publicamente revelada em certa ocasião em Antioquia, quando houve um confronto direto entre Pedro e Paulo sobre a necessidade de defender as leis alimentares judaicas".

A essa acusação, Paulo responde: "Em momento algum recebi minha comissão dos líderes de Jerusalém. Tanto meu chamado ao apostolado quanto o evangelho que proclamo, recebi 'por meio de uma revelação de Jesus Cristo' (1.12). Meu apostolado deveria ser exercido entre os gentios; o evangelho que recebi por revelação tinha de ser pregado entre os gentios, e os líderes em Jerusalém reconheceram isso quando 'admitiram que me fora confiado o evangelho para os gentios, com a mesma certeza que como a Pedro fora confiado o evangelho para os judeus; pois Deus, cuja ação fez de Pedro apóstolo aos judeus, também fez de mim apóstolo aos gentios' (2.7s.). Se é uma questão de definir o conteúdo ou as implicações do evangelho no que diz respeito aos gentios, falo com autoridade — na verdade, falo não eu, mas o Senhor, que me chamou e comissionou. Quanto ao confronto com Cefas (Pedro) em Antioquia, isso ocorreu porque Pedro, sob pressão de visitantes provenientes da Judeia, voltou atrás na prática que havia estabelecido de comer na mesma mesa com os cristãos gentios incircuncisos. Essa ação dele foi, em essência, uma negação do evangelho que tanto ele quanto eu pregamos — o evangelho que não faz nenhuma distinção entre os crentes em Cristo, quer judeus, quer gentios" (2.11-14).

Paulo, na verdade, não divergia dos líderes em Jerusalém no que diz respeito ao conteúdo essencial do evangelho: o

evangelho se fundamentava nos fatos da morte, do sepultamento e da ressurreição de Cristo, e esses fatos eram igualmente proclamados por ambas as partes (cf. 1Co 15.11). Mas é bem possível que houvesse diferenças de opinião quanto às implicações práticas do evangelho na vida de crentes gentios, e, quanto a isso, Paulo, comissionado por Cristo para ser o apóstolo aos gentios, não tolerava nenhuma interferência daqueles cujo apostolado era aos judeus, menos ainda de pessoas que afirmavam falar em nome dos apóstolos aos judeus.

Mas o que dizer de suas palavras em Gálatas 5.11: “E eu, meus amigos, se ainda defendo a circuncisão, por que é que ainda sou perseguido?”? Qual era o objetivo de acusar Paulo de defender a circuncisão, e o que significava essa acusação? O argumento da acusação era provavelmente o seguinte: “Não dê ouvidos a Paulo quando ele diz que você não precisa se circuncidar; ele mesmo prega a circuncisão”. Isso era oposto à experiência que os gálatas tinham da pregação de Paulo, mas, se (conforme foi sugerido) Paulo era um oportunista, adaptando sua pregação ao ambiente em que se encontrava, então estava claro que não era preciso levá-lo muito a sério. Que algo assim foi realmente sugerido talvez esteja implícito nas palavras indignadas de Paulo em 1.10: “Acaso meu linguajar agora soa como se eu estivesse procurando o apoio de homens? [...] Vocês acham que estou buscando agradar a homens? Se eu ainda buscasse a aprovação de homens, não seria servo de Cristo”.[118]

Mas o que significava a acusação de que o próprio Paulo defendia a circuncisão? Acaso havia em seu ensino ou em suas ações algo que dava base para essa acusação? Podemos muito bem imaginar como era fácil alguém recorrer a esse argumento diante do fato de Paulo ter circuncidado Timóteo,[119] mas o que isso tudo significava

talvez fosse que, fiel à sua política de viver como judeu entre os judeus, ele não desaprovava a prática da circuncisão entre cristãos judeus. Há uma passagem relevante em Atos 21.21, em que Paulo, em sua última visita a Jerusalém, é informado pelos anciãos da igreja-mãe que haviam chegado em Jerusalém rumores de “que você ensina todos os judeus no mundo gentílico a dar as costas a Moisés, dizendo-lhes que desistam de circuncidar seus filhos e seguir nosso modo de vida”. Os anciãos deixam claro que sabem que esses rumores são infundados, e a narrativa passa a contar que Paulo concorda com a sugestão deles de demonstrar publicamente que aqueles rumores eram infundados. Não há nenhuma necessidade de considerar isso, conforme a tradição de Tübingen, um exemplo da política de Lucas de tornar o abismo entre Paulo e a igreja em Jerusalém menos intransponível do que realmente era; não há nada nas cartas de Paulo que contradiga o quadro apresentado pelo apóstolo em Atos 21. Mesmo em Gálatas, que é sua declaração mais intransigente sobre o assunto, a preocupação de Paulo é apenas com a imposição da circuncisão aos cristãos gentios; se cristãos judeus continuavam circuncidando seus filhos, isso era, aos olhos do apóstolo, provavelmente uma questão de pouca importância, assim como o era a contínua observância do sábado e das leis alimentares levíticas, desde que não se fizesse disso a base para a justificação diante de Deus.

E. A questão da circuncisão

A característica mais perceptível do falso evangelho era sua insistência na circuncisão. Em si mesma, a circuncisão era

irrelevante para Paulo: ele diz isso duas vezes nessa mesma carta (5.6; 6.15). O que o perturbava era a imposição ou a aceitação da circuncisão como uma obrigação para com a Lei, como se isso fosse essencial para a salvação ou para pertencer à comunidade do povo de Deus. Não há nada incoerente, nos princípios de Paulo, em ter circuncidado Timóteo por uma questão de conveniência, de acordo com o registro de Atos 16.3[120] — embora seja fácil perceber como essa ação poderia ter sido mal retratada ou mal entendida. Contudo, na situação existente nas igrejas da Galácia, essa era uma questão muito diferente: “Anotem minhas palavras: Eu, Paulo, digo a vocês que, se receberem a circuncisão, Cristo não será absolutamente de nenhum benefício para vocês. Mais uma vez, dou testemunho de que todo homem que recebe a circuncisão está sob a obrigação de guardar toda a Lei” (Gl 5.2s.). Se a circuncisão era aceita por ser exigida pela Lei de Israel, era impossível parar por aí: cada parte daquela Lei era igualmente obrigatória. Mas nenhum daqueles que estavam dispostos a aceitar a circuncisão como obrigação legal e nenhum daqueles que insistiam com os gálatas que se circuncidassem vislumbravam guardar a totalidade da Lei; quanto ao segundo grupo, Paulo diz que “eles só querem que vocês sejam circuncidados para se vangloriarem de que vocês se submeteram a esse rito externo” (6.13). Quem quer que admitisse o princípio da salvação mediante a guarda da Lei e não levasse a sério a consequente obrigação de guardá-la em sua totalidade incorreria na condenação invocada pela própria Lei: “Uma maldição está sobre todo aquele que não persevera em fazer tudo o que está escrito no livro da lei” (3.10, que cita Dt 27.26). Quando se incorria nessa maldição, a única maneira de livrar-se dela era mediante a morte redentora de Cristo: “Cristo comprou a liberdade da maldição da Lei ao tornar-se amaldiçoado em nosso favor; pois as Escrituras dizem: ‘Uma maldição está sobre todo aquele que é pendurado em um patíbulo’. E o propósito de tudo isso era

que a bênção de Abraão em Cristo Jesus fosse estendida aos gentios, para que, por meio da fé, pudéssemos receber o Espírito prometido" (3.13s., que cita Dt 21.23). Era absurdo que aqueles que haviam experimentado essa libertação voltassem a se expor às sanções da Lei ao reconhecer uma obrigação simbólica de cumpri-la — tão absurdo quanto seria pessoas libertas do jugo da escravidão tornarem a colocar, de maneira voluntária e deliberada, seu pescoço debaixo desse jugo. O evangelho da salvação pela graça e a doutrina da salvação pela guarda da Lei eram mutuamente excludentes: aceitar o segundo era renunciar ao primeiro. "Quando vocês procuram ser justificados por meio da Lei, sua relação com Cristo fica completamente rompida: vocês caíram fora do domínio da graça de Deus" (5.4).

Não é certo que em todas as escolas de pensamento judaico dessa época se insistisse na circuncisão como condição sine qua non para admissão na comunidade de Israel. Parece que Fílon tinha conhecimento daqueles que defendiam que, desde que se mantivesse o sentido espiritual da circuncisão, era permitido dispensar o rito externo; e ele se opõe àqueles que pensavam dessa maneira: "Não vamos abolir a lei da circuncisão com base no fato de que a circuncisão significa a extirpação de prazeres e paixões de todo tipo e a destruição da presunção ímpia".[121] Por volta de 40 d.C., Ananias, o instrutor judeu do rei Izates de Adiabene, assegurou ao rei que, de acordo com a lei judaica, ele poderia adorar a Deus sem ser circuncidado; mas, posteriormente, quando Izates foi persuadido por outro judeu, chamado Eleazar, de que, sem a circuncisão, não poderia esperar ser um verdadeiro prosélito e obter a aprovação divina, o rei se submeteu ao rito.[122] Em debates com a escola de Shammai, alguns membros da escola de Hillel sustentaram que, para os gentios se tornarem prosélitos do judaísmo, o batismo de iniciação era suficiente

independentemente da circuncisão[123] — mas é provável que essa tenha sido uma posição defendida mais no plano de debates do que na prática. Aqueles gentios que percorriam todo o caminho na direção do judaísmo, mas não se circuncidavam, eram tratados como pessoas tementes a Deus ainda fora da comunhão judaica, e não eram admitidos como prosélitos na comunidade judaica.[124]

O enfoque de Paulo era diferente dos seguidores de Hillel, que defendiam não ser essencial a circuncisão para que um gentio se tornasse judeu, caso se submetesse ao batismo de prosélitos. Ele não estava preocupado em tornar gentios judeus, mas em introduzir igualmente judeus e gentios em uma nova comunidade por meio da fé em Jesus como Senhor. Nessa nova comunidade, a circuncisão era irrelevante, e era inadmissível qualquer tentativa de tratá-la como essencial. A circuncisão e muitos outros aspectos da Lei de Israel — restrições alimentares, períodos sagrados e coisas do gênero — tradicionalmente mantinham separados judeus e gentios; essas coisas não tinham lugar na "nova criação" (6.15), em que "não havia algo assim como judeu e grego" (3.28). Qualquer tentativa de impor esses aspectos da Lei era fazer o relógio retroceder ao tempo anterior à vinda de Cristo.

F. Os "elementos" do mundo

Ao lado da circuncisão, os gálatas estavam guardando "dias, meses, estações e anos" especiais (4.10). E o que havia de errado nisso? Em si, não havia nada de errado. Para Paulo, a observância de um calendário sagrado era, assim como a circuncisão, indiferente da perspectiva religiosa. "Esse

homem considera um dia mais importante do que outro, ao passo que aquele considera iguais todos os dias. A respeito dessa questão, cada um deve ter chegado a uma convicção em sua própria mente" (Rm 14.5). De acordo com o registro de Atos, Paulo determinava, em certa medida, seus próprios movimentos de acordo com o calendário judaico, em especial quando programava suas visitas a Jerusalém,[125] e isso estava totalmente de acordo com a política que estabeleceu, conforme exposta em 1Coríntios 9.19ss., de se conformar à conduta judaica quando estava com judeus e à conduta gentílica quando estava com gentios, a fim de recomendar o evangelho igualmente a judeus e gentios. Contudo, observar tempos sagrados como questão de obrigação religiosa, como se isso fosse a essência da fé no evangelho e da membresia na igreja, era dar um passo atrás, voltando da liberdade para a escravidão; na verdade, era um sinal de submissão aos "elementos (ou forças elementares) do mundo" (Gl 4.3,9).

Qualquer que tenha sido o motivo de Paulo escolher a palavra "elementos" (στοιχεῖα) nesse contexto (veja p. 255s), fica claro que a observância da Lei judaica é interpretada aqui como submissão a esses elementos (p. 269ss). "Quando éramos menores de idade", diz Paulo, "éramos escravos dos stoicheia do universo" (4.3). Se os gálatas aceitarem a Lei judaica como obrigação religiosa, estarão sujeitos a essa escravidão, mas, curiosamente, embora os gálatas sejam gentios, Paulo diz que eles retrocederão a essa escravidão. "Anteriormente, quando vocês não reconheciam Deus, vocês eram escravos de seres que em sua natureza não são deuses.[126] Mas, agora que vocês reconhecem Deus — ou melhor, agora que ele os reconheceu —, como podem voltar para os inferiores e desprezíveis stoicheia? Por que vocês se propõem tornar a servi-los?" (4.8s.). Será que Paulo está dizendo que seu próprio antigo judaísmo e o antigo paganismo deles

consistiam ambos no serviço aos stoicheia? É claro que está.

Imediatamente após essas palavras, ele os censura por guardarem “dias, meses, estações e anos” especiais. Três desses quatro termos aparecem na versão grega de Gênesis 1.14, que registra que os luminares celestes foram designados “para sinais, para estações e para dias e anos”.

Entre os objetos de adoração pagã, as divindades que partilhavam seus nomes com os planetas eram particularmente proeminentes. Na fé de Israel, essas divindades estavam incluídas entre os benê ’elōhîm, membros da corte celeste do Deus Altíssimo.[127] Ao contrário dos gentios, os judeus não adoravam esses seres. Se, na era anterior a Cristo, os gentios regulavam sua vida religiosa seguindo ordenanças impostas por intermédio desses seres, isso estava em conformidade com a etapa de infância espiritual pela qual estavam, então, passando. Mas, para crentes que haviam sido emancipados por Cristo e alcançado sua maioridade espiritual por meio da fé nele, retroceder a essas ordenanças era quase uma apostasia e dificilmente se distinguia de uma recaída na adoração pagã.

À luz do evangelho, esses stoicheia eram “inferiores e desprezíveis”: Cristo havia exposto o fracasso total deles. Para aqueles que não viviam no benefício da liberdade cristã, os stoicheia eram “principados e potestades”, mantendo as almas dos homens em cativeiro.[128] A destruição deles por Cristo na cruz é retratada na Epístola aos Colossenses, o único outro escrito no corpus paulino em que aparecem os stoicheia — e aparecem de forma bem parecida como se vê em Gálatas (embora a “heresia” que Paulo combate em Colossenses seja aparentemente uma forma mais complexa de sincretismo do que o “outro” evangelho que ele denuncia em Gálatas).[129]

De acordo com Paulo, a adoração pagã sempre foi censurável porque envolvia idolatria e as perversões que decorriam da idolatria;[130] a adoração judaica na etapa pré-cristã das relações de Deus com os homens estava longe de ser censurável — havia sido divinamente instituída —, mas, em comparação com a maioridade em que os homens foram introduzidos pela fé em Cristo, era de natureza infantil e imatura. Assim como um menor de idade requeria a orientação de tutores, guardiões ou escravos acompanhantes, o povo de Deus nos dias de sua menoridade estava sob o controle dos stoicheia. Mas, quando crentes em Cristo voltam a se colocar sob o controle desses stoicheia, isso não é apenas voltar à infância; equivale a uma declaração de que a morte de Jesus não tinha nenhum poder redentor: “Não anularei a graça de Deus; se a justiça vem pela Lei, então Cristo morreu em vão” (Gl 2.21). Paulo dificilmente poderia ter se expressado com maior urgência ou severidade, caso seus convertidos estivessem na iminência de recair no paganismo. Podemos comparar a atitude que o autor de Hebreus tem com outro grupo que estava em perigo de abandonar sua clara posição cristã e imergir em seu antigo ambiente judaico: isso, ele adverte, seria apostasia total, abandono do Deus vivo (Hb 3.12).

G. A melhor solução

A interpretação mais simples de Gálatas com base nas evidências internas da epístola está em notável consonância com a declaração de Atos 15.1 de que, algum tempo depois de o evangelho ser levado à Ásia Menor,

“intensas dissensões e controvérsias” surgiram na igreja em Antioquia da Síria porque “certas pessoas que haviam descido da Judeia começaram a ensinar aos irmãos que aqueles que não eram circuncidados de acordo com a prática mosaica não podiam ser salvos”. Se essas pessoas também visitaram as igrejas filhas que Antioquia havia plantado na Galácia, levando o mesmo ensino, e ali encontraram alguma aceitação para ele, o palco estava montado para a Epístola aos Gálatas — quer essa visita tenha acontecido na mesma época, quer mais tarde.

Embora os “criadores de problemas” fossem, sem dúvida, movidos por zelo religioso, há indícios de outro tipo de motivação. Paulo os acusa de terem o objetivo de evitar perseguição “por causa da cruz de Cristo” (6.12). Além disso, ele deixa implícito que, se ele mesmo pregava a circuncisão (conforme alguns alegavam que ele ainda pregava), não seria perseguido como estava ocorrendo. No que diz respeito a Paulo, sua proclamação pública do evangelho sem a Lei necessariamente ofendia as comunidades judaicas aonde quer que fosse; mas a necessidade lhe foi imposta — ele não tinha outra opção senão pregar o evangelho, o evangelho sem a Lei (1Co 9.16). Contudo, por que os criadores de problemas estariam tão ansiosos em evitar a perseguição? Será que não poderiam tê-la evitado ficando em casa e cuidando da própria vida?

Uma sugestão esclarecedora foi feita por Robert Jewett em um artigo publicado em 1971.[131] Houve um ressurgimento de atividade “zelote” na Judeia sob os governadores Tibério Júlio Alexandre (c. 46-48 d.C.), que crucificou dois líderes insurgentes, filhos de Judas, o Galileu (Josefo, Ant. 20.102), e o sucessor de Tibério, Ventídio Cumano (c. 48-52), durante cujos governos as desordens aumentaram (Ant. 20.105-136; G. J. 2.223-246). Judeus que confraternizavam com os

gentios estavam sujeitos à vingança zelote, e cristãos judeus que participavam da comunhão à mesa com seus irmãos gentios estavam expostos a essas represálias. Se cristãos gentios pudessem ser persuadidos a aceitar a circuncisão, isso (esperava-se) protegeria cristãos judeus da vingança zelote. A persuasão seria mais eficaz, caso crentes gentios tivessem a garantia de que a circuncisão era uma condição que Deus exigia de todos os homens que desejavam ser aceitos por ele.[132]

Isso, então, poderia ter sido outro motivo para aquelas pessoas que visitavam as igrejas da Galácia e tentavam persuadir os gentios convertidos por Paulo de que, a menos que recebessem a circuncisão e outros costumes da religião judaica, não poderiam esperar obter o reconhecimento da igreja em Jerusalém e de outros irmãos na fé que eram de nascimento judeu, para os quais os gentios convertidos teriam, no máximo, a condição que os gentios tementes a Deus tinham para a sinagoga. O evangelho “pleno” incluía a circuncisão como um requisito indispensável; o evangelho que haviam recebido de Paulo era um evangelho truncado. A isso Paulo respondeu que esse evangelho “pleno”, por negar a total suficiência de Cristo, não era evangelho algum e, na medida em que envolvia uma volta à escravidão à Lei, destruía a mensagem de justificação pela fé, rejeitava a afirmação de que Jesus, mediante sua morte e ressurreição, havia inaugurado a era messiânica que substituiu a era da Lei e, portanto, na prática rejeitava seu título de Messias. Longe de ser um evangelho em algum sentido, esse ensino era uma clara apostasia de Cristo. Portanto, quem quer que seja o propagador desse evangelho, anathema estō.

IV. A verdade do evangelho

A. Gálatas e a antiga mensagem

A carta inclui em sua saudação de abertura palavras que são comumente reconhecidas como extraídas de uma antiga confissão de fé cristã que Paulo não formulou, embora a tenha subscrito. A saudação paulina, “Graça a vocês e paz da parte de Deus nosso Pai e do Senhor Jesus Cristo”, é seguida de uma construção com artigo e particípio (equivalente a uma oração subordinada adjetiva), em que Cristo é retratado como aquele “que se entregou por nossos pecados, para que pudesse nos livrar da presente era maligna, segundo a vontade de nosso Deus e Pai, a quem seja a glória para todo o sempre. Amém” (Gl 1.4s.). Dois fragmentos da crença cristã comum e primitiva são expressos aqui: (a) que Cristo “se entregou por nossos pecados” — que podemos comparar com 1Coríntios 15.3, “Cristo morreu por nossos pecados”, ou Romanos 4.25, “o qual foi entregue por nossas transgressões”; e (b) que o propósito de ele agir assim foi nossa libertação “da presente era maligna”. Isso representa a reinterpretação cristã da doutrina judaica vigente das duas eras, a transição entre a era presente (a época da impiedade, como é chamada nos textos de Qumran) e a era vindoura (a era da nova vida e justiça), sendo marcada pelo “evento Cristo” — historicamente em sua morte e ressurreição e existencialmente na experiência de seu povo, quando, pela fé, entra em união com ele.[133] A esses dois fragmentos deve-se acrescentar um que aparece anteriormente na saudação, em que “Deus Pai” é qualificado pela frase participial “que o ressuscitou [i.e., ressuscitou Jesus] dentre os mortos” (Gl 1.1), uma frase recorrente ao longo das

epístolas do NT, tal como em Romanos 4.24; 8.11; 10.9; 2Coríntios 4.14; 1Pedro 1.21.

Trechos adicionais do repertório comum do cristianismo antigo aparecem em Gálatas 4.4: “Quando o tempo havia chegado em sua plenitude, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher”, possivelmente com a expressão adicional “nascido debaixo da Lei”. Mas as palavras seguintes — “para resgatar os que estavam debaixo da Lei, para que recebêssemos a adoção de filhos” (Gl 4.5) — são caracteristicamente paulinas. Ainda assim, quando Paulo passa a vincular essa adoção dos crentes na família de Deus ao fato de receberem de Deus “o Espírito de seu Filho”, como demonstração disso ele cita a invocação de Deus como “Abba! Pai!” (Gl 4.6). Desde os primórdios, ao que parece, cristãos de língua grega adotaram da igreja de língua aramaica a palavra Abba — que Jesus havia usado para se dirigir a Deus ou falar acerca dele (cf. Mc 14.36) —, acrescentando-lhe o equivalente grego ὁ πατήρ (cf. Rm 8.15).[134] Assim, Paulo elabora seu ensino característico em torno de um substrato usado nos primórdios.

Isso também se aplica à morte de Cristo, que evidentemente desempenhou um papel central na mensagem levada pela primeira vez aos gálatas, “diante de cujos olhos Jesus Cristo foi publicamente apresentado como crucificado” (Gl 3.1). A elaboração da doutrina da paixão de Cristo por Paulo é vista em seu argumento de Gálatas 3.10-14 de que, ao suportar a forma de morte sobre a qual a Lei havia pronunciado maldição divina (Dt 21.23), Cristo redimiu seu povo da maldição que a Lei pronunciava sobre aqueles que não a guardavam perfeitamente (Dt 27.26).[135] Outra percepção iluminadora de Paulo sobre a relevância da cruz de Cristo aparece em Gálatas 6.14, em que, fazendo um jogo com o duplo sentido do verbo σταυρόω, ele diz que a cruz constitui uma cerca que o separa do kosmos.

O batismo era o sinal comum de iniciação na comunhão cristã; além de sua associação antiga com arrependimento, purificação e remissão de pecados, Paulo o vê como o sinal de incorporação em Cristo: “todos quantos de vocês foram batizados em Cristo revestiram-se de Cristo” (Gl 3.27).[136] Por serem membros de Cristo, que é descendência de Abraão, eles também — até mesmo gentios — se tornam descendência de Abraão e herdeiros das promessas feitas por Deus ao patriarca (Gl 3.29).

O recebimento do Espírito nas igrejas da Galácia, como em outros lugares no início da era apostólica,[137] foi acompanhado por obras poderosas (Gl 3.5), mas Paulo elabora a doutrina do Espírito em linhas próprias, contrastando a vida sob a liderança do Espírito com a vida debaixo da Lei e, para isso, ele opõe a liberdade à escravidão (Gl 5.1,18).

A maior parte dos testimonia veterotestamentários citados em Gálatas são caracteristicamente paulinos, e alguns são peculiares a essa carta. Portanto, seremos cautelosos em atribuí-los ao repertório comum de testimonia cristãos primitivos. C. H. Dodd sugere que dois deles podem receber essa atribuição: (a) a fusão de Gênesis 12.3 e 22.18 em Gálatas 3.8, “em você todas as nações serão abençoadas” (cf. At 3.25 para uma fusão diferente dos mesmos dois textos),[138] e (b) a afirmação de Habacuque 2.4, citada em Gálatas 3.11 (também em Rm 1.17) com o sentido de que “aquele que é justo (justificado) viverá pela fé”, o que (à luz de seu uso diferente em Hb 10.38) ele acha que pode ter sido um testimonium da vinda de Cristo antes mesmo de Gálatas ter sido escrito.[139] Devo mencionar mais dois.

Em Gálatas 3.13, Paulo, conforme vimos,[140] cita Deuteronômio 21.23 (LXX), “maldito todo aquele que for pendurado em um madeiro” (κρεμάμενος ἐπί ξύλου

[kremamenos epi xylou]) e, por meio do recurso rabínico de gezerah shawah, o apóstolo a explica com Deuteronômio 27.26.[141] Mas parece que Deuteronômio 21.23 já havia sido aplicado à crucificação de Cristo, se considerarmos o uso da expressão “pendurando-o no madeiro” (κρεμάσαντες ἐπί ξύλου) em duas falas em Atos (5.30; 10.39), não havendo motivo para considerá-las criações de Lucas, pois cada uma é um resumo de temas querigmáticos antigos.[142] Bem cedo, os seguidores de Jesus aceitaram o fato de que seu Mestre teve a morte sobre a qual a Lei pronunciava maldição, embora Paulo, à sua maneira, relacione a morte no madeiro ao fato de Jesus ter cumprido as exigências da Torá e de a ter revogado.

Além disso, é bastante plausível considerar como ideia original de Paulo a aplicação de Isaías 54.1 em Gálatas 4.27, em que a “estéril” é interpretada como a igreja gentílica em contraste com a mulher casada, aqui entendida como “a atual Jerusalém”.[143] Contudo, no mínimo, a aplicação é tirada de um dos campos mais férteis de testimonia, Isaías 40—66, que, desde cedo, parece ter recebido uma extensa interpretação cristã. Se Isaías 54.1 já havia recebido uma interpretação cristã, com certeza Paulo a adapta ao seu presente argumento; pode-se perguntar se esse texto sugeriu ao apóstolo sua exegese alegórica da história de Gênesis a respeito de Agar e Sara com seus respectivos filhos, não o contrário.

De qualquer maneira, se tentarmos resumir a mensagem cristã antiga, proclamada por Paulo e igualmente por seus predecessores, conforme pressuposta na Carta aos Gálatas, o resultado pode ser mais ou menos o seguinte:

Jesus, nosso Senhor, o Filho de Deus, foi enviado ao mundo por seu Pai quando chegou o tempo apropriado. Ele nasceu na família de Abraão[144] e viveu debaixo da Lei judaica. Foi crucificado por seus inimigos, mas em sua morte ele se entregou pelos pecados de seu povo. Deus o ressuscitou dentre os mortos para ser o Salvador de todos os que nele creem; ele enviou seu Espírito ao coração deles, capacitando-os a chamar Deus de “Pai”, assim como Jesus o fez, a expressar o amor de Deus na vida deles e a aguardar com confiança a concretização de sua esperança.

B. O padrão de julgamento

Quando Paulo acusa seus convertidos na Galácia de se afastarem tão rapidamente para seguir “um evangelho diferente” que não podia ser apropriadamente chamado de evangelho e anatematiza todos os que pregam qualquer outro evangelho além daquele que aqueles convertidos haviam recebido do apóstolo (Gl 1.6-9), será que havia (podemos perguntar) algum padrão objetivo mediante o qual é possível decidir entre o evangelho de Paulo e o “evangelho diferente”? Será que podemos estar tão seguros quanto Paulo estava de que sua versão era verdadeira, e a outra, espúria? Com a vantagem de olhar em retrospecto, podemos, com certeza, concordar que, para o cristianismo se tornar uma fé universal, uma versão como a de Paulo tinha mais probabilidade de atingir esse objetivo do que a versão de seus oponentes; mas como era a situação quando a Carta aos Gálatas foi escrita? Acaso havia algum consenso geral sobre o evangelho “verdadeiro”, com base no qual era

possível expor a falsidade de outros autodenominados “evangelhos”?

Podemos perceber quão fraco deve ter parecido o argumento de Paulo a favor do evangelho que pregava, caso ele tenha sido o único que o pregava. Como todos sabiam, Paulo havia chegado tardiamente à fé cristã. Ao contrário dos apóstolos originais, ele não havia sido companheiro de Jesus na terra; e, quando teve seu primeiro contato com os seguidores de Jesus, foi na condição de perseguidor, não um defensor. Que motivo havia para aceitar a interpretação da mensagem de Jesus desse homem em detrimento da interpretação de outros?

Paulo acha necessário responder a essa pergunta, e a necessidade de fazê-lo o coloca em uma situação delicada. Ele deseja sustentar que os líderes da igreja em Jerusalém reconhecem a autenticidade do evangelho que ele prega; ele quer (talvez até mais) manter sua independência pessoal em relação à autoridade dos líderes em Jerusalém. Portanto, ele afirma sua independência da autoridade deles, antes de recorrer (de certa maneira) à autoridade deles. “No meu zelo inicial pelas tradições ancestrais do judaísmo”, diz ele (se é possível apresentar um resumo de suas palavras), “devastei[145] a igreja, até que Deus (que havia me designado desde o nascimento para o serviço apostólico) revelou seu Filho em mim, para que eu pudesse ser seu arauto entre os gentios.[146] Embarquei imediatamente nesse ministério, sem consultar os apóstolos em Jerusalém ou qualquer outra pessoa. Só depois de três anos fui a Jerusalém para visitar Cefas; o único outro apóstolo que encontrei foi Tiago, o irmão do Senhor. Esse foi todo o contato que tive com Jerusalém no início de meus primeiros dias como cristão; depois de duas semanas ali, fui para a Síria e a Cilícia para pregar a fé que outrora eu havia tentado destruir. Somente depois de catorze anos é que tornei a subir a Jerusalém” (Gl

1.13—2.1a). O propósito dessa narrativa é dar respaldo à afirmação de Paulo de que o evangelho que pregou não teve origem em nenhum intermediário humano, mas na revelação de Jesus Cristo que lhe foi concedida em Damasco.

Em seguida, vem o relato da conferência realizada em Jerusalém entre, de um lado, Paulo e Barnabé e, de outro, os líderes em Jerusalém (Gl 2.1-10).[147] Paulo ainda tem o cuidado de sustentar sua independência — "aqueles homens de renome", diz ele, "não me acrescentaram nada (Gl 2.6), quer em relação ao conteúdo do evangelho, quer à autoridade para pregá-lo; mas reconheceram a veracidade do evangelho que eu já estava pregando". Esse reconhecimento da parte deles está implícito na declaração do apóstolo de que "expôs diante deles" o evangelho que pregava entre os gentios (2.2). Em vez de criticar aquele evangelho ou considerá-lo falho, eles concordaram que, assim como eles próprios haviam sido incumbidos de levar o evangelho aos judeus, Paulo e Barnabé haviam sido incumbidos de levá-lo aos gentios.[148] Faz-se distinção entre dois grupos a quem o evangelho era pregado, mas não há nenhuma sugestão de que houvesse duas versões diferentes do evangelho para os respectivos grupos. À luz das imprecações solenes de Paulo em Gálatas 1.8s., é evidente que ele teria descartado como algo absurdo a possibilidade de duas versões diferentes.[149] Sem dúvida, a abordagem e a ênfase seriam diferentes: entre ouvintes judeus era possível pressupor um conjunto considerável de conhecimentos prévios, os quais faltavam a ouvintes pagãos. Sem prejulgar a natureza dos sermões em Atos, podemos ver que para Lucas isso é ponto pacífico: o discurso de Paulo na sinagoga em Antioquia da Pisídia (At 13.16-41) pressupõe familiaridade com um longo trecho da história sagrada, a qual não teria feito sentido caso tivesse sido mencionada em sua fala no Areópago, em Atenas

(17.22-31). Aqui também a questão da circuncisão não surgiu na missão aos judeus, que já eram circuncidados. É concebível que, quando Paulo e Barnabé concordaram com os líderes em Jerusalém acerca da delimitação das respectivas esferas de atividade, muita coisa foi dada como certa por ambos os lados, e surgiram dificuldades quando essas questões que não haviam sido tratadas vieram à tona. Paulo pressupôs que Cefas concordava com ele quanto à posição dos gentios na igreja e, de fato, sua pressuposição não era sem fundamento, caso Cefas, em sua primeira ida a Antioquia, tenha praticado comunhão à mesa com gentios, conforme Paulo nos assegura que Cefas fez. Ainda maior foi o sentimento de desencanto de Paulo, quando Cefas se afastou dessa comunhão à mesa ao ser instado a isso por um ou mais daqueles que “vieram da parte de Tiago” (Gl 2.12) e quando, posteriormente, pessoas que diziam ter autorização da igreja em Jerusalém tentaram intervir no campo missionário de Paulo. Mas pior ainda aos olhos do apóstolo era conclamarem seus convertidos gentios à circuncisão como uma obrigação religiosa, sem a qual não poderiam se tornar filhos verdadeiros de Abraão e ser admitidos na verdadeira comunidade da aliança.

Não há dúvida de que aqueles que conclamavam à circuncisão nas igrejas da Galácia achavam sinceramente que, se essa prática fosse deixada de lado mesmo entre os crentes gentios, a continuidade da história da salvação seria interrompida. Se os líderes em Jerusalém estavam dispostos a abrir mão da exigência da circuncisão, isso simplesmente sinalizava que eram condescendentes. Quanto a Paulo, que se recusou a circuncidar seus convertidos gentios, ele era o herege, e eles, os ortodoxos, pois permaneceram fiéis às condições da aliança imutável, a qual Paulo repudiou. É possível dizer, como faz Otto Kuss, que “a fidelidade em questões de detalhes factuais não precisa equivaler à fidelidade quanto ao conteúdo verdadeiro da mensagem”,

mas isso simplesmente nos leva de volta à questão de como o conteúdo verdadeiro da mensagem deve ser verificado.[150]

Que a salvação deveria ser encontrada em Jesus Cristo era uma proposição que Paulo e seus oponentes judaizantes teriam igualmente subscrito. Eles talvez até mesmo teriam concordado que a salvação deveria ser encontrada somente nele. Mas em que condições a salvação encontrada somente em Cristo há de ser assegurada? Essa era a pergunta crucial. Sem dúvida, Jesus era bem indiferente às tradições dos anciãos,[151] mas, quando se tratava da admissão de gentios à comunhão de seus discípulos, acaso Paulo ou qualquer outro poderia apresentar uma só declaração de Jesus que sugerisse que era possível prescindir da circuncisão? (Aliás, quando consideramos o importante papel desempenhado pela questão da circuncisão no desenvolvimento da igreja antiga, talvez fiquemos impressionados com o fato de em nossa tradição do evangelho não haver tentativa alguma de encontrar uma regra estabelecida pelo Senhor à qual um lado ou outro poderia ter recorrido.) Paulo poderia ter recorrido ao espírito do ensino de Jesus ou (como de fato recorreu) à implicação lógica do evangelho,[152] mas pessoas como seus oponentes não ficariam satisfeitas com nada menos que uma citação literal de capítulo e versículo; e isso não estava disponível.

C. O evangelho de Paulo e o ensino de Jesus

Apesar de ignorarmos muitos detalhes da situação que eram bem conhecidos dos protagonistas, é provável que, da

perspectiva de quem está distante dos acontecimentos narrados por dezenove séculos, possamos apresentar um argumento objetivo em defesa da reivindicação de Paulo de que a mensagem que pregava era o autêntico evangelho de Cristo. O argumento é o seguinte: duas coisas que Paulo enfatizou de modo preeminente — que a salvação era proporcionada pela graça de Deus e que a fé era o meio pelo qual os homens se apropriavam da salvação — são enfatizadas repetidas vezes no ministério de Jesus e especialmente em suas parábolas, independentemente das camadas de tradição do evangelho às quais é possível recorrer. Quando refletimos sobre a total falta de evidências nas cartas de Paulo de que ele conhecia as parábolas de Jesus, talvez nos perguntemos como Paulo conseguiu discernir com tanta precisão o cerne da mensagem de seu Mestre. Podemos suspeitar que esse discernimento estava implícito na "revelação de Jesus Cristo", a qual, de acordo com Paulo, foi a essência de sua experiência de conversão.

A resposta de fé costumeiramente conquistava a aprovação de Jesus, às vezes uma aprovação em que ele revelava surpresa, como quando essa expressão de fé veio de um gentio,[153] e era um meio seguro de assegurar sua ajuda e bênção; em face da incredulidade, por outro lado, ele era impedido de realizar obras de misericórdia e poder.[154] "Fé como um grão de mostarda"[155] era o que ele desejava ver, mas com demasiada frequência essa fé era procurada em vão, mesmo em seus próprios discípulos.

No que diz respeito ao ensino das parábolas, o que estamos argumentando pode ser ilustrado com base em duas delas pertencentes a duas tradições bem distintas — o material especial de Lucas e o material especial de Mateus.

Na Parábola do Filho Pródigo (Lc 15.11-32), contada por Lucas, o pai poderia muito bem ter adotado outros meios

para a reabilitação do filho mais novo, não aqueles retratados (com aprovação) por Jesus. Quando a ovelha negra da família voltou em desgraça para casa, o pai, tendo coração de pai, poderia muito bem ter consentido em dar-lhe uma segunda chance. Ouvindo a fala cuidadosamente ensaiada do filho, ele poderia ter dito: “Está tudo bem, meu jovem; já ouvimos belas frases antes. Se está realmente sendo sincero, pode dar o máximo de você e trabalhar como nunca antes; e, se trabalhar assim, poderemos deixar você se acertar na vida. Mas primeiro você tem de dar provas a seu respeito; não podemos deixar o passado para trás como se nada tivesse acontecido”. Mesmo isso teria sido generoso; poderia ter tido um efeito bastante positivo no jovem, e até mesmo o irmão mais velho poderia ter ficado satisfeito em ver o irmão mais novo sendo colocado à prova. Contudo, para Jesus, e para Paulo, a graça divina não opera assim. Deus não coloca pecadores arrependidos à prova, a fim de ver como se sairão; ele lhes dá boas-vindas sem reservas e os investe na condição privilegiada de filhos legítimos. Para Jesus, e para Paulo, a iniciativa sempre é resultado da graça de Deus. Ele concede a reconciliação ou redenção; os homens a recebem. “Trate-me como um dos seus empregados”, diz o filho pródigo ao pai; mas o pai se refere a ele como “este meu filho”. Portanto, diz Paulo, “por meio de Deus você já não é escravo, mas filho, e, se é filho, é herdeiro” (Gl 4.7).

Na Parábola dos Trabalhadores na Vinha (Mt 20.1-16), contada por Mateus, os trabalhadores contratados por último não negociaram o salário com o patrão. Se um denário era o salário justo de um dia de trabalho, aqueles que trabalharam apenas na última hora poderiam ter esperado uma pequena fração daquela quantia, mas aceitaram o compromisso do patrão de lhes dar “o que for justo” e, no final, receberam um denário como os outros que trabalharam o dia todo. A graça de Deus não deve ser

dividida e acomodada à variação do mérito de cada um. Conforme enfatizado por T. W. Manson, havia uma moeda que valia um doze avos de denário. “Era chamada de pondion. Mas não existe algo como a duodécima parte do amor de Deus.”[156]

Isso está em plena conformidade com o entendimento paulino do evangelho. Se a Lei é a base da aceitação dos homens por Deus, então os detalhes de mérito e demérito pessoal são da mais alta relevância. Mas, como os cristãos da Galácia sabiam muito bem, as grandes bênçãos do evangelho haviam chegado até eles não pelas obras da Lei, mas pela resposta de fé — a fé que opera pelo amor.[157] E, quando falamos de acordo com o amor, estamos em um plano em que não há lugar para a Lei.

Durante o ministério de Jesus, suas ações e atitudes serviram, no caso das parábolas, de comentário vivo e suficiente para transmitir o sentido delas àqueles que reagiram com fé; posteriormente, a igreja sentiu a necessidade de fornecer seu próprio comentário por escrito. O tom escatológico que ressoa nas parábolas é ouvido no ensino de Paulo sobre a justificação pela fé.[158] “A lei foi nosso guardião [tutor] até que Cristo veio”, diz Paulo, “para que fôssemos justificados pela fé. Mas, agora que a fé veio, não estamos mais debaixo de um tutor; porque em Cristo Jesus todos vocês são filhos de Deus por meio da fé” (Gl 3.24-26). Em outras palavras, conforme ele diz aos romanos, “Cristo é o fim da Lei, para que todo aquele que tem fé seja justificado” (Rm 10.4).[159] Com a vinda de Cristo e a conclusão de sua obra redentora, a era da Lei havia chegado ao fim para o povo de Deus. O povo não havia chegado ao derradeiro fim (o fim de 1Co 15.24), mas ao limiar desse fim — aquele período “entre os tempos” durante o qual a presença do Espírito em sua vida lhes confirmava sua condição e herança de filhos e filhas de

Deus (Gl 4.6): “por meio do Espírito, pela fé, aguardamos a esperança da justiça” (Gl 5.5).

Quando Paulo chama Cristo de “o fim da Lei”, está fazendo uma observação teológica perspicaz. Mas essa observação se baseava em um fato histórico concreto: muitos dos fariseus colegas de Paulo que se envolveram em debates com Jesus durante seu ministério devem necessariamente ter sentido que, no plano prático, a conduta e o ensino de Jesus envolviam “o fim da Lei” — não apenas por causa de ele rejeitar as tradições orais dos fariseus, mas também por causa da autoridade soberana com que tratou aqueles elementos da Lei escrita, como a instituição do sábado e as regras alimentares. É verdade que, conforme vimos, ele não parece ter feito nenhum pronunciamento sobre a questão da circuncisão. Mas, quando consideramos como ele relacionou a Lei como um todo às exigências básicas de amor a Deus e ao próximo e insistiu na supremacia da devoção de coração, da “verdade no íntimo”, da retidão, da misericórdia e da fé,[160] é inevitável a conclusão de que ele não teria incluído a circuncisão entre as questões mais importantes da Lei. Se não chegou a nós nenhuma palavra de Jesus sobre o assunto (além do episódico argumento ad hominem durante um debate sobre o sábado em Jo 7.22s.), isso simplesmente se deve ao fato de que a questão não veio à tona no contexto de seu ministério. Quando, mais tarde, veio à tona no contexto da missão gentílica, é difícil negar que a posição de Paulo estava em conformidade com a atitude geral de Jesus com os aspectos exteriores da religião.

À semelhança de Jesus, Paulo chocou os guardiões da Lei de Israel com a insistência em tratar a Lei como um meio para atingir um fim, não como um fim em si mesmo, ao recusar-se a deixar que pessoas religiosas buscassem na própria religiosidade sua segurança diante de Deus, ao derrubar as

barreiras em nome do Deus que “justifica o ímpio” (Rm 4.5) e ao proclamar uma mensagem de boas-novas para os de fora. Em tudo isso, Paulo enxergou, mais claramente do que a maioria de seus contemporâneos cristãos, o âmago do ensino de Jesus.

D. A lei de Cristo

Depois de relegar a Lei à condição de ordem ultrapassada no trecho principal da carta, pode parecer até certo ponto um paradoxo quando, próximo ao final dela, Paulo fala da “lei de Cristo”. Ele havia dito: “Se vocês são guiados pelo Espírito, não estão debaixo da Lei” (Gl 5.18), mas agora diz: “levem os fardos uns dos outros e assim vocês cumprirão a lei de Cristo” (Gl 6.2). No entanto, fomos preparados para isso: a Lei na forma a que Paulo serviu antes de se tornar cristão foi substituída por algo melhor, mas a Lei conforme interpretada no ensino e no exemplo de Cristo ainda está em vigor. Para Paulo, a diferença era que a Lei conforme ele a conheceu anteriormente era um jugo de escravidão, ao passo que a lei de Cristo era o caminho da liberdade. “Vocês foram chamados à liberdade, meus irmãos”, ele escreve; “apenas não usem sua liberdade como oportunidade para a carne, mas por meio do amor sejam servos uns dos outros. Porque toda a Lei se cumpre em uma única palavra: ‘Ame seu próximo como a você mesmo’” (Gl 5.13s.).[161] Jesus disse que a totalidade da Lei e dos Profetas dependia (Mt 22.40) do mandamento resumido nessa “uma única palavra” de Levítico 19.18 com o mandamento gêmeo de amar a Deus em Deuteronômio 6.5.[162] Mas a natureza da Lei é radicalmente transformada quando interpretada da

perspectiva do amor; e é essa transformação que está envolvida quando, no linguajar de Paulo, a escravidão à Lei dá lugar à liberdade do Espírito.

É possível que Paulo tenha ouvido na escola de Gamaliel algo relacionado à ideia de que em sua totalidade a Lei estava abrangida no mandamento de amar ao próximo — em uma geração anterior, Hillel havia resumido isso na ordem: “Não faça a outro aquilo que é odioso para você”[163] —, mas, uma vez que ele fala da “lei de Cristo”, é razoável inferir que ele sabia do uso que Cristo tinha feito de Levítico 19.18. “Levem os fardos uns dos outros” parece ser uma ampliação generalizadora do caso específico mencionado na exortação anterior de Paulo: “se um homem for surpreendido em alguma transgressão, vocês que são espirituais devem restaurá-lo com espírito de mansidão” (Gl 6.1). Surpreendentemente, isso remete a uma ordem do Senhor preservada apenas no material especial de Mateus:[164] “Se seu irmão pecar,[165] vá e, a sós com ele, mostre o erro de seu irmão. Se ele o ouvir, você ganhou seu irmão” (Mt 18.15).

Isso não é tão claro em Gálatas, diferentemente do que se vê em algumas outras cartas de Paulo, em que ele apresenta detalhes da “lei de Cristo” ao se basear em um conjunto de catequese ética amplamente usado nas igrejas de sua época. Tem-se enfatizado que a recorrente tríade de “fé, esperança, amor”, que parece ter sido incluída nessa catequese, aparece em Gálatas 5.5s.: “Porque por meio do Espírito, pela fé, aguardamos a esperança da justiça. Pois em Cristo Jesus nem a circuncisão nem a incircuncisão têm qualquer valor, mas a fé que opera pelo amor”.[166] Mas os três membros da tríade estão aqui integrados no contexto de modo tão independente que é de duvidar que a tríade era ou tinha o propósito de ser reconhecida como tal. Contudo, podemos observar que essa passagem é a única

referência à parúsia em Gálatas (pois “a esperança da justiça”[167] é a esperança para a qual a justificação dos crentes dirige sua atenção) e a única referência ao papel do Espírito como garantia dessa esperança.[168]

Quanto à “fé que opera pelo amor”, Paulo sustentava que a fé mediante a qual homens e mulheres são justificados diante de Deus se expressa de modo prático em vidas que exibem a lei do amor. A lei do amor não pode ser imposta por sanções penais; o fruto do Espírito, que Paulo alista em sua nônupla diversidade — amor, alegria, paz, paciência, amabilidade, bondade, fidelidade, mansidão, domínio próprio[169] —, não é produzido por decretos legais, mas simplesmente porque é da natureza de uma vida controlada pelo Espírito produzir esse fruto. Nas palavras de Paulo, que curiosamente ecoa uma observação aristotélica,[170] “Não há nenhuma lei que trate de coisas como essas” (Gl 5.23). “A lei do Espírito de vida em Cristo Jesus”, que é como ele a chama em outra passagem (Rm 8.2), não tem quase nada em comum com o termo “lei”, assim como não tem quase nada em comum com aquilo de que o evangelho o libertou e (assim ele espera) libertou seus convertidos na Galácia.[171]

Gálatas é a mais “paulina” de todas as cartas paulinas. Aliás, tanto é assim que aqueles que baseiam seu entendimento do paulinismo — exclusivamente, ou mesmo principalmente — conseguem apresentar com base nessa carta uma explanação distorcida do ensino do apóstolo, tornando-se, à semelhança de Marcião no século 2, “mais paulinos do que Paulo”.[172] Contra o perigo de uma elaboração assim tão distorcida, o próprio Paulo fornece, em outras cartas, as necessárias salvaguardas. Mas mesmo nessa carta extremamente paulina, o estudante cuidadoso poderá discernir quanto da essência do evangelho Paulo tinha em comum com aqueles que eram apóstolos antes

dele e, acima de tudo, quanto ele tinha em comum com o próprio Jesus.

V. Data e questões relacionadas

É estranho que seja tão difícil chegar a uma certeza sobre a identidade dos destinatários e a época em que Gálatas foi escrita, embora, sem dúvida, ela seja a mais autêntica de todas as cartas paulinas. Das “cartas principais” de Paulo, é a mais difícil de datar com precisão, mais difícil ainda do que 2Coríntios 10—13.

Onde e quando, durante a carreira apostólica de Paulo, essa carta foi escrita? Uma maneira tradicional de lidar com a questão é perguntar em que ponto do registro de Atos ela deve ser colocada. Contudo, a melhor maneira é tentar estabelecer em que ponto ela se situa, cronologicamente e em outros aspectos, em relação às outras cartas paulinas.

A. Gálatas e o registro de Atos

Não se deve rejeitar a primeira abordagem como irrelevante. A avaliação de sua relevância dependerá, na verdade, da avaliação da exatidão histórica do registro de Atos. Se for um romance histórico ou se o autor interpretou tão equivocadamente suas fontes a ponto de vislumbrar duas viagens missionárias na Ásia Menor Central (as de At 13.13—14.23 e 16.1-6) quando, na verdade, teria havido

somente uma, então não faz sentido tentar situar Gálatas na narrativa de Atos. No entanto, a posição aqui adotada é a de que o autor de Atos escreveu com o objetivo de relatar história e que suas evidências merecem ser levadas a sério e usadas criticamente.

A datação da carta no contexto de Atos dependerá em parte de os destinatários serem considerados moradores do “sul da Galácia” ou do “norte da Galácia”. Se eram do sul da Galácia, então pode se conceber que a carta foi escrita em algum momento após o fim da expedição missionária relatada em Atos 13.4—14.26; se, por outro lado, eram do norte da Galácia, ela foi necessariamente escrita após a viagem narrada resumidamente em Atos 16.6, quando Paulo “passou pela região frígia e gálata” (i.e., entre o Concílio de Jerusalém e a evangelização da Macedônia) e provavelmente depois da jornada narrada resumidamente em Atos 18.23, quando ele atravessou “a região gálata e a Frígia” (i.e., entre o final de seus dezoito meses em Corinto e o início de sua longa estada em Éfeso) — ou seja, não antes do ministério de Paulo em Éfeso, e provavelmente durante esse ministério.[173]

Um comentário feito na carta e que pode ter relação com essa questão é que Paulo recorda casualmente a seus leitores que “foi por causa de uma enfermidade física que anunciei, pela primeira vez, o evangelho a vocês” (Gl 4.13). É possível, embora não seja necessário, que a expressão “pela primeira vez” (τὸ πρότερον [to proteron]) deixe implícito que, quando escreveu, ele já havia feito ao menos duas visitas a eles. Digo que não é necessário porque as palavras podem significar simplesmente “foi uma doença física que inicialmente me fez levar o evangelho a vocês”. É assim que diz o texto da NEB, embora uma nota de rodapé apresente as traduções alternativas “anteriormente” ou “na primeira das minhas duas visitas”, em vez de

“inicialmente”. Se as palavras de Paulo implicam duas visitas, quando elas foram feitas? Os proponentes da teoria do norte da Galácia podem apontar para as duas ocasiões quando, conforme mencionadas por Lucas, Paulo passou pela Galácia (At 16.6; 18.23).[174] Na teoria do sul da Galácia, a primeira visita de Paulo foi a de Atos 13.14ss., e a segunda visita implícita poderia ser sua visita a Derbe, Listra, Icônio e à “região frígia e gálata” (Frígia Galática?), registrada em Atos 16.1-6,[175] mas também pode se entender que a segunda visita é uma referência à viagem em que Paulo e Barnabé regressaram de Derbe a Antioquia da Pisídia, passando por Listra e Icônio (At 14.21-23).[176] Nesse caso, talvez seja possível atribuir a Gálatas uma data antes do Concílio de Jerusalém, em Atos 15.6ss. — ou seja, logo após o último evento mencionado no esboço autobiográfico de Gálatas 1.13—2.14. Uma vantagem dessa datação é que explicaria por que, em Gálatas, Paulo não lançou totalmente por terra o argumento dos judaizantes com a citação da decisão do Concílio de que não se devia impor aos gentios convertidos a circuncisão e tudo o que a acompanhava.

É difícil decidir que importância atribuir à expressão “tão rapidamente” (οὕτως ταχέως [houtōs tacheōs]) em Gálatas 1.6: “Estou surpreso que vocês estejam se afastando tão rapidamente daquele que os chamou pela graça de Cristo e se voltando para outro evangelho”. O ponto de referência é a conversão dos gálatas, e a implicação é que não havia se passado muito tempo desde que a conversão ocorreu. É natural que aqueles que atribuem a Gálatas uma data bem antiga entre as epístolas de Paulo sentem que estão fazendo justiça à expressão “tão rapidamente”; se os destinatários foram os moradores do sul da Galácia evangelizados por Paulo e Barnabé (At 13.14ss.), e a carta foi escrita logo antes do Concílio de Jerusalém (At 15), então apenas um ano havia se passado. Mas, se eram do norte da

Galácia, defende-se uma data durante a residência de Paulo em Éfeso (de preferência uma data no início desse período), e, de qualquer maneira, aqueles que defendem uma data posterior apontam, de modo acertado, que “tão rapidamente” é uma expressão relativa. “Não consigo achar estranho”, escreveu o bispo Lightfoot, “que o apóstolo, falando de verdades destinadas a perdurar além da existência de reinos e nações, lamentasse que seus convertidos houvessem tão cedo abandonado a fé, ainda que uma década inteira pudesse ter se passado desde que foram levados ao conhecimento de Cristo”, embora ele acrescente que, “em qualquer hipótese provável sobre a data da epístola, [...] não se exija um período tão longo”.[177] Está claro que não podemos usar a expressão “tão rapidamente” como uma de nossas pedras fundamentais para a datação.

B. Gálatas e outras cartas paulinas: o argumento de Lightfoot

Agora, porém, temos de considerar o lugar de Gálatas entre as cartas de Paulo.

Uma vez que tradicionalmente se considera Gálatas uma das quatro epístolas “principais” de Paulo, com 1 e 2Coríntios e Romanos, é natural que tenha sido cronologicamente agrupada com elas. F. C. Baur, por exemplo, achou que o aparecimento dessas quatro epístolas na sequência Gálatas, 1 e 2Coríntios e Romanos, no início do Apostolikon, de Marcião, era inexplicável, a menos que

uma ordem cronológica estivesse sendo seguida,[178] e ele mesmo aceitou-a como a ordem cronológica das quatro.[179]

Lightfoot reconheceu que em sua época essa ordem cronológica era “a opinião geralmente aceita”,[180] mas apresentou suas razões para se afastar dessa ordem e colocar Gálatas depois de 2Coríntios e imediatamente antes de Romanos. Isso tinha a vantagem de colocar Gálatas em data próxima a duas epístolas com as quais — conforme ele acreditava — exibia o maior grau de afinidade.

A estreita relação entre Gálatas e Romanos[181] tem levado muitos estudiosos, como Lightfoot, a preferir uma data de Gálatas não muito distante da de Romanos, que pode ser fixada com bastante precisão durante o inverno anterior à última visita de Paulo a Jerusalém (cf. Rm 15.25ss.; At 20.2ss.). A insistência na justificação pela fé, não pelas obras da lei, acompanhada da citação de Habacuque 2.4 com o sentido de que “Aquele que pela fé é justo viverá” (Gl 3.11; Rm 1.17) e com o apelo ao precedente de Abraão, que “creu em Deus, e isso lhe foi imputado como justiça” (Gn 15.6, citado em Gl 3.6; Rm 4.3), aparece com destaque no argumento de ambas as cartas. O mesmo acontece com a interpretação de que a promessa feita a Abraão se cumpriu na missão aos gentios, embora os testimonia apresentados sejam diferentes nas duas cartas — em Gálatas 3.8: “em você todas as nações serão abençoadas” (Gn 12.3; 18.18); em Romanos 4.17: “constituí você pai de muitas nações” (Gn 17.5). Tem-se considerado que a afirmação em Gálatas 5.17 — “os desejos da carne são contra o Espírito, e os desejos do Espírito são contra a carne; pois eles se opõem uns aos outros para impedir que vocês façam o que querem” — é ampliada na imagem da tensão interna retratada em Romanos 7.14-25,[182] ao passo que a admoestação “andem pelo Espírito, e vocês não satisfarão os desejos da carne” (Gl 5.16) talvez sirva de resumo de

Romanos 8.1-17. Ambas as cartas mostram a estreita relação entre o cristão liberto da escravidão ao pecado ou da sujeição à Lei e o fato de ele ser dirigido pelo Espírito (Gl 5.18; Rm 8.14), o qual o impele a reconhecer sua nova condição de filho de Deus e coerdeiro com Cristo na invocação: “Abba, Pai”[183] (Gl 4.6; Rm 8.15s.). Em ambas as cartas, a lei de Deus é resumida em um único mandamento: “Ame seu próximo como a você mesmo”[184] (Gl 5.14; Rm 13.9).

Tudo isso se expressa em Gálatas em uma situação de ansiedade, indignação e conflito; em Romanos, são expostas de modo mais desapaixonado e em uma sequência mais lógica. Apesar disso, não precisamos supor que o entendimento e a apresentação do evangelho que encontramos em Gálatas foram inicialmente formulados na mente de Paulo diante das demandas da controvérsia judaizante que deu ensejo a essa carta. É verdade que em certas áreas do pensamento de Paulo pode se identificar uma progressão à medida que passamos de suas primeiras cartas para as posteriores.[185] Mas, em uma questão tão fundamental como o caminho da salvação, seria surpreendente encontrar uma progressão suficientemente notável que influenciasse o cerne de seu pensamento. Se as evidências claramente exigissem isso, deveríamos aceitá-las, mas as evidências não trazem essa exigência.[186]

No momento, porém, precisamos ter em mente o intervalo de tempo relativamente breve entre as primeiras cartas de Paulo e as do cativeiro em Roma — um intervalo não muito mais do que doze anos, se é que chega a tanto. (Se algumas ou todas as cartas tradicionalmente atribuídas ao seu cativeiro em Roma foram escritas durante um cativeiro anterior, o intervalo é reduzido ainda mais.) Se deixarmos de lado as cartas do cativeiro em Roma e pensarmos apenas nas “cartas principais” e na correspondência

tessalonicense, elas foram escritas em um período de, no máximo, nove anos. A maioria das cartas deve ter sido escrita quando Paulo estava na casa dos cinquenta. Ele havia experimentado sua conversão revolucionária com (provavelmente) seus trinta e poucos anos; a partir de então, os principais aspectos de sua crença estavam suficientemente estáveis, de modo que não é surpresa encontrá-lo repetindo-os em um intervalo de vários anos quando surgia uma circunstância apropriada.

Johannes Weiss está provavelmente certo ao apontar os "anos ocultos" de Paulo, transcorridos antes de se juntar a Barnabé em Antioquia, como os mais importantes no desenvolvimento de seu pensamento cristão, ao passo que "nas cartas temos diante de nós o homem plenamente amadurecido". Weiss é bastante genérico em sua avaliação quando passa a dizer que "não vale a pena considerar de modo algum o 'desenvolvimento' que alguns pensam ser capazes de discernir no período de suas cartas, que ocupou no máximo dez anos";[187] mas suas palavras fornecem um corretivo salutar para a excessiva especulação sobre o desenvolvimento interior de Paulo. Uma mente como a de Paulo não para de crescer ao chegar aos cinquenta anos, mas tende a avançar no raciocínio cuja direção geral foi determinada ao longo dos anos precedentes. É bem possível que, em Romanos, Paulo tenha reproduzido algumas das posições características de Gálatas, independentemente de essa carta ter sido escrita um ano ou dez anos antes.

Lightfoot sustentava que a afinidade entre Gálatas e 2Coríntios era de outra ordem; consistia "não tanto em palavras e argumentos, mas em atitude e sentimento".[188] Quanto a isso, ele citou Benjamin Jowett: tanto em Gálatas quanto em 2Coríntios, disse Jowett, "há uma demonstração maior de seus próprios sentimentos do que em qualquer outro de seus escritos, bem como um contraste mais

profundo de exaltação interior e sofrimento exterior, mais pedidos pessoais, uma maior disposição de dar de si mesmo".[189] Isso é realmente verdade, embora eu pense que a semelhança assim retratada se deva ao fato de as emoções de Paulo terem sido profundamente afetadas em ambas as ocasiões, não à proximidade cronológica das duas cartas.

Contudo, o próprio Lightfoot acrescentou outras considerações: por exemplo, o paralelo entre Cristo ter sido "feito maldição por nós" em Gálatas 3.13 e ter sido "feito pecado por nós" em 2Coríntios 5.21; a repetição da sequência semear e colher como figura ética em Gálatas 6.7 e 2Coríntios 9.6; expressões comuns, como "outro evangelho" (Gl 1.6; 2Co 11.4); "uma nova criação" (Gl 6.15; 2Co 5.17); "ter zelo" pelas pessoas (Gl 4.17; 2Co 11.2); "persuadir os homens" (Gl 1.10; 2Co 5.11). Analisando-se as listas de pecados em 2Coríntios 12.20s., Gálatas 5.19-21 e Romanos 1.29s. e 13.13, na passagem de Gálatas ele estava inclinado a encontrar o meio-termo.[190] Contudo, aos olhos de Paulo, o mais importante era a progressão que, começando pela correspondência coríntia, passando por Gálatas, e chegando a Romanos, ele retratou de sua própria história pessoal (as "marcas de Jesus" em Gl 6.17 são talvez o resultado das experiências de 1Co 15.30-32; 2Co 1.8-10),[191] do desenvolvimento da oposição judaica e da apresentação cada vez mais plena da verdade do evangelho. A admoestação a respeito da restauração de ofensores em Gálatas 6.1 talvez tenha como antecedentes a restauração do ofensor coríntio em 2Coríntios 2.5-11 (cf. 7.11s.); a advertência de que "de Deus não se zomba" com a admoestação para perseverar em fazer o bem (Gl 6.7-10) talvez reflita a lentidão das igrejas da Galácia em contribuir para o fundo de ajuda a Jerusalém, sobre o qual haviam recebido instruções de Paulo antes de ele escrever 1Coríntios 16.1. O argumento de Lightfoot é cumulativo,

mas, quando se permite que suas várias partes, por estarem combinadas, causem uma impressão mais forte, então, diz ele, se a correspondência coríntia está situada entre Gálatas e Romanos, “o desordenamento é sentido imediatamente”.[192]

Para Lightfoot, 2Coríntios formava uma única carta, enquanto hoje a opinião majoritária é que ela é uma combinação — de modo específico, que originariamente os capítulos 1—9 e 10—13 não pertenciam à mesma carta. Ao apresentar evidências de 2Coríntios que sugerem que ela foi escrita antes de Gálatas, ele apresenta evidências tiradas de ambas as partes da carta conforme a temos, mas especialmente dos capítulos 10—13. E a semelhança de tom entre 2Coríntios 10—13 e Gálatas como um todo é suficientemente óbvia para dispensar qualquer explicação.

C. Gálatas e outras cartas paulinas: o argumento de C. H. Buck

Uma nova investigação sobre a relação de Gálatas com 2Coríntios, por um lado, e com Romanos, por outro, foi publicada em 1951 por C. H. Buck Jr. em um importante artigo do Journal of Biblical Literature [Revista de Literatura Bíblica].[193] Ignorando os quatro capítulos finais de 2Coríntios por causa da incerteza quanto à sua data, Buck se concentrou nos capítulos 1—9. Ele apresentou um arranjo sinótico de 2Coríntios 3.17; 4.10—5.5 com Gálatas 4.1-7; 5.13-25 e Romanos 8.2-25 com o objetivo de mostrar que a última passagem “reproduz com notável fidelidade as estruturas lógicas de argumentos que também aparecem

em 2Coríntios 1—9 e Gálatas”,[194] extraindo palavras e argumentos das duas cartas anteriores, combinando ideias que originariamente estavam formalmente separadas a fim de revelar que partilhavam o mesmo pensamento e aplicação subjacentes. Por exemplo, quando Paulo fala em Romanos 8.23 de crentes “que têm as primícias do Espírito”, gemendo no íntimo enquanto aguardam a “adoção como filhos, a redenção de nosso corpo”, ele combina a ideia de “adoção como filhos” (υἱοθεσία), um tema tratado longamente em Gálatas, com a da “redenção de nosso corpo”, que é o assunto de 2Coríntios 4.16—5.10. (Pode-se observar, de passagem, que o tratamento em Romanos reflete um desenvolvimento: em Romanos, o que os crentes receberam no presente é “o espírito de adoção ou filiação”, permitindo-lhes antever a plena “adoção como filhos”, a qual se manifestará na parúsia, ao passo que em Gálatas eles já receberam a adoção de filhos, graças ao fato de Deus ter enviado seu Filho para resgatá-los e de que, por serem filhos, Deus enviou o Espírito de seu Filho ao coração deles.)

Contudo, isso simplesmente confirmaria que Romanos é posterior tanto a 2Coríntios 1—9 quanto a Gálatas; Buck acredita ser possível ir mais longe na confirmação da tese de Lightfoot e demonstrar que Gálatas, embora anterior a Romanos, é posterior a 2Coríntios 1—9. Ele indica que a antítese carne-Espírito ocorre em 2Coríntios 1—9, Gálatas e Romanos, enquanto a antítese fé-obras, que em Gálatas está intimamente associada à antítese anterior, não ocorre em 2Coríntios, mesmo em um “tratamento do problema idêntico”, a saber, a questão da liberdade cristã. “Caso Paulo já houvesse escrito Gálatas”, ele pergunta, “será que é concebível que ele pudesse, em algum momento posterior, ter escrito 2Coríntios 1—9, com sua veemente posição contrária à Lei, sem empregar nenhuma vez a antítese fé-obras ?”.[195] Ele conclui que a única maneira de

dar uma resposta afirmativa a essa pergunta seria pressupor que, depois de usar em Gálatas a antítese fé-obras, Paulo “decidiu abandonar essa linha de argumentação e, portanto, evitou-a conscientemente em 2Coríntios 1—9”, e que, “logo após a redação de 2Coríntios 1—9, Paulo tornou a mudar de ideia e em Romanos voltou a apresentar o argumento abandonado”. A improbabilidade dessa dupla pressuposição obriga-o “à conclusão de que Gálatas foi escrito não só antes de Romanos, mas também depois de 2Coríntios 1—9”,[196] e, à luz dos argumentos que ele oferece, essa conclusão tem se apresentado como inevitável.[197]

No entanto, o texto de 2Coríntios 1—9 não se ocupa do “problema idêntico” abordado em Gálatas nem adota uma “veemente posição contrária à Lei” como a que ocorre em Gálatas. Em 2Coríntios 1—9, Paulo revela, na maior parte do tempo, um estado de espírito descontraído, quase eufórico, ao sentir-se aliviado pelas boas notícias que Tito trouxe de Corinto; não há nada da agitação intensa que caracteriza Gálatas. A única passagem em 2Coríntios 1—9 que poderia ser chamada de “contrária à Lei” é o capítulo 3, e ali, diferentemente de Gálatas, Paulo não está advertindo seus leitores de não buscarem salvação nas obras da Lei, mas enfatizando a glória da nova aliança, o ministério para o qual foi chamado, contrastando-a com a glória efêmera da velha aliança. E, quanto a isso, a antítese que ele emprega é Espírito-letra (v. 6-7), não Espírito-carne; o substantivo “carne” (σάρξ) não aparece nesse capítulo, e, quando o adjetivo “carnal” (σάρκινος) é usado, refere-se à nova aliança, não à velha: as condições da nova aliança não são inscritas (ao contrário das da velha) “em tábuas de pedra”, mas “em tábuas de carne, ou seja, em corações” (ἐν πλαξὶν καρδίαις σαρκίναις). Sem dúvida, esse é o sentido literal da palavra, não o sentido teológico peculiar de Paulo, embora o sentido teológico ocorra em 2Coríntios 1—9 apenas na

expressão “segundo a carne” (κατὰ σάρκα, 1.17; 5.16, 2 vezes), e, se “segundo a carne” é antítese de “segundo o Espírito” (κατὰ πνεύμα), a antítese não está expressa, mas apenas implícita. A antítese Espírito-letra, em 2Coríntios 3.6-7, é retomada em Romanos (2.29; 7.6), embora esteja ausente em Gálatas. Pode-se imaginar a pergunta retórica de Buck sendo reformulada da seguinte maneira: “Se Paulo já havia escrito 2Coríntios 1—9, será que é concebível que ele, em algum momento posterior, pudesse ter escrito Gálatas com sua veemente posição contrária à Lei, sem empregar uma única vez a antítese Espírito-letra?”. Se Buck estiver correto, isso é necessariamente concebível, porque consiste naquilo que ele acredita que aconteceu; mas, se isso é concebível, pode ser igualmente concebível que Paulo, tendo usado a antítese fé-obras em Gálatas porque era tão relevante para a crise da Galácia, não a tenha usado em 2Coríntios 1—9 porque não era relevante para a situação coríntia, mas em Romanos tornou a usá-la com as antíteses Espírito-carne (como em Gálatas) e Espírito-letra (como em 2Coríntios), porque em Romanos ele estava mais empenhado em apresentar uma exposição mais abrangente e sistemática do evangelho. Ao contrário do que é sugerido por Buck, conclusões sobre datação relativa com base em considerações como essas não são tão convincentes.

Coisas muito parecidas com essa podem ser ditas sobre os argumentos de C. E. Faw, que, escrevendo dez anos depois,[198] confirmou, após um exame meticuloso, o argumento de Lightfoot e Buck para datar Gálatas entre 2Coríntios e Romanos e acrescentou algumas ênfases próprias sobre o desenvolvimento paulino da aceitação da morte, sobre o uso de Paulo dos temas morte e ressurreição em um sentido simbólico e sobre o uso especial de “crucificação” para denotar a morte simbólica.[199]

D. A justificação pela fé e a data de Gálatas

Buck combina sua datação de Gálatas entre 2Coríntios 1—9 e Romanos com a posição, mencionada acima, de que a doutrina da justificação pela fé, “embora não necessariamente incompatível com a doutrina anterior de Paulo, foi realmente formulada e expressa por ele, pela primeira vez, quando achou necessário responder aos argumentos dos judaizantes na Galácia”.[200] Essa posição, que não é essencial para a datação de Gálatas feita por Buck, foi em certo grau antecipada por William Wrede, segundo o qual a justificação pela fé é a “doutrina polêmica” de Paulo e “só se torna inteligível quando se considera a luta de sua vida, a saber, sua controvérsia com o judaísmo e o cristianismo judaico, e essa luta é o único objetivo dessa doutrina”.[201] A afirmação de Buck sobre essa posição é, aliás, bem mais moderada do que a de Wrede. Para Wrede, “é possível apresentar a religião paulina em sua totalidade sem que se diga uma única palavra sobre essa doutrina”[202] — uma afirmação estranha quando consideramos que na própria exposição que Paulo faz de seu evangelho, a Carta aos Romanos, escrita em uma situação não polêmica, ele atribui à justificação pela fé um papel crucial.[203]

É verdade que várias posições de Paulo assumiram suas respectivas formas em reação a linhas de argumentação e ensino às quais achou necessário se opor.[204] Contudo, o mais provável é que a essência da justificação pela fé estava explícita na lógica de sua conversão. Se o ex-fariseu não mais esperava ser aceito por Deus com base em sua devoção à Torá, em que bases repousava sua garantia de

aceitação a partir de então? É possível que tenha sido no final de sua carreira que Paulo escreveu sobre sua ambição de “ganhar a Cristo e ser achado nele, não tendo uma justiça própria, com base na lei, mas aquela que é por meio da fé em Cristo, a justiça de Deus que depende da fé” (Fp 3.8s.); mas, desde sua conversão, jamais houve ocasião em que ele não pudesse ter usado as mesmas palavras. Quando, em Gálatas 2.20, ele diz que “a vida que agora vivo na carne[205] eu vivo pela fé[206] no Filho de Deus”, não há indício algum de que esteja usando uma nova formulação de palavras que acabava de ser criada diante da necessidade de refutar os judaizantes na Galácia. E o argumento de Gálatas 3.10-14 — segundo o qual Cristo, ao sofrer a morte que incorria na maldição divina, transferiu para si a maldição em que seu povo havia incorrido ao quebrar a Lei[207] — necessariamente surgiu para Paulo bem cedo em sua carreira cristã como a solução para o problema intoleravelmente escandaloso que ele havia encontrado anteriormente na afirmação cristã, a saber, que era preciso que o Messias, sobre quem, praticamente por definição, a bênção de Deus repousava de forma singular, sofresse a morte sobre a qual, de acordo com a Lei, repousava explicitamente a maldição de Deus.

A centralidade que a doutrina de Paulo acerca da justificação tem para a totalidade de sua concepção do evangelho, não apenas em situações polêmicas, recebe a ênfase adequada de alguns teólogos alemães contemporâneos. Por exemplo, Günther Bornkamm, em sua monografia Paul [Paulo], mostra que “a doutrina de Paulo sobre a justificação deve ser considerada não uma teorização teológica sobre o evangelho primitivo, mas seu devido desenvolvimento e explanação”.[208] A soteriologia de Paulo é a interpretação de sua cristologia: “expor o evangelho a respeito de Cristo como um evangelho de justificação, e vice-versa, é uma preocupação indubitável de

toda a sua teologia”.[209] Ernst Käsemann, em sua obra Perspectives on Paul [Perspectivas sobre Paulo], afirma que “a doutrina paulina da justificação é inteira e exclusivamente cristologia, aliás, uma cristologia com base na cruz de Jesus e, por conseguinte, uma cristologia ofensiva”.[210] Sem dúvida, é uma doutrina polêmica ou “doutrina combativa”,[211] mas nem por isso um elemento secundário no evangelho de Paulo, pois as atitudes e pressuposições contra as quais ele luta não são simplesmente aquelas do judaísmo do século 1, mas atitudes e pressuposições que também precisam ser combatidas no século 20, e não podem ser efetivamente combatidas, exceto por essa “doutrina combativa”, que por si só é “o salto qualitativo para a nova criação”.[212] O próprio Käsemann não é um combatente qualquer e fala por experiência, não apenas por percepção exegética.

E. Outros argumentos

Deve-se fazer algumas referências à correlação que C. H. Dodd estabeleceu entre aquilo que ele considerava a provável sequência das cartas de Paulo e as evidências de desenvolvimento no pensamento de Paulo.[213] Ele acreditava que a “aflição na Ásia” mencionada em 2Coríntios 1.8-10 marcou um divisor de águas psicológico, ou mesmo “uma espécie de segunda conversão”, na experiência de Paulo, após o que “os vestígios de fanatismo e intolerância [encontrados em algumas de suas cartas anteriores] quase desaparecem, se é que não desaparecem totalmente, com toda aquela insistência em sua própria dignidade”.[214] Da perspectiva de Dodd, cartas como Gálatas e 2Coríntios 10—

13, nas quais essas características são perceptíveis, foram escritas antes desse divisor de águas psicológico, ao passo que 2Coríntios 1—9, um texto do qual as características praticamente desapareceram, deve (ao menos na maior parte)[215] ser evidentemente datada depois desse divisor. Há muito a se dizer sobre a explanação feita por Dodd sobre “a mente de Paulo”, mas não posso concordar totalmente com ele, pois, embora eu também reconheça que 2Coríntios 10—13 é uma carta distinta dos capítulos 1—9, estou inclinado a datar 2Coríntios 10—13 depois, não antes, dos capítulos 1—9.[216] Para respaldar a anterioridade de Gálatas em relação a 2Coríntios 1—9, não posso, portanto, recorrer à tese de Dodd, pois, se 2Coríntios 10—13 pode ter sido escrito depois de 2Coríntios 1—9, então (teoricamente) Gálatas também poderia.

T. W. Manson datou Gálatas no período que Paulo esteve em Éfeso (embora para ele os destinatários fossem do sul da Galácia).[217] Ao indicar que Paulo dedicou dois quintos da carta para defender sua condição apostólica contra um ataque violento e outros dois quintos para contra-atacar a posição do partido da circuncisão, Manson observou que “a única vez em que Paulo parece ter de enfrentar um ataque desse tipo e dessa gravidade é no período que esteve em Éfeso; e a situação revelada nas cartas aos filipenses e aos coríntios é, creio eu, substancialmente aquela pressuposta em Gálatas”.[218] Contudo, não estou tão certo de que a condição de Paulo como apóstolo tenha sido seriamente questionada durante apenas uma única fase de sua carreira apostólica; aqueles que a questionavam eram capazes de agir assim sempre que surgisse uma oportunidade. E parece-me que a propaganda judaizante mencionada na correspondência coríntia pertence a uma etapa posterior a Gálatas. Na crise da Galácia, os gentios convertidos de Paulo foram pressionados a aceitar especificamente a circuncisão (com outros aspectos do judaísmo, como é o

caso do calendário religioso); na crise coríntia, a circuncisão não parece ter sido um tema presente (ela é mencionada casualmente e sem ser objeto de controvérsia em 1Co 7.18s.). O motivo, creio eu, é que, após a publicação do decreto apostólico de Atos 15.20,29, teria sido difícil para pregadores judaizantes invocar a autoridade dos líderes da igreja em Jerusalém com o objetivo de impor a circuncisão aos cristãos gentios.[219] O que tentaram impor à igreja em Corinto foi o sentido literal das regras alimentares anexadas ao decreto, diante das quais Paulo adotou uma abordagem mais liberal e esclarecida.[220] (O sincretismo em Colossos, no qual a circuncisão esteve envolvida, foi um desenvolvimento frígio local, não algo imposto por emissários judeus, e não está claro se o "grupo da mutilação" contra o qual os filipenses são advertidos era constituído de judeus ou de cristãos judaizantes.)[221]

Uma explicação atraente da relação de Gálatas com as outras três "epístolas principais" foi feita por John Drane.[222] A forte ênfase libertária de Gálatas (necessária para lidar com cristãos que estavam sendo atraídos para o legalismo) era passível de ser mal aplicada por alguns convertidos do paganismo. Isso é demonstrado pelos entusiastas da igreja em Corinto, os quais (sem necessariamente terem lido Gálatas) transformaram a liberdade com que Cristo os havia libertado em um tipo de antinomianismo gnostizante (exatamente aquilo contra o qual Paulo adverte em Gl 5.13) e adotaram o slogan "tudo é permitido" (1Co 6.12; 10.23). Em 1Coríntios, Paulo se contrapõe a essa tendência estabelecendo limites e diretrizes que alguns de seus convertidos podem ter tido dificuldade em distinguir de um novo código de regras e regulamentos. Em 2Coríntios e Romanos, é possível reconhecer uma síntese dos extremos que são expressos nas duas cartas anteriores.

Pode-se pensar que Drane impôs um padrão hegeliano à correspondência paulina, mas não é isso: o padrão surgiu do estudo que ele fez dos documentos. E não foi para defender esse padrão que ele considerou Gálatas a mais antiga das quatro cartas; antes de iniciar esse estudo específico, ele havia aceitado aquela data em bases distintas.

Quando as epístolas são interpretadas à luz dessa tese, várias de suas características surgem sob uma nova luz. Por exemplo, a ênfase no evangelho como "tradição" em 1Coríntios poderia ser entendida com a finalidade de dar equilíbrio à ênfase no evangelho como "revelação" em Gálatas. As diretrizes e advertências éticas bem detalhadas apresentadas em 1Coríntios ("Tudo é permitido, mas…") podem ser consideradas corretivos para falsas inferências com base na insistência de Paulo na liberdade cristã. Mesmo as exortações às mulheres em 1Coríntios sobre o decoro em público no vestir e no falar podem ser consideradas corretivos para uma exploração irresponsável do princípio paulino de que em Cristo não há "homem nem mulher" (Gl 3.28), embora isso seja menos seguro.[223] Mesmo que o padrão tese-antítese-síntese de Drane seja aceito, não poderia ser usado como argumento para a data recuada de Gálatas, pois pressupõe essa data recuada.

F. Gálatas e Tessalonicenses

Até agora nada se disse sobre a relação de Gálatas com 1 e 2Tessalonicenses, mas, quanto mais recuada for a data atribuída a Gálatas, mais necessário se torna considerar essa relação. Acima de tudo, se Gálatas deve ser datada antes da promulgação do decreto de Jerusalém, em Atos

15.28s., então a epístola é anterior a 1 e 2Tessalonicenses. Mas tanto na evangelização quanto na escatologia, as cartas aos tessalonicenses dão a impressão de serem menos desenvolvidas do que Gálatas.

No que diz respeito à evangelização, as palavras de 1Tessalonicenses 1.9, “vocês se voltaram dos ídolos para Deus, a fim de servir a um Deus vivo e verdadeiro”, talvez tenham sido aplicadas a prosélitos originários do paganismo. Mas esses prosélitos teriam sido instruídos de que a etapa seguinte era um compromisso de guardar a Lei de Moisés; entre outras coisas, isso os protegeria no dia do juízo final. Por outro lado, os cristãos tessalonicenses foram instruídos de que o corolário de servir ao Deus vivo e verdadeiro era aguardar a vinda de seu Filho, Jesus, do céu, a quem ele havia ressuscitado dentre os mortos; ele os protegeria no dia do juízo final, livrando-os da “ira vindoura” (1Ts 1.10). No que diz respeito a voltar-se dos ídolos para Deus, os gálatas são lembrados de que fizeram exatamente isso (Gl 4.8s.) e são instados a não agir incoerentemente com o que haviam feito. Mas em Gálatas, como nas outras epístolas principais, o conteúdo da salvação cristã é expresso com expressões mais altamente desenvolvidas: ser justificado diante de Deus por meio da fé em Cristo e entrar no desfrute de todas as bênçãos que decorrem da justificação. Há bem pouco disso na correspondência tessalonicense.

No que diz respeito à escatologia, o ensinamento de Paulo é tão claro em Gálatas, embora não tão detalhado, quanto em qualquer outra de suas cartas. A vinda de Cristo inaugurou uma nova etapa na história do relacionamento de Deus com seu povo: com a aparição de Cristo, chegou a “plenitude dos tempos” (Gl 4.4); a era da Lei foi substituída pela era do Espírito. Os crentes em Cristo foram, por sua morte, libertos da “presente era maligna” (1.4) — o que implica que se

tornaram herdeiros da nova era, a era da ressurreição, cujas bênçãos desfrutam por antecipação por meio do Espírito. É por meio do Espírito que, pela fé, eles “aguardam a esperança da justiça” (Gl 5.5) — a glória em que entrarão na consumação. Em Gálatas, isso é o mais próximo que Paulo chega ao falar da parúsia.[224] Não se pode ignorar o contraste entre essa discrição de Gálatas e o tom apocalíptico em 1 e 2Tessalonicenses.[225]

Será que é provável que o apóstolo, cuja expectativa de uma parúsia bem cedo é expressa de maneira tão repetida e vívida em 1 e 2Tessalonicenses, se refira ao assunto de forma tão breve e indireta em uma carta escrita antes de qualquer uma das duas? Caso se vislumbre o pensamento de Paulo amadurecendo de uma concepção mais apocalíptica para uma menos apocalíptica das coisas vindouras, da perspectiva de 1 e 2Tessalonicenses para a de 2Coríntios e Romanos, então Gálatas pertence à etapa posterior, não à anterior. Contra essa ideia pode se argumentar que é arriscado mapear o desenvolvimento do pensamento de Paulo com base em cartas circunstanciais, cada uma das quais lidou com uma situação específica à medida que ela surgiu, ou seja, a nota apocalíptica de 1 e 2Tessalonicenses representa a reação de Paulo à empolgação escatológica na igreja em Tessalônica, assim como a nota bem diferente de Gálatas representa sua reação ao legalismo que se infiltrava nas igrejas da Galácia. Se as ênfases principais de Gálatas têm, na melhor das hipóteses, um papel secundário na correspondência tessalonicense, é possível fazer a seguinte pergunta: Por que haveria de causar surpresa o fato de as ênfases principais de 1 e 2Tessalonicenses receberem somente uma atenção secundária em Gálatas?

É relevante recordar a abordagem de F. C. Burkitt a esse problema, assim como a abordagem de qualquer um que

(como ele) estabeleça a data de Gálatas como anterior ao decreto de Jerusalém. Ele defendeu que as epístolas de 1 e 2Tessalonicenses, “embora repletas de ideias e expressões genuinamente paulinas”, devem ser consideradas, “conforme elas afirmam ser, as Cartas de Paulo, Silvano e Timóteo, e isso significa que, independentemente de quem as tenha posto por escrito, foram esboçadas por Silvano”.[226] Portanto, Silvano pode ter sido responsável por aqueles aspectos das cartas tessalonicenses que apresentam esse contraste com o tom de Gálatas — e isso, com modificações, continua sendo uma tese aceitável.[227]

G. Conclusão

Um estudo comparativo de Gálatas e daquelas cartas paulinas que podem ser datadas com mais certeza não é decisivo para a datação dessa carta. Mas nada em um estudo comparativo como esse nos impede de atribuir a Gálatas uma data bem recuada entre as cartas paulinas, caso uma data recuada pareça provável por outros motivos. Quando visitantes judeus chegaram a Antioquia da Síria e começaram a ensinar aos cristãos dali que aqueles que não eram circuncidados de acordo com a Lei de Moisés não poderiam ser salvos, conforme somos informados em Atos 15, é provável que, antes disso, outros, que desejavam impor a mesma visão, houvessem visitado as recém-formadas igrejas filhas de Antioquia, não apenas na Síria e na Cilícia, o que é indicado na carta apostólica (At 15.23), mas também no sul da Galácia. Nesse caso, então a Carta aos Gálatas foi escrita assim que Paulo recebeu a notícia do que estava acontecendo, pouco antes da reunião em

Jerusalém descrita em Atos 15.6ss. Isso, conforme alguns intérpretes sugerem, ofereceria a correlação mais satisfatória dos dados de Gálatas e Atos e a datação mais adequada de Gálatas. É necessário admitir que, se for esse o caso, Gálatas é a mais antiga entre as cartas remanescentes de Paulo.[228] Não tenho conhecimento de nenhuma evidência que torne impossível, ou mesmo improvável, essa conclusão. Mesmo nessa data recuada já havia ao menos quinze anos que Paulo era cristão, e as linhas gerais de seu entendimento do evangelho, que tomaram forma a partir de sua experiência na estrada de Damasco, a essa altura estariam tão bem definidas como provavelmente sempre estiveram. Gálatas, qualquer que seja sua data, é um documento importantíssimo do cristianismo antigo, mas, se for o mais antigo documento cristão remanescente, sua importância é realçada.

VI. Estrutura

I. Saudação (1.1-5)

II. Nenhum outro evangelho (1.6-10)

A. O assombro indignado de Paulo (1.6-9)

B. Paulo não busca agradar a homens (1.10)

III. Esboço autobiográfico: o evangelho independente de Paulo (1.1—2.14)

A. O evangelho de Paulo recebido por revelação (1.11-12)

B. A carreira anterior de Paulo (1.13-14)

C. Paulo se torna apóstolo (1.15-17)

D. Paulo se encontra com os líderes da igreja em Jerusalém (1.18-20)

E. Paulo na Síria e na Cilícia (1.21-24)

F. Conferência em Jerusalém (2.1-10)

G. Conflito em Antioquia (2.11-14)

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

A. Tanto judeus quanto gentios são justificados pela fé (2.15-21)

B. A primazia da fé sobre a Lei (3.1-6)

C. A bênção de Abraão (3.7-9)

D. A maldição da Lei (3.10-14)

E. A prioridade e a permanência da promessa (3.15-18)

F. O propósito da Lei (3.19-22)

G. Libertação da Lei (3.23-25)

H. Judeus e gentios são um só em Cristo (3.26-29)

I. Da escravidão à filiação (4.1-7)

J. Sem volta! (4.8-11)

K. Apelo pessoal (4.12-20)

L. Uma lição tirada das Escrituras (4.21—5.1)

V. Liberdade cristã (5.2-12)

A. A Lei exige compromisso total (5.2-6)

B. Palavras duras para os criadores de problemas (5.7-12)

VI. Carne e Espírito (5.13-26)

A. O caminho do amor (5.13-15)

B. Andando pelo Espírito (5.16-18)

C. As obras da carne (5.19-21)

D. O fruto do Espírito (5.22-26)

VII. Ajuda mútua e serviço (6.1-10)

VIII. Comentários e saudações finais (6.11-18)

A. O verdadeiro fundamento da glória pessoal (6.11-16)

B. As marcas de Jesus (6.17)

C. Saudação final (6.18)

Esse esboço analítico em que se baseia o comentário a seguir pode ajudar o leitor, assim como ajudou o comentarista, a reconhecer o desenvolvimento do argumento de Paulo; isso não é uma alegação de que esse esboço corresponda à estratégia consciente de Paulo na elaboração de seu argumento.

Entre sugestões sobre a estrutura da epístola, é necessário fazer especial menção ao argumento convincente apresentado por Hans Dieter Betz, que reconhece o texto

como um exemplo do gênero “epístola apologética”, elaborada em conformidade com princípios retóricos da época, com as seguintes divisões principais: (i) preâmbulo epistolar (1.1-5); (ii) exórdio (1.6-11); (iii) narratio (1.12—2.14); (iv) propositio (2.15-21); (v) probatio (3.1—4.31); (vi) exhortatio (5.1—6.10); (vii) pós-escrito epistolar ou conclusio (6.11-18).[229] A análise de Betz corresponde bem ao desenvolvimento do argumento de Paulo; no entanto, é possível considerar se, na empolgação e urgência da crise com a qual repentinamente deparou, Paulo teria conscientemente tido o cuidado de elaborar sua carta de acordo com os cânones das escolas retóricas.

---

[1]Lutero considerava que aqueles documentos do NT que expunham claramente o evangelho eram de fato os livros principais — em particular, João e 1João, Romanos, Gálatas, Efésios e 1Pedro “ensinam tudo o que é necessário e sagrado para você saber, mesmo que jamais veja ou ouça algum outro livro ou alguma outra doutrina” (Prefácio ao NT em alemão, 1522, WA, Die deutsche Bibel 6.10). Na tradição criada em Tübingen por F. C. Baur e seus colegas, a designação “epístolas principais” (Hauptbriefe) é reservada para Gálatas, 1 e 2Coríntios e Romanos, que “mostram de modo tão incontestável a natureza da originalidade paulina, de modo que não haja, no caso dessas cartas, nenhum fundamento imaginável para levantar dúvidas de natureza crítica” (Baur, Paul, vol. I, p. 246).

[2]O leitor de língua inglesa encontrará um bom resumo das ideias de van Manen em Encyclopaedia Biblica, verbete “Paul”, § § 1-3, p. 33-51; cf. sua apologia: “A wave of hypercriticism”, Exp Tim 9 (1897-1898), p. 205-11, 257-9, 314-9.

[3]Em uma das antigas formas de organização, as epístolas com o mesmo destinatário foram agrupadas como se fossem uma única epístola para atender a esse propósito. Dessa maneira, no cânon de Marcião, depois de Gálatas (que recebeu prioridade programática), 1 e 2Coríntios foram colocados juntos logo em seguida. É possível identificar outros princípios de organização nas antigas listas: no cânon muratoriano, por exemplo, Romanos aparece em último lugar entre as cartas de Paulo às igrejas, talvez porque a epístola tenha sido reconhecida como uma summa [resumo] do ensino paulino.

[4]Em Contra Marcião 5.2-21, Tertuliano se propõe a refutar Marcião, tomando por base o Apostolikon, obra do próprio Marcião, e, para isso, examina as epístolas, uma a uma, na sequência adotada por Marcião. Cf. Epifânio, Contra heresias 42.9.

[5]Contra Marcião 5.2.

[6]Sua importância não tem sido considerada tão grande por aqueles que entendem que a doutrina da justificação pela fé é uma “cratera secundária” dentro da borda do vulcão paulino, cuja cratera principal é “a doutrina mística da redenção mediante o estar-em-Cristo” (A. Schweitzer, Mysticism, p. 225); veja p. 60ss.

[7]Lightfoot, Galatians, p. 49. A relação entre as duas cartas não é adequadamente apresentada quando se elabora uma sequência de passagens paralelas, a menos que se preste atenção às características peculiares de cada carta e não reproduzidas na outra. U. Wilckens, em particular, transmite uma ideia inadequada, pois simplesmente apresenta duas tabelas paralelas de referências de capítulos e versículos como prova de que Romanos é, no que diz respeito à

doutrina da justificação, “uma reprodução da Carta aos Gálatas” (Römer, p. 48).

[8]Cf. H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus (Göttingen, 1978), p. 1ss. et passim.

[9]O primeiro elemento é o celta *windos, “branco” (cf. galês: gwyn; gaélico: fionn).

[10]Lívio (Hist. 38.12), Estrabão (Geog. 12.5.1) e outros autores dão à Galácia o nome alternativo de Gallograecia (ou seja, a terra dos gauleses de língua grega).

[11]Pessino foi ocupada pelos gálatas somente depois de 205 a.C. Naquele ano, quando os romanos, mediante os bons préstimos do rei de Pérgamo Átalo I, mandaram tomar de Pessino a imagem da Magna Mater, ela ainda era uma cidade frígia (Lívio, Hist. 29.11.14).

[12]Políbio, História 5.77s., 111; Lívio, História 38.16; Estrabão, Geografia 12.5.1-4.

[13]Cf. W. M. Calder, MAMA (Manchester, 1956), vol. VII, p. xv.

[14]Políbio, História 22.16; Lívio, História 38.12ss.

[15]Dião Cássio, História 53.26.3.

[16]Dião Cássio, História 49.32. Por volta de 400 a.C., Xenofonte chama Icônio de “a última cidade da Frígia” (Anab. 1.2.19). Plínio, o Velho (m. 79 d.C.), diz que ela fazia parte da Licaônia (Nat. 2.25), como também o fizeram muitos escritores a partir de Cícero. Mas por volta de 163 d.C., Hierax, que foi réu com Justino Mártir, se apresenta como um escravo “arrancado de Icônio na Frígia” (Atos de Justino 3).

[17]Estrabão, Geografia 12.8.13: ἡ πρὸς Πισιδίαν [Φρυγία].

[18]Ibid. 12.6.5; cf. R. Syme, “Galatia and Pamphylia under Augustus”, Klio 27 (1934), p. 122ss.

[19]Por exemplo, em CIL III.6818, Ponto Galático (diferente de Ponto Polemoniano) é especificado em uma lista das regiões sobre as quais o legado da Galácia exercia autoridade.

[20]CIL V.8660.

[21]Cf. Plínio, História natural 5.147: “A Galácia faz fronteira com Cabália, na Panfília”.

[22]Cf. M. H. Ballance, MAMA (Manchester, 1962), vol. VIII, p. xiss.

[23]Cf. M. H. Ballance, “The site of Derbe: a new inscription’, AS 7 (1957), p. 147-51; idem, “Derbe and Faustinopolis”, AS 14 (1964), p. 139s.; G. Ogg, “Derbe”, NTS 9 (1962-1963), p. 367-70; B. Van Elderen, “Some archaeological observations on Paul’s first missionary journey”, Bruce FS, p. 151-61, esp. 156-61. Que Derbe pertenceu à Galácia no início do século 1 d.C. é uma inferência natural de Estrabão, Geografia 12.6.3.

[24]Parece que Astério (m. 410 d.C.), bispo de Amaseia, no Ponto, entende que “a região galática e a Frígia” de Atos 18.23 significam “Licaônia e as cidades da Frígia” (Homilia VIII in SS Petrum et Paulum; Migne, PG 40.293D). W. M. Ramsay pensou que Astério representava uma tradição persistente, embora escassamente atestada, que favorecia o sul da Galácia (“The ‘Galatia’ of St. Paul and the ‘Galatic territory’ of Acts”, Studia Biblica et Ecclesiastica IV [Oxford, 1896], p. 16ss.). Veja p. 15ss.

[25]Cf. W. M. Calder, “A hellenistic survival at Eucarpia”, AS 6 (1956), p. 49ss. Na época do NT, “Antioquia da Pisídia” (cf.

At 13.14, Ἀντιόχειαν τὴν Πισιδίαν) foi assim designada não porque ficava na Pisídia, mas porque, conforme Estrabão a chama (Geog. 12.6.4), era “Antioquia perto da Pisídia” (τὴν […] Ἀντιόχειαν […] τὴν πρὸς τῃ Πισιδίᾳ). A variante posterior de Atos 13.14, “Antioquia da Pisídia” (Ἀντιόχειαν τῆς Πισιδίας, termo interpretado pela AV como “Antioquia na Pisídia”), reflete a situação do século 4.

[26]Veja p. 24.

[27]In Gal, ii, praef.(Migne, PL 26.382C).

[28]Ibid., 379B-C.

[29]Ibid., 380C.

[30]Calvin [Calvino], Galatians, p. 24s. [edição em português: Comentário de Gálatas, Efésios, Filipenses e Colossenses, tradução de Valter Graciano Martins (São José dos Campos: Fiel, 2010)].

[31]Cf. W. G. Kümmel, INT, tradução para o inglês (London, 1965), p. 192 [edição em português: Síntese teológica do Novo Testamento: de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo, João, 3. ed., tradução de Sílvio Schneider; Werner Fuchs (São Leopoldo: Sinodal, 1983)].

[32]I.e., ele propôs aquilo que Kümmel (loc. cit.) prefere chamar de Provinzhypothese em oposição a Landschaftshypothese (Kleine theologische Schriften [Copenhagen, 1825]).

[33]De Galatia provincia romana (Paris, 1867), p. 43s.

[34]Tradução para o inglês, Saint Paul (London, 1890), p. 24ss., 63s., 169s., 173. Veja a crítica a Renan em J. B. Lightfoot, Colossians and Philemon, p. 25s., nota 2.

[35]Lightfoot, Galatians, p. 19ss.

[36]César, De bello gallico 2.1; 4.5 [edição em português: A guerra das Gálias, tradução de Angelina Pires, Clássicos do Pensamento Estratégico (Lisboa: Sílabo, 2004)].

[37]De bello gallico 6.16.

[38]Lightfoot, Galatians, p. 16, citação de Cícero, De divinatione 1.5; 2.36s. [edição em português: Sobre a adivinhação, de Marco Túlio Cícero, tradução e comentários de Beatris Ribeiro Gratti, dissertação de mestrado (Campinas: Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp, 2009), disponível em: http://repositorio.unicamp.br/Busca/Download?codigoArquivo=492153.

[39]The church in the Roman Empire, 5. ed. (London, 1897), p. xii-xiii, 8ss., 97ss.

[40]Cf. J. A. Findlay: “É significativo que todos aqueles que conhecem bem a geografia da Ásia Menor são unânimes na defesa do ‘sul da Galácia’” (Acts, p. 166).

[41]Ele relaciona dez (inclusive os seis mencionados aqui) em The church in the Roman Empire, p. 97ss.

[42]The church in the Roman Empire, p. 10s.; cf. Historical geography of Asia Minor (London, 1890), p. 197ss.

[43]§§ 8-13, acompanhando a defesa que W. J. Woodhouse faz do sul da Galácia nos §§ 5-7.

[44]J. Moffatt, Introduction to the literature of the New Testament, 3. ed. (London, 1918), p. 90ss. Além do estudo feito por Schmiedel, Moffatt elogia a defesa do norte da Galácia nas “monografias exaustivas” de A. Steinmann, Die

Abfassungszeit des Galaterbriefes (Münster, 1906) e Der Leserkreis des Galaterbriefes (Münster, 1908).

[45]Pode-se discordar com razão da observação de Moffatt de que a identificação das visitas a Jerusalém mencionadas em Atos 11.30 e Gálatas 2.1ss. “tem sido apoiada por vários defensores do sul da Galácia em sua manipulação das narrativas lucanas” (INT, p. 102) — a palavra “manipulação” transmite uma insinuação inadequada.

[46]Ramsay, The cities of St. Paul, p. 408 (em referência a Listra).

[47]Moffatt, INT, p. 97; cf. as palavras de Ramsay: “Ancira era uma cidade bastante romanizada, civilizada e rica” (HDB, vol. II, p. 84, verbete “Galatia”). Mas a primeira clara referência ao cristianismo em Ancira é datada de 192 d.C. (Eusébio, Hist. ecl. 5.16.3), embora tivesse, sem dúvida, sido plantado ali um século antes. Aliás, o próprio Ramsay, interpretando — com a ajuda de uma inscrição em um marco de distância bizantino encontrado em Barata, na Licaônia — um registro no início do martirológio siríaco, defendeu (de modo um tanto frágil) um grande número de martírios de cristãos em Ancira no final do século 1 d.C. ou no início do século 2 (“Two notes on religious antiquities in Asia Minor: I. Gaianus, martyr at Ancyra of Galatia”, Exp Tim 21 [1909-1910], p. 64s.).

[48]INT, p. 94.

[49]Paulo não estava voltando ao uso homérico, em que todos os gregos são acaios. Lucas usa “Acaia” em Atos 18.12 para indicar o título oficial de Gálio, mas utiliza “Grécia” em Atos 20.2.

[50]A não repetição do artigo antes de Γαλατικήν χώραν (com exceção do texto bizantino) sugere que essa, não “a Frígia e

a região galática", é a tradução correta. Φρύγιος aparece como adjetivo tanto com duas quanto com três terminações, mas predominantemente com três, mesmo no grego posterior; portanto, é provável que aqui Φρυγίαν seja um adjetivo, não um substantivo, ao contrário do afirmado, por exemplo, por E. Haenchen (Acts, p. 483). Para a presente construção, cf. Lc 3.1, τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνιτίδος χώρας ("a região itureia e traconita"). Veja C. J. Hemer, "The adjective 'Phrygia'", JTS, n.s., 27 (1976), p. 122-6; "Phrygia: a further note", JTS, n.s., 28 (1977), p. 99-101; "Luke the historian", BJRL 60 (1977-1978), p. 45s.

[51]"Quando chegaram a um ponto em que uma linha traçada ao longo da região e em ângulo reto com a linha geral de sua rota tocava na Mísia" (Ramsay, Church in the Roman Empire, p. 75, nota); W. M. Calder sugere "na latitude da Mísia" (carta datada de 18 de fevereiro de 1953).

[52]Galatians, p. 22; ele reconheceu que Φρυγίαν e Γαλατικήν eram ambos adjetivos que qualificavam χώραν (cf. sua obra Colossians, p. 23).

[53]The earlier epistles of St. Paul, 2. ed. (London, 1914), p. 255ss.

[54]Ele quer dizer gálico ou gálata; o gaélico é uma idioma celta-Q, ao passo que o gálico era celta-P.

[55]Presumivelmente entendendo-o como cognato do latim porcus, com a normal perda celta do fonema indo-europeu *p (?cf. Órcadas, "Orkneys"). Mas Orcisto, situada na província da Ásia, falava frígio (cf. Calder, em MAMA, vol. VII, p. x).

[56]Beginnings of Christianity, I.5, p. 236.

[57]Cf. W. M. Calder, “The boundary of Galatic Phrygia”, in: MAMA, vol. VII, p. ixss.

[58]Ramsay seguiu desnecessariamente J. B. Lightfoot (Biblical essays [London, 1893], p. 237) ao adotar a variante inferior bizantina διελθόντες, em vez de διῆλθον, fazendo, assim, com que a proibição ocorresse após a passagem por Derbe e Listra (SPT, p. 195s.). A proibição foi feita em tempo de permitir que os missionários mudassem seus planos sem sofrer inconveniências.

[59]1Timóteo 1.18; 4.14 (cf. 2Tm 1.6).

[60]W. M. Calder, carta, 18 fev. 1953.

[61]Church in the Roman Empire, p. 90ss.

[62]Veja ainda C. J. Hemer, “Acts and Galatians reconsidered”, Themelios 2 (1977), p. 81-8.

[63]O texto ocidental diz “Gaio de Dobero” (na Macedônia), talvez para harmonizar com “Gaio e Aristarco, macedônios que eram companheiros de viagem de Paulo” (At 19.29, em que é possível que Μακεδόνας imediatamente seguido de συνεκδήμους seja ditografia de Μακεδόνα, que seria, então, referência apenas a Aristarco, chamado em At 27.2 de “macedônio de Tessalônica”).

[64]Cf. p. 10-1. Veja W.-H. Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter (Neukirchen/Vluyn, 1979), p. 52-8.

[65]Esse é o entendimento dos Códices א e C e algumas outras variantes; cf. Eusébio, História eclesiástica 3.4.8.

[66]Lightfoot, Galatians, p. 19, nota 5; cf. Ramsay, Church in the Roman Empire, p. 110s.; F. J. A. Hort, First Peter, p.

157ss.; C. J. Hemer, “The address of 1 Peter”, Exp Tim 89 (1977-1978), p. 239-43.

[67]A historical introduction to the NT (London, 1963), p. 185. Veja p. 278 adiante.

[68]Church in the Roman Empire, p. 62ss.; SPT, p. 92ss.

[69]Mas a questão é que (na tese do sul da Galácia) os destinatários de Paulo incluíam pessoas que não eram linguisticamente licaônios, mas politicamente “gálatas” (veja p. 19-20 adiante).

[70]Historical introduction, p. 185.

[71]INT, tradução para o inglês (Oxford, 1968), p. 46.

[72]E.g., Pontus Galaticus (cf. p. 5 nota 19).

[73]E.g., em CIG 3991, em que um funcionário encarregado da demarcação de fronteiras é, por volta de 54 d.C., chamado de “procurador da província gálata” (Γαλατικῆς ἐπαρχείας).

[74]Por volta de 150 d.C., Arriano (Anab. 2.4.1) pôde relatar que Alexandre, o Grande, partiu “para Ancira Galática”, ou “para Ancira do território gálata” (ἐπ᾽ Ἀγκύρας τῆς Γαλατικῆς), o que significa que a terra haveria de se tornar “gálata” no século posterior a Alexandre; na época de Arriano, a província da Galácia já havia começado a encolher de volta a suas fronteiras étnicas. (Há uma variante que é preferida pela edição Loeb: τῆς Γαλατίας, “da Galácia”.)

[75]Ele menciona o comentário de E. Haenchen sobre Atos 16.6, segundo o qual “a afirmação de que Paulo sempre usa os nomes romanos das províncias tornou-se, sem nenhum fundamento, praticamente um dogma” (Haenchen, Acts, p.

483, nota 2). Se foi esse o caso, seria um erro grave em uma situação que exige evidências, não dogmas. Haenchen está certo ao destacar que vários termos que ocorrem em Paulo poderiam ser usados no sentido técnico romano ou, então, com significado mais geral e tradicional (e.g., Macedônia, Ásia), mas esse não é um argumento nem a favor nem contra o sentido técnico romano em outros casos.

[76]Marxsen talvez queira dizer, à semelhança de H. H. Wendt, Die Apostelgeschichte (Göttingen, 1913), 242s. (uma obra da qual uma edição anterior é citada por Ramsay, Church in the Roman Empire, p. 106ss.), que Paulo foi impreciso em Gálatas 1.21, mas que os defensores do norte da Galácia não teriam notado isso, ao passo que os defensores do sul da Galácia teriam notado, pois lhes dizia respeito. Mesmo que Paulo tivesse sido impreciso, será que alguém comete imprecisões apenas quando sabe que seus leitores ou ouvintes não as notarão?

[77]A Síria e a Cilícia foram unidas para formar uma única província em 27 a.C.; cf. J. G. C. Anderson, “Provincia Cappadocia”, CR 45 (1931), p. 189ss., e em CAH (1934), vol. X, p. 279. Veja p. 118s. adiante.

[78]Cf. Lightfoot, Galatians, p. 19.

[79]Em uma inscrição de 57 d.C., um homem de Apolônia na Frígia Galática agradece a Zeus por trazê-lo de volta em segurança “para minha casa na terra dos gálatas” (Γαλατῶν γαίης ἠγαγες ἐς πατρίδα). Veja MAMA (Manchester, 1933), vol. IV, §140, para o texto da inscrição.

[80]Church in the Roman Empire, p. 43; cf. HDB, vol. II, p. 92 (verbete “Galatia”).

[81]Cf. Aristófanes, As vespas 433 [edição em português: “As vespas”, in: As vespas; As aves; As rãs, tradução de Mário

da Gama Kury; Junito de Souza Brandão (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996)], em que um escravo em Atenas tem o nome Φρύξ (“frígio”), bem como o provérbio “mais tímido que uma lebre frígia”, citado por Estrabão, Geografia 1.2.30.

[82]Cf. W. G. Kümmel, INT, tradução para o inglês, p. 193.

[83]Cf. M. Dibelius, Studies in the Acts of the Apostles, tradução para o inglês (London, 1956), p. 1ss.

[84]Cf. H. J. Cadbury, The book of Acts in history (New York, 1955); A. N. Sherwin-White, Roman society and Roman law in the New Testament (Oxford, 1963), p. 48ss., 144ss., 189; M. Hengel, Acts and the history of earliest Christianity, tradução para o inglês (London, 1979).

[85]A. S. Peake, A critical introduction to the New Testament (London, 1909), p. 17ss.

[86]R. H. Fuller, A critical introduction to the New Testament (London, 1966), p. 25.

[87]“The problem of the Epistle to the Galatians”, BJRL 24 (1940), p. 59-80, reimpresso em Studies in the Gospels and epistles (Manchester, 1962), p. 168-89. Antes de Manson, E. D. Burton sustentou que, avaliando as probabilidades, elas favoreciam o entendimento de que o sul da Galácia foi o destino da epístola e de que ela foi escrita durante o ministério de Paulo em Éfeso (Galatians, p. xliv, xlix); uma posição parecida é defendida por J. A. T. Robinson, Redating the NT (London, 1976), p. 55-7.

[88]Veja p. 30.

[89]Veja p.29.

[90]O texto grego original dos prólogos marcionistas foi perdido, mas traduções em latim sobrevivem na maioria dos manuscritos da Vulgata (esqueceu-se que a fonte desses prólogos era herética). Para serem entendidos, devem ser lidos na sequência em que Marcião organizou as cartas paulinas. Veja D. de Bruyne, “Prologues bibliques d’origine marcionite’, RBén 24 (1907), p. 1-16; A. von Harnack, “Der marcionitische Ursprung der ältesten Vulgata-Prologe zu den Paulusbriefen”, ZNW 24 (1925), p. 204-18; A. Souter, Text and canon of the NT, 2. ed. (London, 1954), p. 188-91. Um sério desafio à tese de de Bruyne foi apresentado por J. Regul, Die antimarcionitischen Evangelienprologe (Freiburg, 1949). Contudo, a origem marcionista de sete prólogos paulinos foi sustentada por K. T. Schäfer, “Marius Victorinus und die marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen”, RBén 80 (1970), p. 7-16. Veja ainda N. A. Dahl, “The origin of the earliest prologues to the Pauline letters”, Semeia 12 (1978), p. 233-77.

[91]Veja p. 7.

[92]Ou “a crença na verdade”.

[93]C. Marius Vitorinus Afer, “Introduction”, in: In Galatas, edição de A. Locher, p. 1.

[94]Luthers Werke: Die deutsche Bibel, p. 7, 172s.

[95]M. Luther, A commentary on St. Paul’s Epistle to the Galatians, tradução revista e completada [por P. S. Watson] com base na edição que Middleton fez da versão em inglês de 1575 (London, 1953), p. 21, 26, 62, 63.

[96]Ibid., p. 63ss.

[97]John Calvin [João Calvino], Galatians, TI, p. 4s. [edição em português: Comentário de Gálatas, Efésios, Filipenses e

Colossenses, tradução de Valter Graciano Martins (São José dos Campos: Fiel, 2010)].

[98]F. C. Baur, Paul: his life and works, TI (London, 1876), vol. I, p. 251-3; cf. sua obra Church history of the first three centuries, TI (London, p. 1878), vol. 1, p. 49-60.

[99]Baur, Paul, vol. I, p. 121.

[100]J. B. Lightfoot, Galatians, p. 63.

[101]Cf. J. B. Lightfoot, Colossians and Philemon, p. 73ss., 349ss.

[102]Lightfoot, Galatians, p. 27

[103]Ibid., p. 68.

[104]Gálatas 2.13.

[105]W. Lütgert, Gesetz und Geist: eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes (Gütersloh, 1919).

[106]J. H. Ropes, The singular problem of the Epistle to the Galatians, Harvard Theological Studies 14 (Cambridge, 1929).

[107]Singular problem, p. 45.

[108]F. R. Crownfield, “The singular problem of the dual Galatians”, JBL 64 (1945), p. 491-500.

[109]J. Munck, Paulus und die Heilsgeschichte (Copenhagen, 1954), p. 79ss.; TI: Paul and the salvation of mankind (London, 1959), p. 87ss.

[110]Munck, Paul and the salvation of mankind, p. 131.

[111]Ibid., p. 132.

[112]W. Schmithals, “Die Häretiker in Galatien”, ZNW 47 (1956), p. 25-67; esse texto foi reimpresso (em forma revisada) em Paulus und die Gnostiker (Hamburg-Bergstedt, 1965), p. 9-46; TI, Paul and the Gnostics (Nashville/New York, 1972), p. 13-64.

[113]Schmithals, Die Gnosis in Korinth, 2. ed. (Göttingen, 1956,1965); TI: Gnosticism in Corinth (Nashville/New York, 1917).

[114]Cf. R. McL. Wilson, “Gnostics — in Galatia?”, in: SE 4 = TU 102 (Berlin, 1968), p. 358ss.

[115]W. Marxsen, INT, p. 55, 58.

[116]Ibid., p. 56.

[117]Cf. H. Chadwick, “All things to all men”, NTS 1 (1954-1955), p. 261-75.

[118]Cf. H. Chadwick, “All things to all men”, p. 261s.

[119]Ou de Tito, se isso está de fato implícito em Gálatas 2.3 — mas veja p. 131ss.

[120]A circuncisão de Timóteo é registrada bem casualmente; não há nenhuma referência adicional a ela, e ela não revela nenhuma “tendência” da parte de Lucas. Como filho de mãe judia, que por ela havia sido criado na fé judaica, ele era judeu em tudo, menos na circuncisão, que não havia sido realizada porque seu (falecido) pai era grego, conforme os judeus locais sabiam. É presumível que Paulo tenha considerado aconselhável torná-lo um cristão judeu no pleno sentido, mas o significado exato da expressão “em consideração aos judeus que viviam naquelas regiões” é um

tanto obscuro. Veja A. E. Harvey, The New English Bible: companion to the New Testament (Oxford e Cambridge, 1970), p. 459.

[121]Fílon, Da migração de Abraão 92.

[122]Josefo, Antiguidades dos judeus 20.34ss.

[123]b. Yebamot 46a (baraita).

[124]De modo semelhante a Cornélio de Cesareia, que, apesar de sua piedade (At 10.2ss.,22), ainda era considerado gentio incircunciso, com quem nenhum judeu praticante podia ter comunhão à mesa (At 10.28; 11.3).

[125]Cf. Atos 18.21 (Texto Ocidental); 20.16 (cf. 27.9): também 1Coríntios 16.8.

[126]Um eco de Deuteronômio 32.17 (cf. 1Co 10.20).

[127]Cf. Deuteronômio 32.8 (seguindo a reconstrução textual proposta pelo editor do texto de Deuteronômio da BHS, que diz “filhos de Deus” em vez do TM: “filhos de Israel”).

[128]Cf. G. B. Caird, Principalities and powers (Oxford, 1956); H. Schlier, Principalities and powers in the New Testament (Freiburg, 1961).

[129]Colossenses 2.15.

[130]Cf. Romanos 1.18ss.

[131]R. Jewett, “The agitators and the Galatian congregation”, NTS 17 (1970-1971), p. 198-212.

[132]Cf. M. Hengel, Die Zeloten (Leiden, 1961), p. 201-4.

[133]Cf. 2Coríntios 5.17.

[134]Cf. A. M. Hunter, Paul and his predecessors, 2. ed. (London, 1961), p. 50, que sugere que Paulo estava familiarizado com a Oração do Pai-Nosso; veja tb. os comentários de J. A. T. Robinson de que o batismo cristão, a adoção e o recebimento do Espírito refletem “a associação da dádiva do Espírito com a declaração de filiação por ocasião do batismo de Jesus” (“The one baptism as a category of New Testament soteriology”, SJT 6 [1953], p. 262).

[135]Veja p. 200ss.

[136]Cf. Romanos 6.3ss.

[137]Cf. Atos 2.43 et passim; Hebreus 2.4.

[138]C. H. Dodd, According to the Scriptures (London, 1952), p. 43s. [edição em português: Segundo as Escrituras: estrutura fundamental do Novo Testamento, tradução de José Raimundo Vidigal (São Paulo: Paulinas, 1986)].

[139]According to the Scriptures, p. 50s.

[140]Veja p. 41.

[141]Veja p. 211 adiante.

[142]Cf. Atos 13.29; 1Pedro 2.24.

[143]A tentativa de V. Burch em J. R. Harris, Testimonies (Cambridge, 1920), vol. II, p. 32ss., de atribuir esse uso de Isaías 54.1 a uma coleção de “testemunhos” pré-paulinos se baseia na pressuposição muito precipitada da anterioridade da obra cipriânica Testimonia aduersus Iudaeos; é muito mais provável que a citação, por Cipriano, de Isaías 54.1 em Testimonia 1.20, se baseie em Gálatas 4.27. Veja p. 298s. adiante.

[144]A mensagem antiga também o proclamava como Filho de Davi, mas, embora Paulo estivesse ciente disso (cf. Rm 1.3; 15.12), ela naturalmente não desempenhou um papel relevante na missão de Paulo aos gentios.

[145]Veja p. 98s.

[146]Veja p.102s.

[147]Veja p. 124s. adiante.

[148]Cf. Atos 13.47, em que Paulo e Barnabé baseiam sua incumbência nas palavras de Yahweh a seu Servo em Isaías 49.6.

[149]Cf. Romanos 3.30. “Deus é um só; e ele justificará os circuncisos com base na fé deles e os incircuncisos por meio da fé deles.”

[150]Auslegung und Verkündigung (Regensburg, 1963), vol. I, p. 30. Kuss acrescenta logo em seguida que é com base no ponto de vista da fé que se deve determinar, com segurança, o conteúdo verdadeiro da mensagem. É com base nesse ponto de vista que seu aluno, J. Eckert, diz no final de sua monografia Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief (Regensburg, 1971): “Por mais que se valorizem os esforços do apóstolo pela unidade com a igreja em Jerusalém e seus ‘homens de renome’, [...] sua luta contra o ‘outro evangelho’ na Galácia — uma luta que, em última análise, dizia respeito à proclamação da salvação que se encontra somente em Jesus Cristo — não deve perder nada de sua importância paradigmática” (p. 238).

[151]Cf. Marcos 7.1-23.

[152]Cf. Gálatas 3.2-5; 4.4-7 etc.

[153]Cf. Mateus 8.10//Lucas 7.9.

[154]Cf. Marcos 6.5//Mateus 13.58.

[155]Cf. Mateus 17.20//Lucas 17.6.

[156]T. W. Manson, The sayings of Jesus, 2. ed. (London, 1949), p. 220. Não se deve ignorar que uma ênfase bem diferente se encontra em alguns outros trechos do material peculiar a Mateus, que, aliás, tem se prestado a uma interpretação diretamente antipaulina, como é o caso da crítica em Mateus 5.19 àquele que “transige em um dos menores desses mandamentos e assim ensina aos homens” (a respeito disso, veja T. W. Manson, The sayings of Jesus, p. 25, 154).

[157]Gálatas 3.2,5; 5.6.

[158]Quanto à tese de que a proclamação do reino de Deus por Jesus e o ensino de Paulo sobre a justificação pela fé são apenas maneiras diferentes de apresentar uma mesma e única mensagem, veja E. Jüngel, Paulus und Jesus (Tübingen, 1962).

[159]Sobre isso, veja C. E. B. Cranfield, Romans, p. 515-20; E. Käsemann, Romans, p. 279-83 (duas interpretações diametralmente opostas).

[160]Mateus 23.23; cf. Lucas 11.42.

[161]Cf. Romanos 13.9. Veja p. 326ss. abaixo.

[162]Cf. Marcos 12.29ss.; Lucas 10.27.

[163]b. Shabbat 31a; cf. ’Abot de Rabbi Nathan 2.26.

[164]Cf. C. H. Dodd, “Matthew and Paul”, NT Studies (Manchester, 1953), p. 58s.

[165]As palavras acrescentadas “contra você” (D W Θ fam.13 etc.) são provavelmente uma glosa antiga, que restringe o sentido original.

[166]Cf. A. M. Hunter, Paul and his predecessors, p. 33ss.

[167]Em outras passagens, denominada de “a esperança da salvação” (1Ts 5.8) e “a esperança da glória” (Cl 1.27).

[168]Exposta plenamente em Romanos 8.9-25.

[169]Gálatas 5.22s.

[170]Veja p. 348s.

[171]A lei pertence ao antigo αἰών, do qual o evangelho libertou os crentes (Gl 1.4).

[172]H. Küng, “‘Early Catholicism’ in the NT as a problem in controversial theology”, in: The living church, TI (London, 1963), p. 268s.

[173]Essa é a opinião majoritária sobre a data de Gálatas, quer os destinatários sejam identificados com o “norte da Galácia”, quer não. Uma apresentação cuidadosa do argumento de que a epístola foi escrita em Éfeso é encontrada em E. D. Burton, Galatians, p. xlvii-lii.

[174]Cf. J. B. Lightfoot, Galatians, p. 24s., 41, 174s.

[175]Essa era a posição anterior de W. M. Ramsay; cf. sua obra SPT (London, 1895), p. 182ss., e Galatians (London, 1899), p. 405ss. Nessa época, ele entendia que a carta teria sido enviada de Antioquia (cf. At 18.22s.). Caso se aceite essa

datação, a circuncisão de Timóteo por Paulo, que ocorreu durante a visita relatada em Atos 16.1-6, pode ajudar a esclarecer Gálatas 5.11.

[176]Essa foi a posição posterior de Ramsay; cf. The teaching of Paul in terms of the present day (London, 1913), p. 391; SPT, 14. ed. (London, 1920), p. xxxs.

[177]Lightfoot, Galatians, p. 42.

[178]O fato de Gálatas estar situado no início do Apostolikon, de Marcião, deve-se menos a considerações de cronologia (na qual Marcião tinha pouquíssimo interesse) do que de adequação teológica; veja p. 1s. acima.

[179]F. C. Baur, Paul, vol. I, p. 247s.

[180]Lightfoot, Galatians, p. 40.

[181]Cf. Lightfoot, Galatians, p. 49, citado na p. 2 acima.

[182]Mas veja p. 331s.

[183]Veja p. 262ss.

[184]Veja p. 326s.

[185]E.g., no caso da ressurreição ou do corpo de Cristo.

[186]Veja p. 60s.

[187]J. Weiss, Earliest Christianity, TI (New York, 1959), vol. I, p. 206. Mesmo durante os “anos ocultos”, o desenvolvimento do pensamento cristão de Paulo foi a formulação daquilo que estava implícito na revelação na estrada de Damasco. Cf. S. Kim, The origin of Paul’s gospel (Tübingen, 1981).

[188]Lightfoot, Galatians, p. 44. Teodoro de Mopsuéstia observou uma semelhança entre essas duas epístolas (In Ep. ad Galatas, argumentum).

[189]B. Jowett, The epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians, Romans, 2. ed. (London, 1859), vol. I, p. 120.

[190]Lightfoot, Galatians, p. 45, nota 3.

[191]Eles foram muito mais provavelmente o resultado de ele ter sido apedrejado em Listra (At 14.19; cf. 2Co 11.25), como ao menos alguns de seus leitores tinham bons motivos para saber.

[192]Lightfoot, Galatians, p. 50.

[193]C. H. Buck Jr., “The date of Galatians”, JBL 70 (1951), p. 113-22.

[194]Ibid., p. 116.

[195]Ibid., p. 120.

[196]Ibid., p. 120s.

[197]Cf. J. C. O’Neill, The theology of Acts in its historical setting (London, 1961), p. 96s., em que o argumento de Buck é retratado como “objetivamente convincente”.

[198]C. E. Faw, “The anomaly of Galatians”, BR 4 (1960), p. 25-38.

[199]Cf. C. E. Faw, “Death and resurrection in Paul’s letters”, JBR 27 (1959), p. 291ss.

[200]C. H. Buck, “The date of Galatians”, p. 121s.

[201]W. Wrede, Paul, TI (London, 1907), p. 123.

[202]Ibid. Cf. W. Heitmüller, Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums (Marburg, 1917), p. 19s., e a análise em K. Holl, Gesammelte Aufsätze (Tübingen, 1928), vol. II, p. 18s.

[203]Essa também é a pressuposição do vocabulário de Paulo em 1Coríntios 1.30 (“Cristo Jesus, o qual Deus tornou [...] nossa justiça”) e 2Coríntios 5.21 (“para que nele nos tornássemos justiça de Deus”). Alguém poderá argumentar que em Gálatas 2.15ss. Paulo pressupõe que Pedro concorda com ele “que o homem não é justificado pelas obras da Lei, mas por meio da fé em Jesus Cristo” (cf. At 15.7-11), contudo é difícil decidir em que ponto termina a censura de Paulo a Pedro e começam suas reflexões gerais sobre o princípio envolvido. Cf. C. von Weizsäcker, The apostolic age, TI (London, 1907), vol. I, p. 74s.

[204]Sua exposição do significado cósmico da obra de Cristo, quando reage à “heresia” colossense, é um bom exemplo.

[205]Gr. ἐν σαρκί, um exemplo, mesmo em Gálatas, do uso não teológico de “carne” (= corpo mortal).

[206]O princípio salvador ou justificador da fé, no qual se insiste em Gálatas e Romanos, está presente nas cartas coríntias com ainda mais frequência do que πίστις no sentido de dom espiritual especial (como em 1Co 12.9; Rm 12.6); cf. 1Co 2.5; 15.14,17; 2Co 1.24 (πίστις); 1Co 1.21; 3.5; 14.22; 15.2,11 (πιστεύω).

[207]Veja p. 201s.

[208]G. Bornkamm, Paul, TI (London, 1971), p. 116 [edição em português: Paulo, vida e obra, tradução de Bertilo Brod (Petrópolis: Vozes,1992)].

[209]Ibid., p. 117.

[210]E. Käsemann, Perspectives on Paul, TI (London, 1971), p. 73 [edição em português: Perspectivas paulinas, tradução de Paulo Garcia Nogueira, Biblioteca de Estudos Bíblicos (São Paulo: Paulinas, 1980)].

[211]Ibid., p. 70.

[212]Ibid., p. 73.

[213]C. H. Dodd, “The mind of Paul”, BJRL 17 (1933), p. 91ss.; 18 (1934), p. 69ss., reimpresso em NT Studies (Manchester, 1953), p. 67-128.

[214]NT Studies, p. 81.

[215]2Coríntios 6.14—7.1, uma passagem frequentemente considerada interpolação, talvez seja uma exceção.

[216]Cf. C. K. Barrett, Second Corinthians, p. 5-21. Além disso, se, conforme defendido por Dodd, Filipenses 3.2 fosse datado depois de 2Coríntios, o forte tom acusatório da passagem seria outra exceção à regra de Dodd. Cf. T. W. Manson: “caso se atribua a Filipenses uma data após a crise espiritual, o capítulo 3 só pode ser considerado uma recaída ou, então, o vestígio, fora de lugar, de uma etapa anterior da carreira de Paulo” (Studies in the Gospels and epistles, p. 164).

[217]T. W. Manson, “The problem of the Epistle to the Galatians”, BJRL 24 (1940), p. 59-80. Reimpresso em Studies in the Gospels and Epistles, p. 168-89.

[218]T. W. Manson, Studies, p. 169.

[219]Contudo, veja Studies, p. 186, nota 1, em que Manson destaca “que a circuncisão nem é mesmo mencionada na carta apostólica”. Talvez sua omissão tenha sido mais

eloquente do que qualquer declaração específica que estabelecia que convertidos gentios estavam isentos dela.

[220]Cf. C. K. Barrett, “Things offered to idols”, NTS 11 (1964-1965), p. 138-53.

[221]A interpretação de que eles eram judeus foi sustentada, entre outros, por J. G. Machen, The origin of Paul’s religion (London, 1921), p. 104; e F. W. Beare, Philippians, p. 104. Quanto à posição de que eram judaizantes, cf. T. W. Manson, Studies, p. 163.

[222]J. W. Drane, Paul: libertine or legalist? (London, 1975).

[223]Quanto à possibilidade de que 1Coríntios 14.34s. seja uma interpolação, cf. G. Zuntz, The text of the Epistles (London, 1953), p. 17.

[224]Cf. U. Wilckens, Römer, p. 30-3.

[225]Aqui aceita-se a autenticidade de 2Tessalonicenses.

[226]F. C. Burkitt, Christian beginnings (London, 1924), p. 116-8 (sobre Gálatas), p. 128-33 (sobre Tessalonicenses).

[227]Veja F. F. Bruce, Thessalonians, Word Biblical Commentary (Waco: Word Books, 1982).

[228]Entre aqueles que têm sustentado essa data estão John Calvin [João Calvino], Commentary on Galatians (Geneva, 1548), tradução para o inglês de T. H. L. Parker (Edinburgh, 1965), p. 24 [edição em português: Comentário de Gálatas, Efésios, Filipenses e Colossenses, tradução de Valter Graciano Martins (São José dos Campos: Fiel, 2010)]; V. Weber, Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil (Ravensburg, 1900); D. Round, The date of St. Paul’s Epistle to the Galatians (Cambridge, 1906); K. Lake,

The earlier epistles of Paul (London, 1911), p. 297ss. (posteriormente, ele abandonou essa posição por outra que envolvia uma equiparação das visitas a Jerusalém em At 11.30 e 15.2); C. W. Emmet, St. Paul's Epistle to the Galatians, Reader's Commentary (London, 1912), p. xivss.; idem, "The case for the tradition", in: The beginnings of Christianity, organização de F. J. Foakes Jackson; K. Lake (London, 1922), parte I, vol. II, p. 269ss.; W. M. Ramsay, The teaching of Paul, p. 372ss.; idem, SPT, 14. ed., p. xxii, xxxi; D. Plooij, De chronologie van het leven van Paulus (Leiden, 1918), p. 111ss.; A. W. F. Blunt, The Acts of the Apostles, Clarendon Bible (Oxford, 1922), p. 182ss.; idem, The Epistle to the Galatians, Clarendon Bible (Oxford, 1925), p. 22ss.; F. C. Burkitt, Christian beginnings (London, 1924), p. 116ss.; H. N. Bate, A guide to the epistles of St. Paul (London, 1926), p. 45ss.; G. S. Duncan, The Epistle to the Galatians, Moffatt Commentary (London, 1934), p. xxiiss.; F. Amiot, S. Paul: Épître aux galates (Paris, 1946), p. 32; W. L. Knox, The Acts of the Apostles (Cambridge, 1948), p. 40ss.; R. Heard, Introduction to the NT (London, 1950), p. 183; H. F. D. Sparks, The formation of the NT (London, 1952), p. 60s.; C. S. C. Williams, The Acts of the Apostles, BNTC (London, 1957), p. 30 (conjecturalmente); F. R. Coad, em A Bible commentary for today, organização de G. C. D. Howley (London, 1979), p. 1490. É difícil saber que importância atribuir à frequente observação de que a maioria dos proponentes dessa datação é britânica. Para resumos criteriosos, cf. J. G. Machen, The origin of Paul's religion, p. 80ss.; G. B. Caird, The apostolic age (London, 1955), p. 200ss.; D. Guthrie, NT introduction: the Pauline epistles (London, 1961), p. 79ss.

[229]H. D. Betz, Galatians, p. 14-25; idem, "The literary composition and function of Paul's Letter to the Galatians", NTS 21 (1974-1975), p. 353-79; idem, "Galatians, Letter to the", IDBSup.

Texto e comentário

☛ I. Saudação (1.1-5)

II. Nenhum outro evangelho (1.6-10)

III. Esboço autobiográfico: o evangelho independente de Paulo (1.11—2.14)

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

V. Liberdade cristã (5.2-12)

VI. Carne e Espírito (5.13-26)

VII. Ajuda mútua e serviço (6.1-10)

VIII. Comentários e saudações finais (6.11-18)

I. Saudação (1.1-5)

Paulo saúda as igrejas da Galácia, ressaltando a origem divina de seu comissionamento apostólico.

Exegese e exposição

[1]Paulo, apóstolo [comissionado] não da parte de homens nem mediante homem algum, mas mediante Jesus Cristo e mediante Deus Pai, que o ressuscitou dentre os mortos, [2]e todos os irmãos que estão comigo, às igrejas da Galácia: [3]graça e paz sejam com vocês da parte de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo, [4]que se entregou por nossos pecados a fim de nos livrar da presente era maligna, segundo a vontade de nosso Deus e Pai, [5]a quem seja a glória para todo o sempre. Amém.

NOTAS TEXTUAIS

v. 1 και θεου πατρος om Marcião (& αὐτον em vez de αὐτον?)

v. 3 ημων και κυριου א A 33 81 al / και κυριου ημων 𝔓[46], [51]vid B D G H byz lat syr copsa / κα

v. 4 υπερ 𝔓[51] B H 33 pm TR / περι 𝔓[46]vid א* A D G Ψ byz

No antigo Oriente Médio, as cartas eram costumeiramente introduzidas pela fórmula: “X para Y: saudações”. Cf. ‘artaḥšast’ meleḵ maleḵayyā’ le‘ezrā’ ḳahanā’ sāpar dāṯā’ dî-’elāh šemayyā’ gemîr: “Artaxerxes, rei dos reis, ao sacerdote Esdras, escriba da lei do Deus dos céus, saudações” (Ed 7.12); Θέων Θέωνι τῷ πατρὶ χαίρειν, “Theon para Theon, seu pai, saudações” [“Theon Júnior para Theon pai”] (P. Oxy. 119.1); M. Cicero Q. fratri s[alutem], “Marco Cícero para Quinto, seu irmão, saúde” (Cícero, Ep. ad Q. fratrem, i.2). As introduções às várias cartas do NT, incluindo as de Paulo, revelam o mesmo padrão, e um ou mais dos três elementos (o autor, o destinatário, a saudação) são ampliados de várias formas, conforme apropriado à circunstância.

É fácil reconhecer os três elementos na introdução de Gálatas: (a) “Paulo […] e todos os irmãos que estão comigo” (1.1-2a), (b) “às igrejas da Galácia” (1.2b), (c) “graça e paz…” (1.3). O primeiro e o terceiro elementos são consideravelmente ampliados.

1.1

Παῦλος ἀπόστολος [Paulos apostolos]. Na maioria das vezes, Paulo se apresenta como um apóstolo. Em Romanos 1.1, ele chama a si mesmo de “escravo (δοῦλος) de Cristo Jesus”, mas acrescenta κλητὸς ἀπόστολος na frase seguinte (cf. 1Co 1.1); em Filipenses 1.1, ele retrata a si mesmo e a Timóteo como “escravos de Cristo Jesus”; em Filemom 1, ele se designa “um prisioneiro (δέσμιος) de Cristo Jesus”.

Em geral, um ἀπόστολος é “alguém enviado” (a palavra é usada com esse sentido em Jo 13.16), mas, no NT, normalmente é aquele que recebeu de Cristo uma comissão especial. Quando Paulo usa o termo para se referir a si mesmo, está reivindicando uma posição não inferior à daqueles que, como ele diz, “eram apóstolos antes de mim” (v. 17): se foram comissionados por Cristo (o que ele não contesta), também ele o foi. Paulo sabia de outros apóstolos que foram comissionados por homens, como os ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, a quem se refere em 2Coríntios 8.23 — homens que tinham uma comissão plenamente válida, embora a natureza dela fosse determinada por aqueles por quem foram comissionados. Se o ἀπόστολος do NT tem alguma relação com o hebraico šālûaḥ ou šālîaḥ (o que parece provável), então, tanto em um caso quanto no outro, era verdade que šelûḥô šel ’āḏām kemôṯô, “o delegado de um homem é como ele próprio” (m. Ber. 5.5), ou seja, a autoridade do comissionado é a daquele que o comissiona. Assim, quando Paulo fala ou age como apóstolo de Cristo, ele o faz com a autoridade de Cristo (cf. 2Co 10.8).[1]

Diferentemente dos ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, o comissionamento apostólico de Paulo não se originava “de homens” (οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων [ouk ap’ anthrōpōn]). Sua origem nem sequer se deu com a participação de um intermediário humano (οὐδὲ δι’ ἀνθρώπου [oude di’ anthrōpou]); ela foi recebida diretamente “mediante Jesus Cristo”. Provavelmente devemos estar certos ao inferir, com base no linguajar enfático de Paulo, que seus convertidos na Galácia haviam recebido um relato diferente sobre seu apostolado — um relato que sustentava que ele não tinha nenhuma comissão além da que havia recebido de homens que haviam sido líderes cristãos antes dele — fossem os apóstolos e presbíteros da igreja em Jerusalém, fossem os líderes cristãos em Damasco ou Antioquia. Mesmo que a origem da comissão de Paulo pudesse, em última instância, remontar a Cristo, ela teria sido transmitida por intermédio desses líderes. Paulo nega isso: sua comissão foi recebida diretamente do Cristo ressurreto, sem intermediários. A ocasião em que ele a recebeu foi

sua experiência na estrada de Damasco, na qual, conforme diz adiante, nos versículos 15-16, “Deus [...] considerou apropriado revelar seu Filho em mim”.

É estranho, portanto, ver a preposição διά usada para indicar mediação na expressão οὐδὲ δι’ ἀνθρώπου, repetida logo antes de Ἰησοῦ Χριστοῦ. Dificilmente Paulo quer dizer que Jesus Cristo foi o intermediário de quem ele recebeu seu apostolado. Alguém poderia até imaginar que ele quis dizer que a recebeu de Deus Pai por meio de Jesus Cristo, mas, no contexto em análise, isso está fora de cogitação, pois θεοῦ πατρός é regido por διά tanto quanto Ἰησοῦ Χριστοῦ (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς [dia Iēsou Christou kai theou patros]). Além disso, quando Paulo amplia o assunto no decorrer dessa carta ou em outras passagens, deixa claro que ele é o apóstolo comissionado do Senhor ressurreto, ao qual tem de prestar contas no cumprimento de sua comissão (cf. v. 10; 6.17; 1Co 4.1-4; 9.1s.,14-27; Rm 15.15-21). Pode-se concluir, portanto, que a preposição διά, embora antes de ἀνθρώπου signifique “mediante” no sentido de mediação, é usada com o sentido mais geral de agência, quando precede Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός. Cf. δι’ οὗ ἐκλήθητε, em que a palavra é usada com referência a Deus (1Co 1.9); δι’ οὗ τὰ πάντα, expressão também usada com referência a Deus (Hb 2.10); veja BDF 223 (2).

Paulo amplia a natureza não mediada da comissão que recebeu do Senhor na narrativa do versículo 15 em diante.

Ao fazer distinção entre, de um lado, “Jesus Cristo e Deus Pai” e, de outro, a autoridade ou agência humana, Paulo coloca Cristo em uma categoria à parte de homens comuns (veja o comentário do v. 12). Agora que ressuscitou e foi exaltado, é natural que se imagine Cristo ao lado de Deus Pai e se faça referência a essa sua condição atual. Ele está entronizado à destra do Pai, de acordo com a aplicação comum que os cristãos antigos faziam de Salmos 110.1 (cf. Rm 8.34). A maneira inconsciente de Paulo unir, repetidas vezes, Deus e Cristo dá testemunho eloquente de seu entendimento sobre a pessoa e a posição de Cristo.

τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν [tou egeirantos auton ek nekrōn]. Deus Pai ainda é definido como aquele que ressuscitou Cristo dentre os mortos. À semelhança de outros judeus que acreditavam na ressurreição, Paulo havia sido criado para proclamar Deus como “o ressuscitador dos mortos” (meḥayyeh hammēṯîm, conforme ele é chamado na segunda das Dezoito Bênçãos; cf. Rm 4.17: θεοῦ τοῦ ζῳοποιοῦντος τοὺς νεκρούς, e 2Co 1.9: τῷ θεῷ τῷ ἐγείροντι τούς νεκρούς). Mas agora ele havia aprendido que a primeira etapa da esperada ressurreição já havia ocorrido com a ressurreição de Cristo. Além disso, a ressurreição de Cristo foi especialmente relevante para o comissionamento de Paulo, pois foi sua experiência na estrada de Damasco que simultaneamente o confrontou com o Cristo ressurreto, dessa forma convencendo-o de que Deus realmente havia ressuscitado Cristo dentre os mortos, e o fez reconhecer o chamado do Cristo ressurreto para ser seu apóstolo ao mundo gentílico. O chamado era de Cristo, mas também era de Deus, pois foi Deus quem revelou seu Filho a Paulo naquele confronto (v. 15-16).

1.2

καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί [kai hoi syn emoi pantes adelphoi]. Na saudação inicial de várias de suas cartas, Paulo associa um ou mais de seus companheiros a si mesmo, que são designados pelo nome e estão com ele no momento da redação da carta (cf. 1Co 1.1; 2Co 1.1; Fp 1.1; Cl 1.1; 1Ts 1.1; 2Ts 1.1; Fm 1). Aqui ele não menciona ninguém pelo nome, mas associa a si mesmo “todos os irmãos que estão comigo”. Nossa conclusão sobre a

provável identidade desses irmãos dependerá da posição sobre a origem e a data da carta. Se ela foi enviada de Antioquia da Síria, não muito tempo depois de Paulo e Barnabé retornarem de evangelizar as cidades do sul da Galácia (cf. At 14.26ss.), devemos pensar nos líderes da igreja antioquina, entre eles, de modo preeminente, Barnabé (cf. At 13.1). Nesse caso, talvez surja a pergunta de por que Barnabé não é especificamente mencionado, pois era o mais antigo colega de Paulo na evangelização do sul da Galácia. R. J. Bauckham ("Barnabas in Galatians", JSNT 2 [1979], p. 65) sugere que a expressão generalizante de Paulo "disfarça seu constrangimento por não poder pedir a seu colaborador que endosse a carta" após o doloroso episódio narrado adiante em 2.11-13. Por outro lado, talvez Paulo queira indicar aos gálatas que não está expressando uma perspectiva meramente individual, mas uma perspectiva que é partilhada por seus colegas. A expressão οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί ocorre nas saudações finais de Filipenses 4.21, em que a referência (menos geral que πάντες οἱ ἅγιοι no versículo seguinte) parece ser a seus colegas no trabalho missionário.

ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας [tais ekklēsiais tēs Galatias]. Os destinatários são especificados com a máxima concisão. "As igrejas da Galácia" são mencionadas novamente em 1Coríntios 16.1. Defendeu-se acima (p. 6-22) que as igrejas às quais Paulo aqui se dirige são as do sul da Galácia, cuja fundação por Paulo e Barnabé está registrada em Atos 13.14—14.23.

Evidentemente, era uma carta circular, planejada para ser levada por um mensageiro a uma das igrejas da Galácia, depois o mesmo mensageiro levaria à igreja seguinte, e assim por diante, até que cada igreja tivesse ouvido o conteúdo da carta. Se algumas igrejas quisessem fazer uma cópia para manter consigo, sem dúvida isso poderia ser feito. Mas, ao que parece, Paulo não enviou várias cópias, uma para cada igreja; suas palavras em 6.11 deixam implícito que cada igreja veria a única cópia que ele enviou e repararia nas "letras grandes" que caracterizavam a grafia do próprio Paulo.

1.3

χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη [charis hymin kai eirēnē]. A palavra normal de saudação no início de uma carta grega era χαίρειν ("regozijar-se"); a palavra normal de saudação no início de uma carta judaica era šālôm, εἰρήνη ("paz"). Parece que a forma ampliada "misericórdia e paz" (cf. 6.16) era corrente em alguns círculos judaicos (cf. 2Br 78.2). A forma χάρις καὶ εἰρήνη é caracteristicamente paulina; tanto "graça" quanto "paz" têm seu pleno sentido cristão. A graça é a boa vontade incondicional de Deus com os homens, a qual se expressa decisivamente na obra salvadora de Cristo (cf. v. 6; 2.21); a paz é a condição de vida — paz com Deus (Rm 5.1) e paz uns com os outros (Ef 2.14-18) — de quem experimentou eficazmente a graça divina (cf. 5.22; 6.16).[2]

O sentido cristão da graça e da paz é enfatizado pelo acréscimo das palavras ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [apo theou patros hēmōn kai kyriou Iēsou Christou]. Essas palavras acrescentadas aparecem, com pequenas variações, na maioria das saudações iniciais de Paulo (elas estão ausentes em 1Ts 1.1; καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ está ausente em Cl 1.2). Assim como no versículo 2, "Jesus Cristo" e "Deus Pai" são reunidos sob a regência comum da preposição διά aqui, e "Deus, nosso Pai" e "o Senhor Jesus Cristo" são reunidos pela regência comum de ἀπό. Essa linguagem indica a posição exaltada que o Cristo ressurreto ocupa no pensamento de Paulo. Na ressurreição, ele veste uma humanidade celeste, como "um espírito vivificante" (1Co 15.45-49), e Deus lhe

concedeu a designação κύριος, “Senhor” — “o nome que está acima de todo nome” (Fp 2.9). Deus e Cristo estão totalmente de acordo na concessão da salvação: a graça que está por trás dessa salvação é indistintamente chamada de “a graça de Deus” (2.21) e “a graça de Cristo” (1.6), e a paz que essa salvação produz é indistintamente chamada de “a paz de Deus” (Fp 4.7) e “a paz de Cristo” (Cl 3.15).

1.4

τοῦ δόντος ἑαυτὸν [tou dontos heauton]. Excepcionalmente, o terceiro elemento da saudação (“graça e paz...”) é aqui ainda ampliado com o que parece ser parte de uma antiga confissão de fé ou um sumário querigmático, que se reflete em vários contextos do NT. δοῦναι ἑαυτόν é idêntico a δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, que aparece em Marcos 10.45, exceto pelo fato de que a última passagem preserva a expressão idiomática semítica (aram. lemēhēḇ napšēh, em que nepeš com sufixo pronominal tem função de pronome reflexivo). Cf. 2.20: τοῦ [...] παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. Paulo usa παραδίδωμι com mais frequência do que o simples δίδωμι; mas cf. 1Timóteo 2.6: ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, e Tito 2.14: ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν (em um desenvolvimento posterior da presente fórmula).

ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν [hyper tōn hamartiōn hēmōn]. Aqui ὑπέρ tem melhor confirmação do que a variante περί. Cf. 1Coríntios 15.3: Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (também em um sumário querigmático tradicional). “Pelos nossos pecados” significa “para o perdão ou expiação de nossos pecados” (quanto ao sentido da expressão, cf. Mc 10.45: δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν); é possível que o fraseado tenha sido em parte influenciado pelo Quarto Cântico do Servo de Isaías (cf. Is 53.5,12, LXX: ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν [...] διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη); cf. Romanos 4.25: ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν. O uso de ὑπέρ com o genitivo aqui, em vez de διά com o acusativo, talvez tenha sido influenciado por ὑπὲρ ἡμῶν em contexto parecido (cf. 3.13; Rm 5.8; 8.32; 2Co 5.21; 1Ts 5.10; Tt 2.14; também ὑπὲρ ἐμοῦ em Gl 2.20); mas pode-se comparar com o uso de ὑπέρ em 3Reinos 16.18s. (1Rs 16.18s., TM): ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ, em que ὑπέρ tem necessariamente o sentido de “por causa de”: Zinri morreu como castigo por seus pecados (dificilmente como uma forma de expiá-los). Cf. Policarpo 1.2, ὃς ὑπέμεινεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἕως θανάτου καταντῆσαι (“o qual sofreu por nossos pecados até a morte”).

ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς [hopōs exelētai hēmas]. A oferta que Cristo fez de si mesmo não apenas obtém para seu povo o perdão de pecados do passado, mas também os livra do reino em que o pecado é irresistível e os leva para o reino onde ele mesmo é o Senhor. Cf. Romanos 14.9: “para isto Cristo morreu e ressuscitou: para ser Senhor tanto dos mortos quanto dos vivos”.

Essa é a única ocorrência de ἐξαιρέομαι em Paulo: ele prefere σῴζω, ῥύομαι, ἐλευθερόω ou (ἐξ)αγοράζω para expressar o ato salvífico de Deus em Cristo. Contudo, o vocábulo é comum na LXX com esse sentido (especialmente para traduzir o hifil de nāṭṣal), e o uso feito pela LXX é seguido por Atos não apenas em alusões e citações do Antigo Testamento (At 7.10,34), mas também em outras passagens (At 12.11; 23.27; 26.17). O uso paulino aqui de ἐξαιρέομαι fortalece a ideia de que ele está citando uma fórmula bem conhecida de seus leitores, que resumia o evangelho que tinham recebido e — o que Paulo temia — do qual agora estavam se afastando. Veja F. Bovon, “Une formule prépaulinienne dans l’Épître aux Galates”, in: Simon FS, p. 91-107, especialmente as p. 97-105.

O padrão dessa fórmula, em que a declaração sobre a entrega que Cristo faz de si mesmo é acompanhada por uma oração final, é seguido de perto em Tito 2.14: “o qual se entregou a si mesmo por nós, para nos resgatar (ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς) de toda a iniquidade e purificar para si um povo especialmente seu (λαὸν περιούσιον), zeloso de boas obras”.

Quanto ao livramento “da presente era maligna” (ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ [ek tou aiōnos tou enestōtos ponērou]), veja Eclesiástico 51.11: ἐξείλου με ἐκ καιροῦ πονηροῦ. Mas, em Eclesiástico, καιρὸς πονηρός é “uma situação terrível e má”, algum perigo mortal do qual Ben Sira foi liberto (conforme o texto hebraico: wayemalleṭēnî beyôm ṣārāh, “e ele me resgatou no dia da dificuldade”), ao passo que o αἰὼν πονηρός de Paulo é uma era dominada por um poder eticamente mau — um poder que, longe de viver “segundo a vontade de nosso Deus e Pai”, opõe-se totalmente a ela.

Aqueles que aceitam o evangelho são, portanto, libertos do Zeitgeist ímpio; quanto ao contexto missionário dessa linguagem, veja o comentário de E. Haenchen (Acts, p. 184, nota 8) sobre Atos 2.40, “Salvem-se desta geração perversa” (um eco da descrição da geração do deserto em Dt 1.35; 32.5). No entanto, a designação da era presente (ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστώς; hebr. hā‘ôlām hazzeh) como “má”, em contraste com a era vindoura (ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος; hebr. hā‘ôlām habbā’), tinha relação com os antecedentes de Paulo: o evangelho aguçou essa consciência da diferença ética entre as duas eras. Os textos de Qumran fornecem um paralelo, em que a era atual é a “época da impiedade” (qēṣ hāriš‘āh, e.g. 1QpHab 5.7s.) durante a qual Belial, o poder oposto à vontade de Deus, fica livre para agir. Outro enfoque sectário judaico é expresso em 4Esdras 7.12s.: “As entradas para este mundo (lat. huius saeculi) são estreitas e dolorosas e trabalhosas; são poucas e más, cheias de perigos e cercadas de grandes dificuldades” (diferentes das entradas amplas e seguras para o “mundo maior”, as quais levam à imortalidade); mas nesse enfoque minimiza-se a ênfase ética. Ainda outro paralelo é oferecido pelo “logion de Freer”, em que os discípulos dizem: “Esta era (ὁ αἰὼν οὗτος) de impiedade e incredulidade está sujeita a Satanás” (Mc 16.14 W [manuscrito no museu de Washington]).

A libertação da qual Paulo fala não é um livramento do mundo material, mas do mal que domina este mundo (cf. Jo 17.15, em que κόσμος tem quase o mesmo sentido que o αἰών de Paulo). De modo semelhante, em Romanos 12.2 Paulo exorta os cristãos romanos a não se conformarem com esta era (τῷ αἰῶνι τούτῳ), mas a serem transformados pela renovação interior, a fim de experimentarem quão boa (por contraste) é a vontade de Deus. Portanto, aqui κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν [kata to thelēma tou theou kai patros hēmōn] talvez implique não apenas que a libertação que os crentes experimentam da “presente era maligna” está de acordo com a vontade de Deus, mas também que essa libertação os capacita a viver em conformidade com a vontade de Deus.

Portanto, aqui está a “escatologia realizada” de Paulo. Temporalmente, a era vindoura, a era da ressurreição, ainda está no futuro; espiritualmente, os crentes em Cristo foram feitos, aqui e agora, participantes dessa era, porque partilham da vida ressurreta de Cristo (cf. 2.19s.), o qual já entrou na era da ressurreição. Dessa maneira, foram libertos do controle dos poderes que dominam a era presente. Nas palavras de 1Coríntios 7.31, “a forma deste mundo (τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου) está passando” e, portanto, os crentes em Cristo devem manifestar um espírito de desapego do mundo. O fato de o Espírito habitar nos cristãos não apenas os ajuda a aguardar com confiança a vida da era vindoura (cf. 5.5); ele os capacita a desfrutá-la, mesmo que vivam na era presente em um corpo mortal. Graças à obra do Espírito, que aplica aos crentes a redenção e a vitória conquistadas por Cristo, o “ainda não” tornou-se para eles o “já”.

É particularmente relevante para o argumento da carta que a Lei, à qual os cristãos gálatas estavam sendo instados a se submeter, pertence a esta era presente: está associada aos

“poderes elementares do mundo” (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου [ta stoicheia tou kosmou]), debaixo dos quais estavam escravizados antes de chegarem à fé em Cristo (4.3,9).

A respeito do αἰών em Paulo, veja E. D. Burton, Galatians, p. 426-33. A palavra tem quase o mesmo sentido do κόσμος joanino, isto é, de “mundo sem Deus” (cf. 1Jo 2.15-17); aliás, Paulo usa esporadicamente κόσμος como sinônimo de αἰών (cf. 1Co 1.20; 2.12; 3.19; também 7.31, citado anteriormente), designando não apenas a era atual da história mundial, mas o modo de vida que caracteriza este mundo.

A expressão acrescentada, “segundo a vontade de nosso Deus e Pai”, talvez tenha ainda mais importância. É Cristo “que se entregou por nossos pecados a fim de nos livrar...”; a expressão acrescentada nos lembra, uma vez mais, que, nessa entrega de si mesmo e nesse livramento, Cristo e Deus estão em comum acordo, que “Deus nos reconciliou consigo mesmo por meio de Cristo”, que, aliás, “Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo” (2Co 5.18s.).

Essa é provavelmente a mais antiga declaração escrita do NT sobre o significado da morte de Cristo. Relaciona sua morte com a superação da velha era pela nova. Em consequência (conforme dito em outras passagens do corpus paulino), seu povo é constituído por aqueles “sobre os quais chegaram os fins dos tempos” (1Co 10.11; cf. fraseologia parecida em Hb 1.2; 9.26; 1Pe 1.20); eles foram por Deus libertos “do domínio das trevas e transferidos [...] para o reino de seu Filho amado” (Cl 1.13). Além disso, essa declaração relaciona a morte de Cristo com o perdão dos pecados de seu povo. Esse não é um insight peculiar de Paulo; ele usa essa linguagem com o mesmo sentido em outras passagens nas quais há motivo para reconhecer resumos pré-paulinos da fé e da mensagem cristã. Aos coríntios, em uma data tão recuada quanto 50 d.C. e como parte do evangelho que havia “recebido” e do qual partilhava com os líderes da igreja em Jerusalém, ele “entregou” a mensagem de “que Cristo morreu por nossos pecados, de acordo com as Escrituras” (1Co 15.3); aos romanos (não como se estivesse lhes dizendo algo novo, mas usando palavras que podia pressupor que eles conheciam e estavam de acordo com elas), Paulo descreve o Senhor ressurreto como aquele “que foi entregue por nossas transgressões” (Rm 4.25). (Veja R. Bultmann, Theology of the NT, TI [London, 1952], vol. I, p. 46s.) Mas, se essa interpretação da morte de Cristo era amplamente sustentada entre seus seguidores vinte anos após o evento, é provável que o próprio Cristo tenha dado ímpeto a ela. O primeiro dos Evangelistas a registrar seu relato apresenta Cristo aceitando sua morte com esta atitude: Jesus fala de si mesmo como alguém que dá a vida como “resgate por muitos” (Mc 10.45), diz que seu “sangue da aliança” é “derramado por muitos” (Mc 14.24; a expressão apositiva εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν em Mt 26.28 torna explícito aquilo que está implícito no relato de Marcos).

1.5

ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων [hō hē doxa eis tous aiōnas tōn aiōnōn]. Esse acréscimo de uma doxologia no final da saudação introdutória não tem paralelo nas cartas de Paulo (há no NT um paralelo em Ap 1.5b-6). Mas é possível que aqui a doxologia tenha sido motivada pelo resumo do evangelho no versículo 4 (cf. a doxologia de 1Tm 1.17, após a “declaração fiel” ampliada dos v. 15-16). Existe ainda a possibilidade de que aqui a doxologia ocupe o lugar da ação de graças, que está ausente (veja o comentário do v. 6).

O antecedente do pronome relativo ᾧ é provavelmente o precedente imediato, “nosso Deus e Pai” (cf. Fp 4.20). A “glória” (hebr. kāḇôḏ) do Deus de Israel no AT é basicamente o esplendor de sua presença; quando se atribui “glória” a ele, ela indica o louvor e a adoração transcendentes dos quais ele é digno (cf. Sl 29.2; 96.8: “Atribuam a Yahweh a glória devida ao seu nome”). εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων é uma variante mais enfática (cf. Sl 84.5 [83.4, LXX]) de uma expressão da LXX mais comum, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, que tem o sentido mais ilimitado de “por toda a eternidade”. À semelhança das doxologias acrescentadas aos primeiros quatro livros do Saltério do AT (Sl 41.13; 72.19; 89.52; 106.48), as doxologias do NT terminam costumeiramente com “Amém”. Quando essa carta foi lida nas igrejas da Galácia, os ouvintes devem ter acrescentado seu “Amém” ao de Paulo no final da doxologia, endossando, assim, a atribuição de glória a Deus (cf. 2Co 1.20).

---

[1]Há uma bibliografia volumosa sobre apóstolos e apostolado. Veja, entre outros, K. H. Rengstorf, in: TDNT, vol. I, p. 407-47 (verbete ἀπόστολος); H. Riesenfeld, RGG, 3. ed., vol. I, p. 497-9 (verbete “Apostel”); D. Müller; C. Brown, in: NIDNTT, vol. I, p. 126-37 (verbete “Apostle”); E. Käsemann, “Die Legitimität des Apostels”, ZNW 41 (1942), p. 33-71; A. Fridrichsen, The apostle and his message” (Uppsala, 1947); H. von Campenhausen, “Der urchristliche Apostelbegriff”, ST 1 (1948-1949), p. 96-130; J. Munck, “Paul, the apostles and the Twelve”, ST 3 (1950-1951), p. 96-110; E. Lohse, “Ursprung und Prägung des christlichen Apostolats”, TZ 9 (1953), p. 259-75; G. Klein, Die zwölf Apostel (Göttingen, 1961); R. Schnackenburg, “Apostles before and during Paul’s time”, in: Bruce FS, p. 287-303; C. K. Barrett, The signs of an apostle (London, 1970); idem, “Shaliaḥ and apostle”, in: Daube FS, p. 88-102; W. Schmithals, The office of apostle in the early church, TI (London, 1971); J. H. Schütz, Paul and the anatomy of apostolic authority (Cambridge, 1975).

[2]Veja E. Lohmeyer, “Probleme paulinischer Theologie, I. Briefliche Grussüberschriften”, ZNW 26 (1927), p. 158-73 (que defende que a fórmula era basicamente litúrgica e apenas secundariamente epistolar); A. Pujol, “De salutatione apostolica ‘gratia vobis et pax’”, VD 12 (1932), p. 38-40, 76-82; C. E. B. Cranfield, Romans, p. 71s.; E. Käsemann, Romans, p. 16.

I. Saudação (1.1-5)

☛ II. Nenhum outro evangelho (1.6-10)

III. Esboço autobiográfico: o evangelho independente de Paulo (1.11—2.14)

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

V. Liberdade cristã (5.2-12)

VI. Carne e Espírito (5.13-26)

VII. Ajuda mútua e serviço (6.1-10)

VIII. Comentários e saudações finais (6.11-18)

II. Nenhum outro evangelho (1.6-10)

Paulo expressa seu espanto pelo fato de os cristãos da Galácia estarem se afastando tão rapidamente do evangelho que receberam do apóstolo e aceitando uma forma diferente de ensino que absolutamente não é evangelho. Ele lança uma maldição solene sobre qualquer um que apresente um evangelho falsificado e insiste em que seu interesse é agradar a Deus e não adaptar sua mensagem para adequá-la a seu público.

A. O assombro indignado de Paulo (1.6-9)

B. Paulo não busca agradar a homens (1.10)

II. Nenhum outro evangelho (1.6-10)

☛ A. O assombro indignado de Paulo (1.6-9)

B. Paulo não busca agradar a homens (1.10)

A. O assombro indignado de Paulo (1.6-9)

Exegese e exposição

6 Estou surpreso que vocês estejam se afastando tão rapidamente daquele que os chamou
pela graça [de Cristo] e se voltando para outro 'evangelho', 7 o qual não é realmente 'outro
evangelho'; há, porém, algumas pessoas que estão confundindo vocês e desejam perverter
o evangelho de Cristo. 8 Mas, ainda que nós ou um anjo procedente do céu pregue [a vocês]
um evangelho diferente daquele que já lhes pregamos, que seja amaldiçoado. 9 Como já
dissemos antes, agora repito: se alguém levar a vocês um evangelho diferente daquele
que vocês receberam, que seja amaldiçoado.

NOTAS TEXTUAIS

v. 6 ουτως om G 1 al
Χριστου $\mathfrak{P}^{51}$ א A B Ψ byz latf vg syrpesh copbo / Ιησου Χριτου D 326 syrhel / θεου 7 327
v. 9 προειρηκαμεν / προειρηκα א* pc lata syrpesh

1.6

Θαυμάζω [Thaumazō]. Na maioria das cartas de Paulo, a saudação introdutória é seguida de palavras de gratidão a Deus por alguma característica da vida ou da fé dos destinatários. Geralmente essa saudação é acompanhada do verbo εὐχαριστέω — "Agradeço (agradecemos) a Deus..." (Rm 1.4; 1Co 1.4; Fp 1.3; Cl 1.3; 1Ts 1.2; 2Ts 1.3, "devemos agradecer a Deus"; Fm 4; cf. 2Tm 1.3) — e duas vezes ela vem com o adjetivo verbal εὐλογητός, "Bendito seja Deus..." (2Co 1.3; Ef 1.3). Gálatas é a única exceção; a carta se lança de imediato a palavras de repreensão.[1]

Se Gálatas é realmente a primeira carta remanescente de Paulo, pode-se dizer que foi escrita antes de ele ter estabelecido a prática de expressar gratidão a Deus após sua saudação. Contudo, a fórmula de agradecimento após a saudação era comum na epistolografia grega, embora Paulo a tenha desenvolvido em seu estilo peculiar. A explicação mais provável para a omissão de qualquer ação de graças aqui é que um senso de urgência avassaladora impeliu Paulo a ir direto ao ponto. Certamente, ele havia acabado de receber a notícia de que seus convertidos da Galácia tinham abandonado o evangelho da livre graça que ele lhes havia pregado e, sem demora, reage a essa notícia. A substituição de palavras de gratidão ou alegria por uma expressão de espanto ou indignação diante da notícia que acabou de receber (ou diante do fato de o destinatário não enviar notícias), substituição que com frequência é introduzida por θαυμάζω, tem inúmeros paralelos nos papiros (cf. J. L. White, The body of the Greek letter [Missoula, 1972], p. 18s., 49s.). Paulo gostaria de estar com seus amigos gálatas para resolver o assunto face a face (4.20), mas, como isso era impossível, o apóstolo lhes envia essa carta.

P. T. O'Brien ressalta que, assim como nas demais cartas paulinas nenhuma frase de ação de graças omite referência ao evangelho, de igual maneira, em Gálatas 1.6-9, a expressão de espanto que aqui substitui a costumeira ação de graças apresenta o tema do evangelho. "Porque os gálatas haviam se afastado do evangelho de Cristo não pode haver ação de graças; em vez disso, uma maldição é pronunciada sobre quem quer que leve outra mensagem" (Introductory thanksgivings, p. 141, nota 1).

οὕτως ταχέως [houtōs tacheōs]. Essa expressão não oferece nenhuma indicação precisa do tempo transcorrido entre a conversão dos gálatas e o recebimento das notícias inquietantes a respeito deles por Paulo; ele está enfatizando seu espanto, mas, quanto menor o tempo transcorrido, mais pungente deve ter sido seu "tão rapidamente".

μετατίθεσθε [metatithesthe]. Usa-se o passivo de μετατίθημι para, entre outras possibilidades, indicar uma mudança de posição — seja geográfica, como na remoção dos ossos dos patriarcas do Egito para Siquém (At 7.16) ou na trasladação de Enoque da terra (Hb 11.5), seja na crença e prática religiosa, como aqui (cf. 2Mc 7.24, μεταθέμενον ἀπὸ τῶν πατρίων, "desviando-se dos caminhos de seus pais").

ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς [apo tou kalesantos hymas], isto é, de Deus (cf. 5.8). O verbo καλέω ["chamar"] faz parte do vocabulário de Paulo para enfatizar a iniciativa divina na salvação (cf. 5.13; Rm 8.30; 9.11; 1Co 1.9). O que ele diz nesse trecho acerca dos crentes gálatas, ele diz acerca de si mesmo no versículo 15, em que καλέσας [kalesas] é seguido de διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ [dia tēs charitos autou], assim como aqui τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς é seguido de ἐν χάριτι Χριστοῦ [en chariti Christou]. No versículo 15, a graça é de Deus, e

esse pode ser o caso aqui (as evidências textuais estão praticamente divididas por igual entre o acréscimo e a ausência do genitivo Χριστοῦ).

Qualquer que seja a variante aceita, a graça de que Paulo fala não é simplesmente uma atitude benevolente da parte de Deus ou de Cristo (veja comentário de v. 3); ela é demonstrada no ato salvador de Deus na morte de Cristo, mediante a qual os indignos, os "ímpios" (Rm 5.6), são redimidos, justificados e reconciliados. Graça e Lei são mutuamente excludentes como meios de justificação (cf. 5.4): "se é pela graça, não é mais com base em obras [da Lei]; caso contrário, a graça não seria mais graça" (Rm 11.6). Cf. J. Moffatt, Grace in the NT (London, 1931).

1.6-7

εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο [eis heteron euangelion, ho ouk estin allo]. Aqui é possível ver a distinção convencional entre ἕτερος (algo de um tipo diferente) e ἄλλος (outro do mesmo tipo); veja R. C. Trench, Synonyms of the NT, 8. ed. (London, [1876] 1961), § xiv, p. 334-7; E. D. Burton, Galatians, p. 420-2. Por outro lado, BDF 306 (4) não vê nenhuma distinção essencial: "ἄλλο é usado pleonasticamente até certo ponto para introduzir εἰ μὴ [...] (cf. nihil aliud nisi), 'não que haja algum outro, exceto aquele...'".

A mensagem que os cristãos gálatas estão dispostos a aceitar em lugar daquela que receberam de Paulo é tão diferente da mensagem de Paulo que constitui ἕτερον εὐαγγέλιον, "um 'evangelho' diferente"; portanto, na verdade, não é evangelho de modo nenhum, pois, no sentido apropriado da palavra "evangelho", não pode haver nenhum "outro evangelho" (ἄλλο εὐαγγέλιον) senão a proclamação da justificação pela fé independentemente das obras da Lei.

É provável que Paulo não fizesse uma distinção rígida entre ἕτερος e ἄλλος: em 2Coríntios 11.4, ele fala de intrusos na igreja em Corinto que proclamam ἄλλον Ἰησοῦν [...] πνεῦμα ἕτερον [...] εὐαγγέλιον ἕτερον, em que parece que ἄλλον é usado como sinônimo de ἕτερον, talvez porque seja usado com Ἰησοῦν, pois não se pode proclamar como Salvador nenhum "outro Jesus" senão o Jesus que morreu pelos pecados de seu povo e ressuscitou dentre os mortos: qualquer ἄλλος Ἰησοῦς [outro do mesmo tipo] é necessária e inevitavelmente ἕτερος Ἰησοῦς [de um tipo diferente].

No NT, o εὐαγγέλιον é (a) a proclamação feita por Jesus de que o reino de Deus está próximo; (b) a proclamação feita pelos discípulos de que, em Jesus, o reino de Deus se manifesta plenamente, de que Jesus, por sua humilhação e exaltação, é apresentado como o Messias, o Senhor, o Filho de Deus. A segunda fase do εὐαγγέλιον surge necessariamente da primeira: a paixão e o triunfo de Jesus, que formaram a base da pregação apostólica, coroaram seu ministério e encarnaram e confirmaram tudo o que ele havia ensinado sobre o reino de Deus. O. A. Piper identificou "dois padrões em que as boas-novas são apresentadas, a saber, o enfoque do reino e o enfoque da ressurreição". A diferença entre eles reside "na perspectiva, não no conteúdo" ("Change of perspective", Int 16 [1962], p. 402-17, esp. 416s.).

Os antecedentes do substantivo εὐαγγέλιον e do verbo cognato εὐαγγελίζομαι, conforme usados no NT, têm de ser procurados em diversos trechos de Isaías 40—66. A boa notícia de libertação e restauração de Sião, celebrada em Isaías 40.9 — ὁ εὐαγγελιζόμενος Σειών, "Ó você, que conta boas-novas a Sião" (cf. Is 60.6, LXX: τὸ σωτήριον κυρίου

εὐαγγελιοῦνται) —, é interpretada pelo NT como prenúncio da boa notícia de uma libertação e restauração maiores: a salvação obtida por Cristo. Em Romanos 10.15, Paulo aplica as palavras de Isaías 52.7, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά, aos pregadores do evangelho cristão. Em Isaías 40—66, o próprio Yahweh é proclamado, em última instância, na boa notícia: o arauto é instruído a "dizer às cidades de Judá: 'Eis o Deus de vocês!'" (Is 40.9). Assim, no NT, os que levam o evangelho resumem a comissão que receberam em palavras como estas: "o que pregamos não é a nós mesmos, mas Jesus Cristo como Senhor" (2Co 4.5). Isso se aproxima do uso helenístico do campo semântico do vocábulo, o qual tem que ver com "o Deus-Imperador venerado no culto e o εὐαγγέλιον que o proclama" (J. Schniewind, Euangelion [Gütersloh, 1931], vol. II, p. 183).

Quanto ao uso feito pelo NT, o mais importante de todos os textos de Isaías 40—66 é Isaías 61.1, em que um falante não identificado se apresenta dizendo: "O Espírito do Senhor Yahweh está sobre mim, porque Yahweh me ungiu para levar boas-novas aos pobres" (LXX: εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς). Na narrativa de Lucas 4.17-19, Jesus lê essa passagem das Escrituras na sinagoga de Nazaré e a aplica a si mesmo, recém-ungido, "feito Messias", para a proclamação desse evangelho. Não apenas isso, mas, no episódio anterior relatado na fonte Q, no qual Jesus responde à mensagem enviada da prisão por João Batista (Lc 7.22; Mt 11.5), o fato de que "os pobres têm boas-novas pregadas a eles" (πτωχοὶ εὐαγγελίζονται) é enfatizado como a prova conclusiva de que Jesus é de fato "aquele que vem", aquele para cuja vinda João havia apontado.

1.7

εἰ μή [ei mē] aqui tem o sentido de πλὴν ὅτι (cf. At 20.23), "senão que". Paulo deixa implícito que ninguém pensaria em chamar de "evangelho" essa mensagem alternativa, senão com a intenção de confundir a mente dos crentes. Isso não é evangelho; é uma mensagem de escravidão, não de liberdade. É uma forma da doutrina de salvação mediante a observância da Lei, da qual o próprio Paulo foi liberto pelo verdadeiro evangelho que recebeu na estrada de Damasco "por revelação de Jesus Cristo" (v. 12). Esse era o evangelho que pregava a outros, incluindo aos gálatas, e não poderia haver nenhum outro. Ele pode ser expresso de várias maneiras: sua apresentação aos judeus difere, sem dúvida alguma, de sua apresentação aos gentios (cf. 2.7), mas a sua pedra de toque era a proclamação de que a salvação e a vida vêm mediante a graça de Deus, salvação da qual a pessoa se apropria mediante "o ouvir com fé" (cf. 3.2,5).

Os pregadores dessa mensagem substituta são chamados de οἱ ταράσσοντες [hoi tarassontes], "os perturbadores" da paz levada aos gálatas pelo verdadeiro evangelho. Longe de ter qualquer relação positiva com o verdadeiro evangelho, sua mensagem é uma falsificação, planejada deliberadamente com o objetivo de "perverter (μεταστρέψαι) o evangelho de Cristo". O particípio ταράσσοντες empregado aqui pode ser comparado com o particípio ainda mais forte ἀναστατοῦντες [anastatountes], que ocorre em 5.12. A natureza da ταραχή ou ἀναστάτωσις que eles causam aparece mais claramente na sequência: entre outras coisas, eles insistem na necessidade de circuncisão das pessoas de sexo masculino convertidas nas igrejas da Galácia. Eles sustentam que a circuncisão é uma condição indispensável para a justificação diante de Deus. A identidade desses criadores de problemas não é imediatamente óbvia: uma vez que Paulo sempre se refere a eles na terceira pessoa, ao mesmo tempo que se dirige a seus convertidos na Galácia na segunda pessoa, é improvável que os perturbadores tenham surgido dentro das igrejas na Galácia

(como foi defendido por J. Munck, Paul and the salvation of mankind, TI [London, 1959], p. 87ss.). É possível que eles próprios tenham estado sujeitos a pressões que só podem ser conjecturadas; Paulo não diz nada sobre isso. O que está claro é que ele entendia que a insistência deles na circuncisão — um rito que, em si mesmo, conforme o apóstolo sustenta, não tem importância alguma (5.6; 6.15) — envolvia um retrocesso da justificação pela graça para a justificação pela observância da Lei, um retrocesso da liberdade do Espírito para a escravidão religiosa. Essa insistência solapava o evangelho autêntico, substituindo o que Deus havia estabelecido por um fundamento falso (cf. 1Co 3.11).

O próprio Paulo buscou, por muito tempo, a justificação diante de Deus mediante a observância da Lei judaica, até que sua experiência na estrada de Damasco lhe ensinou a inutilidade dessa busca e o fracasso do caminho da observância da Lei como meio de se acertar com Deus. A certeza da aceitação definitiva por Deus, que jamais Paulo conseguiria alcançar enquanto vivesse debaixo da Lei, ele a recebeu imediatamente quando se submeteu ao Cristo ressurreto. Imediatamente também percebeu que a Lei, à qual havia devotado todos os seus dons e recursos, não havia sido capaz de impedi-lo de seguir a conduta pecaminosa (que agora ele sabia ser pecaminosa) de perseguir a igreja de Deus (cf. v. 13); a Lei nem mesmo foi capaz de mostrar a ele que a conduta era pecaminosa. Adiante ele afirma que a Lei "foi acrescentada por causa das transgressões" (3.19), isto é, para expor abertamente as transgressões e até para estimular sua prática; e, em sua experiência pessoal, isso era real em um sentido especial: foi sua devoção à Lei que o levou ao pecado dos pecados, a saber, perseguir os seguidores de Cristo. Ele mesmo conheceu a jubilosa sensação de libertação da escravidão à Lei quando colocou sua fé em Cristo e desejava a mesma libertação para outros judeus como ele; mas o fato de gentios, que haviam chegado à fé em Cristo e experimentado sua graça salvadora sem jamais terem vivido debaixo da Lei judaica, desejarem agora aceitar o jugo daquela Lei era uma perversão de tudo o que é razoável.

1.8

ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς etc. [alla kai ean hēmeis]. O que importa, em última instância, é a mensagem, não o mensageiro. O evangelho pregado por Paulo não é o verdadeiro evangelho porque é Paulo quem o prega; ele é o verdadeiro evangelho porque o Cristo ressurreto o entregou a Paulo para pregar. Se o próprio Paulo ou qualquer outro apóstolo ou mesmo um anjo trouxesse uma mensagem diferente daquela que demonstrou poder salvador quando os gálatas a ouviram e nela creram, tanto o mensageiro quanto sua mensagem falsificada deveriam ser rejeitados. A autoridade e o caráter do pregador sem dúvida são importantes, mas a importância desses elementos é secundária, pois, mais importante é o conteúdo pregado. Lutero expressou essa ideia em seu estilo peculiar de usar paradoxos: "Aquilo que não ensina Cristo não é apostólico, mesmo que Pedro e Paulo sejam os mestres. Por outro lado, aquilo que ensina Cristo é apostólico, mesmo que Judas, Anás, Pilatos ou Herodes apresentem esse ensino" ("Preface to Epistle of James", WA, Die deutsche Bibel, 7.384s.). Por "ensinar Cristo" Lutero quis dizer simplesmente pregar o evangelho da justificação somente pela fé.

παρ' ὃ [par' ho] (também no v. 9), "além daquele que", "outro que" (cf. 1Co 3.11, παρὰ τὸν κείμενον, "além do que foi estabelecido").

ἀνάθεμα ἔστω [anathema estō] (também no v. 9). Essa é uma fórmula mais solene do que a imprecação de Apocalipse 22.18s. (que ecoa Dt 4.2; 29.19s.) contra ampliar ou reduzir o

texto de Apocalipse. O termo ἀνάθεμα é a tradução comum feita pela LXX do hebraico ḥērem, “banimento”. Em uma guerra santa, o ḥērem envolvia, na prática, a destruição de todos e tudo que estavam sob o banimento. Em teoria, tudo o que estava debaixo do ḥērem era totalmente dedicado a Yahweh, por isso foi um sacrilégio Acã tomar para si parte dos despojos de Jericó (Js 7.1,20s.). Contudo, embora esse fosse o sentido original de ḥērem e de ἀνάθεμα (palavra derivada de ἀνατίθημι, “dedicar”), não é o sentido aqui. Aqui o termo grego tem o seguinte sentido: “Que a maldição divina esteja sobre ele” (cf. Rm 9.3, em que Paulo diz que seria capaz de pedir para que ele mesmo fosse ἀνάθεμα [...] ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, “amaldiçoado de Cristo”, se dessa maneira seus patrícios judeus pudessem ser salvos).

No entanto, por que Paulo deveria se expressar com tanta veemência contra aqueles que pregavam uma mensagem diferente da sua? Em parte, porque ele considerava a pregação da salvação mediante o cumprimento da Lei uma armadilha e uma ilusão, que colocava em perigo a alma de homens e mulheres; em parte também porque isso tinha implicações contra a credibilidade de Cristo. Aos olhos de Paulo, o reconhecimento de Jesus como Messias implicava logicamente a revogação da Lei (veja abaixo comentário de 3.19). Se Cristo substituiu a Lei como o centro ativador da própria vida de Paulo, ele igualmente substituiu a Lei na economia de Deus, no ordenamento da história da salvação. Portanto, se a Lei ainda estava em vigor como meio de salvação e vida, a era messiânica ainda não havia surgido e, consequentemente, Jesus não era o Messias. Nesse caso, Jesus havia sido acertadamente condenado e sentenciado porque suas reivindicações messiânicas eram falsas. Para Paulo, qualquer ensino que levasse logicamente a essa conclusão era por si mesmo perverso: qualquer um que indicasse com esse ensino que Jesus era anátema (cf. 1Co 12.3) era ele próprio anátema.

1.9

Paulo transmite isso com tanta seriedade que, depois da linguagem retórica do versículo 8, ele repete o pensamento de modo mais moderado (εἴ τις...), porém ainda assim enfaticamente.

É provável que ὡς προειρήκαμεν [hōs proeirēkamen] se refira ao fato de Paulo ter dito isso no versículo 8. Ele repete com o propósito de inculcar suas palavras na mente de seus leitores de maneira ainda mais incisiva. É menos provável que tenha considerado necessário dar-lhes pessoalmente essa advertência enquanto esteve com eles (esse é o entendimento de W. Schmithals, Paul and the Gnostics, TI [Nashville/New York, 1972], p. 18s.); na época em que Paulo esteve entre os gálatas, a questão do legalismo não havia surgido. Acerca de πάλιν λέγω [palin legō], veja 5.3: μαρτύρομαι δὲ πάλιν [martyromai de palin].

παρελάβετε [parelabete], “vocês receberam”. Nesse tipo de contexto, παραλαμβάνω (assim como o hebr. qibbēl) é paralelo a παραδίδωμι (assim como o hebr. māśar), “entregar”; as duas palavras são usadas para designar o recebimento e a transmissão da tradição. Os gálatas “receberam” de Paulo o evangelho, o qual, por sua vez, o havia recebido diretamente “por revelação de Jesus Cristo”, conforme ele afirma no versículo 12 (veja o respectivo comentário).

[1]Veja P. Schubert, Form and function of the Pauline thanksgivings (Berlin, 1939); P. T. O'Brien, Introductory thanksgivings in the letters of Paul (Leiden, 1977); também G. P. Wiles, Paul's intercessory prayers (Cambridge, 1974).

II. Nenhum outro evangelho (1.6-10)

A. O assombro indignado de Paulo (1.6-9)

☛ B. Paulo não busca agradar a homens (1.10)

B. Paulo não busca agradar a homens (1.10)

Exegese e exposição

10Acaso é a seres humanos ou a Deus que estou tentando persuadir agora? Ou será que estou procurando agradar aos seres humanos? Se eu ainda estivesse agradando a seres humanos, não seria escravo de Cristo.

1.10

Ἄρτι […] ἔτι… [Arti… eti]; parece, com base no conteúdo dessas duas perguntas, em especial no sentido dos advérbios temporais ἄρτι (“agora”) e ἔτι (“ainda”), que a coerência de Paulo havia sido questionada. Independentemente do que ele fizesse ou ensinasse agora, estavam sugerindo que, no passado, Paulo havia agido e

ensinado de modo diferente. Em outras palavras, ele era suspeito de adaptar sua prática e pregação para agradar às pessoas com quem estava, as quais eram outras e diferentes em cada ocasião ou lugar.

Pode-se entender muito bem como Paulo, que tinha a política estabelecida de “tornar-se tudo para todos” (1Co 9.22), foi acusado de inconstância. Para algumas pessoas, era mais fácil notar a mudança de conduta de Paulo — exercer sua liberdade em determinado momento e restringi-la voluntariamente em outro —, sem reconhecer seu elemento de coerência determinante: “faço tudo por causa do evangelho” (1Co 9.23). (Veja H. Chadwick, “All things to all men”, NTS 1 [1954-1955], p. 261-75; D. Daube, The NT and rabbinic Judaism [London, 1956], p. 336-61.)

De acordo com a única outra ocorrência do verbo transitivo πείθω [peithō] em seus escritos — ἀνθρώπους πείθομεν (2Co 5.11) —, persuadir homens e mulheres era a ocupação constante de Paulo. O conteúdo dessa persuasão é resumido no mesmo contexto: “Reconciliem-se com Deus” (2Co 5.20) — um chamado que, em seu papel de embaixador de Cristo, foi confiado a Paulo. Agradar a homens e mulheres não era aquilo a que foi chamado a fazer. Paulo foi chamado para servir a Cristo: era impossível estar comprometido com isso e, ao mesmo tempo, tentar agradar a seus ouvintes. Assim, em 1Coríntios 4.3s., ele não está preocupado com a avaliação que outros fazem dele; ele mesmo diz: “é o Senhor quem me julga”; portanto, Paulo está comprometido em agradar ao Senhor. “Aqueles que procuram agradar a homens” (ἀνθρωπάρεσκοι) eram oportunistas, “servindo [só] aos olhos [quando estavam sendo observados]” (Cl 3.22; Ef 6.6). Quanto a seu próprio dever apostólico, Paulo disse: “falamos não para agradar a homens, mas para agradar a Deus, que prova nossos corações. Pois”, ele acrescenta, “jamais usamos palavras de

adulação...” (1Ts 2.4s.), algo que aqueles que procuram agradar a homens naturalmente fariam. (Se, em 1Co 10.33, ele fala de seu empenho “em agradar a todos em tudo o que faço”, o contexto deixa claro que é uma questão de subordinar os próprios interesses aos interesses dos outros, visando à salvação deles. De modo parecido, em Rm 15.1-3, recorrendo ao exemplo de Cristo, ele insiste em que é dever de todo cristão, em especial daquele que é “forte”, “agradar ao próximo, procurando o bem dele para edificá-lo”, em vez de agradar a si mesmo.)

Portanto, parece que a resposta implícita à pergunta: “Acaso é a seres humanos ou a Deus que estou tentando persuadir agora?”, é: “Aos seres humanos”. Persuadir a Deus era um conceito totalmente estranho à mente de Paulo: era o tipo de coisa que charlatães religiosos e praticantes de magia achavam que eram capazes de fazer. Uma superstição comum, denunciada pelos profetas hebreus e igualmente pelo paganismo mais esclarecido, era a ideia de ser possível persuadir a divindade mediante oferendas: δῶρα θεοὺς πείθει (Hesíodo, citado em Platão, Rep. 3.390E); πείθειν δῶρα καὶ θεοὺς λόγος (Eurípides, Medeia 964). É possível que aqui “persuadir Deus” tenha relação com o anátema que Paulo acabou de pronunciar: ele podia muito bem lançar anátema contra os criadores de problemas, mas estava implícito que seu anátema seria ineficaz, a menos que conseguisse persuadir Deus a sancioná-lo.

W. Schmithals (Paul and the Gnostics, p. 56-8) faz que, na pergunta anterior, a ênfase recaia sobre πείθω: “Acaso estou persuadindo homens?”. Schmithals sugere que os oponentes de Paulo o acusaram de fazer convertidos mediante o uso de recursos retóricos, como seria cabível no ensino κατὰ ἄνθρωπον, mas não na comunicação de verdade espiritual (cf. 1Co 2.1-13). Contudo, de acordo com Schmithals, a rejeição de Paulo à acusação de que havia

feito uso desse tipo de persuasão implica que ele a entendeu (equivocadamente) no sentido de métodos desonestos, ao passo que posteriormente ele entendeu melhor a acusação e a rebateu com a afirmação de que ele fez uso da persuasão com base no raciocínio ponderado (2Co 5.11-15). Não há nenhum bom motivo para supor que Paulo tenha entendido equivocadamente a acusação: com frequência, ele era obrigado a refutar a insinuação de que fazia uso de métodos desonestos (2Co 2.17; 4.1-3; 1Ts 2.9-12). Schmithals sugere ainda que o alegado mal-entendido de Paulo o levou a acrescentar ἢ τὸν θεόν [ē ton theon], o que, nas palavras de W. Bousset, é "algo totalmente dispensável" (Galater, p. 34). De acordo com essa explicação, Paulo responde à acusação dizendo que não usa de persuasão com absolutamente ninguém — nem com homens nem com Deus. É bem mais adequado entender que ele quis dizer que persuade homens, não a Deus, e que agrada a Deus, não homens; aliás, ele agrada a Deus persuadindo homens. Cf. a reconsideração de R. Bultmann em TDNT, vol. VI, p. 2 (verbete πείθω): "portanto, ἀνθρώποις ἀρέσκειν é materialmente idêntico a τὸν θεὸν (πείθειν)" — a acusação implícita é que, ao pregar um evangelho sem a Lei, Paulo estava agradando a homens ao tornar o caminho da salvação mais fácil para eles e ao tentar persuadir Deus a aceitá-los com condições menos estritas do que as estabelecidas na Lei.

A questão de agradar a homens pode ser uma referência mais específica ao cuidado de Paulo em manter boas relações com os líderes da igreja em Jerusalém enquanto afirma sua independência deles ou, então, uma referência ao fato de ele aprovar a circuncisão em algumas ocasiões (cf. 5.11) e proibi-la em outras (cf. 5.2). C. H. Talbert vê em Atos 16.1-4 a circunstância que levou indiretamente à redação da carta, pois essa passagem apresenta dois exemplos em que Paulo faz aquilo que chama de "agradar a

homens”: circuncidar Timóteo e entregar o decreto de Jerusalém às igrejas recentemente plantadas no sul da Galácia (“Again: Paul’s visits to Jerusalem”, NovT 9 [1967], p. 26-40). Esses episódios ao menos ilustram o que alguns dos amigos de Paulo enxergavam como sua desconcertante adaptabilidade. Veja tb. J. Jeremias, Abba (Göttingen, 1966), p. 285s.; H. Schlier, Galater, p. 41s.; P. Richardson, “Pauline inconsistency”, NTS 26 (1979-1980), p. 347-62, especialmente p. 358-60.

Talvez haja uma repetição da acusação de agradar a homens em Homilias clementinas 18.10, em que Pedro acusa Simão, o Mago (muitas vezes um disfarce clementino para Paulo) de falar ἀρεσκόντως τοῖς παροῦσιν ὄχλοις, “para agradar às multidões que estão presentes”.

εἰ ἔτι [...] οὐκ ἂν ἤμην [ei eti... ouk an ēmēn], um bom exemplo da clássica frase condicional hipotética com referência ao presente. Paulo repetidamente se denomina “escravo” (δοῦλος [doulos]) de Cristo (Rm 1.1 etc.), indicando que estava à disposição de Cristo sem reserva alguma; por amor de Cristo, ele também é escravo de outros (2Co 4.5), o que deixa implícito que ele também está à disposição deles no serviço a Cristo, igualmente sem reserva alguma. Mas um escravo não pode se dar ao luxo de querer agradar a qualquer pessoa que não seja o seu senhor. (Quanto a εἰ ἔτι..., cf. 5.11: εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω [ei peritomēn eti kēryssō] [“se ainda estou pregando a circuncisão”], que seria, sem dúvida, um exemplo de “agradar a homens”.)

I. Saudação (1.1-5)

II. Nenhum outro evangelho (1.6-10)

☛ III. Esboço autobiográfico: o evangelho independente de Paulo (1.11—2.14)

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

V. Liberdade cristã (5.2-12)

VI. Carne e Espírito (5.13-26)

VII. Ajuda mútua e serviço (6.1-10)

VIII. Comentários e saudações finais (6.11-18)

III. Esboço autobiográfico: o evangelho independente de Paulo (1.11—2.14)

Ao enfatizar mais uma vez que recebeu seu evangelho quando Cristo lhe foi revelado na estrada de Damasco, Paulo recapitula seu treinamento inicial no judaísmo, sua perseguição à igreja, a mudança radical operada nele pela revelação do Filho de Deus e sua imediata obediência à comissão que na ocasião lhe foi dada de pregar Cristo no mundo gentílico. Ele insiste em que havia iniciado esse trabalho antes de ter chegado a encontrar-se com os líderes da igreja em Jerusalém e em que, nas duas ocasiões em que os encontrou, separadas por muitos anos, eles não lhe concederam autoridade, mas reconheceram a validade da comissão que já havia recebido. Eles concordaram que essa comissão era para os gentios, assim como a deles era para os judeus, e a única instrução diferente que lhe deram foi um apelo para que se lembrasse dos pobres da igreja em Jerusalém.

Quando, não muito depois, houve um confronto em Antioquia entre Cefas (Pedro) e o próprio Paulo, a causa disso foi que Cefas teve um procedimento de contemporização que ameaçava comprometer o princípio evangélico de que a justificação diante de Deus, tanto para judeus quanto para gentios, vem somente por meio da fé em Cristo.

A. O evangelho de Paulo recebido por revelação (1.11-12)

B. A carreira anterior de Paulo (1.13-14)

C. Paulo se torna apóstolo (1.15-17)

D. Paulo se encontra com os líderes da igreja em Jerusalém (1.18-20)

E. Paulo na Síria e na Cilícia (1.21-24)

F. Conferência em Jerusalém (2.1-10)

G. Conflito em Antioquia (2.11-14)

III. Esboço autobiográfico: o evangelho independente de Paulo (1.11—2.14)

☛ A. O evangelho de Paulo recebido por revelação (1.11-12)

B. A carreira anterior de Paulo (1.13-14)

C. Paulo se torna apóstolo (1.15-17)

D. Paulo se encontra com os líderes da igreja em Jerusalém (1.18-20)

E. Paulo na Síria e na Cilícia (1.21-24)

F. Conferência em Jerusalém (2.1-10)

G. Conflito em Antioquia (2.11-14)

A. O evangelho de Paulo recebido por revelação (1.11-12)

Exegese e exposição

11 Quero lhes assegurar, irmãos, que o evangelho que foi pregado
por mim não é um evangelho segundo o homem. 12 Não foi de
nenhum ser humano que o recebi ou aprendi; foi por uma revelação
de Jesus Cristo.

NOTAS TEXTUAIS

v. 11 γαρ B D* G pc lat copsa / δε 𝔓46 א* A byz syr copbo

v. 12 ουτε (antes de εδιδαχθην) 𝔓46 B byz / ουδε א A D* G Ψ 33 81 al

Aqui Paulo inicia um resumo autobiográfico que vai até 2.14 e ocupa quase um quinto de toda a carta. Esse resumo constitui, portanto, uma parte bastante importante de seu argumento e deve ajudar o leitor contemporâneo a reconstruir pelo menos um dos componentes da situação à qual Paulo se dirige. Esse componente assumiu a forma de uma negação da posição independente de Paulo como um apóstolo. Ele se esforça, portanto, em refutar essa negação e enfatizar, com toda a solenidade de que é capaz, que o evangelho pregado por ele, com a comissão para fazê-lo, foi recebido pelo apóstolo diretamente do Cristo ressurreto, sem intermediário.

1.11

O que Paulo chama aqui de τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ’ ἐμοῦ [to euangelion to euangelisthen hyp’ emou] (cf. τὸ εὐαγγέλιόν μου, Rm 2.16) é, em outras passagens, chamado de “o evangelho de Deus” (1Ts 2.8s.; 2Co 11.7), porque Deus é seu autor (1Ts 2.8s.); de “o evangelho de Cristo” (1Ts 3.2; 2Co 2.12; Rm 15.9), porque Cristo é seu objeto; ou, de forma mais abrangente, de “o evangelho de Deus [...] a respeito de seu Filho” (Rm 1.1-3). Outras palavras ou expressões usadas como objeto do verbo εὐαγγελίζομαι ou de seus quase sinônimos κηρύσσω e καταγγέλλω (em geral, Paulo usa o verbo εὐαγγελίζομαι de modo intransitivo, exceto quando o emprega com o substantivo cognato no caso acusativo εὐαγγέλιον), indicam o conteúdo ou a essência do evangelho: “Cristo” (cf. αὐτόν, v. 16), “Cristo crucificado” (1Co 1.23), “Cristo Jesus, nosso Senhor” (2Co 4.5), “a fé”, isto é, a mensagem de salvação pela fé (v. 23), “paz” (Ef 2.17), “as riquezas insondáveis de Cristo” (Ef 3.8).

No entanto, o evangelho pregado por Paulo era o evangelho sem a Lei, o evangelho em que qualquer coisa como a obrigação de ser circuncidado era totalmente estranha. E ele insiste em que esse evangelho sem a Lei é o evangelho que ele recebeu por revelação

divina na estrada de Damasco e o qual ele foi comissionado de tornar conhecido entre os gentios. Não era um evangelho κατὰ ἄνθρωπον [kata anthrōpon], pois nenhuma autoridade terrena lhe havia comunicado, nem era produto de sua própria razão.

1.12

οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό [oude gar egō para anthrōpou parelabon auto]. Pode parecer que há uma contradição formal entre essa afirmação e outras declarações em que, na primeira pessoa, Paulo usa os verbos παραλαμβάνω e παραδίδωμι de acordo com a terminologia comum de transmissão: receber (de antecessores) e entregar (a sucessores), como faz em 1Coríntios 11.23 (com respeito às ações e palavras de Jesus por ocasião da Última Ceia) e 15.3 (com respeito aos eventos salvíficos da morte, do sepultamento, da ressurreição e das subsequentes aparições de Cristo). Mas não há nenhuma contradição substancial. Paulo não devia seu evangelho a nenhum ser humano, nem mesmo aos que já estavam “em Cristo” antes dele. Não se deve forçar sua linguagem (cf. v. 1) para indicar que ele negou ἀνθρωπότης ao Cristo ressurreto; seus leitores sabiam muito bem o que ele queria dizer ao negar que seu evangelho tivesse qualquer origem ou fundamento humano. O evangelho de Paulo — Jesus Cristo é o Filho de Deus; Jesus Cristo é o Senhor ressurreto — lhe foi revelado na estrada de Damasco. Sem dúvida, nos dias de seu zelo perseguidor, ele havia ouvido essas afirmações a respeito de Jesus, mas não foi o testemunho dos discípulos perseguidos que o convenceu. Ele rejeitava o testemunho deles como blasfêmia até que aprendeu a verdade por revelação direta do céu. Por outro lado, fatos sobre a vida e os ensinos de Jesus, sobre sua morte, seu sepultamento e suas aparições pós-ressurreição lhe foram relatados, após sua conversão, por aqueles que tinham conhecimento prévio desses fatos (veja os comentários de 1.18s.).

J. D. G. Dunn sugere convincentemente que “Paulo entendia que a tradição querigmática” que havia recebido dos líderes em Jerusalém

“confirmava suas próprias convicções sobre Jesus, as quais foram resultado imediato de sua conversão e comissionamento na estrada de Damasco, e que também, de todo modo, proporcionava uma maneira inestimável de expressar em que consistia seu evangelho, pois era uma formulação amplamente aceita, não apenas seu próprio estilo característico de se comunicar” (Unity, p. 66).

Com base no linguajar de Paulo, W. Schmithals conclui que os oponentes do apóstolo reivindicavam ter recebido revelação direta de Deus, a qual conferia autoridade para sua versão do evangelho; Schmithals entende que a declaração de Paulo significa: “Se eles, conforme afirmam, não receberam seu evangelho de homem algum, mas por revelação, então eu também não recebi o meu evangelho de homem algum, mas por revelação de Jesus Cristo” (Paul and the Gnostics, p. 20, 103s.). Contudo, o mais provável é que eles reivindicavam ter recebido o evangelho em sua pureza daqueles que o receberam diretamente do Senhor.

οὔτε ἐδιδάχθην [oute edidachthēn], a saber, παρὰ ἀνθρώπου. Aqui não há praticamente nenhuma diferença entre παρέλαβον e ἐδιδάχθην (cf. Fp 4.9: ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε). O próprio Paulo ensinou o caminho cristão aos outros (cf. 1Co 4.17), mas seu único mestre foi o Senhor por meio do Espírito.

ἀλλὰ δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ [alla di’ apokalypseōs Iēsou Christou]. A redação dos versículos 15-16 torna mais provável que aqui Ἰησοῦ Χριστοῦ seja um genitivo objetivo: Deus “considerou apropriado revelar seu Filho (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ [apokalypsai ton huion autou]) em mim”. Isto é, Deus Pai foi o revelador; Jesus Cristo, o que foi revelado; e nessa revelação Paulo recebeu seu evangelho, com a ordem de torná-lo conhecido no mundo gentílico. O evangelho e o Cristo ressurreto eram inseparáveis; ambos foram revelados a Paulo no mesmo momento. Pregar o evangelho (v. 11) era pregar Cristo (v. 16).

Fica claro ao longo de todas as cartas de Paulo (cf. Fp 3.7-10) que o evento na estrada de Damasco não foi uma experiência mística isolada nem um mero “lampejo de percepção ou convicção intelectual, mas um encontro pessoal, o início de um relacionamento pessoal que se tornou a paixão dominante de sua

vida [...]. Para Paulo, a experiência religiosa é basicamente a experiência de união com Cristo" (J. D. G. Dunn, Unity, p. 190, 195).[1]

Sugeriu-se que as críticas ao evangelho de Paulo, as quais ele menciona nos versículos 11-12, controlam a estrutura da maior parte da carta. No versículo 11, seu evangelho é acusado de ser κατὰ ἄνθρωπον, ao passo que no versículo 12 a avaliação é de que sua origem é παρὰ ἀνθρώπου. Também tem sido sugerido que ambas as críticas serão agora refutadas detalhadamente, mas na ordem inversa: em 1.13—2.21, Paulo mostra que a origem de seu evangelho não é παρὰ ἀνθρώπου e, em 3.1—6.10, ele defende que seu evangelho não é κατὰ ἄνθρωπον. A maior parte da carta poderia então ser vista como um quiasmo bem elaborado (veja BDF 477 [2], que apresenta um resumo de J. Jeremias, "Chiasmus in den Paulusbriefen", ZNW 49 [1958], p. 145-56, esp. 152s.).

---

[1]Veja P. H. Menoud, "Revelation and tradition: the influence of Paul's conversion on his theology", Int 7 (1953), p. 131-41; J. Dupont, "The conversion of Paul and its influence on his understanding of salvation by faith", Bruce FS, p. 176-194; G. Bornkamm, "The revelation of Christ to Paul on the Damascus Road and Paul's doctrine of justification and reconciliation", Morris FS, p. 90-103; S. Kim, The origin of Paul's gospel (Tübingen, 1981).

III. Esboço autobiográfico: o evangelho independente de Paulo (1.11—2.14)

A. O evangelho de Paulo recebido por revelação (1.11-12)

☛ B. A carreira anterior de Paulo (1.13-14)

C. Paulo se torna apóstolo (1.15-17)

D. Paulo se encontra com os líderes da igreja em Jerusalém (1.18-20)

E. Paulo na Síria e na Cilícia (1.21-24)

F. Conferência em Jerusalém (2.1-10)

G. Conflito em Antioquia (2.11-14)

B. A carreira anterior de Paulo (1.13-14)

Exegese e exposição

[13]Vocês têm ouvido a respeito de meu antigo modo de vida no judaísmo, como persegui desmedidamente a igreja de Deus e a devastei. [14]Progredi no judaísmo muito mais que muitos contemporâneos de minha nação, agindo com extremo zelo por minhas tradições ancestrais.

1.13

Ἠκούσατε [Ēkousate]. Os convertidos de Paulo podem ter ouvido dos lábios do próprio apóstolo algo sobre sua atividade anterior como perseguidor, mas, segundo o que ele escreve em seguida, fica claro que outros estavam fazendo circular relatos acerca de Paulo — relatos que o apóstolo considera deliberadamente desrespeitosos e que ele refuta com seu testemunho pessoal. Embora ele próprio pudesse falar de sua atividade de perseguição a fim de exaltar a graça de Deus, que o resgatou dessa atividade, outros podiam chamar a atenção para isso a fim de insinuar que Paulo era alguém de caráter duvidoso em quem não se podia confiar totalmente. Veja o versículo 20.

A palavra ἀναστροφή [anastrofē] (“conduta”, “modo de vida”) ocorre com esse sentido em outras passagens do corpus paulino em Efésios 4.22 e 1Timóteo 4.12 (há seis ocorrências em 1 Pedro). O verbo ἀναστρέφομαι (voz média) é usado com sentido parecido (“comportar-se”, “conduzir-se”) em 2Coríntios 1.12; Efésios 2.3; 1Timóteo 3.15.

Ἰουδαϊσμός [Ioudaismos] ocorre no NT apenas aqui e no versículo 14. O verbo ἰουδαΐζω, do qual o substantivo deriva, ocorre em 2.14, mas ali é usado para designar “judaizar” gentios, viver como judeu (ἰουδαϊκῶς ζῆν), como em Ester 8.17, LXX; Josefo, Guerra dos judeus 2.454, 463. Aqui Ἰουδαϊσμός significa simplesmente “judaísmo”, fé e vida judaicas (como em 2Mc 2.21; 8.1; 14.38; 4Mc 4.26). καθ’ ὑπερβολήν [kath’ hyperbolēn], “excessivamente”, “desmedidamente”. Paulo é o único autor do NT a usar essa expressão (bem clássica) (cf. Rm 7.13; 1Co 12.31; 2Co 1.8; 4.17).

ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ [ediōkon tēn ekklēsian tou theou]. Paulo se refere à sua atividade persecutória com uma linguagem bastante semelhante a Filipenses 3.6, em que, assim como aqui, ela é a prova notável de seu antigo zelo pela Lei (κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν), e em 1Coríntios 15.9, em que, mesmo depois de sua conversão, a perseguição o teria desqualificado para ser apóstolo, não fosse a graça divina que, apesar disso, o comissionou (cf. 1Tm 1.13). Ele não diz explicitamente que realizou sua atividade de perseguição em Jerusalém, mas onde mais teria encontrado “a igreja de Deus” naquela época? Sem dúvida, ele “os perseguiu até em cidades estrangeiras” (At 26.11), mas Jerusalém era o centro principal dos discípulos; não faria sentido persegui-los em outros lugares e não atacar seu quartel-general (veja comentário de 1.22). A esse respeito, as evidências de Atos (8.3; 26.10) não são de modo algum contrárias às das cartas de Paulo. Lendo nas

entrelinhas de Atos, é possível concluir que, entre os discípulos, os helenistas eram os principais alvos de seu ataque, mas, quando fala de “perseguir a igreja”, Paulo não faz nenhuma distinção entre “hebreus” e “helenistas”. Ainda assim, caso os helenistas associados a Estêvão não apenas sustentassem que Jesus era o Messias, mas também proclamassem a revogação dos costumes transmitidos por Moisés (At 6.14), é bem possível que Paulo os tivesse duplamente abominado.

Lucas relata expressamente que os apóstolos permaneceram em Jerusalém durante a perseguição, da qual, por causa da boa vontade popular que desfrutavam, podem muito bem ter ficado livres (πλὴν τῶν ἀποστόλων, At 8.1), em contraste com a perseguição posterior sob Herodes Agripa I, depois de Pedro ter começado a se confraternizar com gentios; nessa ocasião, o ataque foi dirigido particularmente contra os apóstolos (At 12.1-4). Talvez na perseguição anterior “cristãos hebreus locais ainda leais ao Templo e à Lei estivessem relativamente seguros” (Dunn, Unity, p. 274). Paulo acrescenta ἐπόρθουν [eporthoun] como um sinônimo mais forte de ἐδίωκον. O verbo πορθέω, usado para a pilhagem de cidades (cf. v. 23), era apropriado à luz da caracterização lucana mais detalhada em Atos 8.3.

1.14

O verbo προκόπτω (“progredir”, “aumentar”) é usado em Lucas 2.52 para designar Jesus “progredindo” em sabedoria, estatura e graça. Josefo (Vida, p. 8) relata como, quando menino, “fez grandes progressos na educação” (εἰς μεγάλην παιδείας προὔκοπτον ἐπίδοσιν); esse é um uso helenístico

comum da palavra (cf. G. Stählin, in: TDNT, vol. VI, p. 705s., 709ss., verbete προκόπτω).

O termo συνηλικιώτας [synēlikiōtas] é uma palavra helenística para um membro do mesmo grupo etário (ἡλικία, “idade”).

ἐν τῷ γένει μου [en tō genei mou]. Quanto a γένος (“classe”, “raça”, “família”) para se referir à nação judaica, veja 2Coríntios 11.26; Filipenses 3.5 (tb. At 7.19; 13.26).

περισσοτέρως [perissoterōs], “extremamente”, “abundantemente” (cf. 2Co 1.12; 7.13,15; 12.15), usado por Paulo no sentido de ὑπερβαλλόντως (2Co 11.23).

Aqui é melhor atribuir a ζηλωτής [zēlōtēs] o sentido geral de “zeloso”. A palavra designa, com um sentido especializado, o partido dos zelotes, que surgiram com esse nome em 66 d.C., perpetuando os ideais de Judas Galileu e sua “quarta filosofia” (Josefo, G. J. 2.441, 651; 4.160s.). Esse pode ser o sentido do apelido de Simão, o Zelote (Lc 6.15; At 1.13; cf. “cananeu”, do aram. qan’anā’, em Mc 3.18; Mt 10.4), mas não sabemos o suficiente para ter certeza sobre isso. Em outras passagens do NT, a palavra tem um sentido mais geral, como quando Tiago e seus colegas anciãos falam dos milhares de “zelotes da Lei” na igreja em Jerusalém (At 21.20; cf. At 22.3; 1Co 14.12; Tt 2.14; 1Pe 3.13). O “zelo” de Paulo se mostrou preeminentemente em sua tentativa de exterminar a igreja: usando o linguajar que ele utiliza em Romanos 10.2 ao tratar de outra questão, esse era um zelo religioso (ζῆλος θεοῦ), mas um zelo sem instrução (οὐ κατ’ ἐπίγνωσιν). Há uma ambivalência quanto a ζῆλος: pode ser bom ou mau, não apenas quanto ao objeto do zelo, mas também quanto à atitude que se tem nesse zelo (veja comentário de 5.20, em que é alistado como uma “obra da carne”). O zelo dos coríntios pelo fundo

de ajuda para a igreja em Jerusalém é elogiado em 2Coríntios 9.2, mas, em 2Coríntios 12.20, ζῆλος (a mesma palavra) está em uma lista de pecados contra os quais são advertidos.

As “tradições ancestrais” (πατρικαὶ παραδόσεις; cf. o adjetivo composto πατροπαράδοτος, que é usado para designar as antigas práticas idolátricas de gentios convertidos em 1Pe 1.18) abrangem os princípios e costumes ancestrais com que Paulo foi criado na casa de seu pai e na escola que ele frequentou — de acordo com Atos 22.3, a escola de Gamaliel I, em Jerusalém, onde foi treinado de acordo com a exatidão da “lei ancestral” (τοῦ πατρῴου νόμου), “sendo um zelote para com Deus” (ζηλωτὴς ὑπάρχων τοῦ θεοῦ). Sua afirmação é ampliada em Filipenses 3.5s., em que ele se descreve como “um hebreu nascido de hebreus; quanto à Lei, fariseu; [...] quanto à justiça debaixo da Lei, inculpável” (cf. At 23.6; 26.5). As “tradições” deviam ser mais particularmente aquelas preservadas na lei oral (tôrāh še-be‘al peh), ou halacá, transmitida nas escolas farisaicas.

III. Esboço autobiográfico: o evangelho independente de Paulo (1.11—2.14)

A. O evangelho de Paulo recebido por revelação (1.11-12)

B. A carreira anterior de Paulo (1.13-14)

☛ C. Paulo se torna apóstolo (1.15-17)

D. Paulo se encontra com os líderes da igreja em Jerusalém (1.18-20)

E. Paulo na Síria e na Cilícia (1.21-24)

F. Conferência em Jerusalém (2.1-10)

G. Conflito em Antioquia (2.11-14)

C. Paulo se torna apóstolo (1.15-17)

Exegese e exposição

15 Mas quando aquele que me separou enquanto eu ainda não era nascido e que me
chamou por sua graça considerou apropriado 16 revelar seu Filho em mim, para que eu
desse a conhecer sua boa notícia entre os gentios, imediatamente — sem consultar
nenhum ser humano ou 17 subir a Jerusalém até aqueles que eram apóstolos antes de mim
—, parti para a Arábia e tornei a voltar para Damasco.

NOTAS TEXTUAIS

v. 15 ευδοκησεν $\mathfrak{P}^{46}$ B G 629 pc lat syrpesh Ireneulat Eusébio / add o θεος א A D ψ byz syrh
και καλεσας δια της χαριτος αυτου om $\mathfrak{P}^{46}$ 6 1739 1881 pc

v. 17 ανηλθον / απηλθον $\mathfrak{P}^{51}$ B D G pc / ηλθον $\mathfrak{P}^{46}$

1.15

É provável que “Deus” (ὁ θεός [ho theos]) tenha sido acrescentado ao texto por questão de clareza: sem dúvida, “aquele que me separou […] e que me chamou por sua graça” é Deus, o sujeito implícito de εὐδόκησεν [eudokēsen] (“muito se agradou de”, “decidiu”, “considerou apropriado”).

ἀφορίσας [aphorisas], no mesmo sentido de Romanos 1.1, em que Paulo fala de si mesmo como “separado (ἀφωρισμένος) para o evangelho de Deus”. É bem concebível que Paulo tenha no fundo da mente o sentido básico de “fariseu” (hebr. pārûš; aram. perîš, “separado”): agora ele é, por assim dizer, uma “pessoa separada” em um sentido bem diferente do anterior. Mas esse jogo de palavras, mesmo que estivesse presente na mente do próprio Paulo, não teria sido reconhecido por seus leitores. A expressão ἐκ κοιλίας μητρός μου [ek koilias mētros mou] é comum na LXX (hebr. mibbeṭen ’immî), literalmente, “desde o ventre de minha mãe” (cf. Jz 13.5; Sl 22.10 [21.10, LXX]; 58.3 [57.3, LXX]; 71.6 [70.6, LXX]), pode significar “desde meu nascimento” ou, então, “desde antes de meu nascimento” (aqui o último sentido seria apropriado). Paulo quer dizer que, antes mesmo de nascer, Deus estava de olho nele e o separou para seu ministério apostólico.

Essa linguagem lembra bastante aquela em que alguns dos profetas do AT relatam seus chamados. Veja Jeremias 1.5: “antes de eu formá-lo no ventre (ἐν κοιλίᾳ), o conheci, e, antes de você nascer, o consagrei; eu o designei profeta às nações (εἰς ἔθνη)”, e Isaías 49.1-6, em que o Servo diz: “Yahweh me chamou desde o ventre (ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσε), desde o corpo de minha mãe ele mencionou meu nome”, não apenas para ministrar a Israel, mas para ser “uma luz para as nações (φῶς ἐθνῶν), para que minha salvação chegue até os confins da terra”. Não é por acaso que em Atos 13.47 as últimas palavras sejam citadas por Paulo e Barnabé na sinagoga em Antioquia da Pisídia como aquilo que lhes dava autoridade para levar o evangelho aos gentios. Na visão de Paulo, cabia a outros assumir a missão do Servo a Israel, mas ele sabia que ele mesmo havia sido chamado a cumprir aquela parte da vocação do Servo que envolvia espalhar a luz salvadora de Deus entre os gentios, próximos e distantes, conforme ele indica nas palavras seguintes.[2]

καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ [kai kalesas dia tēs charitos autou]. Confira o versículo 5, em que Deus é aquele “que os chamou na graça”. Ali está em vista o chamado geral de Deus a todo o seu povo; aqui esse chamado está incluído, mas envolve também o chamado especial de Deus a Paulo para sua obra pessoal. Quanto à “graça” em relação a isso, confira Romanos 1.5.

1.16

ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί [apokalypsai ton huion autou en emoi]. Essa é a ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ mencionada acima no versículo 12. A referência é à experiência de Paulo na estrada de Damasco, na qual, conforme ele o expressa em outro lugar, “vi Jesus, nosso Senhor” (1Co 9.1), “por último, ele apareceu [ressurreto] também a mim” (1Co 15.8), “fui conquistado por Cristo Jesus” (Fp 3.12). A locução preposicional ἐν ἐμοί

pode ser um substituto do dativo simples (cf. φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς, Rm 1.19; ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένον, 2Co 4.3), mas é provável que aqui ele esteja apontando para a natureza intrínseca da experiência. Para Paulo, a visão exterior e a iluminação interior coincidiam: Jesus, a quem perseguia, foi revelado como o Filho de Deus, e a revelação foi ato do próprio Deus.[3]

Em 2Coríntios 4.4, quando Paulo fala de "ver a luz do evangelho da glória de Cristo, que é a imagem de Deus", e passa a dizer que Deus "brilhou em nossos corações, para trazer a luz do conhecimento da glória de Deus na face de Cristo" (2Co 4.6), muito provavelmente sua escolha de palavras se baseia em sua visão na estrada de Damasco. Desse modo, ele viu, naquela ocasião, "Jesus, nosso Senhor", em uma forma que o identificava não apenas como o Filho de Deus, mas também como a imagem de Deus, o reflexo da glória divina.

Podemos comparar com a experiência de Isaías, que foi igualmente purificado e comissionado durante sua visão da glória de Deus (Is 6.1-9a), ou com a de Ezequiel, cujo chamado ocorreu durante uma visão parecida (Ez 1.4—3.11). Para Ezequiel, a glória divina era perceptível "em semelhança com uma forma humana" (Ez 1.26); para Paulo, a forma humana manifestou os traços de uma pessoa específica: "a face de Cristo". A aparição do Cristo ressurreto a Paulo foi uma experiência objetiva em que Cristo tomou a iniciativa: o termo repetido ὤφθη de 1Coríntios 15.5-8 ("ele permitiu ser visto") significa que, para ele, a aparição do Cristo ressurreto foi tão real quanto suas aparições anteriores a Pedro, Tiago e outros, não que as experiências deles tenham sido tão "visionárias" quanto as de Paulo.

Desde C. Holsten, "Die Christus-Vision des Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums", ZWT 4 (1861), p. 223-84, tentativas de apresentar uma análise psicológica da experiência de Paulo têm fracassado em oferecer uma explicação para todos os dados.

Talvez o fato de Paulo fazer de τὸν υἱὸν αὐτοῦ o objeto direto do verbo ἀποκαλύψαι implique que foi especificamente na condição de Filho de Deus que o Cristo ressurreto apareceu a ele. É possível que Lucas esteja preservando uma reminiscência disso, quando resume a primeira pregação de Cristo por Paulo com as palavras: "Ele é o Filho de Deus" (At 9.20).[4]

ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν [hina euangelizōmai auton en tois ethnesin]. O propósito da revelação, a saber, que Paulo proclamasse o evangelho de Cristo entre os gentios, fazia parte da própria revelação: conversão e comissão vieram juntas. Foi então que ele recebeu do Senhor ressurreto "graça e apostolado [talvez uma hendíade com o sentido de 'graça do apostolado'] com o objetivo de promover a obediência da fé por amor a seu nome entre todas as nações" (Rm 1.5). Aliás, a lógica do "evangelho segundo Paulo" estava implícita em sua experiência na estrada de Damasco. Paulo captou a essência disso naquele local e naquele momento, embora as plenas implicações da experiência tenham se tornado gradualmente claras para ele. Mas o fracasso da Lei e a total suficiência de Cristo ficaram logo evidentes para o apóstolo. O conhecimento da Lei era uma prerrogativa dos judeus, mas, se a salvação era concedida pela graça (como agora foi concedida a Paulo) não com base na observância da Lei, então ela era acessível aos gentios e igualmente aos judeus. Não há nenhum bom motivo para concordar com A. Fridrichsen (Apostle, p. 13, 23, nota 26) que esse elemento da revelação foi pela primeira vez transmitido a Paulo em uma visão subsequente (cf. At 22.21, com O. Betz, "Die Vision des Paulus im Tempel von Jerusalem", Stählin FS, p. 113-23). Veja ainda o comentário de Gálatas 2.7.

Com base na linguagem de Paulo aqui, também não é necessário inferir que, antes de sua conversão, ele estava empenhado em uma missão de proselitismo entre os gentios, por mais provável que isso seja por outras razões (veja adiante o comentário de 5.11).

O advérbio εὐθέως [eutheōs] modifica não tanto as duas orações negativas imediatamente seguintes (οὐ προσανεθέμην [...] οὐδὲ ἀνῆλθον... [ou prosanethemēn... oude anēlthon]) quanto a oração afirmativa à qual elas levam no fluxo de seu texto (ἀλλ' ἀπῆλθον... [all' apēlthon]).

οὐ προσαναθέμην [ou prosanethemēn], "não consultei". Em 2.6, o mesmo verbo tem o sentido de "acrescentar", "conversar"; veja tb. ἀνεθέμην [anethemēn], "expus diante de", em 2.2.

σαρκὶ καὶ αἵματι [sarki kai haimati], "carne e sangue", isto é, a humanidade mortal; cf. Mateus 16.17: "carne e sangue não revelaram (ἀπεκάλυψεν) isso a você", ou seja, "nenhum ser humano lhe disse isso"; 1Coríntios 15.50, "carne e sangue [i. e., o corpo mortal] não podem herdar o reino de Deus". Quanto à ordem inversa αἷμα καὶ σάρξ, confira Efésios 6.12; Hebreus 2.14. Expressões parecidas ocorrem em Eurípides, frag. 687.1s.; Polineu, Strategica 3.11.1 (αἷμα καὶ σάρκας); Sabedoria 12.5 (σαρκῶν [...] καὶ αἵματος); Eclesiástico 14.18 (σαρκὸς καὶ αἵματος, numa tradução do hebr. bāśār wāḏām); 17.31. O hebraico bāśār wāḏām ocorre com frequência na literatura rabínica.

1.17

Somente em 1.17s. e 2.1 Paulo usa o plural neutro helenizado Ἱεροσόλυμα [Hierosolyma] para Jerusalém; nas outras sete passagens, em que se refere à cidade pelo nome (inclusive Gl 4.25s.; veja p. 295s.), ele usa a forma encontrada na Septuaginta: Ἱερουσαλήμ.

πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους [pros tous pro emou apostolous], entre os quais (apesar da opinião contrária de Schmithals) ele inclui não apenas Pedro e, presumivelmente, os Onze, mas também (provavelmente) Tiago, o irmão do Senhor (cf. v. 19), e possivelmente outros. Para Paulo, o apostolado é missão, o que implica comissionamento direto. πρὸ ἐμοῦ tem sentido temporal; não denota precedência de status.

Em 1Coríntios 9.1, a afirmação de Paulo de que é apóstolo está intimamente ligada à sua afirmação de ter "visto Jesus, nosso Senhor", isto é, ressurreto. Parece que isso leva à conclusão de que outros a quem o Senhor ressurreto apareceu devem ser semelhantemente reconhecidos como apóstolos — os Doze como um todo (inclusive Cefas/Pedro), bem como Tiago e "todos os apóstolos" (1Co 15.5,7). Pode muito bem ter sido que Tiago e "todos os apóstolos" de 1Coríntios 15.7 deviam seu título apostólico ao fato de terem visto o Senhor ressurreto. Se os quinhentos de 1Coríntios 15.6 fossem incluídos, então os apóstolos eram realmente um grupo numeroso. Mas é provável que haja a implicação adicional de um comissionamento especial dado pelo Senhor ressurreto. Isso pode abranger ἀπόστολοι como Andrônico e Júnia(s) (Rm 16.7).

W. Schmithals (Office of apostle, 1971) introduziu uma nova hipótese no longo debate sobre o apostolado. Ele defendeu que o uso do termo no NT é de origem gnóstica. Evidências de ἀπόστολοι gnósticos em uma data posterior são, talvez, encontradas em Apocalipse 2.2 (ἀποστόλους [...] ψευδεῖς) e, mais certamente, em Tertuliano, De praescriptione hereticorum 30.13 (probent se nouos apostolos esse); confira Hegésipo, citado por Eusébio, História eclesiástica 4.22.6 (ψευδαπόστολοι), Dionísio de Corinto, citado por Eusébio, História eclesiástica 4.23.12 (οἱ τοῦ διαβόλου ἀπόστολοι); mas não é comprovada a existência deles na época de Paulo (os ψευδαπόστολοι de 2Co 11.13, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χρίστοῦ, não são obviamente gnósticos). De acordo

com Schmithals, os Doze (uma concepção pós-ressurreição retroprojetada na situação pré-ressurreição) não eram originariamente apóstolos; é Lucas quem faz essa identificação e, aliás, limita o apostolado aos Doze. Ele sustenta que Paulo não se refere aos Doze como apóstolos; nem mesmo Pedro é contado como apóstolo em 1Coríntios 9.5; 15.5, embora a designação lhe seja atribuída em Gálatas 1.18s. (por implicação) e 2.8 (εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς).

Entretanto, quer a frase οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν, que se refere aos Doze em Marcos 3.14, seja original do Evangelista, quer não, eles são o objeto do ἀποστέλλειν de Cristo (cf. Mc 6.7); e, desde a primeira vez que foram enviados δύο δύο no transcurso do ministério galileu de Jesus, foram originariamente chamados ἀπόστολοι, ainda que tivessem de ser reconfirmados e recomissionados por seu Senhor, depois que este ressuscitou. Os Doze foram necessariamente preeminentes entre aqueles em Jerusalém que já eram "apóstolos" na época da conversão de Paulo.

Ao enfatizar sua independência em relação aos líderes da igreja em Jerusalém, Paulo reflete sobre as demandas de sua presente apologia. Conforme se vê em 2.2, ele estava bem ciente da importância de manter comunhão com aqueles líderes, para que seu próprio ministério apostólico fosse eficaz. Em outras passagens, ele insiste em que seu evangelho se baseava nos mesmos eventos salvadores que o evangelho deles, pois o Senhor ressurreto que apareceu a ele já lhes havia aparecido: "portanto, quer seja eu, quer sejam eles, assim pregamos, e assim vocês creram" (1Co 15.11). Contudo, aqui ele está refutando a narrativa que evidentemente havia conquistado ampla circulação, a saber, que, logo após sua conversão, os líderes em Jerusalém o instruíram nos princípios do evangelho (incluindo, pode-se dizer, a continuidade da exigência da circuncisão), mas Paulo se afastou da tutela deles e seguiu seu próprio enfoque de um evangelho sem circuncisão — um enfoque que carecia de qualquer autoridade reconhecível. Paulo já negou essa narrativa no versículo 12; agora ele diz que, em essência, "isso é impossível, pois, antes mesmo de conhecer os líderes da igreja em Jerusalém, eu havia começado a pregar o evangelho em resposta à comissão recebida do Senhor na estrada de Damasco; e, quando finalmente me encontrei com eles, foi por um período curto demais para transmitirem muito no que diz respeito à instrução. Aliás, muitos anos se passaram antes que eu tivesse a oportunidade de apresentar perante eles meu evangelho sem a Lei, e, quando o apresentei, eles reconheceram que era o evangelho legítimo para os gentios, aos quais eu havia sido claramente enviado para pregá-lo".

ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν [apēlthon eis Arabian], provavelmente uma referência ao reino nabateu, fundado no século 2 a.C. e com capital em Petra; nessa época, o reino se estendia das cercanias ao sul de Damasco até o Hijaz. Por ocasião da conversão de Paulo, o rei nabateu era Aretas IV (9 a.C.-40 d.C.), naquele momento envolvido em uma briga com seu vizinho a oeste, Herodes Antipas, tetrarca da Galileia e da Pereia (4 a.C.-39 d.C.), por causa do insulto feito à família de Aretas alguns anos antes, quando Antipas se divorciou da filha de Aretas para ficar livre para se casar com Herodias (Josefo, Ant. 18.109-115).

É possível que na "Arábia" Paulo tenha tido comunhão com Deus no deserto, onde Moisés e Elias haviam tido comunhão com ele séculos antes; mas, no presente contexto, parece que o objetivo básico de sua visita à Arábia foi cumprir imediatamente sua comissão de pregar o Filho de Deus "entre os gentios". Havia gentios em grande número no reino nabateu, tanto na população sedentária quanto entre os beduínos. Nada se diz da plantação de alguma igreja, mas indica-se um início na pregação do evangelho. O argumento de Paulo a essa altura é: "Assim que me converti, comecei meu serviço apostólico e estive assim empenhado por três anos antes de chegar a ver os líderes da igreja em Jerusalém". Que sua visita à "Arábia" não foi realizada apenas com o propósito de se retirar para contemplar Deus no deserto é confirmado pelo episódio que ele relembra em 2Coríntios

11.32s.: “Em Damasco, o etnarca do rei Aretas estava montando guarda na cidade dos damascenos para me prender, e, em um cesto, fui baixado através de uma janela e escapei das mãos dele”. Se o representante do rei nabateu em Damasco tentou sequestrá-lo enquanto ele deixava a cidade, é evidente que ele havia feito algo para atrair a atenção hostil das autoridades nabateias. Pode-se presumir que a tentativa de sequestro e a fuga de Paulo ocorreram depois que Paulo “retornou a Damasco”, conforme ele diz aqui.

A menção de seu retorno a Damasco (καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν [kai palin hypestrepsa eis Damaskon]) confirma o registro de Atos (9.3; 22.6; 26.12s.) de que foi em Damasco ou perto dali que ele foi confrontado pelo Cristo ressurreto.

Damasco, uma das mais antigas cidades continuamente habitadas do mundo (cf. Gn 14.5; 15.2), foi um centro amorreu no período patriarcal, mas depois se tornou a capital de um reino arameu. Foi capturada e anexada pelos assírios em 732 a.C. e, depois disso, foi controlada pelos sucessivos impérios que dominaram aquela região do Oriente Médio. Em 66 a.C., a cidade caiu nas mãos dos romanos, sob cujo poder permaneceu (exceto por uma rápida ocupação pelos partos em 40-39 a.C.) como uma das cidades da Decápolis, sob a supervisão geral do legado imperial da Síria. Sob os selêucidas, Damasco havia se tornado helenizada e sido reconstruída em quadriláteros, com várias construções características de uma cidade helenística. Os argumentos de que Damasco foi controlada pelos reis nabateus de 37 a 61 d.C. (com base no fato de que no registro de moedas encontradas na cidade não há moedas romanas entre essas datas) não são conclusivos (veja Schürer, HJP, vol. I, p. 581s.). R. Jewett, Dating Paul’s life (London, 1979), p. 30-3, sugere que o principado de Caio (37-41 d.C.), que restabeleceu um sistema de reis vassalos naquela parte do mundo, apresenta um cenário em que Aretas pode ter conquistado o controle de Damasco; isso é possível, mas não é necessário postular uma mudança de governo em Damasco apenas com base em 2Coríntios 11.32s. Contudo, o território nabateu certamente chegava perto dos arredores de Damasco no lado sudeste, e sem dúvida havia uma considerável comunidade nabateia na cidade, de cujos interesses o etnarca do rei cuidava. A comunidade judaica em Damasco também era grande, mesmo que seus membros não chegassem à estimativa de Josefo de 10.500 (G. J. 2.561) ou 18.000 (G. J. 7.368) pessoas.

Não se pode ter certeza se os discípulos de Jesus dentro da comunidade judaica de Damasco tinham algum vínculo com os “pactuadores” de Damasco cuja existência é atestada na Obra Zadoquita (se é que estamos certos em interpretar “Damasco” literalmente nessa obra). Também não é nada convincente a teoria de E. Lohmeyer de que membros da família de Jesus haviam se estabelecido em Damasco porque esperavam testemunhar a parúsia ali (Galiläa, p. 54ss.; cf. H.-J. Schoeps, Judenchristentum, p. 270ss.). De qualquer maneira, embora tenha sido com os discípulos em Damasco que Paulo desfrutou pela primeira vez da comunhão cristã, não foi deles que recebeu seu evangelho (veja Bruce, Paul, p. 76-82).

---

[2]Veja J. Munck, Paul, p. 24s.

[3]Veja BDF 220 (1); A. Fridrichsen, Apostle, p. 12, 22, nota 23.

[4]Veja S. Kim, The origin of Paul’s gospel, p. 100-233. Sobre “o Filho de Deus”, veja O. Cullmann, Christology, p. 270-305; W. Kramer, Christ, Lord, Son of God, p. 108-28, 183-94; G. Bornkamm, Paul, p. 249; M. Hengel, The Son of God; C. F. D. Moule, Christology, p. 22-31; I. H. Marshall, Christology, p. 111-23; W. G. Kümmel, Theology, p. 151-4, 160-5.

III. Esboço autobiográfico: o evangelho independente de Paulo (1.11—2.14)

A. O evangelho de Paulo recebido por revelação (1.11-12)

B. A carreira anterior de Paulo (1.13-14)

C. Paulo se torna apóstolo (1.15-17)

☛ D. Paulo se encontra com os líderes da igreja em Jerusalém (1.18-20)

E. Paulo na Síria e na Cilícia (1.21-24)

F. Conferência em Jerusalém (2.1-10)

G. Conflito em Antioquia (2.11-14)

D. Paulo se encontra com os líderes da igreja em Jerusalém (1.18-20)

Exegese e exposição

[18]Em seguida, depois de três anos subi a Jerusalém para conhecer Cefas, e fiquei
com ele durante quinze dias. [19]Mas não vi nenhum dos outros apóstolos, com
exceção de Tiago, o irmão do Senhor. [20]Prestem atenção: no que escrevo a vocês
— Deus é minha testemunha — não estou mentindo.

NOTAS TEXTUAIS

v. 18 Κηφαν 𝔓[46],[51]* א* A B pc syrpesh hel.mg cop / Πετρου [2]א D G Ψ byz lat syrhel

1.18

Ἔπειτα [Epeita], “então”, “em seguida”. Essa é a primeira de três ocorrências sucessivas de ἔπειτα (cf. 1.21; 2.1). Aqui a força do argumento de Paulo depende de ele apresentar um relato sequencial de sua carreira desde sua conversão, com especial destaque para suas visitas a Jerusalém. Seu argumento seria enfraquecido, caso seus leitores tivessem motivos para suspeitar de que ele havia omitido algum detalhe importante — o relato seria particularmente suspeito, caso omitisse uma visita a Jerusalém.

μετὰ ἔτη τρία [meta etē tria], talvez por contagem inclusiva; nesse caso, devemos dizer “no terceiro ano” (cf. a explicação de μετὰ τρεῖς ἡμέρας em Mc 8.31; 10.34 como τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ou τῇ ἡμέρα τῇ τρίτῃ nas passagens paralelas; Lc 9.22; 18.33). Mas Paulo enfatiza o intervalo que decorreu entre sua conversão e sua primeira visita subsequente a Jerusalém, deixando implícito que nesse intervalo ele já havia iniciado seu ministério apostólico sem autorização alguma ou mesmo sem reconhecimento algum por parte dos líderes em Jerusalém.

ἀνῆλθον εἰς Ἰεροσόλυμα [anēlthon eis Hierosolyma]. Confira o versículo 17 e os respectivos comentários sobre ele. Apesar de disparidades entre os dois relatos (veja comentário de 1.20), essa é necessariamente a visita relatada em Atos 9.26-30 (contra a interpretação de P. Parker, “Once more, Acts and Galatians”, JBL 86 [1967], p. 175ss., que nega que a visita de At 9.26-30 tenha ocorrido e identifica essa visita com a de At 11.30).

ἱστορῆσαι Κηφᾶν [historēsai Kēphan]. Κηφᾶς é o aramaico kēpā’ (“rocha”, “pedra”) com o acréscimo de uma desinência grega. Com essa forma, Paulo geralmente designa o apóstolo que é mais comumente chamado de Pedro (Πέτρος), a tradução grega do termo aramaico. Fora das cartas de Paulo, Κηφᾶς ocorre (com a explicação ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος) apenas em João 1.42, em que Jesus chama Simão, irmão de André, dessa maneira. Paulo usa a forma grega Πέτρος [Petros] apenas em Gálatas 2.7s. (veja uma possível explicação para isso no comentário desse trecho).

Sem dúvida, o aramaico kēpā’ deve ser identificado por trás de Πέτρος e πέτρα em Mateus 16.18, em que Jesus diz: “Você é Pedro (Πέτρος), e sobre essa pedra (πέτρα) edificarei a minha igreja”. À semelhança do hebraico kēp (Jó 30.6; Jr 4.29), a palavra aramaica significa “pedra”. Em 11QTargum de Jó, a palavra é usada duas vezes (Jó 39.1,28) para traduzir o hebraico sela‘ (“penhasco”) e parece ter o mesmo sentido em vários trechos de 4QEnoquearam (e.g., 1En 4; 89.29,32). Aparece uma vez como antropônimo nos papiros de Elefantina, do século 5 a.C.; cf. E. G. Kraeling, The Brooklyn Museum Aramaic papyri (New Haven, 1953), p. 227 (texto 8, linha 10). Veja J. A. Fitzmyer, “Aramaic Kepha’ and Peter’s name in the NT”, in: Black FS (2), p. 121-32.

Se ἱστορῆσαι é usado aqui com seu sentido clássico, isso significa que Paulo subiu a Jerusalém para entrevistar Cefas, a fim de se informar com ele. De qualquer maneira, podemos estar certos de que foi isso que Paulo fez. Mas no uso helenístico há evidências substanciais de ἱστορέω com o sentido de "encontrar-se com alguém pela primeira vez" (cf. Josefo, G. J. 6.81; Plutarco, Teseu 30, Pompeia 40, Lúculo 2, Sobre a curiosidade 2; Epicteto, Diss. 2.14.28; 3.7.1), e esse pode ser o sentido com que Paulo o utiliza aqui. (O verbo ocorre três vezes na LXX — em 1Ed 1.33 [duas vezes], 42 —, mas com o sentido de "registrar", "relatar", que é irrelevante para o caso aqui.) Para Paulo, era importante conhecer o líder dos apóstolos originais, o qual também era, nessa época, o líder inconteste da igreja em Jerusalém. Que Cefas também poderia dar a Paulo informações importantes para ele — informações de primeira mão sobre a vida e o ensino de Jesus, sua morte e aparições após a ressurreição — seria absolutamente óbvio, não fosse pelo fato de que, para alguns estudiosos, essa possibilidade parece ser excluída pela ressalva de Paulo no versículo 12 e por sua expressa decisão, mencionada em 2Coríntios 5.16, de não "conhecer Cristo segundo a carne" (cf. R. Bultmann, "The significance of the historical Jesus for the theology of Paul" [1929], TI em Faith and understanding, vol. I [London, 1966], p. 241; H.-J. Schoeps, Paul, p. 52, 72, 79). Mas conhecer Cristo "segundo a carne" (κατὰ σάρκα) é fazer uma avaliação mundana e negativa dele, em contraste com aquele conhecimento de Cristo que vem por meio do Espírito, o que, para Paulo, começou na estrada de Damasco; isso não exclui um interesse pelo Jesus "histórico" — aquilo que Jesus fez e disse durante seu ministério na Palestina [hoje conhecida como tal].

Uma informação que Paulo provavelmente recebeu durante essa visita foi que Jesus, depois de ser ressuscitado dentre os mortos no terceiro dia, "apareceu a Cefas" (1Co 15.5). O fato de o Jesus ressurreto ter aparecido em pessoa a Simão Pedro é algo atestado de forma independente em Lucas 24.34 e talvez esteja implícito em outras passagens nas narrativas da ressurreição nos Evangelhos (cf. R. H. Fuller, The formation of the resurrection narratives [London, 1972], p. 34s.). Também é possível que Paulo tenha recebido de Cefas a informação de como Jesus, depois de ter aparecido a Cefas, apareceu também "aos Doze, depois [...] a mais de quinhentos irmãos de uma só vez" (a declaração adicional, no fim de 1Co 15.6, de que a maioria desses irmãos ainda vivia é um acréscimo de Paulo, vinte anos depois de ter recebido a informação pela primeira vez).

καὶ ἐπέμεινα πρὸς αὐτὸν ἡμέρας δεκάπεντε [kai epemeina pros auton hēmeras dekapente]. Quinze dias devem ter dado a Paulo ampla oportunidade de aprender o máximo que Cefas conseguiu lhe contar sobre a vida de Jesus. A preposição πρός no sentido de "com" (como em Mc 6.3) é provavelmente um uso coloquial helenístico (em Jo 1.1-2, a preposição é usada e aplicada à relação do Logos com Deus; cf. 1Jo 1.2). Mas o que quer que tenha ocorrido entre Paulo e Cefas durante essas duas semanas, nada se passou que pudesse modificar o caráter absoluto da afirmação de Paulo de que recebeu seu evangelho diretamente do Cristo ressurreto, sem intermediário. Essa afirmação (v. 12) é a premissa principal do argumento implícito em todo o esboço autobiográfico que

segue. “Um catecumenato extemporâneo e um curso intensivo sobre trabalho missionário com Pedro estão, portanto, descartados” (G. Bornkamm, Paul, p. 28).

1.19

ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον [heteron de tōn apostolōn ouk eidon]. Talvez não seja possível ter certeza sobre exatamente quem Paulo, naquela época, considerou fazer parte do grupo de apóstolos (cf. v. 17), mas é totalmente inaceitável o argumento de W. Schmithals, mencionado anteriormente, de que esses apóstolos não incluíam os “Doze” (com exceção de Cefas, no que diz respeito ao presente contexto). Se aqui a linguagem de Paulo deixa em aberto a possibilidade de que viu, sim, outros dos “Doze” além de Cefas — se, aliás, “é difícil de acreditar que, durante uma estada de catorze dias em Jerusalém, Paulo pudesse permanecer sem ser conhecido pelo restrito grupo dos ‘Doze’” (Schmithals, Paul and the Gnostics, p. 22, nota 26) —, aqueles contra os quais Paulo está argumentando teriam se apropriado do que reconheceriam como uma admissão prejudicial, que estava inadequadamente dissimulada, ao deixar de fazer menção explícita ao restante dos “Doze”.

εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου [ei mē Iakōbon ton adelphon tou kyriou]. Paulo estava ansioso, tanto naquela época quanto ao longo de sua carreira apostólica, em estabelecer e manter laços de comunhão com a igreja em Jerusalém e seus líderes. Naquela época, houve outro daqueles líderes em Jerusalém que ele fez questão de conhecer: Tiago, o irmão do Senhor. Com toda a probabilidade, esse Tiago deve ser identificado com o Tiago que é, em Marcos 6.3 (cf. Mt 13.55), citado como o primeiro dos quatro irmãos de Jesus, em um contexto que sugere que eles, com um número indeterminado de irmãs não identificadas, eram, como o próprio Jesus, filhos de Maria. Os “irmãos” do Senhor são mencionados por Paulo em 1Coríntios 9.5 como conhecidas figuras cristãs em meados da década de 50.

Há discordância entre os primeiros autores cristãos sobre a exata relação que esses “irmãos” tinham com Jesus. Tertuliano (C. Mar. 4.19; Ressurreição da carne 7) parece tê-los considerado irmãos uterinos, filhos de José e Maria; outros, como o autor do Protoevangelho de Tiago (9.2), entendeu que eram filhos de um casamento anterior de José. Esta posição foi defendida por Epifânio em uma carta posteriormente incorporada em Contra heresias 78. A posição de que eram irmãos uterinos foi explicitamente declarada por Helvídio de Roma por volta de 380 d.C., que desaprovava a tendência predominante de exaltar a virgindade acima do casamento e da criação dos filhos. Uma resposta a Helvídio foi apresentada em 383 por Jerônimo (Adversus Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae), que propôs uma terceira posição, a saber, que os ἀδελφοί do Senhor eram na verdade seus primos de primeiro grau, filhos de Alfeu com “Maria de Clopas”, que, com base em João 19.25, Jerônimo concluiu ser a irmã da

Virgem (cf. Mc 15.40). Essa posição, conforme declarado por Jerônimo, resguardava a virgindade perpétua não apenas de Maria, mas também de José. Fica claro que a controvérsia foi provocada mais por considerações de conformidade teológica a padrões morais do que por preocupação com veracidade histórica. J. B. Lightfoot distingue convenientemente as três posições principais que acabamos de listar como posição epifaniana, helvídica e hieronímica ("The brethren of the Lord", Galatians, p. 252-91). Veja tb. R. E. Brown; K. P. Donfried; J. A. Fitzmyer; J. Reumann, orgs., Mary in the NT (London, 1978), p. 65-72, 270-8.

Tiago talvez já fosse o líder de um grupo da igreja em Jerusalém. Cerca de nove anos depois, "Tiago e os irmãos" parecem constituir um grupo distinto daquele associado a Pedro (At 12.17). A influência de Tiago estava destinada a aumentar rapidamente até que ele se tornasse o líder reconhecido da igreja em Jerusalém como um todo, tendo precedência até mesmo sobre Cefas/Pedro (veja 2.9,12 e os respectivos comentários adiante). Isso é ainda mais notável porque as referências à família de Jesus na tradição dos Evangelhos (tanto na tradição marcana quanto na joanina) deixam implícito que, durante o ministério de Jesus, seus irmãos estavam longe de ser seguidores dele. "Nem seus irmãos", diz o quarto Evangelista, "criam nele" (Jo 7.5), e devemos concluir o mesmo de Marcos 3.21,31-35. Mas, de acordo com Paulo (1Co 9.5) e Lucas (At 1.14), seus irmãos tiveram, entre os seguidores de Jesus, uma posição bem definida desde o início do período pós-ressurreição. Caso se indague como ocorreu essa mudança de atitude em uma época quando a "morte vergonhosa" de Jesus bem poderia ter confirmado na mente deles as dúvidas que sempre sentiram a respeito do irmão, a declaração de Paulo, em 1Coríntios 15.7, de que o Cristo ressurreto "apareceu a Tiago", aponta para a resposta.

A. Harnack, em seu texto "Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (I Kor 15, 3ss.) und die beiden Christusvisionen des Petrus" (SAB, phil.-hist. Kl. [1922], p. 62-80), defendeu que os relatos das aparições do Jesus ressurreto a Cefas e Tiago eram originariamente relatos opostos que tiveram origem em dois grupos distintos, o petrino e o jacobino [de Tiago]. O petrino ("ele apareceu a Cefas, depois aos Doze, depois [...] a mais de quinhentos irmãos de uma só vez") era o mais antigo, mas foi substituído por um relato posterior em que a primeira aparição foi concedida a Tiago ("apareceu a Tiago, depois a todos os apóstolos"). Nesse caso, Paulo, com seu repetido ἔπειτα ou εἶτα, teria colocado juntos, em sequência, os dois relatos opostos, dando prioridade ao petrino, de maneira que ambos os relatos introduzem a aparição posterior concedida ao próprio Paulo.

Por outro lado, Paulo, que viveu praticamente na mesma época, é nossa única fonte sobre a aparição ao próprio Tiago, e ele a data explicitamente depois (ἔπειτα) da aparição a Cefas. Além disso, aqui em Gálatas 1.18s. ele apresenta evidências de uma ocasião, no início de sua carreira cristã, em que teve oportunidade de ouvir os dois relatos diretamente dos próprios líderes e, presumivelmente, de concluir qual dos dois viu primeiro o Cristo ressurreto. Em outras palavras, se foi durante a visita mencionada de Paulo a Jerusalém que ele soube da aparição do Senhor ressurreto a Cefas, sem dúvida foi durante a

mesma visita que soube de sua subsequente (ἔπειτα) aparição a Tiago, ao passo que ele mesmo pôde acrescentar seu testemunho pessoal: “por último [...] apareceu também a mim” (1Co 15.8). É evidente que a aparição do Cristo ressurreto produziu em Tiago um efeito revolucionário comparável àquele que mais tarde produziu em Paulo.

Não há no cânon bíblico nenhuma outra menção à aparição a Tiago (como existe da aparição a Cefas); um relato com adornos imaginativos e encontrado no Evangelho segundo os hebreus é citado por Jerônimo, De viris illustribus 2: “Ora, quando o Senhor havia entregado sua veste de linho ao servo do sacerdote, foi ter com Tiago e lhe apareceu. Pois Tiago havia jurado que não comeria pão desde aquela hora quando havia bebido o cálice do Senhor até que o visse ressuscitar dentre os mortos. [E, de novo, um pouco adiante:] ‘Traga uma mesa e pão’, disse o Senhor; [e imediatamente o relato prossegue:] Ele apanhou o pão, deu graças e o partiu, e depois disso o deu a Tiago, o Justo, e lhe disse: ‘Meu irmão, coma o seu pão, porque o Filho do Homem ressuscitou dentre aqueles que dormem’”.

A maneira mais natural de entender a construção paulina ἕτερον [...] οὐκ εἶδον εἰ μὴ... [heteron... ouk eidon ei mē...] é: “Outro [apóstolo] [além de Cefas] não vi senão Tiago, o irmão do Senhor”. É menos natural interpretá-la com o sentido “não vi nenhum dos outros apóstolos, mas vi, sim, Tiago, o irmão do Senhor” (cf. J. G. Machen, Galatians, p. 76-80). Seria difícil apresentar uma explicação melhor que a de J. B. Lightfoot, segundo a qual εἰ μή tem (como sempre) sentido exceptivo. Aqui a questão é “se a exceção se refere à frase inteira ou apenas ao verbo”. Na presente construção, “o sentido de ἕτερον naturalmente o liga a εἰ μή, do qual não pode ser separado sem que soe estranho, e ἕτερον é acompanhado de τῶν ἀποστόλων” (Galatians, p. 84s.). L. P. Trudinger, “Heteron de tōn apostolōn ouk eidon, ei mē Iakōbon...: a note on Galatians i.19”, NovT 17 (1975), p. 200-2, defende a tradução: “Além dos apóstolos, não vi ninguém senão Tiago, o irmão do Senhor”. Mas, conforme ressaltado em uma resposta a Trudinger por G. Howard, “Was James an apostle? A reflection on a new proposal for Gal i 19”, NovT 19 (1977), p. 63s., caso Paulo quisesse dizer isso, teria se expressado de maneira diferente, dizendo talvez ἕτερον δὲ ἢ τοὺς ἀποστόλους... (ou παρὰ τοὺς ἀποστόλους [...] ou ἐκτὸς τῶν ἀποστόλων). A tradução de Trudinger oferece uma harmonização mais próxima de Atos 9.27, que diz que Barnabé usou seus bons préstimos e levou Paulo πρὸς τοὺς ἀποστόλους (“aos apóstolos”). Mas é melhor interpretar τοὺς ἀποστόλους em Atos 9.27 como um caso de plural generalizante.

Um bom paralelo para a construção em análise, com o pronome na oração negativa qualificado por um genitivo, é 1Coríntios 1.14: οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάϊον, “Não batizei nenhum de vocês, com exceção de Crispo e Gaio” (em que Crispo e Gaio estão incluídos em ὑμῶν). Quando a exceção se refere apenas ao verbo acompanhado de negação, isso é deixado claro pelo contexto, como em 2.16, οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως [ou dikaioutai anthrōpos ex ergōn nomou ean mē dia pisteōs], “nenhum homem [pessoa] é justificado por obras da Lei, mas [é justificado] pela fé”. Não

há nada no presente contexto que sugira que aqui a exceção se refira apenas a οὐκ εἶδον.

Provavelmente bem poucos teriam questionado a tradução mais provável aqui, não fossem as dúvidas sobre a designação de Tiago como apóstolo. Mas, no que diz respeito ao uso de ἀπόστολος por Paulo, não há nada estranho na designação. Ele claramente não restringiu a designação aos Doze. Se, no resumo das aparições da ressurreição em 1Coríntios 15.5-7, ele relaciona a aparição a Cefas com uma aparição seguinte aos "Doze" (a cujo número Cefas pertencia), sua ligação da aparição a Tiago com uma aparição seguinte a "todos os apóstolos" sugere que ele incluiu Tiago entre "todos os apóstolos".

De acordo com C. Mário Vitorino Afer, In epistulam Pauli ad Galatas... (no comentário de 1.19), os simáquicos (ebionitas) consideravam esse Tiago o décimo segundo apóstolo (edição de A. Locher [Leipzig, 1972], p. 14).

De todo modo, durante aquela primeira visita após sua conversão a Jerusalém, Paulo teve apenas uma oportunidade limitada de consultar "carne e sangue"; caso alguém supusesse que Paulo encontrou todo o colégio apostólico naquela ocasião, essa pessoa estaria enganada, conforme declarado solenemente por Paulo.

1.20

ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ὅτι οὐ ψεύδομαι [idou enōpion tou theou hoti ou pseudomai]. O juramento de Paulo de que está dizendo a verdade talvez se baseie no processo judicial (romano). Ele está se defendendo da acusação de que proclama um evangelho de segunda mão, criado pelo homem, e que seu comissionamento para proclamá-lo teve origem em homens. Talvez haja a acusação adicional implícita de que ele não foi fiel nem mesmo àquele comissionamento humano, ou seja, a de que o apóstolo resumiu ou adulterou a mensagem que outros lhe transmitiram.

A essa acusação agravada, Paulo responde com uma dupla abordagem de defesa: (i) seu evangelho não teve origem em homem mortal, mas em Deus; seu evangelho era parte integrante daquela "revelação de Jesus Cristo", que Deus lhe transmitiu; (ii) mesmo que essa reivindicação de Paulo fosse invalidada (o que é impossível), então, qualquer que tenha sido a origem de seu evangelho, ela não poderia ter sido Jerusalém. J. P. Sampley, "'Before God, I do not lie' (Gal. 1.20): Paul's self-defence in the light of Roman legal praxis", NTS 23 (1976-1977), p. 477-82, ressalta que a prestação de juramento em juízo era geralmente desencorajada, "a menos que absolutamente necessária" (Quintiliano, Institutio oratoria 9.2.98). Paulo considerou esse juramento totalmente necessário a essa altura, quando estava em jogo a independência de seu evangelho e de seu

apostolado. Seus leitores talvez achassem improvável que ele tivesse se encontrado com apenas dois apóstolos durante as duas semanas dessa visita a Jerusalém, os quais talvez fossem os líderes de dois grupos distintos na igreja-mãe. Era de esperar que mais apóstolos estivessem presentes em Jerusalém; talvez o próprio Paulo esperasse encontrar mais apóstolos, mas, nesse caso, ele pôde se regozijar (por causa de sua defesa aqui) por ter conhecido tão poucos.

A maneira solene e veemente de Paulo invocar Deus para testemunhar que ele não está mentindo deixa implícito que outra narrativa sobre o assunto era corrente e talvez tivesse chegado a seus convertidos na Galácia, uma narrativa que o apresentava como alguém que foi a Jerusalém para receber daqueles que eram apóstolos antes dele a autoridade para exercer seu próprio ministério.

O. Linton, em “The third aspect: a neglected point of view”, ST 3 (1949), p. 79-95, defendeu que esse relato divergente é aquele em que Lucas se baseou para a narrativa de Atos 9.1-30. Contudo, embora na narrativa lucana Paulo se reúna com mais líderes da igreja e se envolva em mais atividades públicas nessa primeira visita a Jerusalém do que o presente relato de Paulo reconhece, Lucas não deixa implícito que o evangelho de Paulo ou sua comissão para pregá-lo se deviam aos apóstolos de Jerusalém. Ao contrário, de acordo com Lucas, “imediatamente” após o batismo de Paulo (três dias após sua conversão), ele estava proclamando Jesus em Damasco como “o Filho de Deus”, sem ter recebido nenhuma comissão, exceto a do Senhor ressurreto (At 9.20). (O Senhor ressurreto pode ter usado Ananias de Damasco como seu porta-voz, conforme relatado em At 22.12-16, mas é evidente que Ananias não tinha em si mesmo autoridade de comissionamento.)

III. Esboço autobiográfico: o evangelho independente de Paulo (1.11—2.14)

A. O evangelho de Paulo recebido por revelação (1.11-12)

B. A carreira anterior de Paulo (1.13-14)

C. Paulo se torna apóstolo (1.15-17)

D. Paulo se encontra com os líderes da igreja em Jerusalém (1.18-20)

☛ E. Paulo na Síria e na Cilícia (1.21-24)

F. Conferência em Jerusalém (2.1-10)

G. Conflito em Antioquia (2.11-14)

E. Paulo na Síria e na Cilícia (1.21-24)

Exegese e exposição

21Depois vim para os territórios da Síria e da Cilícia.
22Continuei sem ser conhecido pessoalmente pelas igrejas
da Judeia que estão em Cristo; 23elas apenas ouviam:
"Nosso antigo perseguidor está agora pregando a fé que
outrora destruía", 24e glorificavam a Deus por minha causa.

1.21

ἔπειτα ἦλθον εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας [epeita ēlthon eis ta klimata tēs Syrias kai tēs Kilikias]. Com mais um ἔπειτα, Paulo continua e assegura a seus leitores que não ficou nenhuma lacuna questionável em sua narrativa. Entre as duas visitas a Jerusalém, a de 1.18s. e a de 2.1-10, ele não teve oportunidade alguma de contato com a igreja-mãe e seus líderes, pois, após a primeira visita, ele partiu imediatamente para a Síria e a Cilícia, e permaneceu por vários anos nessas regiões.

O termo κλίματα, às vezes usado por geógrafos com o sentido de "latitudes", não tem sentido técnico aqui. W. M. Ramsay, em um exame do contexto em análise da carta (Galatians, p. 278-80), desaprova a tradução "regiões",

preferindo manter “região” como tradução de χώρα quando a palavra é usada com o sentido preciso do latim regio, a subdivisão administrativa de uma província (como em At 16.6; 18.23). Paulo torna a empregar a palavra em 2Coríntios 11.10 (ἐν τοῖς κλίμασιν τῆς Ἀχαΐας) e Romanos 15.23 (ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις) com o mesmo sentido geral encontrado aqui (“territórios”, “distritos”).

Nessa época, a Síria e a Cilícia Oriental (Cilícia Pédias) constituíam uma única província romana. Ambas as áreas haviam sido rebaixadas à condição de província no governo de Pompeu; a Cilícia, após a vitória de Pompeu sobre os piratas em 67 a.C., e a Síria, após sua vitória sobre Mitrídates em 64 a.C. De aproximadamente 25 a.C. em diante, a Cilícia Oriental (incluindo Tarso) esteve unida administrativamente à Síria para formar uma província imperial (Síria-Cilícia), governada por um legatus pro praetore com sede em Antioquia da Síria. Esse esquema durou até 72 d.C., quando a Cilícia Oriental foi separada da Síria e unida à Cilícia Ocidental (Cilícia Traqueia) para formar a província da Cilícia.

A breve declaração de Paulo aqui está em conformidade com o relato de Atos 9.30; 11.25s., segundo o qual seus amigos em Jerusalém o levaram para Cesareia e o colocaram a bordo de um navio com destino a Tarso, onde Barnabé foi buscá-lo alguns anos depois para se unir a ele no cuidado da igreja em Antioquia. É provável que esteja implícito que o trabalho apostólico de Paulo durante esse período na Síria e na Cilícia foi mais frutífero do que seu testemunho na Arábia nabateia; de todo modo, estava acontecendo o suficiente para que notícias da atividade de Paulo chegassem à Judeia.

1.22

ἤμην δὲ ἀγνοούμενος [ēmēn de agnooumenos]. Essa construção perifrástica — o imperfeito de εἰμί com o particípio presente — enfatiza a continuidade do estado ou ação indicados pelo verbo principal; cf. ἀκούοντες ἦσαν [akouontes ēsan], no versículo 23. Veja G. Björck, HN ΔΙΔΑΣΚΩΝ: Die periphrastischen Konstruktionen im Griechischen (Uppsala, 1940).

ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ [tais ekklēsiais tēs Ioudaias tais en Christō]. As “igrejas da Judeia” abrangiam grupos de crentes que haviam sido forçados a deixar Jerusalém durante a perseguição que se seguiu à morte de Estêvão, bem como outros grupos que, mesmo antes disso, haviam sido formados pelo trabalho evangelizador dos discípulos em Jerusalém. Se, conforme indica o registro de Atos, os “discípulos que estavam em Damasco” na época da conversão de Paulo incluíam habitantes de Damasco, bem como refugiados da perseguição na Judeia (τοὺς ἐκεῖσε ὄντας, At 22.5), a mesma situação pode ter sido encontrada na própria Palestina [hoje conhecida como tal].

Essas igrejas são aqui descritas com termos notavelmente parecidos com os de 1Tessalonicenses 2.14, em que se diz que “as igrejas de Deus que estão na Judeia em Cristo Jesus” têm sofrido perseguição nas mãos de seus compatriotas. Na época em que ambas as epístolas foram escritas, a província romana da Judeia incluía a Galileia, a Judeia (no sentido mais restrito) e Samaria (como havia acontecido desde a morte de Herodes Agripa I em 44 d.C.); aqui “Judeia” pode, então, denotar a totalidade da Palestina. Nesse caso, “as igrejas da Judeia que estão em Cristo”

seriam idênticas à “igreja em toda a Judeia, Galileia e Samaria” (At 9.31). Paulo geralmente fala da “igreja” (singular) em uma cidade, mas das “igrejas” (plural) em uma província ou área mais ampla. Quando ele se recorda de ter perseguido a “igreja de Deus” (v. 13), ele está se referindo, antes de mais nada, à igreja em Jerusalém; em consequência da dispersão de seus membros durante a perseguição, aquela igreja agora se tornou “as igrejas da Judeia”. É impossível que aqui e em 1Tessalonicenses 2.14 as igrejas da Judeia não incluam a igreja em Jerusalém. Ou seja, Paulo não quer dizer: “Eu era pessoalmente conhecido, é claro, pela igreja em Jerusalém, mas não pelas igrejas da Judeia fora de Jerusalém” (interpretação sustentada por A. Ehrhardt, Acts, p. 63). Toda a força desse argumento de Ehrhardt enfatiza como eram escassos seus contatos com a igreja em Jerusalém em particular e, somente então, com as igrejas da Judeia em geral. Praticamente, não teria havido valor algum em Paulo insistir em que continuou sendo pessoalmente desconhecido das igrejas da Judeia, caso seus leitores pudessem inferir que ele era conhecido pela igreja em Jerusalém em geral: essa era a exata impressão que ele estava preocupado em apagar.

Aliás, é possível que, na época da primeira visita de Paulo a Jerusalém após a sua conversão, a maioria dos crentes houvesse deixado a cidade por causa da recente perseguição e ainda não tivesse começado a retornar. Lucas diz que, quando a perseguição atingiu seu primeiro pico, “todos, exceto os apóstolos, foram dispersos pela região da Judeia e Samaria” (At 8.1), não havendo distinção entre “hebreus” e helenistas. Levou algum tempo para a igreja dispersa se reconstituir em Jerusalém. Depois de alguns anos, isso aconteceu, havendo maior número de cristãos do que antes, mas, quando Paulo visitou a cidade por volta de 35 d.C., parece que até a maior parte dos apóstolos esteve

ausente — ao menos Paulo não viu ninguém além de Cefas e Tiago.

Contudo, se “as igrejas da Judeia” consistiam em grande parte de refugiados vindos de Jerusalém, expulsos da cidade por uma perseguição em que Paulo desempenhou um papel importante, será que é provável que ele fosse “pessoalmente desconhecido” de tantos deles? Será que essa declaração de Paulo não dá respaldo ao argumento de que Jerusalém não era o centro da atividade persecutória de Paulo? (Cf., e.g., E. Haenchen, Acts, p. 297ss., quanto à opinião de que a perseguição foi executada em Damasco e arredores.) É possível que, como líder, ele tivesse subordinados que em seu nome perseguiam os crentesno dia a dia e de casa em casa, de modo que não teria tido nenhum contato direto com os cristãos comuns. Mas aqui ele está falando de si mesmo como cristão: nesse novo papel, ele continuou “pessoalmente desconhecido” ou “desconhecido de rosto” (τῷ προσώπῳ) pelas igrejas da Judeia, as quais, no entanto, o conheciam como seu “antigo perseguidor” (v. 23).

A expressão ἐν Χριστῷ, que qualifica as igrejas da Judeia (cf. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 1Ts 2.14; tb. Fp 1.1), é uma locução “incorporativa” caracteristicamente paulina, que denota o povo de Cristo como membros de seu “corpo”, participantes de sua vida ressurreta. O pleno sentido incorporativo é evidente em 3.26-28 (veja comentários desse trecho), mas às vezes a expressão é usada de forma mais geral, de modo bem parecido com nosso uso do adjetivo “cristão” (o termo grego Χριστιανός é usado no NT, diretamente ou por inferência, apenas por não cristãos; cf. suas três ocorrências: At 11.26; 26.28; 1Pe 4.16). Por esse motivo, a NEB traduz a presente expressão por “congregações de Cristo na Judeia”, ao passo que ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, em 2.4, é traduzido por “na comunhão de Cristo Jesus”. C. F. D. Moule

inclui nosso texto entre umas poucas passagens em que “Cristo (ou o Senhor) parece ser o ‘lugar’, o locus, onde os crentes são encontrados” (Christology, p. 56).

1.23

μόνον δὲ ἀκούοντες ἦσαν [monon de akouontes ēsan], “eles apenas ficavam ouvindo”, assim como no versículo 22, a construção perifrástica enfatiza a natureza contínua (ou repetida) da ação. O particípio se refere a ταῖς ἐκκλησίαις (v. 22); o masculino ἀκούοντες (em vez do feminino ἀκούουσαι) é uma construção que concorda com o sentido, dando a entender que foram os membros daquelas igrejas que ouviram os relatos.

Aqui ὅτι [hoti] é recitativum; as palavras introduzidas pela conjunção não indicam o discurso direto daqueles que, em última análise, apresentaram os relatos, mas o discurso direto daqueles que estavam na Judeia e receberam e divulgaram os relatos. Não foram os novos convertidos na Síria e na Cilícia que se referiram a Paulo como “nosso antigo perseguidor”; foram as igrejas da Judeia. À medida que alguns dos membros daquelas igrejas recebiam a notícia, eles as passariam adiante: “Você já está sabendo? Nosso antigo perseguidor (ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε [ho diōkōn hēmas pote]) está pregando o evangelho que outrora tentava destruir”.

νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν [nyn euangelizetai tēn pistin]. Aqui πίστις é praticamente sinônimo de εὐαγγέλιον (o evangelho da salvação pela fé). “O fato de a palavra ‘fé’ ter se tornado tão cedo sinônimo de evangelho é uma prova

notável do grande espaço por ela ocupado na mente da igrejanascente. [...] Aqui seu sentido parece pairar entre evangelho e igreja" (J. B. Lightfoot, Galatians, p. 86). Acerca de "fé", veja adiante comentários sobre 2.16; 3.6-9,23-26. Quanto às construções frasais com εὐαγγελίζομαι, veja o comentário de 1.11.

O segmento de frase ἦν ποτε ἐπόρθει [hēn pote eporthei] traz o mesmo verbo usado no versículo 13. Ali o objeto do verbo era "a igreja de Deus"; aqui é a fé que a igreja professava e a mensagem que proclamava essa fé.

Não há menção a alguma diferença de ênfase ou conteúdo entre o evangelho conforme proclamado por Paulo e o evangelho conforme entendido pelos judeus. É provável que desconhecessem qualquer diferença dessa natureza: o que eles sabiam era que agora Paulo estava proclamando a mesma fé em Cristo que eles mesmos haviam abraçado, a fé pela qual eles outrora haviam sido perseguidos por ele.

1.24

καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν [kai edoxazon en emoi ton theon], "e glorificavam a Deus por minha causa" — todas as vezes que ouviam essas notícias (verbo no tempo imperfeito) — em consequência da graça transformadora que havia sido manifesta "em mim". J. B. Lightfoot compara a frase com Isaías 49.3, LXX: ἐν σοὶ ἐνδοξασθήσομαι (Galatians, p. 86).

E. Bammel, "Galater 1, 23", ZNW 59 (1968), p. 108-12, enxerga características de uma aretologia martirológica nos

versículos 23-24. Contudo, embora essas aretologias retratem, com frequência, o fim miserável do perseguidor (e.g., Antíoco IV em 2Mc 9.5-12,28; Galério em Eusébio, Hist. ecl. 8.16.3-5; cf. Lactâncio, De mortibus persecutorum), aqui é a conversão e o testemunho apostólico do perseguidor que dão glória e louvor a Deus. É possível que os agitadores tenham denunciado Paulo às igrejas da Galácia como alguém que (quer soubessem, quer não) anteriormente perseguiu os santos; a resposta a essas denúncias é contar como os santos perseguidos passaram a glorificar a Deus pelo que ele havia operado no antigo perseguidor e por meio dele.

Assim, durante os anos que se seguiram à breve visita de Paulo a Jerusalém, como também no intervalo mais curto que a precedeu, ele esteve ativamente empenhado na pregação do evangelho, sem exigir ou receber dos líderes da igreja-mãe autorização para fazê-lo.

III. Esboço autobiográfico: o evangelho independente de Paulo (1.11—2.14)

A. O evangelho de Paulo recebido por revelação (1.11-12)

B. A carreira anterior de Paulo (1.13-14)

C. Paulo se torna apóstolo (1.15-17)

D. Paulo se encontra com os líderes da igreja em Jerusalém (1.18-20)

E. Paulo na Síria e na Cilícia (1.21-24)

☛ F. Conferência em Jerusalém (2.1-10)

G. Conflito em Antioquia (2.11-14)

F. Conferência em Jerusalém (2.1-10)

Exegese e exposição

[1]Então, após o intervalo de catorze anos, tornei a subir a Jerusalém, com Barnabé, e
também levei Tito comigo. [2]Subi por causa de uma revelação e expus diante deles o
evangelho que prego entre os gentios — quero dizer, expus em particular, diante dos
"homens de renome", para que não acontecesse de eu estar correndo, ou ter corrido, em
vão. [3](Mas nem mesmo Tito, que estava comigo, foi obrigado a ser circuncidado, embora
fosse grego. [4]Foi por causa dos falsos irmãos que haviam sido introduzidos sorrateiramente
[que essa questão surgiu mais tarde]. Eles se infiltraram em nosso grupo para espionar a
liberdade que temos em Cristo Jesus, a fim de nos levar à escravidão. [5]Contudo, a eles não
nos submetemos nem mesmo por uma hora: nosso propósito era que a verdade do
evangelho permanecesse intacta entre vocês.) [6]Mas, quanto aos "homens de algum
renome" — para mim não faz diferença que tipo de pessoas eles foram outrora, pois Deus
não tem nenhum favorito —, digo que esses "homens de renome" não me concederam
autoridade adicional. [7]Ao contrário, eles viram que me havia sido confiado o evangelho
para a incircuncisão, assim como a Pedro havia sido confiado o evangelho para a
circuncisão, [8]pois o mesmo Senhor que havia capacitado Pedro para seu apostolado entre
os circuncisos também havia me capacitado para meu apostolado aos gentios. [9]De modo
que Tiago, Cefas e João, os homens de renome que eram como "colunas" entre eles,
reconheceram a graça que me havia sido concedida e apertaram a mão de Barnabé e a
minha como sinal de comunhão, concordando que nós devíamos [ir] aos gentios, e eles
mesmos, à circuncisão. [10]"Tão somente", eles disseram, "continuem a se lembrar dos
'pobres'" — e, sem dúvida, tomei a iniciativa de cuidar desse exato assunto.

NOTAS TEXTUAIS

v. 1 παλιν ανεβην / ανεβην παλιν D G / ανεβην latc copbo Marcião Ireneulat Tertuliano Ambrc
v. 4 δε / om latf Marcião
ινα add μη G
καταδουλωσουσιν א A B* C D E pl / καταδουλωσωσιν B² G / καταδουλωσωνται TR
v. 5 οις ουδε 𝔓⁴⁶ א B Dc G byz vg / ουδε Marcião Efrém Grego apud Ambrosiastro / om D* Ire
τη υποταγη om 𝔓⁴⁶
v. 6 ο 𝔓⁴⁶ א al / om B C D G byz
v. 9 Ιακωβος και Κηφας / om και Κηφας A / Ιακωβος και Πετρος 𝔓⁴⁶ latr / Πετρος και Ιακωβ

2.1

Ἔπειτα [Epeita], “então”, “em seguida”, como em 1.18,21, indica que Paulo não está omitindo em seu argumento nada que seja essencial, em particular, que não está omitindo nenhuma visita a Jerusalém nem outro contato com a igreja ali ou com seus líderes. Caso houvesse suspeita de ele ter deixado de fora (ainda que sem intenção) alguma dessas visitas ou contatos, teria havido a seguinte pergunta: “Mas o que aconteceu naquela ocasião que você omitiu?”. A reunião que ele está prestes a descrever foi seu primeiro encontro com os líderes da igreja em Jerusalém após os quinze dias mencionados em 1.18s. Sem dúvida, muitos eventos interessantes e importantes haviam ocorrido nesse intervalo, mas nada relevante para seu presente argumento.

διὰ δεκατεσσάρων ἐτών [dia dekatessarōn etōn]. Quanto a esse uso temporal de διά com o genitivo, confira Marcos 2.1 (δι’ ἡμερῶν, “no decurso de alguns dias”); Atos 24.17 (δι’ ἐτῶν […] πλειόνων, “após o transcurso de vários anos”); uma variante de Atos 27.5 (δι’ ἡμερῶν δεκάπεντε, “no decurso de quinze dias”). Talvez a variação da preposição aqui em relação a 1.18 (μετὰ ἔτη τρία) seja puramente estilística; é impossível decidir, apenas com base na preposição, se os catorze anos devem ser contados a partir da visita anterior a Jerusalém ou (como aquela visita) a partir da conversão de Paulo. Quanto à segunda interpretação, veja G. Ogg, Chronology, p. 56s.; quanto à primeira, R. Jewett, Dating, p. 52-4.

A relação entre a anotação temporal aqui e em 2Coríntios 12.2 (“catorze anos atrás”) é casual. J. Knox, “Fourteen years later”, JR 16 (1936), p. 341-9; “The Pauline chronology”, JBL 58 (1939), p. 15-30, defendeu que as duas anotações se referiam ao mesmo intervalo e que a experiência narrada em 2Coríntios 12.1ss. coincidiu com a conversão de Paulo, mas, posteriormente, em vista de “objeções de muitos críticos” e “após não pouca hesitação”, Knox abandonou essa posição (Chapters, p. 78, nota 3). Há o seguinte a se dizer sobre as duas anotações: é provável que a experiência que ocorreu catorze anos antes de Paulo escrever 2Coríntios 12.1ss. tenha sido dentro do período de catorze anos mencionado em Gálatas 2.1, durante seu ministério na Síria e na Cilícia.

πάλιν ἀνέβην εἰς Ἰεροσόλυμα [palin anebēn eis Hierosolyma]. Aqui πάλιν, caso faça parte do texto original (no entendimento de H. Lietzmann, An die Galater, p. 9, não fazia parte), significa “uma segunda vez”, ao passo que em 1.17 (πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν) significa “de volta a”. Paulo não menciona de onde iniciou essa segunda viagem a Jerusalém, mas é evidente que foi dos “territórios da Síria e da Cilícia” (1.21), muito provavelmente de Antioquia. Sobre ἀναβαίνω, veja o comentário de 1.17.

μετὰ Βαρναβᾶ [meta Barnaba]. De acordo com Atos 11.25s., Barnabé era o mais antigo colega de Paulo na liderança da igreja em Antioquia, de onde ambos foram juntos visitar Jerusalém nas ocasiões mencionadas em Atos 11.27-30 (cf. 12.25) e 15.1-5. Paulo menciona Barnabé em Gálatas 2.1-13 e de novo em 1Coríntios 9.6 com termos que caracterizam os dois como companheiros muito próximos. As referências a Barnabé em Atos e nas cartas paulinas se complementam e se confirmam mutuamente.

De acordo com Lucas, Barnabé era um levita de Chipre cujo prenome era José. Ele esteve ligado aos Doze nos primeiros dias da igreja em Jerusalém, e foram eles que lhe deram o apelido de Barnabé, cujo significado é explicado como “filho do encorajamento” (υἱὸς παρακλήσεως, At 4.36). Lucas conta que, quando Paulo fez sua primeira visita a Jerusalém

após se converter, foi Barnabé quem primeiro o apresentou aos “apóstolos” (retratados acima, na p. 116, como um plural generalizante) e, pelo que se presume, atestou a boa-fé de Paulo (At 9.27). Mais tarde, quando a evangelização dos gentios começou em Antioquia, Barnabé foi enviado para lá pela igreja de Jerusalém para supervisionar e dirigir a obra; ele buscou Paulo em Tarso para se unir a ele nesse ministério, e Paulo e Barnabé foram enviados a Jerusalém pelos cristãos antioquinos um ou dois anos depois com ajuda financeira para a igreja-mãe (At 11.22-30).[5]

συμπαραλαβών καὶ Τίτον [symparalabōn kai Titon]. Tito, um cristão gentio (v. 3), evidentemente de Antioquia, já havia manifestado qualidades que levaram Paulo a levá-lo consigo e a lhe proporcionar alguma experiência em negociações de responsabilidade. Posteriormente, essas qualidades o levaram a ser aceito por Paulo como um representante confiável e aceitável nas delicadas tratativas de Paulo com a igreja em Corinto na questão do relacionamento pessoal de Paulo com aquela igreja (2Co 2.12s.; 7.5-16), como também na questão do fundo de ajuda à igreja em Jerusalém (2Co 8.6-24; 9.3-5; 12.18). Tempos depois, Tito aparece como destinatário de uma das Epístolas Pastorais; sem dúvida, com base em Tito 1.5, ele é tradicionalmente considerado o primeiro bispo da igreja em Creta.

O particípio singular συμπαραλαβών (quanto a esse verbo, cf. At 15.37s.) talvez deixe implícito que Paulo tomou a iniciativa de levar Tito consigo. Lutero sugeriu que Paulo considerou que Tito estabeleceria um precedente: “ele o levou, então, consigo, a fim de provar que a graça era igualmente suficiente para gentios e judeus, quer com circuncisão, quer sem circuncisão” (Vorlesung, em seu comentário sobre a passagem, citado por H. Schlier, Galater, p. 65, nota 5).

A ausência do nome de Tito em Atos é um problema sem uma solução clara. W. M. Ramsay sugeriu que ele era irmão de Lucas e que a ausência de seu nome se equipara à ausência do de Lucas (identificando-se Lucas como o autor de Atos); veja SPT, p. 390; A. Souter, “A suggested relationship between Titus and Luke”, Exp Tim 18 (1906-7), p. 285; “The relationship between Titus and Luke”, ibid., p. 335s. Veja tb. em T. Zahn, Urausgabe der Apostelgeschichte des Lucas (Leipzig, 1916), p. 146, o texto de um compêndio africano de profecia bíblica (do início do séc. 4) que inclui, entre os nomes de Atos 13.1, Lucius Cirenensis, qui manet usque adhuc, et Ticius conlactaneus. Será que os compiladores estavam pensando no médico Lucas e em Tito? (Zahn considerava essa obra esclarecedora para a reconstrução que fez do texto ocidental de Atos.) C. K. Barrett ressalta que, em vista de a menção ao fundo de ajuda à igreja em Jerusalém ter sido feita com bastante cautela em Atos (cf. At 24.17), a estreita associação de Tito com esse fundo pode ser considerada um motivo para a omissão de seu nome em Atos (“Titus”, Black FS [1], p. 2).

2.2

ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν [anebēn de kata apokalypsin]. Talvez não tenhamos nenhuma outra referência a essa “revelação”. Alguns a têm relacionado à profecia de Ágabo (At 11.27-30), em consequência da qual os cristãos de Antioquia contribuíram com uma quantia em dinheiro para ajudar seus irmãos em Jerusalém em um período de fome e a enviaram a eles pela mão de Barnabé e Paulo: esse é o entendimento de W. M. Ramsay, SPT, p. 57; C. W. Emmet, Galatians, p. 13; e BC, I.2, p. 279; veja tb. S. G. Wilson, Gentiles, p. 183. Mas o vocabulário de Paulo sugere, em vez disso, uma revelação recebida por ele mesmo e com base na qual ele concluiu que devia visitar Jerusalém. Talvez Barnabé estivesse indo para lá de qualquer maneira, e a revelação convenceu Paulo de que ele

deveria acompanhá-lo. T. W. Manson estava inclinado a identificar a “revelação” com a ordem do Espírito aos cinco principais mestres da igreja em Antioquia (um dos quais era Paulo) para que Barnabé e Paulo fossem liberados para o serviço missionário em lugares mais distantes (At 13.1s.); Manson considerou que, mesmo que não esteja registrada em Atos, uma visita a Jerusalém na véspera desse “novo grande empreendimento missionário” era bastante apropriada (Studies, p. 177). (Cf. W. Schmithals, Paul and James, p. 52.) Caso a visita de ajuda de combate à fome registrada em Atos 11.30 tenha acontecido antes disso, conforme aceito por Manson, temos diante de nós a dificuldade de Paulo ter omitido uma visita a Jerusalém em seu presente relato dos eventos.

Porventura essa visita é uma das visitas de Paulo a Jerusalém mencionadas em Atos ou, conforme sugerido por Manson, é uma visita sobre a qual Lucas manteve silêncio? Lucas registra duas visitas de Barnabé e Paulo juntos a Jerusalém: a visita com ajuda para aliviar a fome, mencionada em Atos 11.30 (12.25), e a visita ao Concílio de Jerusalém, mencionada em Atos 15.2ss. Alguns intérpretes sustentam que essas duas visitas eram originariamente relatos diferentes, com base em duas fontes distintas, de uma única e mesma visita, da qual Gálatas 2.1-10 apresenta um relato em primeira mão; esse é o entendimento de J. Wellhausen, “Noten zur Apostelgeschichte”, in: Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl. (1907), p. 1ss.; E. Schwartz, “Zur Chronologie des Paulus”, in: ibid., p. 263ss.; K. Lake, BC, I.5, p. 199ss. Por outro lado, a visão da maioria é que a visita de Gálatas 2.1-10 é idêntica à de Atos 15.2ss. A posição adotada aqui é que ela deve ser identificada com a visita de Atos 11.30, no décimo quarto ano após a conversão de Paulo. Ainda outros estudiosos (e.g., J. Knox, Chapters, p. 68s.; J. van Bruggen, “Na veertien jaren” [Kampen, 1973], p. 40-3, 223-5) a têm identificado com a visita de Paulo a Jerusalém rapidamente mencionada em Atos 18.22.

καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς [kai anethemēn autois]. O único outro uso do verbo ἀνατίθημι no NT, também na voz média do segundo aoristo, ocorre em Atos 25.14, em que Festo “comunicou” (ἀνέθετο) ao governante mais jovem Agripa os fatos da situação de Paulo; cf. 2Macabeus 3.9, em que Heliodoro “comunicou” (ἀνέθετο) ao sumo sacerdote as informações que havia recebido sobre a fortuna guardada no tesouro do Templo; também Miqueias 7.5, LXX: “tenha cuidado de não comunicar (ἀναθέσθαι) nada à sua esposa”. Esse sentido, embora não seja clássico, é bem atestado no grego helenístico. MM (p. 38) citam um papiro de 233 d.C. em que a palavra ocorre com o sentido de “comunicar com o objetivo de consultar”. É muito improvável que Paulo tivesse modificado seu evangelho, caso os líderes de Jerusalém não o tivessem aprovado: ele tinha autoridade mais elevada do que a deles para mantê-lo inalterado, e “é improvável que alguém queira que a independência de seu evangelho seja confirmada” (W. Schmithals, Paul and James, p. 43). Mas a aprovação por aqueles líderes tornou sua tarefa menos difícil e (como acontece aqui) podia servir a seu propósito apologético. No início de sua carreira apostólica, Paulo não comunicou nem submeteu seu evangelho a ninguém (οὐ προσανεθέμην), antes de imediatamente começar a pregá-lo (1.16); agora havia chegado a hora de compartilhá-lo com os líderes em Jerusalém, e, aliás, a orientação para fazê-lo pode ter sido o conteúdo da revelação que o levou a fazer sua presente visita.

τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν [to euangelion ho kēryssō en tois ethnesin] já foi mencionado em 1.11s.,16. A essência desse evangelho é Cristo crucificado e ressurreto, apresentado aos gentios (assim como aos judeus) como objeto de sua fé (cf. v. 16).

κατ’ ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν [kat’ idian de tois dokousin]. Aqueles a quem (αὐτοῖς) Paulo comunicou as bases de seu querigma aos gentios são definidos mais especificamente como τοῖς δοκοῦσιν, “os homens de renome”. Adiante no parágrafo, a expressão é ampliada: τῶν δοκούντων εἶναί τι [tōn dokountōn einai ti] (v. 6a), οἱ δοκοῦντες στῦλοι

εἶναι [hoi dokountes styloi einai] (v. 9). A identidade deles é declarada no versículo 9: Tiago, Cefas e João. Contudo, não há na expressão οἱ δοκοῦντες — quer ampliada, quer sozinha (como aqui e no v. 6b) — insinuação de sarcasmo ou ironia, como se eles apenas parecessem líderes, mas sem realmente o serem. Josefo usa οἱ προὔχειν δοκοῦντες (lit. "aqueles que pareciam se destacar") para se referir aos homens muito (e merecidamente) estimados em uma comunidade (cf. G. J. 3.453; 4.141,159).

Se Paulo quis dizer que submeteu seu evangelho a esses líderes para obter autorização, estaria solapando seu argumento anterior, em que reivindica ser independente de Jerusalém. Ele apresentou seu evangelho diante deles: "isso", disse ele, "é o que prego entre os gentios" (o tempo presente de κηρύσσω deixa implícito que ainda o prega na época em que envia essa carta). À luz do versículo 7, podemos concluir que ele lhes apresentou um relato de seu ministério de pregação do evangelho até aquela data (cf. At 15.12). Os líderes em Jerusalém puderam ver que o evangelho de Paulo era basicamente o mesmo que eles próprios pregavam entre os judeus — o evangelho resumido em 1Coríntios 15.3-7, acerca do qual Paulo pôde dizer alguns anos depois: "Portanto, seja eu, sejam eles [Cefas, Tiago etc.], assim pregamos, e assim vocês creram" (1Co 15.11). Naturalmente, na proclamação de Paulo aos gentios, a ênfase em estar livre da circuncisão não teve contrapartida na proclamação do evangelho aos judeus, que já eram circuncidados.

Paulo menciona que comunicou seu evangelho não à igreja em Jerusalém como um todo, mas em caráter particular (κατ' ἰδίαν) a seus líderes. Contra a posição de que essa foi uma reunião em particular convocada para chegar a um acordo que pudesse, então, ser apresentado a um grupo maior (o πλῆθος de At 15.12), é apropriada a observação de W. L. Knox: "Não temos motivo algum para supor que, a essa altura, a igreja já tivesse chegado a essa fase de democracia em que a reunião pública registra consentimento com uma decisão tomada antecipadamente por seus membros dirigentes" (The Acts of the Apostles [Cambridge, 1948], p. 42).

Conforme sugerido por A. S. Geyser, a reunião foi realizada em particular porque os líderes estavam escondidos por causa da perseguição infligida por Herodes Agripa I ("Paul, the apostolic decree and the liberals in Corinth", De Zwaan FS, p. 131). Mas, independentemente de qual seja a data atribuída a essa visita, a morte de Agripa (44 d.C.) necessariamente ocorreu algum tempo antes, e a implicação de Atos 12.17 é que Tiago, o irmão do Senhor, não foi diretamente impactado pela perseguição (ele não havia perdido a popularidade por confraternizar com os gentios, como Pedro havia feito).

O mais provável é que Paulo e Barnabé tenham tido um encontro particular com os líderes da igreja em Jerusalém porque, antes de mais nada, esperavam ser ouvidos de modo mais favorável por esses líderes, longe da pressão dos cristãos comuns, do que teria acontecido se houvessem comunicado o evangelho livre da Lei a uma assembleia geral da igreja-mãe.

Será que Paulo não havia comunicado seu evangelho a Cefas e a Tiago em sua visita anterior? "Acaso é possível supor que, durante a primeira visita de Paulo a Jerusalém (Gl 1.18ss.), a questão da relação da missão paulina com os judeus e os judeus cristãos tenha ficado sem resposta ou realmente não tenha sido tratada? Impossível!" (W. Schmithals, Paul and James, p. 50). A impossibilidade não é tão grande quanto Schmithals supõe. É bem possível que de fato o assunto tenha sido ventilado naquela ocasião anterior. Contudo, embora agora o principal objetivo da visita de Paulo pareça ter sido comunicar seu evangelho aos líderes da igreja em Jerusalém, naquela ocasião anterior o principal objetivo de sua visita foi conhecer Cefas. Agora, com catorze anos de experiência na evangelização de gentios, Paulo podia apresentar evidências sólidas da eficácia de sua pregação.

G. Howard (Crisis, p. 21ss.) defende que essa segunda visita foi, sem dúvida, a primeira ocasião em que Paulo contou aos líderes da igreja em Jerusalém sobre a singularidade de seu chamado apostólico e da mensagem livre da Lei. No entendimento de Howard, a "revelação" segundo a qual Paulo agora subia para Jerusalém foi sua primeira "revelação de Jesus Cristo" quando estava na estrada de Damasco (cf. κατὰ ἀποκάλυψιν em Rm 16.25; Ef 3.3). A demora entre a revelação e a visita pode ser explicada pela decisão de Paulo de aguardar até que "sua condição de apóstolo e sua missão aos gentios se tornassem fortes o suficiente para convencer os líderes da igreja em Jerusalém que Paulo tinha aprovação divina" (ibid., p. 39).

μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον [mē pōs eis kenon trechō ē edramon], "para que eu não corresse (presente do subjuntivo), ou [demonstrasse] ter corrido (aoristo indicativo), em vão". Quanto à construção gramatical, veja comentário de 4.11 adiante e 1Tessalononicenses 3.5, μή πως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ σατανᾶς καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν, "para que Satanás não tentasse (aoristo do indicativo) vocês e o nosso trabalho se tornasse (aoristo do subjuntivo) infrutífero". Quanto ao sentido da expressão, veja Filipenses 2.16, em que Paulo diz que se alegrará no "dia de Cristo", caso seus convertidos mantenham um testemunho fiel, pois então terá a prova de que não correu nem trabalhou em vão (ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον οὐδὲ εἰς κενόν κεκοπίακα). A última oração gramatical de Filipenses 2.16 remete a Isaías 49.4, em que o Servo diz: "Trabalhei inutilmente (κενῶς ἐκοπίασα), gastei minhas forças por nada e em vão", e a mesma passagem da LXX talvez esteja por trás do pensamento de Paulo aqui e em outras passagens. As imagens de atletismo vieram de imediato à mente de Paulo.

No entanto, sua linguagem faz o leitor parar e pensar. À primeira vista, parece que o significado é que, não havendo dos líderes da igreja em Jerusalém um reconhecimento de que sua mensagem era o evangelho autêntico, seu serviço apostólico teria sido e continuaria sendo infrutífero. A bem da verdade, o conteúdo de seu evangelho não deveria ser mudado por deferência a alguma autoridade terrena, nem mesmo à autoridade daqueles que eram apóstolos antes dele. O que preocupava Paulo não era a validade de seu evangelho (da qual ele havia sido assegurado por Deus), mas sua viabilidade. A origem de sua comissão não estava em Jerusalém, mas ela não podia ser executada com eficácia, a menos que estivesse em comunhão com Jerusalém. Uma separação entre sua missão aos gentios e a igreja-mãe seria catastrófica: Cristo seria dividido, e todas as energias que Paulo havia dedicado e esperava dedicar à evangelização do mundo gentílico seriam postas a perder.

Quanto à atitude de Paulo com a igreja em Jerusalém, veja B. Gerhardsson, Memory and manuscript (Lund, 1961), p. 274-80.

2.3

ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι [all' oude Titos ho syn emoi, Hellēn ōn, ēnankasthē peritmēthēnai]. O relato da apresentação do evangelho de Paulo aos homens de renome é por ele retomado no versículo 6. Os versículos 3-5 constituem uma digressão no relato paulino; veja BDF 448 (6), que diz que ἀλλ' οὐδὲ Τίτος é "provavelmente uma digressão". A referência a Tito lembra Paulo de algo a que talvez não se tenha dado importância na época, mas que proporcionou um precedente útil à luz de eventos posteriores. No NT, Ἕλλην sempre significa um grego de origem gentílica; aliás, a palavra pode ser usada com o sentido de "gentio", em contraste com Ἰουδαῖος (cf. Rm

1.16; 2.9s.), ao passo que Ἕλληνιστής geralmente significa um judeu de língua grega. A antítese judeu/grego para um judeu helenizado como Paulo correspondia à antítese judeu/arameu no hebraico mishnaico e no aramaico judaico. Nos Evangelhos da antiga versão Siríaca, na Siríaca cristã palestina e na Peshitta, Ἕλλην com esse sentido é (assim como aqui) traduzido por ’aramî, “arameu”.

E. H. Askwith, Galatians, p. 117, interpreta que Ἕλλην ὢν tem estreita relação com ὁ σὺν ἐμοί, “nem mesmo Tito, que me acompanhava como grego, foi obrigado a se circuncidar”. Isso implicaria que Paulo deliberadamente levou esse cristão gentio consigo (cf. a citação de Lutero na p. 126 acima). Tito era um cristão gentio, não apenas um dos convertidos de Paulo, mas um “parceiro e colaborador” escolhido e de confiança (2Co 8.23). Se alguém estava disposto a defender que gentios convertidos deviam ser circuncidados, Tito havia estabelecido um precedente. É provável que Paulo não o tenha levado com o objetivo de estabelecer um precedente — inferimos que a circuncisão dos gentios convertidos não havia se tornado um problema naquela época —, mas, em retrospecto, Tito podia ser citado como precedente.

Para nós, a afirmação de Paulo de que “nem mesmo Tito foi obrigado a se circuncidar” é formalmente ambígua. Presume-se que não foi ambígua para os gálatas, que já teriam sido informados caso Tito tivesse realmente sido circuncidado; mas Paulo podia pressupor que os gálatas sabiam algo que seus leitores atuais não sabem. O sentido da declaração poderia ser:

(i) Longe de eles exigirem a circuncisão de crentes gentios, nem mesmo Tito foi obrigado a se circuncidar; ou

(ii) Nem mesmo Tito foi obrigado a se circuncidar; ele de fato foi circuncidado, mas por sua própria iniciativa (ou por iniciativa de Paulo).

Do jeito que a frase está, a posição de “nem mesmo” (οὐδέ) logo antes de “Tito” traz uma ênfase mais apropriada à primeira alternativa do que à segunda. Contudo, a frase deve ser interpretada em estreita relação com as palavras seguintes dos versículos 4-5, e é impossível chegar a uma decisão sobre o sentido da frase, a menos que se entenda a relação com esses dois versículos, ainda que o texto, construção e sentido dos versículos sejam tão ambíguos que é impossível chegar a uma certeza absoluta.

2.4

διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους [dia de tous pareisaktous pseudadelphous]. Uma questão importante é se esses “falsos irmãos” se intrometeram na reunião que Paulo começou a relatar ou em algum círculo cristão gentio em uma data posterior. O artigo definido τούς sugere que os gálatas tinham conhecimento deles. Assim como em 2Coríntios 11.26, esses ψευδάδελφοι “eram ao menos pessoas que se passavam por cristãos” (C. K. Barrett, “ΨΕΥΔΑΠΟΣΤΟΛΟΙ [2 Cor. 11:13]”, Rigaux FS, p. 379) e, aos olhos de alguns, talvez da maioria dos cristãos judeus, eles eram crentes de verdade. No entanto, Paulo não os reconhece como crentes de verdade; aos olhos do apóstolo, eles são falsificações para quem a verdadeira liberdade do evangelho não significa nada. O propósito deles é levar os crentes — mais especificamente pregadores e convertidos da missão aos gentios — “à escravidão”, e no contexto dessa carta “à escravidão” significa

“para debaixo da Lei”. Quem quer que fossem, o enfoque e os objetivos deles eram os mesmos das pessoas que agora tentavam impor o jugo da Lei às igrejas da Galácia.

Em uso transitivo, o verbo παρεισάγω aparece em 2Pedro 2.1: “falsos mestres (ψευδοδιδάσκαλοι) que introduzirão secretamente (παρεισάξουσιν) heresias destruidoras”. Assim como ocorre com παρεισῆλθον [pareisēlthon] na oração seguinte e em várias outras combinações de παρεισ-, há uma ideia de ação sorrateira ou ao menos intrusiva. Não se deve forçar o sentido passivo do adjetivo verbal παρείσακτος (como faz T. Zahn, Galater, p. 85), a ponto de se poder dizer que aqueles que levaram os intrusos sorrateiramente para dentro da igreja são mais culpados do que os próprios intrusos. Paulo não nos incentiva a perguntar quem os levou para dentro da igreja; a linguagem paulina sugere que a iniciativa e a responsabilidade eram deles mesmos quando prossegue e diz que “eles se infiltraram (παρεισῆλθον) em nosso grupo para espionar a liberdade (ἐλευθερία) que temos em Cristo Jesus”. Essa liberdade caracteriza a vida que se origina do evangelho da livre graça; nessa atmosfera de liberdade, um crente gentio pode se associar a crentes judeus, até mesmo em Jerusalém, sem que ninguém levante a questão da circuncisão: crentes judeus e crentes gentios podem desfrutar de comunhão à mesa sem menção a leis de restrição alimentar. A liberdade que temos “em Cristo Jesus” — “na comunhão de Cristo Jesus” (NEB), veja comentários de 3.26-28 — é a liberdade com a qual “Cristo nos libertou” (5.1).

Com παρεισῆλθον podemos comparar Romanos 5.20, “a lei se intrometeu” (παρεισῆλθεν), isto é, entrou, por uma via lateral, na estrada principal da história da salvação. Veja abaixo comentário sobre 3.19.

Na avaliação de Paulo, a “espionagem” (κατασκοπῆσαι) dos falsos irmãos não tinha um propósito benéfico: eles queriam acabar com essa liberdade, fazendo que aqueles que a desfrutavam a trocassem por escravidão. Mais especificamente, aqueles que agora viviam em uma comunhão na qual “nem a circuncisão nem a incircuncisão têm valor algum” (6.15; cf. 5.6) seriam obrigados a aceitar a circuncisão. Talvez os ψευδάδελφοι reivindicassem o direito de exercer “supervisão” (ἐπισκοπή), contudo Paulo define a atividade deles não como ἐπισκοπή oficial, mas como κατασκοπή não oficial, “espionagem” (veja E. Fuchs, verbete κατασκοπέω, in: TDNT, vol. VII, p. 417, com a nota 1).

Precisamos considerar a relação, se houver, entre os ψευδάδελφοι mencionados aqui e alguns outros grupos que são encontrados em outras passagens do NT. É possível que essas pessoas estivessem ligadas aos visitantes originários de Jerusalém — se é que não eram os próprios visitantes —, os quais, de acordo com Atos 15.1, ensinaram aos “discípulos” (i. e., aos cristãos gentios) em Antioquia que eles não poderiam ser salvos, a menos que se circuncidassem. “No final das contas, não é fácil estabelecer diferença entre os oponentes de Paulo que encontramos em Gálatas 2, 2Coríntios 10—13 e Atos 21 e os posteriores ebionitas” (J. D. G. Dunn, Unity, p. 263). Provavelmente, os ebionitas perpetuaram, sim, em gerações posteriores as atitudes dos cristãos judeus de mentalidade mais legalista, os quais encontramos aqui e ali nos escritos apostólicos. Os ebionitas se opunham ao culto sacrificial, mas não há evidência de que os “judaizantes” da era apostólica estivessem ligados a esse culto. (O cumprimento do voto de nazireu, do tipo mencionado em At 21.23s., não fazia parte do culto regular.) Mas a atitude dos ebionitas foi provavelmente um desdobramento (talvez com a ajuda de influência essênia) depois que a queda do Templo em 70 d.C. passou a ser reconhecida como o juízo de Deus sobre aquela construção e tudo que estava associado a ela. Veja H.-J. Schoeps, Judenchristentum, passim.

ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν [hina hēmas katadoulōsousin]. Assim como o evangelho da graça liberta (cf. 4.26; 5.1a), o legalismo (veja comentário do v. 16) escraviza (cf. 4.24s.;

5.1b,3). A variação textual entre καταδουλώσουσιν (futuro do indicativo) e καταδουλώσωσιν (aoristo do subjuntivo) não implica nenhuma diferença de sentido. A variante com menos apoio, καταδουλώσωνται (aoristo médio do subjuntivo, um classicismo), sugere que os falsos irmãos desejavam escravizá-los para benefício próprio.

A oração gramatical que começa com διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους [dia de tous pareisaktous pseudadelphous] não está subordinada a nenhum verbo principal (a menos que adotemos a variante ocidental do v. 5); quando se considera a relevância do versículo 5, talvez seja mais fácil suprir um verbo.

2.5

οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ [hois oude pros hōran eixamen tē hypotagē], “a quem não nos submetemos nem por uma hora”. O texto ocidental omite οἷς οὐδέ e apresenta, portanto, o sentido oposto: “mas por causa dos falsos irmãos que haviam sido introduzidos sorrateiramente, [...] nós nos submetemos por uma hora” (i.e., por um breve período). A omissão ocidental do οὐδέ negativo talvez seja acidental, mas é provável que reflita o entendimento do versículo 3, segundo o qual Tito foi circuncidado, não por pressão, mas por iniciativa própria (cf. A. D. Nock, St. Paul [London, 1938], p. 109), ou então por concessão de Paulo (com base, presumivelmente, no princípio de dar um passo atrás para conseguir dar dois à frente). Mas é difícil ver uma conexão lógica entre essa interpretação da situação e a seguinte declaração de propósito: “a fim de que a verdade do evangelho permanecesse [intacta] entre vocês”. É difícil entender como alguém, especialmente Paulo, poderia supor que a circuncisão de um cristão gentio ajuda a manter o evangelho da livre graça para os cristãos gentios em geral. F. C. Burkitt pôde indagar: “Quem é capaz de duvidar que a faca que realmente circuncidou Tito é a que despedaçou a sintaxe de Gálatas 2.3-5?” (Christian beginnings [London, 1924], p. 118); mas há muitos que conseguem duvidar disso; aliás, duvidam com razão. “Caso ele tivesse sido circuncidado, esse fato teria sido bastante divulgado na Galácia pelos oponentes de Paulo, e o palavrório intrincado e hesitante desses versículos seria não apenas inútil para camuflar esse fato repugnante, mas, pior ainda, teria efeito contrário” (T. W. Manson, Studies, p. 175s.).

A variante ocidental, com sua omissão do advérbio de negação, é atestada e aceita por Ireneu (Her. 3.13.3) e Tertuliano (C. Mar. 5.3.3). Aliás, Tertuliano conhece e cita a variante com o advérbio de negação, mas não pôde aprová-la e acusa Marcião dessa “falsificação da Escritura”. (Certamente, Marcião não poderia ter tolerado a ideia de Paulo ter se submetido a qualquer tipo de autoridade judaico-cristã “nem mesmo por uma hora”.) Paulo e seus companheiros, diz Tertuliano, “cederam, sim, porque havia pessoas para cujo bem era conveniente ceder”, e ele cita como exemplos disso não a circuncisão de Tito (ele entende que Paulo está dizendo que Tito não foi circuncidado), mas a circuncisão de Timóteo por Paulo (At 16.3) e a posterior associação de Paulo com nazireus no Templo (At 21.23ss.). No entendimento de Tertuliano, esses são exemplos da estratégia de Paulo de se adaptar “aos que estão debaixo da Lei [...] como alguém debaixo da Lei” (1Co 9.20). Mário Vitorino (In Gal., no comentário da passagem) se esforça por conciliar as duas variantes de leitura — a variante com o advérbio de negação, que indica a estratégia regular de Paulo, como quando ele se recusou a circuncidar Tito, e a variante ocidental, que indica aquelas ocasiões em que ele fez concessões por motivo de conveniência, como na circuncisão de Timóteo. Ambrosiastro (In Gal., no comentário da passagem) segue uma linha de raciocínio parecida com a de Tertuliano: Paulo nega que Tito foi circuncidado; “mas, para que não

fosse lançado sobre ele a acusação de que ele mesmo havia circuncidado Timóteo, ele apresenta seus motivos para fazer o que disse que não se devia fazer: ‘Foi por causa dos falsos irmãos que haviam sido introduzidos sorrateiramente que nos submetemos por uma hora’”.

Pode-se acrescentar aqui que, aos olhos de Paulo, talvez tenha havido um bom motivo para Tito, um gentio (Ἕλλην ὤν), não ser circuncidado, ao passo que Timóteo, filho de mãe judia (até hoje um critério fundamental para identificar quem é judeu), devia ser circuncidado (cf. H. D. Betz, Galatians, p. 89). O estudo do contraste entre Διὰ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις (At 16.3) e διὰ [...] τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους (em nosso presente contexto) pode ser esclarecedor, mas diz mais a respeito da exegese de Atos do que da de Gálatas.

Jerônimo conhece ambas as variantes (a Vulgata traduz οἷς οὐδέ por quibus neque): “Ou devemos ler, de acordo com os códices gregos, ‘a quem não nos submetemos nem por uma hora’, a fim de ser possível entender a oração seguinte, ‘para que a verdade do evangelho permanecesse com vocês’; ou, caso devamos confiar em uma cópia em latim, temos de aceitar que o sentido é que o submeter-se não era à circuncisão de Tito, mas à ida a Jerusalém” (In Gal., no comentário da passagem). Mas é grande demais a distância entre ἀνέβην εἰς Ἰεροσόλυμα (v. 1) e εἴξαμεν (v. 5) para que essa exegese da variante ocidental seja de todo confiável.

Se a omissão de οἷς ocorreu independentemente da omissão de οὐδέ, é provável que tenha sido uma tentativa de melhorar o estilo pela criação de uma frase coerente: διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους [...] [οὐδέ] πρὸς ὥραν εἴξαμεν.... No entanto, com base no princípio de que se deve preferir a leitura mais difícil, o pronome relativo οἷς deve ser mantido e, assim, a presença do verbo com διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους deve ser inferida do contexto. Concluímos o exame do problema textual com o lembrete de que a negação (οἷς οὐδέ [...]) é atestada por todas as variantes gregas, com exceção da mão original do manuscrito D.

ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς [hina hē alētheia tou euangeliou diameinē pros hymas]. Se Paulo e seus colegas tivessem, ainda que temporariamente, cedido nessa questão, a “verdade” ou integridade do evangelho teria sido comprometida. O verdadeiro evangelho proclamava que a justificação e o recebimento do Espírito eram dons da graça de Deus, concedidos a todos os que cressem em Jesus, judeus e gentios, independentemente de exigências da Lei. Ter cedido um único centímetro àqueles que estavam exigindo a circuncisão de gentios convertidos teria negado que, em sua natureza, o evangelho está livre da Lei. Anteriormente, Paulo havia tomado a decisão de manter o evangelho livre da Lei para seus convertidos gentios, de resistir àqueles que, na prática, exigiam que estes se tornassem judeus a fim de se tornarem cristãos, e agora havia tomado a decisão de que o evangelho livre da Lei deveria permanecer intacto para seus gentios convertidos na Galácia (πρὸς ὑμᾶς).

A expressão “a verdade do evangelho” é repetida abaixo no versículo 14, em um relato no qual aqueles que, na avaliação de Paulo, estavam transigindo em uma questão de princípio semelhante em uma data posterior são acusados de não “ter um procedimento correto em consonância com a verdade do evangelho”. D. W. B. Robinson, “The circumcision of Titus, and Paul’s ‘liberty’”, ABR 12 (1964), p. 24-42, destaca a relação entre “a verdade do evangelho” e o verbo ἀναγκάζω em ambos os contextos: no primeiro, a verdade do evangelho teria sido solapada, caso Tito houvesse sido obrigado a ser circuncidado; no segundo, ela estava sendo solapada por causa daqueles que estavam “obrigando os gentios a viverem como judeus”. (No entanto, Robinson sustenta que Paulo circuncidou, sim, Tito, não por ter sido forçado a isso, mas no exercício de sua liberdade cristã.)

Podemos agora examinar os versículos 3-5 e indagar quando aconteceu a infiltração dos "falsos irmãos". O entendimento da maioria dos intérpretes é que isso ocorreu durante a visita a Jerusalém relatada nos versículos 1-10. Ou seja, enquanto Paulo e Barnabé estavam envolvidos em conversas com os "homens de renome" da igreja em Jerusalém, aqueles intrusos se infiltraram dissimuladamente nas conversas e exigiram que os gentios convertidos — em particular Tito, que estava presente — fossem circuncidados.

No entanto, é possível que essa infiltração, "para espionar a liberdade que temos em Cristo Jesus", tenha ocorrido em outro lugar e em outra ocasião. A linguagem de Paulo sugere que os "falsos irmãos" se intrometeram na sede da missão aos gentios — e onde mais ela poderia ficar senão em Antioquia? Se foi realmente a Antioquia que eles foram, somos obrigados a pensar na chegada em Antioquia de homens procedentes da Judeia, os quais, segundo Lucas, insistiam na circuncisão dos gentios convertidos, mas sem terem recebido um mandato dos líderes da igreja em Jerusalém (At 15.1,24). A identificação dos ψευδάδελφοι com os judeus que desceram a Antioquia é apoiada por J. Weiss, Earliest Christianity, vol. I, p. 263ss.; H. Lietzmann, An die Galater, p. 11; H. Schlier, Galater, p. 39; A. Oepke, Galaterbrief, p. 47; F. Hahn, Mission in the NT (London, 1963), p. 78. Esses estudiosos, ao identificarem a presente reunião em Jerusalém com a de Atos 15.2ss., supuseram que Paulo estava se referindo a uma infiltração que ocorreu (em Antioquia) antes de ele e Barnabé fazerem essa visita a Jerusalém.

Contudo, se essa visita a Jerusalém ocorreu algum tempo antes da de Atos 15.2ss., então ela pode ter precedido a infiltração. Nesse caso, Paulo indica que a questão de exigir a circuncisão dos gentios convertidos não foi nem mesmo levantada durante a reunião de Jerusalém que está descrevendo aqui. Caso alguém estivesse disposto a levantar a questão, havia uma clara oportunidade de fazê-lo: Tito estava com eles. No entanto, longe de qualquer pressão ser exercida para que Tito fosse circuncidado, essa questão não surgiu senão mais tarde, quando os "falsos irmãos" (dos quais os gálatas aparentemente haviam ouvido falar) se infiltraram dissimuladamente na igreja em Antioquia. Por acaso Paulo e seus colegas deram algum apoio a eles? Nem por um momento!

Esse entendimento da passagem envolve interpretar os versículos 4-5 como um interlúdio na digressão dos versículos 3-5. Quanto à natureza parentética dos versículos 4-5, veja T. W. Manson, Studies, p. 175s.; também A. S. Geyser, "Paul, the apostolic decree and the liberals in Corinth", De Zwaan FS, p. 132, que sugere que, com esse interlúdio, "Paulo interrompe por um momento o relato do que ocorreu em Jerusalém durante a visita para levar ajuda por causa da fome, a fim de falar rapidamente sobre o que estava acontecendo nas igrejas da Galácia no momento em que escrevia sua carta aos gálatas". Mas, quando Paulo escreveu aos gálatas, os eventos sobre os quais ele fala rapidamente nos versículos 4-5 já haviam ficado para trás e tinham transcorrido fora da Galácia: parece que Paulo estava ausente quando as igrejas da Galácia foram invadidas pelos "agitadores"; portanto, ele teve de escrever às igrejas em vez de lidar ali mesmo com o problema.

Uma série de artigos escritos por B. Orchard deu especial atenção aos versículos 3-5. Ele reconhece os três versículos como um interlúdio (v. 4-5 constituindo um interlúdio secundário dentro do interlúdio maior). Orchard diz que Paulo menciona a não circuncisão de Tito como um interlúdio porque, enquanto ditava a carta, "de repente lhe pareceu um argumento forte para refutar os judaizantes da Galácia o fato de, naquela ocasião, os apóstolos não terem feito nada a respeito do gentio Tito […], o que mostrou que eles concordaram com ele em reconhecer 'a liberdade dos gentios' em relação ao fardo da Lei Mosaica. E assim, abandonando de repente a linha de raciocínio que estava desenvolvendo nos versículos 1-2, Paulo insere esse novo ponto de debate contra seus oponentes judaizantes, como se tivesse receio de esquecê-lo caso não o registrasse naquele momento" (A new solution of the Galatians problem", BJRL 28 [1944], p. 154-74, esp. 165-

7); veja tb. seu artigo “A note on the meaning of Galatians ii.3-5”, JTS 43 (1942), p. 173-7; “The ellipsis between Galatians 2,3 and 2,4”, Bib 54 (1973), p. 469-81, com “réplica” de A. C. M. Blommerde, “Is there an ellipsis between Galatians 2,3 and 2,4?”, Bib 56 (1975), p. 100-2, e tréplica de B. Orchard, “Once again the ellipsis between Gal. 2,3 and 2,4”, Bib 57 (1976), p. 254s.; “Ellipsis and parenthesis in Ga 2:1-10 and 2 Th 2:1-12”, in: Paul de Tarse: apôtre de notre temps, organização de L. de Lorenzi (Rome, 1979), p. 249-58. O que ele pretende que seja subentendido na elipse no final do versículo 3 é: “por causa de falsos irmãos [...] agora a liberdade dos gentios está em perigo” (“A new solution...”, p. 167), ou: “agora essa questão surgiu” (“Ellipsis and parenthesis...”, p. 251). Essa explicação do assunto parece bastante satisfatória, exceto que — supondo que foi na igreja em Antioquia que os “falsos irmãos” inicialmente tenham se intrometido —, no meu entendimento, deve-se preencher a elipse com “a questão de circuncidar convertidos gentios foi inicialmente levantada”.

Nesse caso, os eventos transcorreram da forma a seguir. Quando Paulo e Barnabé visitaram Jerusalém na ocasião mencionada no versículo 1, nada se falou sobre exigir que gentios convertidos fossem circuncidados, embora Tito estivesse com eles e teria constituído um precedente, caso alguém tivesse se empenhado em levantar a questão. A questão só foi levantada mais tarde, quando alguns “falsos irmãos” se infiltraram na igreja em Antioquia, a sede do cristianismo gentílico, e tentaram insistir na circuncisão. Paulo e seus colegas não fizeram concessão alguma àqueles homens — quaisquer que tenham sido os rumores em contrário que possam ter se espalhado —, pois ceder nessa questão teria posto em risco a integridade do evangelho. A posição que Paulo e seus colegas adotaram na ocasião é a que Paulo agora adota em relação à crise nas igrejas da Galácia.

2.6

ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι [apo de tōn dokountōn einai ti]. Paulo agora retoma o que vinha narrando e que, por causa do interlúdio, havia interrompido no final do versículo 2. Ele tinha apresentado seu evangelho aos homens de renome em Jerusalém, mas (como ele diz agora) não recebeu desses “homens de algum renome” complemento algum ao seu evangelho, nada que, para pregá-lo, pudesse ter lhe dado maior autoridade do que já tinha.

Porventura o acréscimo de εἶναί τι após τῶν δοκούντων (cf. Platão, Górg., 472A, δοκούντων εἶναί τι, “pessoas de renome”) transmite alguma nuance distinta da forma mais simples τοῖς δοκοῦσιν, que aparece no versículo 2? O vocabulário parecido em 6.3, εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναί τι μηδὲν ὤν, φρεναπατᾷ ἑαυτόν [ei gar dokei tis einai ti mēden ōn, phrenapata heauton], permite inferir uma nuance de desdém. Contudo, em 6.3 é o próprio homem que pensa que é alguma coisa e engana a si mesmo, pois aquilo que pensa a respeito de si é contrário aos fatos: ele não passa de uma mera nulidade (μηδὲν ὤν). O renome dos líderes em Jerusalém é sustentado por seus irmãos em Cristo, não por eles mesmos; e não há indício de que o renome deles careça de fundamento: eles estão longe de ser nulidades.

Se, no entanto, se pode identificar nas palavras de Paulo aqui e no versículo 9 um tom de “desconsideração” (cf. J. D. G. Dunn, Unity, p. 408, nota 49), podemos compará-las com as referências igualmente de desconsideração aos ὑπέρλιαν ἀπόστολοι (provavelmente os mesmos homens) mencionados em 2Coríntios 11.5; 12.11. Paulo não questiona o status nem o prestígio pessoal dos líderes da igreja em Jerusalém; aquilo a que ele faz objeção é o

apelo feito em alguns setores ao status e ao prestígio deles em detrimento do status e do prestígio de Paulo, em particular o argumento de que a autoridade deles é tão superior à de Paulo que, se ele agir ou ensinar independentemente deles, a ação e o ensino de Paulo carecem absolutamente de validade. Que pessoas estavam realmente recorrendo à autoridade superior dos líderes em Jerusalém em detrimento da liberdade apostólica de Paulo é algo que está ainda mais claramente indicado no interlúdio seguinte: ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον [ὁ] θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει [hopoioi pote ēsan ouden moi diapherei; prosōpon [ho] theos anthrōpou ou lambanei].

Precisamos decidir se a partícula enclítica ποτε simplesmente torna o pronome ὁποῖοι indefinido (à semelhança das palavras “quer que” em expressões como “onde quer que”, “o que quer que” etc.; cf. BDF 303) ou se tem sentido temporal, “anteriormente”, “outrora” (como em 1.13,23; cf. aliquando nas versões em latim). Caso seu sentido seja temporal, deve-se decidir também se o tempo referido é o da reunião, à qual Paulo, na data da redação de Gálatas, faz referência (esse é o entendimento de F. Sieffert, Galater, p. 119; T. Zahn, Galater, p. 98; A. Oepke, Galaterbrief, p. 48), ou se é um período anterior. Caso a referência tivesse sido à ocasião da reunião, seria de esperar que Paulo dissesse τότε, “então”, pois está escrevendo sobre a reunião a essa altura de seu relato. É muito mais provável que ποτε faça referência a um período anterior. Se a superioridade dos líderes de Jerusalém estava sendo enfatizada de uma maneira que diminuía a de Paulo, o argumento se basearia fortemente no reconhecido fato de que dois desses líderes (Cefas e João) haviam sido companheiros íntimos de Jesus durante seu ministério e eram membros do grupo dos “Doze”, e de que o outro (Tiago) era membro da sagrada família e os três eram membros fundadores da igreja original, ao passo que Paulo era alguém que havia chegado relativamente tarde. Portanto, é provável que, quando Paulo diz “o que quer que outrora eles eram não faz diferença para mim”, ele tenha em mente a conexão que aqueles líderes tinham com o Jesus histórico e o papel desempenhado por eles na fundação da igreja. Quaisquer que fossem as vantagens que essas experiências lhes davam, elas não lhes davam autoridade superior à de Paulo, pois a autoridade de Paulo vinha de um comissionamento direto da parte do Senhor exaltado, e não poderia haver autorização mais elevada do que essa. Veja C. K. Barrett, conforme citado na p. 147.

Uma interpretação incomum de ὁποῖοί ποτε ἦσαν é a que K. Heussi, em “Galater 2 und der Lebensausgang der jerusalemischen Urapostel”, TLZ 77 (1952), p. 67-72, e em Die römische Petrustradition in kritischer Sicht (Tübingen, 1955), p. 3s. etc., apresenta com bastante confiança, embora não de forma plausível. De acordo com Heussi, quando Paulo se refere aos “homens de renome”, ele usa verbos no passado porque, na época em que a Carta aos Gálatas foi escrita, os três já haviam morrido: Tiago (não o irmão do Senhor, mas o filho de Zebedeu!) e seu irmão João morreram na perseguição sob Herodes Agripa I (At 12.1s.), e Cefas/Pedro morreu no breve intervalo entre 1Coríntios (1.12; 3.22; 9.5) e Gálatas, que ele datou em depois de 1Coríntios. No que diz respeito à linguagem de Paulo, ela indica que os três líderes estavam vivos no momento da redação da carta: se algum deles tivesse morrido desde a realização da reunião, provavelmente isso teria sido mencionado, pois certamente não é indicado por ὁποῖοί ποτε ἦσαν. Veja K. Aland, “Wann starb Petrus?”, NTS 2 (1955-1956), p. 267-75.

A expressão πρόσωπον λαμβάνω é uma tradução literal do hebraico nāśā’ pānîm, “levantar o rosto” (e.g., de um suplicante), portanto tem o sentido de “mostrar favor”. Embora a expressão hebraica seja eticamente neutra — por exemplo, por um lado, Deus diz a Ló em Gênesis 19.21 nāśā’ ṯî pānēḵā (LXX: ἐθαύμασά σου τὸ πρόσωπον), “concedo a você (este) favor”, mas, por outro, Deus é retratado em Deuteronômio 10.17 como aquele que lō’ yiśśā’ pānîm (LXX: οὐ θαυμάζει πρόσωπον), “não é parcial” — a expressão grega πρόσωπον λαμβάνω é regularmente usada com o sentido negativo, não de mostrar favor, mas de agir com favoritismo. Essa expressão (cf. Lc 20.21) ou uma palavra composta, como

προσωπολήμπτης (At 10.34), προσωπολημψία (Rm 2.11; Ef 6.9; Cl 3.25; Tg 2.1) ou ἀπροσωπολήμπτως (1Pe 1.17), aparece vez após vez no NT para transmitir o constante insight bíblico de que Deus não mostra parcialidade. Aqui significa que Deus não favorece companheiros ou parentes do Jesus histórico em detrimento de alguém, como Paulo, que recebeu seu comissionamento apostólico mais tarde — ainda que, em um contexto diferente (1Co 15.9), Paulo possa falar de si mesmo como "o menor dos apóstolos, inadequado para ser apóstolo", em contraste, presumivelmente, com outros apóstolos e testemunhas da ressurreição, os quais, ao contrário de Paulo, não "perseguiram a igreja de Deus".

ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο [emoi gar hoi dokountes ouden prosanethento], "para mim (digo eu) os homens de renome não contribuíram em nada". Caso Paulo tivesse completado a frase iniciada com ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων, ele teria dito algo como οὐδὲν παρέλαβον ou οὐδὲν ἐδιδάχθην (cf. 1.12). Mas ele interrompe com um interlúdio, depois do qual ele altera a construção gramatical, tornando οἱ δοκοῦντες o sujeito. Esse é um de seus "numerosos e óbvios" anacolutos; ele "esqueceu a oração inicial ou, então, considerou conveniente substituí-la por uma nova forma" (BDF 467). Não seria fantasioso demais enxergar nos anacolutos dos versículos 3-10 evidências do estresse emocional sob o qual Paulo trabalhava enquanto refutava os ataques à sua liberdade apostólica. Depois desse anacoluto, Paulo (por meio de uma conjunção γάρ retrospectiva) volta ao assunto do qual estava tratando e completa o sentido, se não a construção, da oração gramatical que foi interrompida.

O pronome ἐμοί aparece em posição enfática: outros talvez fundamentem nos líderes da igreja em Jerusalém alguma forma de autorização (como, de acordo com At 11.22, Barnabé fez em uma ocasião anterior), mas não foi o que aconteceu com Paulo. Aqueles líderes não contribuíram (προσανέθεντο, "acrescentaram alguma informação") em nada para ele. Não encontraram nada defeituoso no evangelho que ele lhes comunicou (ἀνεθέμην, v. 2). Aqui não é necessário interpretar προσανατίθεμαι com o sentido de 1.16; talvez seja importante assinalar que, em 1.16, o aoristo médio é usado intransitivamente, ao passo que aqui é acompanhado de um objeto (οὐδέν). Ao que parece, não se levantou questionamento algum na comparação do conteúdo do evangelho de Paulo com o deles, assim como não se levantou questionamento sobre a autoridade de Paulo para pregar seu evangelho. O evangelho paulino não era passível de crítica alguma; seu comissionamento era inquestionável: inferimos, portanto, que a pauta da reunião se concentrou na delimitação das respectivas esferas de atuação das partes envolvidas.

2.7-8

ἀλλὰ τοὐναντίον [alla tounantion], "Mas, ao contrário", longe de acrescentar qualquer coisa ao meu evangelho, os "homens de renome" reconheceram a mensagem como o evangelho aos incircuncisos (τῆς ἀκροβυστίας [tēs akrobystias]), o qual me foi confiado tão certamente quanto a Pedro foi confiado o evangelho aos circuncisos (τῆς περιτομῆς [tēs peritomēs]). Aqui Paulo utiliza ἀκροβυστία (palavra usada na LXX, e. g., em Gn 34.16 etc., como o equivalente do hebr. 'orlāh e provavelmente uma forma modificada de ἀκροποσθία, palavra etimologicamente clara e atestada em Hipócrates, Aforismos 6.19, e Aristóteles, Hist. anim. 493.a.29) e περιτομή como substantivos coletivos de, respectivamente, "gentios" e "judeus" (cf. Rm 2.26s.; 3.30; Ef 2.11). Quanto a πιστεύομαι com o sentido de "ser encarregado" (do evangelho), veja 1Coríntios 9.17; 1Tessalonicenses 2.4; 1Timóteo 1.11; Tito 1.3. Logo no início, por ocasião de sua conversão, Paulo foi

encarregado do evangelho aos gentios (1.15), e desde então ele esteve continuamente empenhado em cumprir essa responsabilidade. Isso agora foi reconhecido pelos “homens de renome” não apenas com base no que ouviram falar por terceiros (1.23), mas também com base no que o próprio Paulo informou (v. 2): quando receberam um relato em primeira mão de sua atividade até então, não puderam negar que Deus havia trabalhado efetivamente nele (ἐνήργησεν καὶ ἐμοί [enērgēsen kai emoi]) enquanto cumpria sua missão aos gentios.

Contudo, um paralelo notável é traçado entre a missão divinamente delegada de Paulo aos gentios e a de Pedro aos judeus — um paralelo identificado não apenas pelo próprio Paulo, mas também (ao que parece) pelos “homens de renome”. O fato de Pedro já haver evangelizado seu próprio povo com muita eficácia não apenas em Jerusalém, mas também em outros lugares da Judeia, é atestado no registro de Lucas (e.g., At 2.14ss.; 3.12ss.; 9.32ss.). A bem da verdade, Lucas registra uma ocasião quando Pedro evangelizou gentios — na casa de Cornélio em Cesareia (At 10.1—11.18; 15.7-9) —, mas essa ocasião, mesmo sendo um marcador de época, foi excepcional. De modo parecido, Lucas atribui a Paulo uma missão limitada aos judeus (At 9.15; 26.20), mas deixa claro que sua missão peculiar era aos gentios (At 22.21). Contudo, no relato paulino, a delimitação dos campos missionários judaico e gentílico se baseou no reconhecimento de que a missão do próprio Paulo aos gentios e a missão de Pedro aos judeus foram igualmente acompanhadas de sinais de poder divino, os quais colocaram o selo de aprovação divina tanto em uma missão quanto na outra.

A missão de Pedro é descrita como sua ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς [apostolē tēs peritomēs], da mesma maneira que a missão do próprio Paulo é uma ἀποστολή (Rm 1.5; 1Co 9.2). Ainda que Tiago seja mencionado como apóstolo em 1.19, parece que, no que diz respeito ao sentido de ἀποστολή como missão, Pedro manteve a primazia entre os apóstolos originais e outros líderes da igreja (cf. 1Co 9.5). Talvez o apostolado de Pedro tivesse uma característica oficial ligada a Jerusalém e que inexistia no ministério pioneiro e desimpedido do próprio Paulo (Rm 15.20). Veja C. K. Barrett, “Shaliaḥ and apostle”, Daube FS, p. 100s. Ainda assim, os dois ministérios são, na prática, colocados no mesmo nível, e o texto indica que essa situação foi aceita por ambos os lados.

O evangelho de Pedro para os judeus pode ter tido ênfases e nuances diferentes em relação ao evangelho de Paulo para os gentios, mas está claro que, aos olhos de Paulo, isso não o tornava um “evangelho diferente” no sentido de 1.6-9. Assim como o evangelho de Paulo, o de Pedro se baseava na mesma narrativa de eventos salvíficos e, à semelhança do de Paulo, proclamava a graça de Deus trazida em Cristo para que homens e mulheres a aceitassem pela fé (1Co 15.11).

Os agitadores nas igrejas na Galácia podem muito bem ter dito que também criam no evangelho que Pedro e Paulo pregavam em comum, mas discordavam da interpretação pessoal que Paulo dava a esse evangelho, em particular, de sua insistência em que o evangelho revogava a exigência de circuncisão para alguém ser membro do povo de Deus. A interpretação de Paulo era totalmente controlada por sua experiência da estrada de Damasco, embora ele não a chamasse de “interpretação”, mas de “revelação” (1.12,16). Não temos, da parte de Pedro, nenhum relato em primeira mão para comparar com o de Paulo, mas podemos ter certeza de que o εὐαγγέλιον [...] τῆς περιτομῆς [euangelion... tēs peritomēs] que lhe foi confiado era um evangelho para a “circuncisão” (i.e., para os judeus), mas em nenhum sentido um evangelho de circuncisão. Sem dúvida, não havia motivo algum para que a circuncisão aparecesse na pregação do evangelho aos judeus. Mas a mensagem à qual os cristãos gálatas estavam dispostos a se submeter podia ser realmente chamada de “evangelho de circuncisão” e, portanto, aos olhos de Paulo,

constituía uma perversão do verdadeiro evangelho e algo totalmente inadmissível, ao passo que o evangelho pregado por Pedro era aceitável.

Outra questão que aparece nos versículos 7-8 e exige comentário é o duplo uso do nome Πέτρος para se referir ao apóstolo que Paulo normalmente chama de Κηφᾶς. A variante ocidental Πέτρος em lugar de Κηφᾶς em 1.18; 2.9,11,14 é secundária e não há base textual para a interpretação — proposta por A. Merx, Das Evangelium des Matthäus (Berlin, 1902), p. 161ss., e K. Holl, “Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde” (1921), Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, II (Tübingen, 1928), p. 45, nota 3 — de que originariamente Κηφᾶς aparecia nos versículos 7-8.

Aliás, é possível que Paulo “tenha usado ‘Cefas’ e ‘Pedro’ indistintamente e sem seguir nenhum princípio estabelecido” (K. Lake, EEP, p. 116), mas o uso excepcional de “Pedro” nos versículos 7-8 talvez esteja relacionado ao fato de que a essência desses dois versículos é recapitulada no início do versículo 9. Em vista disso, uma das explicações mais prováveis para a mudança de nome é apresentada por E. Dinkler, “Der Brief an die Galater”, in: Verkündigung und Forschung, p. 1-3 (1953-1955), p. 182-3 (cf. seu texto “Die Petrus-Rom Frage”, TRu NF 25 [1959], p. 198; O. Cullmann, Peter: Disciple-Apostle-Martyr, TI [London, 1953], p. 18, e TNDT, vol. VI, p. 100, nota 6, verbete Πέτρος; G. Klein, Rekonstruktion, p. 106). De acordo com Dinkler, as orações gramaticais com o nome Πέτρος foram extraídas de um registro mais ou menos oficial da reunião, e a referência a Paulo foi alterada para o pronome da primeira pessoa do singular, com o objetivo de incluir o texto extraído na redação de seu texto autobiográfico. Dinkler apresentou uma tentativa de reconstrução da ata original: … ὅτι Παῦλος πιστεύεται [por que não πεπίστευται?] τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς· ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ Παύλῳ εἰς τὰ ἔθνη. Essa proposta tem o mérito relativo de ser menos improvável do que a maioria das explicações alternativas, incluindo a de J. Munck (Paul, p. 62, nota 2), segundo a qual o versículo 9 é a citação, e os versículos 7-8 são a reconstrução feita por Paulo (o que deixa sem explicação o uso excepcional de Πέτρος). Seria mais sensato acompanhar H. D. Betz (Galatians, p. 97), que considera a proposta de Dinkler inaceitável como um todo, pois o versículo 7 faz parte da construção principal de Paulo, mas concorda que “é bem possível que as noções não paulinas do ‘evangelho de circuncisão’ e ‘de incircuncisão’ e também o nome ‘Pedro’ procedam de uma declaração oficial subjacente”.[6]

Mais radicais são as soluções oferecidas por E. Barnikol, que apresentou uma explicação para a dificuldade ao considerar os versículos 7-8 uma glosa posterior (Der nichtpaulinische Ursprung des Parallelismus der Apostel Paulus und Petrus = Forschungen zur Entstehung des Urchristentums, des Neuen Testaments und der Kirche, p. 5 [Kiel, 1931]), ou por D. Warner, que defende que a seção inteira, versículos 3-8, foi interpolada por um cristão grego “que pensava como Paulo, embora fosse ainda mais crítico da posição de Pedro e dos outros apóstolos”. De acordo com Warner, esse cristão possivelmente era Tito, que, agindo como amanuense de Paulo, inseriu essa seção em nome de seu mestre e na esperança de promover a causa em que acreditava (“Galatians ii.3-8: as an interpolation”, Exp Tim 62 [1950-1951], p. 380).

Veja tb. T. Zahn, Galater, p. 68, nota 77, quanto às evidências textuais de Κηφᾶς/Πέτρος nos versículos 7-8 e outras passagens.

2.9

καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι [kai gnontes tēn charin tēn dotheisan moi], “e tendo reconhecido a graça que me foi dada”. O versículo 9 repete a essência dos versículos 7-8, com acréscimos importantes. O particípio γνόντες remete ao ἰδόντες do versículo 7. A “graça” dada a Paulo é seu apostolado aos gentios; veja o comentário de 1.16 (cf. tb. Rm 1.5; 12.3; 15.15; 1Co 3.10; Ef 3.8; Fp 1.7).

Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης [Iakōbos kai Kēphas kai Iōannēs]. Aqui os “homens de renome” são, pela primeira vez, mencionados pelo nome. Talvez seja apenas coincidência o fato de a sequência dos nomes ser a mesma da sequência tradicional das epístolas católicas de Tiago, Pedro e João no cânon do NT. A primazia de Tiago na menção que Paulo faz é digna de nota. Está claro que esse Tiago é o irmão do Senhor (como em 1.19; 2.12), não o filho de Zebedeu, apesar da teoria de K. Heussi mencionada nos comentários do versículo 6. Além do fato de o presente contexto excluir Tiago, filho de Zebedeu, ele também é excluído do ponto de vista cronológico. Não se sabe se Herodes Agripa I morreu antes ou depois da Páscoa de 44 d.C. (veja K. Lake, BC, I.5, p. 446-52), portanto é incerto se a execução de Tiago deve ser datada da primavera de 43 ou da de 44 d.C. (cf. At 12.1-3); de todo modo, mesmo aceitando-se a hipótese de os fatos terem transcorrido em um período mais curto, seria difícil encaixar os dados cronológicos de Gálatas 1.18 e 2.1 no período entre a conversão de Paulo e a execução de Tiago.

Na visita anterior de Paulo a Jerusalém, Cefas era o homem mais importante da igreja; Paulo subiu a Jerusalém especificamente para encontrá-lo e acrescenta que também viu Tiago. Mas todas as nossas evidências (por mais escassas que sejam) indicam que Tiago foi se tornando cada vez mais influente na igreja em Jerusalém. Uma oportunidade de aumentar sua influência à custa de Cefas/Pedro veio quando este partiu de Jerusalém após fugir da prisão de Herodes Agripa (At 12.17). Na época da reunião mencionada aqui, em Gálatas 2, Cefas/Pedro havia retornado a Jerusalém, mas não por muito tempo. A partir de meados do século 1, parece que ele e os que sobreviveram do grupo dos Onze embarcaram em um ministério mais amplo no mundo mediterrâneo oriental; Tiago ficou para dirigir a igreja-mãe com um conselho de anciãos entre os quais ele era primus inter pares. O versículo 12 deixa claro que até mesmo Cefas levou a sério as diretrizes de Tiago.

G. Klein (Rekonstruktion, p. 107-15) adota a posição de que, na época da reunião, Pedro ainda era a figura dominante e, portanto, só ele é mencionado nos versículos 7-8, mas que, na época da redação de Gálatas, Tiago já havia passado à posição de autoridade suprema e, por conseguinte, daí vem a ordem de precedência no versículo 9. Contra essa posição, veja W. Schmithals, Paul and James, p. 49, nota 31.

O “João” mencionado como um dos três é provavelmente João, filho de Zebedeu; essa é a única passagem em que ele (ou qualquer outro João) é mencionado nos escritos de Paulo. João aparece nos capítulos anteriores de Atos como um companheiro de Pedro em algumas ocasiões importantes (At 3.1—4.22; 8.14-25), embora desempenhe um papel silencioso ao lado de seu colega falante. A ideia de que João foi executado na mesma ocasião que seu irmão Tiago (cf. E. Schwartz, “Über den Tod der Söhne Zebedaei”, AkGWG 7.5 [1907], p. 266ss., e “Noch einmal der Tod der Söhne Zebedaei”, ZNW 11 [1910], p. 89-104; J. Moffatt, INT, p. 603-13) é um “mito da crítica” com base em evidências tão frágeis que “teria provocado escárnio, caso tivesse sido apresentado como prova a favor de uma conclusão conservadora” (A. S. Peake, Holborn Review 19 [1928], p. 394; cf. J. H. Bernard, Studia Sacra [London, 1917], p. 260ss.).

Seria difícil não identificar οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναί τι [hoi dokountes styloi einai ti] com οἱ δοκοῦντες dos versículos 2 e 6. Ao dizer que os três homens que acabaram de ser citados são “reputados como colunas”, Paulo não nega essa avaliação da importância deles, mas não se compromete a aceitá-la. A palavra στῦλοι, “colunas”, usada nesse

sentido figurado, implica que aqueles assim caracterizados apoiam e defendem seus companheiros, à semelhança do "exército de mercenários" do poema de A. E. Housman:

Seus ombros mantinham o céu suspenso;

Eles permaneceram, e os alicerces da terra permanecem.

Abraão e Moisés são, em algum sentido, citados na literatura rabínica posterior como "colunas do mundo" (Rab. de Êx. 2.13 sobre Êx 3.4). A linguagem parecida é usada para se referir àquela mãe e a seus sete filhos que foram martirizados sob Antíoco IV (4Mc 17.3), a Pedro e a Paulo, que "lutaram até a morte" (1Clem. 5.2; cf. K. Beyschlag, Clemens Romanus und der Frühkatholizismus [Tübingen, 1966], p. 334), aos confessores alexandrinos perseguidos (Dionísio de Alexandria, citado por Eusébio, Hist. ecl. 6.41.14). Mas é mais provável que aqui o sentido esteja em consonância com o da carta à igreja em Filadélfia, no livro de Apocalipse: "Ao vencedor, eu o tornarei coluna (στῦλος) no santuário (ναός) do meu Deus" (Ap 3.12). O pensamento de que a comunidade de fé é santuário (ναός) de Deus ocorre nas cartas de Paulo (e.g., 1Co 3.16s.; 2Co 6.16; Ef 2.21), e, em outras passagens do NT, οἶκος é usado com sentido parecido (e.g., Hb 3.6; 10.21; 1Pe 2.5). As "colunas" desse santuário seriam seus líderes, possivelmente seus membros fundadores, à semelhança dos "doze homens e três sacerdotes" do conselho da comunidade de Qumran, os quais serviam de fundamento como "casa santa para Israel e santo conselho (sōḏ) para Arão" (1QS 8.1-6). C. K. Barrett ("Paul and the 'pillar' apostles", De Zwaan FS, p. 15ss.) sugere que, originariamente, o termo στῦλοι, conforme aplicado a Tiago, Cefas e João, tinha um sentido "estritamente escatológico", identificando-os como "a base do novo povo" de Deus. A partir dessa avaliação escatológica, Barrett pensa que logo se desenvolveu "um entendimento institucional da posição deles", um desdobramento que Paulo talvez tenha desaprovado. É à luz disso que Barrett interpreta a observação de Paulo no versículo 6: "O que eles foram outrora não faz nenhuma diferença para mim agora; Deus não os trata com nenhum favor especial como homens"; em outras palavras, "eles têm seu lugar especial nos últimos dias, mas isso não lhes dá direitos exclusivos na igreja" (p. 19).

Na tradição dos Evangelhos, dentre os doze homens que haveriam de governar Israel na nova era (Mt 19.28; Lc 22.29s.), três parecem ter sido escolhidos por Jesus para ter um papel especial no ministério dele: Pedro e os dois filhos de Zebedeu, Tiago e João (cf. Mc 5.37; 9.2; 14.33; em Mc 13.3, André, irmão de Pedro, é a quarta pessoa do grupo). Desses três, Tiago, filho de Zebedeu, já havia sido executado por Herodes Agripa I. É concebível que esses três tenham sido inicialmente considerados "as colunas" e que, com a morte de um Tiago, seu homônimo foi escolhido para ocupar o lugar como "coluna" (é claro que não para ocupar o lugar dele como membro dos Doze). Por outro lado, é possível, ainda que talvez menos provável, que Tiago, irmão do Senhor, tenha sido escolhido antes, de modo que antes da morte de Tiago, filho de Zebedeu, havia quatro colunas.

Assim como o ministério aos judeus, confiado a Pedro nos versículos 7-8, é atribuído às três "colunas" no versículo 9, de igual maneira o ministério aos gentios, confiado a Paulo nos versículos 7-8, é atribuído a Paulo e Barnabé juntos no versículo 9. Esse é um argumento contra a tese de G. Klein de que, entre os versículos 7-8 e 9, é possível identificar uma diminuição no status de Pedro. Na transição dos versículos 7-8 para o versículo 9, não está implícita nenhuma diminuição equivalente do status de Paulo em relação ao de Barnabé: o que foi dito acerca de Paulo nos versículos 7-8 aparece no versículo 9 aplicado também a Barnabé, e, de modo correspondente, o que foi dito acerca de Pedro nos versículos 7-8

também é aplicado a Tiago e João. Agora, os três homens de um dos lados estendem “a destra da comunhão” aos dois homens do outro lado, em sinal de que estavam de acordo quanto às duas esferas de ministério.

Até o aparecimento da expressão ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾷ [emoi kai Barnaba] aqui, não houve nenhuma menção a Barnabé desde o versículo 1; o leitor pode ser perdoado por esquecer que Barnabé participou da reunião. Mas a falha em mencioná-lo no relato principal sobre a reunião é facilmente explicada: era a comissão de Paulo, não a de Barnabé, que estava sendo questionada nas igrejas na Galácia, de modo que Paulo se concentra em seus contatos com os líderes em Jerusalém. A comissão de Barnabé, em todo caso, era diferente da de Paulo. Não há em passagem alguma nem sequer a sugestão de que Barnabé afirmou ter sido chamado diretamente pelo Cristo ressurreto; não há nas referências de Paulo a Barnabé nada que conflite com a declaração de Lucas de que o primeiro contato de Barnabé com a missão aos gentios foi quando ele foi enviado pela igreja em Jerusalém para supervisionar a divulgação do evangelho em Antioquia da Síria (At 11.22). Em Antioquia, se não antes, Barnabé percebeu rapidamente sua vocação para a evangelização dos gentios, e parece que ele e Paulo tinham em comum alguns aspectos peculiares de estratégia missionária, como ter o próprio sustento e recusar-se a viver à custa de seus convertidos (1Co 9.6).

No entanto, Barnabé está aqui tão intimamente ligado ao ἀποστολή de Paulo que provavelmente seria errado negar a ele a designação ἀπόστολος no sentido paulino mais amplo. É interessante, embora não diretamente relevante para o uso paulino, que, nas duas passagens em que Lucas chama Paulo de “apóstolo”, ele usa o substantivo no plural, falando de Paulo e Barnabé como οἱ ἀπόστολοι (At 14.4,14), mas isso pode se referir ao fato de terem sido “enviados” (ἐκπεμφθέντες) de Antioquia pelo Espírito Santo (At 13.4).

ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν [hina hēmeis eis ta ethnē, autoi de eis tēn peritomēn]. Quanto à elipse do verbo, veja a segunda oração gramatical de 5.13. Aqui é possível subentender algum verbo como πορευθῶμεν [...] πορευθῶσιν (“ir”) ou εὐαγγελιζώμεθα [...] εὐαγγελίζωνται (“pregar o evangelho”) (quanto à construção de εὐαγγελίζομαι com a preposição εἰς, cf. 2Co 10.16). Aqui a conjunção ἵνα cumpre a função da locução ἐφ’ ᾧτε (“na condição de que”, “no entendimento de que”), encontrada no grego clássico. No grego clássico, ἡμεῖς teria sido seguido de μέν, criando um equilíbrio para o δέ após αὐτοί.

Porventura o acordo das colunas de limitar a partir desse momento o seu ministério apostólico aos judeus constituiu limitação a uma comissão original mais ampla? Na tradição cristã antiga, há outra camada, em que o Cristo ressurreto deu a Pedro e seus colegas uma missão às nações. Em Mateus 28.19, os Onze são incumbidos por Cristo de “ir e fazer discípulos de todas as nações”; em Atos 1.8, eles devem ser testemunhas de Cristo “até os confins da terra” (cf. Lc 24.47s.); em João 17.18 (cf. 20.21), eles são enviados “ao mundo”; em 1Pedro 1.1ss., o grupo a quem Pedro ministra inclui cristãos gentios na Ásia Menor; a Didaquê tem esse nome porque apresenta “o ensino do Senhor aos gentios por meio dos doze apóstolos” (o apóstolo aos gentios por excelência é claramente deixado de fora da imagem). Nada disso prejudica a credibilidade do relato de Paulo sobre o acordo de Jerusalém, mas, sem dúvida, circulavam outras interpretações sobre o papel dos Doze e seus associados.

É improvável que o entendimento tenha sido de que o acordo implicava que Paulo, desde que resguardada sua liberdade de pregar aos gentios um evangelho sem circuncisão, estava plenamente satisfeito com um evangelho de circuncisão a ser pregado aos judeus pelas autoridades da igreja em Jerusalém. Aos olhos de Paulo, a lógica convincente do evento-Cristo apontava para a substituição da era da Lei pela era do Espírito (3.13-14);

pelo fato de agora haver apenas um único meio de justificação igualmente para judeus e gentios — justificação pela fé (cf. Rm 3.29s.) — é que “em Cristo Jesus” não havia “nem judeu nem grego” (Gl 3.28). Aliás, a narrativa a seguir sobre a disputa de Paulo com Cefas em Antioquia deixa evidente que, para Paulo (e, em princípio, para Cefas também), aqueles que nasceram judeus podiam encontrar justificação apenas “pela fé em Cristo, não pelas obras da Lei”, da mesma maneira que acontecia com os “pecadores dentre os gentios” (v. 15-16).

O fato é que a reunião pareceu ter um desfecho feliz e amistoso. As duas partes chegaram a um acordo quanto à delimitação dos dois campos missionários. Mas é possível que o acordo tenha ocultado algumas ambiguidades, que vieram à tona mais tarde e geraram tensão entre Paulo e os líderes da igreja na Judeia. Se ao menos o registro que os líderes em Jerusalém fizeram da reunião e do acordo tivesse sido preservado para nós, saberíamos se a interpretação deles sobre as questões era idêntica à de Paulo.

Por exemplo, a delimitação devia ser interpretada da perspectiva territorial ou comunal? Da perspectiva territorial, diz E. D. Burton (Galatians, p. 96-9); da perspectiva comunal, diz W. Schmithals (Paul and James, p. 45): “É difícil entender a tentativa de explicar a distinção entre τὰ ἔθνη e ἡ περιτομή de outra maneira que não etnograficamente”. Mas talvez a questão não tenha sido definida com tanta precisão; de um modo ou de outro, deve ter sido difícil definir os limites dos dois campos missionários. Havia colônias judaicas na maioria das grandes cidades do mundo mediterrâneo oriental: Será que os líderes de Jerusalém estavam impedidos de evangelizar os judeus de Éfeso, Corinto ou Roma? Com quase toda a certeza, não. Mas, uma vez que as igrejas fundadas nessas cidades incluíam judeus e gentios convertidos, era inevitável alguma sobreposição das duas esferas. Além disso, será que Paulo estava impedido de visitar sinagogas nas cidades gentílicas, mesmo que fosse apenas para evangelizar os gentios tementes a Deus que frequentavam os cultos? (Atos declara explicitamente que ele agia assim por ser essa a sua estratégia costumeira.) Com Romanos 11.13-14 em mente, E. Best indaga: “Paulo chegou a pregar aos judeus depois de seu acordo com as colunas em Jerusalém?” (Thessalonians, p. 6). Anteriormente, W. Schmithals já havia respondido, sem nenhuma hesitação, a essa questão com um “não”: “Pressupondo-se a unidade da cristandade, caso Paulo tivesse pregado aos judeus de sua área missionária mundial um evangelho livre do controle da Lei e caso os tivesse integrado nas igrejas paulinas, as quais desconsideravam a Lei na vida cotidiana, ele teria tornado insustentável a posição das igrejas cristãs na Judeia” (Paul and James, p. 48). Mas tem de se reconhecer a diversidade, bem como a unidade da cristandade, e, qualquer que seja a conclusão a que hoje se chegue sobre a lógica da situação no século 1, aqueles que estavam envolvidos na situação viam-na de maneira diferente. Os gentios tementes a Deus, que passaram a formar o núcleo da igreja em muitas cidades, eram mais convenientemente encontrados nas sinagogas; contudo, Paulo não podia pregar a eles ali sem ao mesmo tempo pregar aos judeus.

Quando havia absoluta confiança mútua (como evidentemente havia entre Paulo e Apolo), não surgiriam acusações de construir sobre o fundamento de outro (1Co 3.10ss.; Rm 15.20) ou de invadir o κανών ou “campo” de outra pessoa (2Co 10.13-16). Contudo, inexistindo essa confiança — e a confiança entre as partes que celebraram o acordo de Jerusalém seria abalada logo depois —, mal-entendidos, para não dizer recriminações, estavam fadados a se desenvolver.

Ao receber o relato de Paulo sobre a reunião e o acordo, algumas pessoas talvez tivessem dito a ele: “Então, você recebeu o reconhecimento dos líderes em Jerusalém!”. Diante disso, é provável que sua resposta tivesse sido: “Não recebi o reconhecimento deles como se, sem isso, meu comissionamento estivesse incompleto; eles reconheceram que eu já havia sido chamado para esse ministério, mas em nenhum sentido recebi deles o direito de

exercê-lo”. A natureza do reconhecimento que Paulo recebeu podia facilmente ter sido mal-entendida ou distorcida. Talvez os líderes em Jerusalém não tivessem apresentado exatamente o mesmo relato de Paulo sobre a questão. De acordo com E. Haenchen, o que disseram a ele foi: “Na missão aos gentios, você pode abrir mão da circuncisão”; mas, caso Paulo tivesse reproduzido com esses termos a decisão deles, isso “teria feito Jerusalém parecer ainda a autoridade superior, a qual, simplesmente, considerou apropriado fazer essa concessão por benevolência” (Acts, p. 467). Em nossos dias mais refinados, estamos familiarizados com o recurso da ambiguidade calculada em acordos eclesiásticos, bem como em outros acordos; contudo, essa ambiguidade encontrada no acordo não foi intencional, mas involuntária. Apesar disso, um estudo da correspondência de Paulo aos coríntios ilustra as dificuldades a que isso levou.

2.10

μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν [monon tōn ptōchōn hina mnēmoneuōmen], “Apenas devíamos nos lembrar dos pobres”: um bom exemplo do uso imperativo de ἵνα (cf. Mc 5.23; 2Co 8.7; Ef 5.33); veja C. F. D. Moule, Idiom-book, p. 144s., e outras fontes bibliográficas ali citadas. No discurso direto, as “colunas” disseram algo como: “Por favor, lembrem-se...”; ou, caso atribuamos pleno sentido ao tempo presente do verbo: “Por favor, continuem se lembrando...”. Com o advérbio μόνον, Paulo deixa implícito que as “colunas” não impuseram nenhuma condição, não fizeram nenhuma estipulação, além do pedido de ajuda cristã (o que de forma alguma pode ser interpretado como um “acréscimo” ao evangelho de Paulo). Com essa exceção, “não colocaram sobre eles nenhum fardo adicional”. Estas palavras são tiradas da carta apostólica de Atos 15.23-29, mas com isso não se sugere que Paulo tivesse essa carta em mente ou mesmo que, a essa altura, já a conhecesse. Isso não é como se Paulo imaginasse alguém dizer: “Mas por acaso eles não exigiram que você observasse as ‘coisas necessárias’ mencionadas no decreto de Jerusalém?”, e ele respondesse: “Não. Não exigiram; eles ‘apenas’ nos pediram que lembrássemos dos pobres”. É provável que o decreto de natureza social de Atos 15.28s. ainda não houvesse sido promulgado mesmo quando Paulo enviou sua Carta aos Gálatas, muito menos quando ocorreu a reunião dos versículos 1-10. (Caso já tivesse sido promulgado, alguma referência poderia ter sido feita a isso na disputa que se seguiu entre Paulo e Cefas em Antioquia.)

Os πτωχοί são basicamente os membros mais pobres da igreja em Jerusalém; veja Romanos 15.26, que diz que, alguns anos depois, as igrejas na Macedônia e na Acaia concordaram em “dar alguma contribuição para os pobres (εἰς τοὺς πτωχούς) entre os santos em Jerusalém”. No entanto, há algumas evidências de que a igreja em Jerusalém se referia coletivamente a seus membros como “os pobres”; essa é a origem da designação recebida mais tarde por uma importante comunidade judaico-cristã: “ebionita” (hebr. hā’eḇyônîm, “os pobres”).

Marcião omitiu os versículos 6-9a de seu texto apostólico, bem como καὶ Βαρναβᾷ e κοινωνίας do versículo 9b, de modo que o “nós” em μνημονεύωμεν se refere a Paulo, de um lado, e aos líderes da igreja em Jerusalém, de outro: ele devia se lembrar dos pobres entre os gentios, e eles deviam se lembrar dos pobres entre os judeus. Veja Tertuliano, Contra Marcião 5.3; A. Harnack, Marcion: das Evangelium vom fremden Gott² = TU 45 (Leipzig, 1924), p. 45.

ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι [ho kai espoudasa auto touto poiēsai], “aliás, demonstrei grande disposição de fazer isso mesmo”. “Uma vez que αὐτό com esse sentido (i.e., ‘mesmo’) não pode ser unido ao pronome relativo”, ele “necessariamente tem de se apoiar em τοῦτο” (BDF 297).

A energia com que, nos anos seguintes, Paulo organizou, em suas igrejas gentílicas, um fundo de ajuda aos irmãos em Jerusalém (1Co 16.1-4; 2Co 8.1—9.15; Rm 15.25-28) é um comentário eloquente sobre essa afirmação. Mas o aoristo ἐσπούδασα é digno de nota: não se refere apenas, nem principalmente, a esse fundo de ajuda. Paulo quer dizer não apenas que daí em diante adotou essa estratégia, mas que já havia agido assim — ele pensa na ajuda para aliviar a fome, a qual, de acordo com Atos 11.30, ele e Barnabé levaram de Antioquia a Jerusalém. “O aoristo ἐσπούδασα se harmoniza bem com o fato de que Paulo tinha, com efeito, acabado de levar esmolas a Jerusalém: o sentido é quase de um verbo no mais que perfeito” (C. W. Emmet, BC, I.2, p. 279).

A linguagem de Paulo não apenas indica que ele assentiu espontaneamente ao pedido dos líderes da igreja em Jerusalém; enfatiza que essa foi uma questão em que ele havia tomado a iniciativa. Ao contrário da sugestão feita por J. Klausner (From Jesus to Paul, TI [London, 1944], p. 364s.; cf. H.-J. Schoeps, Paul, p. 69), não se devia supor que ele fosse um mero agente ou emissário das autoridades em Jerusalém com a missão de arrecadar fundos para a igreja-mãe, um šelîaḥ ṣiyyôn (“mensageiro de Sião”). Veja D. R. Hall, “St. Paul and famine relief: a study in Galatians 2¹⁰”, Exp Tim 82 (1970-1971), p. 309-11. De modo semelhante, Paulo enfatiza em Romanos 15.26s. que as doações para o segundo fundo de ajuda são feitas espontaneamente pelas igrejas gentílicas contribuintes — “não como extorsão, mas como presente voluntário”, conforme ele o expressa em 2Coríntios 9.5. Contudo, a Bíblia não nos diz se os líderes em Jerusalém viam as doações dessa maneira. É possível defender que a presente estipulação sobre lembrar-se dos pobres não era um pedido, mas uma ordem. K. Holl (“Der Kirchenbegriff”, p. 44-67) defendeu que eles consideravam as contribuições das igrejas gentílicas um tributo legalmente exigido. Isso é impossível de ser provado. Menos ainda se pode provar que (conforme Holl sugeriu posteriormente) a referência de Paulo aos “pobres entre os santos em Jerusalém” (Rm 15.26) esconde seu constrangimento com o fato de que a coleta estava destinada à igreja em Jerusalém como um todo; ele fala com bastante frequência da coleta (ou ministério) “para os santos” (1Co 16.1; 2Co 8.4; 9.1; Rm 15.26) sem nenhum indício de constrangimento. Na ocasião mencionada em Gálatas 2, os líderes da igreja em Jerusalém, por serem homens sensatos, com certeza sabiam que era mais provável que ofertas em dinheiro seriam generosas se, ao solicitá-las, a pessoa dissesse: “Por favor”.

No entanto, como as igrejas na Galácia viam a questão? Paulo, ao longo desse esboço autobiográfico, enfatizou sua independência em relação às autoridades da igreja em Jerusalém; agora, ele diz que pediram a ele (e a Barnabé) para “se lembrarem dos pobres”, e Paulo concordou em fazê-lo. Aliás, ele ressalta que já havia tomado alguma iniciativa nesse sentido: não levantou dinheiro para a igreja em Jerusalém simplesmente porque as “colunas” lhe pediram que levantasse, mas como um aspecto importante de sua própria estratégia apostólica. Caso os gálatas optassem por não aceitar as garantias dadas por Paulo sobre isso ou preferissem outra interpretação dos fatos que não a dele, não havia praticamente nada que ele pudesse fazer a respeito.

Quando essa carta foi enviada, Paulo ainda não havia lançado o grande fundo de ajuda a Jerusalém, ao qual ele se refere em sua correspondência com Corinto e Roma. Com certeza, as instruções dadas às igrejas da Galácia, substancialmente repetidas em 1Coríntios 16.1-4, não foram transmitidas na Carta aos Gálatas. As admoestações gerais de Gálatas 6.2,6-10 (veja os comentários desses versículos) poderiam abranger esse

fundo, mas não incluem nenhuma orientação prática sobre sua arrecadação e administração.

Depois de 1Coríntios 16.1, as referências de Paulo ao fundo de ajuda a Jerusalém não fazem nenhuma menção à participação da Galácia. A Macedônia e a Acaia aparecem sozinhas em 2Coríntios 8.1—9.15 e Romanos 15.25-28. Seria arriscado inferir disso que as igrejas da Galácia se retiraram do projeto: membros dessas igrejas estavam entre os companheiros de Paulo na última viagem que fez a Jerusalém (At 20.7) — Gaio de Derbe e Timóteo (de Listra). (A isso pode-se responder que Timóteo estava ali como ajudante de campo de Paulo, não como representante da igreja em Listra, que, nesse contexto, não é mencionada por Lucas, e o texto ocidental traz Gaio de Dobero, identificando-o com o macedônio Gaio de At 19.29; mas veja p. 16, nota 62.) L. W. Hurtado, em “The Jerusalem collection and the Book of Galatians”, JSNT 5 (Oct. 1979), p. 46-62, sugere que questionamentos haviam sido feitos nas igrejas na Galácia sobre o fundo de ajuda a Jerusalém e que Paulo teve de deixar claro que o fundo era de sua própria responsabilidade, não um dever que alguma autoridade superior em Jerusalém lhe havia imposto. (Se ele usa a linguagem da autoridade quando trata do assunto em 2Co 8.1—9.15, essa autoridade tem origem em sua própria vocação apostólica, não em Jerusalém; mas, para que o fundo atinja seu propósito, até mesmo sua autoridade apostólica tem de ser combinada com a generosidade espontânea das igrejas gentílicas.) Contudo, essa interpretação do texto implica que Gálatas foi escrita em uma data posterior à aceita como provável neste comentário.

---

[5]Veja R. J. Bauckham, “Barnabas in Galatians”, JSNT, 2 (1979), p. 61-70.

[6]Outras sugestões, menos convincentes, são que Πέτρος era o nome pessoal, e Κηφᾶς, o nome oficial (P. Gaechter, Petrus und seine Zeit [Wien/München, 1958], p. 385), ou que Πέτρος era o título (ainda não um nome pessoal) que Cefas tinha “em sua condição de mandatário apostólico de Deus para o mundo de Israel” (P. Stuhlmacher, Das paulinische Evangelium, I. Vorgeschichte [Göttingen, 1968], p. 94).

III. Esboço autobiográfico: o evangelho independente de Paulo (1.11—2.14)

A. O evangelho de Paulo recebido por revelação (1.11-12)

B. A carreira anterior de Paulo (1.13-14)

C. Paulo se torna apóstolo (1.15-17)

D. Paulo se encontra com os líderes da igreja em Jerusalém (1.18-20)

E. Paulo na Síria e na Cilícia (1.21-24)

F. Conferência em Jerusalém (2.1-10)

☛ G. Conflito em Antioquia (2.11-14)

G. Conflito em Antioquia (2.11-14)

Exegese e exposição

[11]Mas, quando Cefas veio a Antioquia, eu me opus a ele face a face, porque ele estava
errado. [12]Antes de certas pessoas virem da parte de Tiago, ele comia com os gentios, mas,
quando essas pessoas chegaram, ele passou a recuar e se separar dos gentios por medo
do partido da circuncisão. [13]O restante dos judeus também se juntou a ele na encenação
de Pedro, a ponto de até mesmo Barnabé se deixar levar por eles em sua encenação.
[14]Contudo, quando vi que não estavam seguindo o caminho correto de acordo com a
verdade do evangelho, eu disse a Cefas na frente de todos: “Se você, judeu que é, vive
como gentio, não como judeu, como pode forçar os gentios a viverem como judeus?”.

NOTAS TEXTUAIS

v. 11 Κηφας א A B Ψ al latvg syrpesh hel.mg / Πετρος D G byz latr syrhel Marcião Ambrosiast

v. 12 τινας / τινα 𝔓⁴⁶ latd e ge r *
συνησθιεν / συνησθιον 𝔓⁴⁶ latvg(F)
ηλθον A C D² H Ψ byz lat / ηλθεν 𝔓⁴⁶ א B D* G al Orígenes

v. 13 και οι λοιποι / οι λοιποι 𝔓⁴⁶ B 1739 latvg Orígenes

v. 14 Κηφα א A B C H Ψ pc latc vg syrpesh hel.mg cop / Πετρω D G byz syrhel Ambrosiastro
και ουχι (ουκ) Ιουδαικως / om 𝔓⁴⁶ 917 1881 lata b d e vg.cod Ambrosiastro

2.11

Ao contrário das etapas anteriores desse esboço autobiográfico, a ida de Pedro a Antioquia não é introduzida por ἔπειτα: já não havia a mesma necessidade apologética de destacar a sequência ininterrupta de eventos ocorridos nessa ocasião. Contudo, é mais natural interpretar o versículo como o relato de um episódio que se seguiu à reunião dos versículos 1-10. Sem dúvida, há uma série de comentaristas e outros autores, de Agostinho (Ep. 82.11) em diante, que tem situado esse episódio antes da reunião em Jerusalém; veja T. Zahn, Galater, p. 110; J. Munck, Paul, p. 100-3; H. M. Féret, Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem (Paris, 1955), com resposta de J. Dupont, “Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem”, RSR 45 (1957), p. 225-39. O argumento para considerar a sequência narrativa como a sequência cronológica (em que os v. 11-14 têm que ver com uma ocasião posterior aos v. 1-10) é apresentado de forma convincente por G. Ogg (Chronology, p. 89-98). Mas, embora a maioria dos comentaristas identifique a reunião dos versículos 1-10 com o concílio relatado em Atos 15.6-29, a interpretação adotada neste comentário é que a conferência dos versículos 1-10 foi anterior ao concílio em que se promulgou o decreto apostólico de Atos 15.28-29 e que o confronto entre os dois apóstolos em Antioquia ocorreu entre essas duas reuniões. Aliás, o propósito do decreto era, em grande parte, resolver o problema social que surgiu durante a visita de Cefas a Antioquia.

Provavelmente, o episódio dos versículos 11-14 deva ser datado no período após o retorno de Barnabé e Paulo a Antioquia, depois da missão que realizaram em Chipre e no sul da Galácia (At 14.26-28). Se a delimitação das duas esferas de evangelização nos versículos 8-9 — quer da perspectiva territorial, quer da comunal — tivesse sido considerada rígida e inflexível, seria preciso indagar o que Cefas estava fazendo em Antioquia, a sede do cristianismo gentílico. Ele não estava se limitando à obra missionária entre os judeus da cidade; estava desfrutando de comunhão à mesa com gentios, presumivelmente cristãos gentios. O acordo estabelecido em Jerusalém era flexível o suficiente para dar espaço a uma comunhão cordial como essa. Foi a mudança de postura de Cefas que levou Paulo a falar com tanta franqueza: “porque ele estava errado” — literalmente “condenado” (κατεγνωσμένος [kategnōsmenos]) —, não por alguma autoridade externa, mas (no entendimento de Paulo) pela incoerência de sua própria conduta. Quanto a esse uso de κατεγνωσμένος, veja Josefo, Guerra dos judeus 2.135, em que os essênios (à semelhança dos quacres de hoje) evitam juramentos, pois “aquele em quem se crê apenas quando invoca a Deus já está condenado” (ἤδη […] κατεγνῶσθαι). Veja F. W. Mozley, “Two words in Galatians”, Expositor, série 8, vol. 4 (1912), p. 143-6. U. Wilckens entende que o sentido é estar “condenado aos olhos de Deus” (TDNT, vol. VIII, p. 568, nota 51, verbete ὑποκρίνομαι).

É possível que esse confronto seja repetido em Homilias clementinas 17.19, em que Pedro debate com Simão, o Mago (uma maneira velada de se referir a Paulo), negando que Cristo tivesse aparecido a Simão, ao contrário do que este afirma (κἄν ὅτι ὤφθη σοι; cf. 1Co 15.8), e protestando: “você se opôs (ἀνθέστηκας) a mim […], como se eu estivesse condenado (κατεγνωσμένος)”.

2.12

Essa imagem de Cefas desfrutando de comunhão à mesa sem restrição (o que incluía a participação no memorial do partir o pão) com os membros gentios da igreja em Antioquia está plenamente de acordo com a maneira em que ele é representado em Atos, quando, depois de aprender no terraço da casa de Simão, o curtidor, na cidade de Jope, a não chamar de impuro a ninguém a quem Deus havia purificado, ele fica feliz em visitar Cornélio em Cesareia e comer com ele e sua família (At 10.28; 11.3). "A imagem de um São Pedro judaizante é uma invenção dos críticos de Tübingen sem nenhuma base na história" (K. Lake, EEP, p. 116).

Essa comunhão fácil e desimpedida com os gentios era, então, praticada por Cefas em Antioquia como algo natural (συνήσθιεν [synēsthien], imperfeito) até que algumas pessoas (τινας [tinas]) vieram da parte de Tiago. Quanto a τινας, uns poucos manuscritos têm o singular τινα, uma variante de leitura que provavelmente teve origem em uma tentativa de harmonizar com o singular ἦλθεν, que diversas variantes normalmente confiáveis trazem na frase seguinte. É praticamente irrelevante se um ou vários mensageiros vieram da parte de Tiago (T. W. Manson, Studies, p. 178, prefere as duas variantes no singular). Mas D. W. B. Robinson ("The circumcision of Titus, and Paul's liberty", p. 40-1), que aceita τινα, interpreta a palavra como o plural neutro ("certas coisas"), em uma referência aos κρίματα ou δόγματα promulgados pelo Concílio de Jerusalém por sugestão de Tiago (At 15.19; 16.4). Robinson sugere que, quando essas "certas coisas" se tornaram conhecidas em Antioquia, Cefas se sentiu obrigado por elas "a comer, de agora em diante, apenas com os ritualmente 'puros'". Além da improbabilidade de que Paulo teria se referido de maneira tão vaga às decisões de Jerusalém, Cefas/Pedro foi — aceitando-se a credibilidade do registro de Atos 15 (conforme exigido pela interpretação de Robinson) — um dos "apóstolos" que, por sua autoridade, enviou a carta com as decisões à igreja em Antioquia e suas igrejas filhas. D. R. Catchpole, em "Paul, James and the apostolic decree", NTS 23 (1976-1977), p. 428-44, defende de modo parecido que, em Antioquia, Cefas tentou impor o decreto de Jerusalém aos cristãos gentios. Contudo, parece que o decreto foi promulgado para facilitar a comunhão social entre cristãos judeus e gentios. O confronto em Antioquia descrito em Gálatas 2 ressaltava a importância de criar alguma estratégia que, de modo aceitável, regulamentasse essa comunhão. No concílio que se seguiu, resolveu-se que, contra alguma oposição, não se deveria exigir a circuncisão dos cristãos gentios (essa questão não parece ter surgido na reunião anterior dos v. 1-10, mencionada acima), mas que estes deveriam buscar estar em conformidade com as mais importantes restrições alimentares judaicas (em particular, evitar a carne de sacrifícios pagãos e a carne da qual o sangue não foi tirado) e o código judaico de relações sexuais (qualquer violação desse código era "fornicação", πορνεία, no sentido de At 15.20,29). Se Paulo não faz nenhuma menção a esse decreto em Gálatas, o motivo talvez seja que ainda não havia sido promulgado. O fato de ele deixar de mencioná-lo em 1Coríntios, em que relações sexuais e o consumo da carne dos sacrifícios pagãos são especificamente tratados, deve ser explicado de outra maneira; cf. C. K. Barrett, "Things sacrificed to idols", NTS 11 (1964-1965), p. 138-53, especialmente p. 149-50.

Seria imprudente identificar as "certas pessoas" que vieram da parte de Tiago com aquelas "certas pessoas" (τινες) que Atos 15.1 relata que desceram da Judeia para Antioquia e insistiram em que a circuncisão era necessária para a salvação. Os últimos são repudiados pelos autores da carta apostólica (At 15.24); é mais provável que estivessem ligados aos "falsos irmãos" do versículo 4. Os τινας mencionados aqui eram simplesmente mensageiros da parte de Tiago.

Qual foi a mensagem deles? É possível que tenha sido algo assim: "Está chegando a nós em Jerusalém a notícia de que vocês têm costumeiramente comunhão à mesa com os

gentios. Isso está causando grande escândalo entre nossos irmãos mais conservadores daqui. E tem mais: isso está se tornando do conhecimento de pessoas de fora da igreja, de modo que nossas tentativas de evangelizar nossos irmãos judeus estão sendo seriamente prejudicadas" (cf. T. W. Manson, Studies, p. 178-81).

Talvez a mensagem revele algo ainda mais sério. Em meados da década de 40 do século 1 houve um renascimento da militância entre judeus que lutavam por liberdade e eram adeptos da "quarta filosofia", conforme Josefo a chama (G. J. 2.118; Ant. 18.23). Ação repressiva contra eles foi empreendida por Tibério Júlio Alexandre, procurador da Judeia (c. 46-48 d.C.), que crucificou dois de seus líderes, Jacó e Simão, filhos daquele Judas, o galileu, que liderou a revolta contra o censo provincial de 6 d.C. (Josefo, Ant. 20.102). B. Reicke ("Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiochia-Episode, Gal 2,1-14", De Zwaan FS, p. 172-87) prefere considerar o período que se inicia em 52 d.C., quando a insurgência se intensificou, e data esse "episódio em Antioquia" na visita de Paulo a Antioquia mencionada em Atos 18.22s. Aos olhos desses militantes, judeus que confraternizavam com gentios e adotavam costumes dos gentios eram traidores, e é possível que os líderes da igreja em Jerusalém tenham se sentido ameaçados pelo comportamento despreocupado de seus colegas em Antioquia (veja comentário de 6.12).

Apesar de o singular ἦλθεν ter notável atestação, é provável que se deva preferir o plural (ὅτε δὲ ἦλθον [hote de ēlthon], "mas quando eles vieram"). Talvez o singular seja resultado da ocorrência de ὅτε δὲ ἦλθεν [hote de ēlthen], "mas quando [Cefas] veio", no início do versículo 11. Aliás, seria igualmente possível manter ὅτε δὲ ἦλθεν aqui e traduzir por "e, quando ele [Cefas] veio" (no mesmo sentido do início do v. 11, que recapitula a ocorrência anterior das três palavras), mas essa seria uma construção insuportavelmente forçada; o verbo aqui remete, em vez disso, ao ἐλθεῖν [elthein] anterior.

ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν [hypestellen kai aphōrizen heauton], "ele recuou e se separou": o duplo imperfeito sugere que ele não rompeu abruptamente com sua prática anterior, mas passou a mudá-la pouco a pouco. ὑπέστελλεν é provavelmente intransitivo; pode ser interpretado como transitivo, em cujo caso ἑαυτόν é seu objeto tanto quanto do verbo ἀφώριζεν. Caso seja intransitivo, podemos traduzir por "ele recuou" (como se estivesse em busca de abrigo); se for transitivo, por "ele se afastou". K. H. Rengstorf entende essa ação como a antítese de ἐρθοποδεῖν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου no versículo 14 (TDNT, vol. VII, p. 598, verbete ὑποστέλλω).

φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς [phoboumenos tous ek peritomēs], "temendo aqueles da circuncisão". A expressão οἱ ἐκ περιτομῆς pode ter vários sentidos de acordo com o contexto: "o partido da circuncisão", isto é, os judaizantes dentro da igreja (At 11.2; Tt 1.10); os membros circuncidados da igreja, isto é, cristãos judeus em sentido não partidário (At 10.45; Cl 4.11); pessoas circuncidadas, isto é, judeus (Rm 4.12b). De quem Pedro estava com medo nessa ocasião? Não de seus irmãos em Cristo judeus em Antioquia.Acompanhando Pedro, eles vinham tendo comunhão à mesa com seus irmãos gentios (cf. v. 13, οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι [hoi loipoi Ioudaioi]); não estava com medo nem mesmo dos mensageiros de Tiago (não há motivo para identificar τοὺς ἐκ περιτομῆς com τινας ἀπὸ Ἰακώβου) ou do próprio Tiago — ele pode ter tido respeito pela autoridade de Tiago, mas por que deveria estar com medo dele? As pessoas que inspiraram medo foram os militantes judeus a quem a mensagem de Tiago possivelmente se referia. Quanto às várias posições, veja G. Dix, Jew and Greek (London, 1953), p. 43ss.; J. Munck, Paul, p. 106-9 (que entende que οἱ ἐκ περιτομῆς eram cristãos gentios); W. Schmithals, Paul and James, p. 66-8. Schmithals ressalta que "Paulo não profere nenhuma palavra de crítica contra os mensageiros de Tiago nem contra o próprio Tiago" (p. 68), embora sua interpretação desse fato esteja aberta a questionamento.

C. K. Barrett (“ΨΕΥΔΑΠΟΣΤΟΛΟΙ”, p. 387) considera τοὺς ἐκ περιτομῆς o partido cristão judaico em Jerusalém, o qual amedrontou Cefas “presumivelmente mediante ameaças de romper a comunhão”, embora seja possível que medidas mais enérgicas estejam implícitas na referência de Paulo aos “perigos de falsos irmãos” em 2Coríntios 11.26.

Veja tb. E. E. Ellis, “The circumcision party and the early Christian mission”, TU 102 (1968), p. 390-9, reimpresso em Prophecy and hermeneutic in early Christianity (Tübingen/Grand Rapids, 1978), p. 116-28.

2.13

καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ [καὶ] οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι [kai synypekrithēsan autō [kai] hoi loipoi Ioudaioi], “os outros judeus [também] se juntaram em sua encenação”. Os “outros judeus” aqui são os cristãos judeus de Antioquia, “judeus de nascimento” (φύσει Ἰουδαῖοι [physei Ioudaioi]), para tomar emprestada uma expressão do versículo 15. Se eles normalmente tinham satisfação em sociabilizar com seus irmãos em Cristo de origem gentílica, é possível que nessa ocasião tenham sentido que a boa educação exigia alguma conformidade com a prática mais rígida dos visitantes vindos de Jerusalém, de modo que seguiram o exemplo de Cefas. Paulo chama a ação deles de ὑπόκρισις, “encenação”, porque não brotou de uma convicção íntima (ὑποκρίνομαι era uma palavra usada especificamente no grego clássico para se referir ao papel do ator no palco ático). Ele não teria concordado que cristãos judeus, por princípio, se abstivessem de comer com cristãos gentios, mas não teria rotulado o gesto deles de ὑπόκρισις. Ele aplicou o termo à abstenção de Cefas porque ela surgiu por motivo de conveniência, não de princípio: até então, Cefas havia comido com boa consciência na companhia de gentios.

Contudo, o fato de Barnabé — “até mesmo Barnabé” — ter sido “ludibriado” com os outros (συναπήχθη [synapēchthē]) para se juntar a esse embuste de mesas separadas foi a gota d’água para Paulo. Provavelmente, ele sentiu o gesto de Barnabé mais profundamente do que o de qualquer outro, pois ele e Barnabé haviam desfrutado de confiança mútua como colegas de ministério por muito tempo. Se essa carta é endereçada às igrejas do sul da Galácia, então os leitores conheciam Barnabé: aquelas igrejas surgiram como resultado da pregação de Barnabé e Paulo juntos. R. J. Bauckham (“Barnabas in Galatians”) atribui o silêncio de Paulo sobre Barnabé em Gálatas a seu sentimento de desamparo e isolamento por ter sido, em seu entendimento, abandonado por Barnabé, uma situação que havia ocorrido pouco antes de essa carta ser escrita. Barnabé era o último homem de quem se esperaria esse gesto. Na prática, isso foi o fim da estreita associação dos dois: a disputa de ambos por João Marcos, registrada por Lucas em Atos 15.36-39, não os teria levado a seguir caminhos diferentes caso essa divergência mais séria não houvesse ocorrido. Apesar disso, no presente contexto é na ação de Cefas que Paulo se concentra, não apenas porque a iniciativa foi de Cefas, mas também porque era a relação de Paulo com Cefas que estava sendo posta em debate nas igrejas da Galácia. Não há dúvida de que os gálatas ouviram falar da participação de Barnabé no episódio em Antioquia, mas a autoridade de Cefas era maior que a de Barnabé, e a autoridade de Cefas, conforme a história que ouviram, foi exercida contra a estratégia de Paulo: parecia que Paulo havia sido humilhado pelo príncipe dos apóstolos. O que Paulo tinha a dizer sobre isso?

2.14

ἀλλ’ ὅτε εἶδον ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου [all’ hote eidon hoti ouk orthopodousin pros tēn alētheian tou euangeliou], “Mas, quando vi que eles não estavam no caminho certo rumo à verdade do evangelho”: essa frase é entendida assim por G. D. Kilpatrick, “Gal 2, 4 ὀρθοποδεῖν”, Studien für Bultmann, p. 269-74. Kilpatrick menciona dois outros possíveis sentidos do verbo — (i) “andar em linha reta ou ereto” (em oposição a mancar), (ii) “ir diretamente para o alvo” —, mas considera que “estar no caminho certo” é o mais adequado no contexto em análise. Aos olhos de Paulo, eles estavam tomando o caminho errado, que os desviava da verdade do evangelho. Podemos interpretar πρός com o sentido de “de acordo com” em vez de “rumo a”. Acerca de ὀρθοποδέω, veja tb. J. G. Winter, “Another instance of ὀρθοποδεῖν”, HTR 34 (1941), p. 161-2; C. H. Roberts, “A note on Galatians 2:14”, JTS 40 (1939), p. 55-6.

A expressão “a verdade do evangelho” ocorreu no versículo 5; veja ali o comentário sobre os paralelos entre os dois contextos.

εἶπον τῷ Κηφᾷ ἔμπροσθεν πάντων [eipon tō Kēpha emprosthen pantōn]. Portanto, a repreensão foi pública, não apenas pessoal (“diante dele”). Já se perguntou por que Paulo não seguiu a instrução de Mateus 18.15: “Se seu irmão pecar, vá e, entre você e ele, diga-lhe seu erro” (em que εἰς σέ após ἁμαρτήσῃ pode ser um acréscimo ao texto original). Paulo pode ter conhecido ou não essa instrução na forma do Evangelho de Mateus, mas com certeza conhecia o espírito da instrução, pois o reproduz adiante, em 6.1. Pelo que sabemos, ele poderia ter censurado Cefas em particular antes de repreendê-lo publicamente. Mas talvez ele tivesse dito que, uma vez que a ofensa era pública, a repreensão também tinha de ser pública. Até Agostinho admitiu, em outro contexto, que às vezes tinha dificuldade em decidir se devia seguir Mateus 18.15 ou 1Timóteo 5.20: “Aqueles que pecam (ou persistem em pecar, τοὺς ἁμαρτάνοντας), repreenda-os na presença de todos, para que os demais tenham temor” (Ep. 95.3).

Εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικώς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῇς. πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν; [Ei sy Ioudaios hyparchōn ethnikōs kai ouchi Ioudaikōs zēs. pōs ta ethnē anankazeis Ioudaizein?], “se você, judeu que é (por nascimento e por criação), vive da maneira gentílica, não da judaica (como Cefas vinha fazendo em Antioquia e presumivelmente em outras comunidades gentílicas nas quais se encontrava de tempos em tempos), como obriga os gentios a viver como judeus?”. Ἰουδαΐζειν e Ἰουδαϊκῶς ζῆν são aqui sinônimos (veja comentário sobre Ἰουδαϊσμός em 1.13); se um único verbo fosse usado como sinônimo de ἐθνικῶς ζῆν, podia muito bem ser ἑλληνίζειν. Depois de estar satisfeito em viver como um gentio entre os gentios, agora Cefas tinha dado meia-volta e começado a praticar o separatismo judaico. Na prática, isso equivalia a dizer aos cristãos gentios: “a menos que vocês se conformem com o modo de vida judaico, não podemos ter relações sociais com vocês”. Isso praticamente os obrigava a “judaizar”. Alguns cristãos judeus talvez tenham se queixado de que estavam sendo obrigados a se “helenizar” (contra suas tradições ancestrais mais fortes), a fim de manter a comunhão à mesa com os cristãos gentios. Mas Cefas não pôde fazer essa queixa: ele se “helenizou” voluntariamente até chegarem os mensageiros de Tiago. Diante de convicções conflitantes desse tipo, a estratégia amadurecida de Paulo era que um lado devia levar em consideração o outro, e, em especial, que o mais forte devia levar em consideração o mais fraco em espírito de caridade cristã (Rm 14.1ss.), mas para ele era abominável qualquer coisa que cheirasse a coerção.

Como aconteceu com o acordo alcançado na recente reunião de Jerusalém, vemo-nos com o desejo de ter mais de um relato desse confronto — o de Cefas, por exemplo, ou, talvez melhor ainda, o de Barnabé (uma vez que já temos o de Paulo). Mas, na verdade, não é

difícil imaginar como Cefas teria defendido sua ação. Ele teria afirmado que agiu em consideração aos irmãos mais fracos — nessa ocasião, os irmãos mais fracos seriam aqueles lá de Jerusalém. Tertuliano (C. Mar. 1.20) interpretou dessa maneira os motivos de Cefas e atribuiu a reação crítica de Paulo à sua imaturidade; mais tarde, ele ressalta que Paulo "viria a se tornar, na prática, tudo para com todos: para os que estão debaixo da Lei, como alguém debaixo da Lei" (1Co 9.20). Contudo, o problema era que a preocupação de Cefas com os irmãos mais fracos em Jerusalém conflitava com a preocupação de Paulo com os irmãos gentios em Antioquia, que estavam sendo levados a se sentir cidadãos de segunda classe.

Novamente, Tertuliano sugere que, "uma vez que o próprio Paulo se tornou 'tudo para com todos os homens, a fim de ganhar todos eles', é possível que Pedro também tenha tido essa estratégia em mente ao agir de forma diferente daquela a que estava acostumado a ensinar" (C. Mar. 4.3). Que Cefas, de sua parte, tinha alguma razão foi reconhecido por Barnabé, que seguiu seu exemplo. Mas, para Paulo, a liberdade dos gentios estava ameaçada pela ação de Pedro tão certamente quanto estava pela intromissão dos falsos irmãos mencionados no versículo 4. Se os cristãos gentios não eram companhia adequada para os cristãos judeus, o motivo disso era necessariamente que o cristianismo deles era falho: a fé em Cristo e o batismo em seu nome eram insuficientes e tinham de ser complementados por algo mais. E esse "algo mais" só poderia ser certa conformidade com a Lei ou os costumes judaicos: os gentios tinham, em outras palavras, de "judaizar".

Essa controvérsia entre os dois apóstolos foi tão dolorosa e nada edificante para alguns pais da igreja posteriores que estes tentaram eliminar a ofensa que a controvérsia apresentava. Clemente de Alexandria, em Hipotética (citado por Eusébio, Hist. ecl. 1.12), fez distinção entre o Cefas desse episódio e o apóstolo. No final do século 4, houve uma interessante troca de correspondência entre Jerônimo e Agostinho sobre o assunto. Jerônimo, em seu comentário de Gálatas, disse que Paulo realmente acreditava que a ação de Pedro era justificada, mas se opôs a ela em Antioquia, "a fim de acalmar a mente dos criadores de problemas" (ut quasi animos tumultuantium deliniret); Agostinho o censurou por isso e apresentou sua própria interpretação mais razoável do assunto. Em sua interpretação, Jerônimo reivindicou a autoridade de outros, em especial Orígenes. (Veja Agostinho, Ep. 28.3; 40.3s.; 82.4ss.; Jerônimo, Ep. 112.4ss.) Caso Jerônimo estivesse certo, Paulo teria sido ao menos tão culpado de "encenação" quanto aqueles a quem ele critica por isso.

Caso a disputa já tivesse sido amigavelmente solucionada quando Paulo enviou essa carta, poderíamos esperar que ele o tivesse dito. Também poderíamos esperar que ele dissesse que a igreja em Antioquia como um todo dava apoio a ele ou a Cefas, mas não o diz. Talvez seja desnecessário dizer que uma igreja gentílica acompanharia o apóstolo que afirmou a liberdade dos gentios, mas, quando se considera o rumo que estava sendo seguido naquele momento pelas igrejas gentílicas da Galácia, não dá para ter certeza. Com certeza, logo depois disso, Antioquia deixou de ser a base missionária de Paulo, mas, à medida que ele levava o evangelho mais para o oeste, outras bases, mais próximas de onde transcorria a atividade apostólica, de qualquer maneira devem ter se mostrado mais adequadas do que Antioquia. (Sua estada ali em 52 d.C., mencionada em At 18.22s., não implica que Antioquia ainda fosse sua base.)

Qualquer que tenha sido a perda de confiança mútua ocasionada pela disputa entre os dois apóstolos, isso não levou a uma ruptura entre a missão aos gentios e Jerusalém: Paulo continuou a "se lembrar dos pobres", conforme as "colunas" lhe pediram que o fizesse.

G. Howard (Crisis, p. 42-5) sugere que fazia tão pouco tempo que Pedro havia sido apresentado à plena liberdade do evangelho conforme o entendimento paulino que "levou

algum tempo para trabalhar em suas implicações práticas”; mas ele “logo a incorporou em sua própria pregação e aceitou tornar-se um fundamento para a unidade da igreja”. De modo parecido, J. D. G. Dunn conclui que Pedro ampliou sua própria perspectiva “à medida que o cristianismo ampliou seu alcance e natureza [...] à custa de perder o papel de liderança que tinha em Jerusalém, mas com o resultado de que se tornou o símbolo mais esperançoso de unidade para aquele cristianismo crescente que passou cada vez mais a se considerar a igreja católica” — o homem-ponte (pontifex) “que fez mais do que qualquer outro para manter unida a diversidade do cristianismo do primeiro século” (Unity, p. 385-6).

I. Saudação (1.1-5)

II. Nenhum outro evangelho (1.6-10)

III. Esboço autobiográfico: o evangelho independente de Paulo (1.11—2.14)

☛ IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

V. Liberdade cristã (5.2-12)

VI. Carne e Espírito (5.13-26)

VII. Ajuda mútua e serviço (6.1-10)

VIII. Comentários e saudações finais (6.11-18)

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

A menção do episódio em Antioquia leva Paulo a afirmar com todas as letras que judeus e gentios são igualmente justificados pela fé em Cristo, não por obras da Lei. Ele acrescenta que é um absurdo aqueles que pela fé receberam o Espírito voltarem a confiar na obediência à Lei.

O evangelho proclama o cumprimento da promessa feita por Deus a Abraão. Todas as nações seriam abençoadas com ele, e, uma vez que foi pela fé que ele recebeu a bênção, assim é com todas as nações. A Lei, longe de transmitir bênção, pronuncia maldição sobre aquele que a quebra. Cristo redimiu seu povo dessa maldição ao assumi-la sobre si mesmo mediante sua morte por crucificação. Portanto, as nações recebem a bênção prometida a Abraão, isto é, recebem o Espírito por meio da fé.

A superioridade do evangelho sobre a Lei é demonstrada também no fato de que Abraão recebeu a promessa séculos antes de a Lei ser transmitida. Uma vez ratificada, uma disposição testamentária não pode ser invalidada por nenhuma disposição posterior; então, a promessa, confirmada por Deus, não pode ser anulada pela Lei. A Lei foi transmitida não para dar vida, mas para aumentar o número total de pecados; a promessa, com a justiça e a vida que ela assegura, é obtida pela fé em Cristo, não mediante a guarda da Lei.

Na verdade, a Lei é como um escravo encarregado de cuidar de uma criança nascida livre até que ela atinja a

maioridade. O povo de Deus alcançou sua maioridade por meio da fé em Cristo. Por estar em Cristo, o povo de Deus entrou em uma nova ordem de existência, em que as distinções da velha ordem se tornam irrelevantes. Embora seja potencialmente herdeira de uma rica propriedade, até que atinja a maioridade, a criança não recebe sua liberdade, mas é tratada como escrava. De modo parecido, estivemos sob o controle da Lei até a vinda de Cristo. Ele nos redimiu da escravidão à Lei e nos concedeu uma nova posição de filhos e filhas de Deus amadurecidos e responsáveis. São filhos e filhas, não escravos, que recebem o Espírito e são capacitados por ele a chamar Deus de “Aba, Pai”, assim como o próprio Jesus o chamou. Como alguém que atingiu a maioridade pode desejar de volta as restrições impostas na infância?

Paulo, então, apela aos gálatas para que lhe concedam a mesma confiança e o mesmo afeto que lhe haviam concedido quando foi até eles pela primeira vez. Eles são, de fato, seus filhos queridos, mas foram enganados por criadores de problemas que simplesmente querem aumentar o número daqueles que os seguem.

Em seguida, Paulo relembra a história de Gênesis sobre a expulsão de Hagar e Ismael em benefício de Sara e Isaque, a fim de mostrar que são aqueles que desfrutam da liberdade do Espírito, não os que são escravos da Lei, que constituem os verdadeiros filhos de Deus. Os gálatas foram libertos por Cristo: que eles não retrocedam no tempo e tornem a se submeter à escravidão.

A. Tanto judeus quanto gentios são justificados pela fé (2.15-21)

B. A primazia da fé sobre a Lei (3.1-6)

C. A bênção de Abraão (3.7-9)

D. A maldição da Lei (3.10-14)

E. A prioridade e a permanência da promessa (3.15-18)

F. O propósito da Lei (3.19-22)

G. Libertação da Lei (3.23-25)

H. Judeus e gentios são um só em Cristo (3.26-29)

I. Da escravidão à filiação (4.1-7)

J. Sem volta! (4.8-11)

K. Apelo pessoal (4.12-20)

L. Uma lição tirada das Escrituras (4.21—5.1)

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

☛ A. Tanto judeus quanto gentios são justificados pela fé (2.15-21)

B. A primazia da fé sobre a Lei (3.1-6)

C. A bênção de Abraão (3.7-9)

D. A maldição da Lei (3.10-14)

E. A prioridade e a permanência da promessa (3.15-18)

F. O propósito da Lei (3.19-22)

G. Libertação da Lei (3.23-25)

H. Judeus e gentios são um só em Cristo (3.26-29)

I. Da escravidão à filiação (4.1-7)

J. Sem volta! (4.8-11)

K. Apelo pessoal (4.12-20)

L. Uma lição tirada das Escrituras (4.21—5.1)

A. Tanto judeus quanto gentios são justificados pela fé (2.15-21)

Exegese e exposição

15Quanto a nós, judeus por nascimento, não “pecadores entre os gentios”, 16sabendo que
nenhum ser humano é justificado por obras da Lei, mas unicamente pela fé em Jesus
Cristo, também temos crido em Cristo Jesus, a fim de sermos justificados pela fé em Cristo,
não por obras da Lei, porque por obras da Lei “nenhuma pessoa será justificada”. 17Mas, se
buscando ser justificados em Cristo, também nós mesmos fomos achados pecadores,
acaso é Cristo, então, ministro do pecado? Longe disso! 18Pois, se reedifico as coisas que
derrubei, torno-me transgressor. 19Mediante a Lei morri para a Lei a fim de viver para Deus.
Fui crucificado com Cristo, 20e não sou mais eu quem vive, mas Cristo vive em mim. A vida
que agora vivo em um corpo mortal, vivo-a pela fé no Filho de Deus, que me amou e se
entregou por mim. 21Não anulo a graça de Deus, pois, se é por meio da Lei que vem a
justiça, então Cristo morreu em vão.

NOTAS TEXTUAIS

v. 16 δε om 𝔓46 A D2 Ψ byz syrhel cop
εκ πιστεως Χριστου / εκ πιστεως G Ticônio Pelágio

v. 20 υιου του θεου א A C D2 Ψ byz latf vg syrpesh hel cop Clemente de Alexandria Ambrosia
αγαπησαντος / αγορασαντος Marcião Pelágio (cf. 3.13)

2.15

É difícil decidir em que ponto termina a menção de Paulo à sua repreensão de Pedro e começa sua exposição geral do princípio em questão. Ele provavelmente resume sua repreensão de Pedro e, em seguida, desenvolve as implicações disso, fazendo, assim, uma transição suave do evento pessoal para o princípio universal, da Individualgeschichte [história individual] para a Weltgeschichte [história mundial], conforme essas palavras são usadas em títulos de artigos escritos por G. Klein (“Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus” [1963], republicado [com Nachtrag] em Rekonstruktion, p. 180-224) e W. G. Kümmel (em grande parte uma resposta a Klein), “‘Individualgeschichte’ und ‘Weltgeschichte’ in Gal. 2:15-21”, Moule FS, p. 157-73). Seguindo R. Bultmann, “Zur Auslegung von Gal. 2,15-18” (1952), Exegetica (Tübingen, 1967), p. 394-9, Klein trata o versículo 15 como uma frase independente (que diz respeito à velha ordem), em contraste com o versículo 16 (que diz respeito à nova ordem) e nega que, em sua exposição, Paulo esteja tratando da história da salvação. Kümmel, fazendo mais justiça ao que diz Paulo, interpreta os versículos 15-16 como uma única frase, introduzindo a apresentação da justificação pela fé como o cumprimento da promessa feita a Abraão e, portanto, como o clímax da história da salvação (cf. 2Co 6.2, “agora é o dia da salvação”).

Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί [Hēmeis physei Ioudaioi kai ouk ex ethnōn hamartōloi], “nós (que somos) judeus de nascimento, não ‘pecadores dentre os gentios’”: essas palavras constituem o tema da frase que prossegue no versículo 16 e são retomadas na frase iniciada com καὶ ἡμεῖς [kai hēmeis] (v. 16). “Nós” é enfático: “nós” em contraste com “eles” (os gentios). A condição dos crentes que são judeus de nascimento (como Paulo, Pedro e Barnabé) é diferente agora do que quando viviam debaixo da Lei. Naquela época, a Lei constituía uma barreira entre eles e os gentios. Eles mesmos eram “justos” por estarem dentro da aliança; os gentios, por estarem fora da aliança, eram ἄνομοι (Rm 2.12-16; 1Co 9.21) e, por isso mesmo, ἁμαρτωλοί (compare Lc 24.7 com At 2.23) — uma avaliação que, aos olhos dos judeus, era confirmada pelo nível geral da moralidade pagã (cf. Rm 1.18-32; Ef 4.17-19; 5.11-12). Veja E. P. Sanders, “On the question of fulfilling the law in Paul and rabbinic Judaism”, Daube FS, p. 103-26. Talvez “pecadores dentre os gentios” seja citação de uma expressão usada por judeus que cumpriam a Lei. Mas agora que Paulo, Pedro, Barnabé e outros “judeus de nascimento” abraçaram o caminho da fé em Cristo, a barreira caiu e não há distinção entre judeu e gentio no que diz respeito ao pecado (Rm 3.22) ou no que diz respeito ao acesso à graça justificadora de Deus (Rm 10.12).

2.16

εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου [eidotes [de] hoti ou dikaioutai anthrōpos ex ergōn nomou], “sabendo que nenhum ser humano é justificado por obras da Lei”: essas palavras prenunciam a citação expandida de Salmos 143.2 (142.2, LXX) no final do versículo. As ἔργα νόμου são as ações prescritas na Lei. Elas não são intrinsecamente reprovadas, pois a Lei de Deus é “santa, justa e boa” (Rm 7.12); embora a atitude de Paulo com a Lei seja mais radical em Gálatas do que em Romanos, essa declaração é tão válida

para Gálatas quanto para Romanos (cf. Gl 5.14). O que Paulo reprova é a realização dessas obras com um espírito de legalismo ou com a ideia de que sua realização alcançará aceitação diante de Deus; veja 3.2,5,10; também Romanos 3.20,28. (O substantivo ἔργα tem por si só quase o mesmo sentido em Rm 4.2,6; 9.11,32; 11.6; Ef 2.9; cf. Tt 3.5: οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς.) A antítese de ἐξ ἔργων νόμου é ἐκ πίστεως [ek pisteōs] (veja comentário de 3.7).

A tripla ocorrência de ἐξ ἔργων νόμου nessa frase chama a atenção. C. E. B. Cranfield, em seu texto “St. Paul and the Law”, SJT 17 (1964), p. 43-68, em especial na p. 55 (cf. sua obra Romans, p. 845-62, esp. 853), ressalta que Paulo não tinha, em grego, uma palavra ou expressão pronta para expressar o que queremos dizer com “legalismo” e, portanto, ele precisou usar “lei” (como em Gl 3.11, ἐν νόμῳ [en nomō]) ou uma expressão que continha a palavra “lei” (como ἐξ ἔργων νόμου) para expressar a ideia de legalismo. Aliás, conforme indicado por C. F. D. Moule (“Obligation in the ethic of Paul”, Knox FS, p. 392), Paulo não tinha nenhuma palavra ou expressão característica para outros aspectos específicos da lei; portanto, é necessário deduzir com base no contexto a nuance que ele tem em mente. Moule distingue em particular aquilo que ele chama de sentidos “reveladores” e “legalistas” de νόμος e, por meio dessa distinção, consegue apresentar uma resposta satisfatória à pergunta sobre se, no entendimento de Paulo, Cristo revogou a Lei ou não (cf. Rm 10.4). “Paulo considerava Cristo o cumprimento da Lei quando Lei significava a revelação de Deus a respeito de si mesmo e de seu caráter e propósito, mas a considerava condenação e fim de qualquer tentativa de usar a Lei para se justificar. É o último uso de lei que pode ser conveniente e resumidamente chamado de ‘legalismo’.” Se “lei significa o esforço altaneiro da religião e da moralidade humanas e, por esse motivo, revela o pecado em toda a atividade humana, pois a religião e a moralidade representam a tentativa do homem de ascender ao trono de Deus” (C. K. Barrett, Romans, p. 129), presume-se que o segundo uso da lei por Moule é o que está implícito.

Ao fazer essa afirmação, Paulo tinha um argumento forte: se havia uma pessoa que podia reivindicar algo com base em “obras da Lei”, essa pessoa era ele. “No que diz respeito à justiça pela Lei”, seu comportamento antes da conversão a Cristo era “irrepreensível” (Fp 3.6). Mas ele aprendeu que mesmo esse comportamento não o tornava justo diante de Deus; agora, sua esperança estava alicerçada em “não ter justiça própria, que se baseia na Lei, mas a que é por meio da fé em Cristo” (Fp 3.9).

O verbo δικαιόω significa “tornar δίκαιος”, “colocar em condição acertada e justa [diante de Deus]” [ou “considerar inocente”]. Nesse tipo de contexto, δίκαιοι são aqueles colocados em uma condição/um relacionamento justa/justo com Deus, perdoados e aceitos por ele; veja o texto de 3.11 para o entendimento que Paulo tinha do adjetivo usado em Habacuque 2.4b (LXX). As palavras com a raiz δικαιο podem ter um sentido “relacional” ou “comportamental”. Por exemplo, o substantivo δικαιοσύνη significa não apenas justiça pessoal, coletiva ou retidão de caráter, mas também, e de um modo característico, a condição acertada e justa perante Deus, como no versículo 21. A antiga pergunta de Jó 9.1: “Como pode o homem ser justo (LXX: δίκαιος) diante de Deus?”, não é citada por Paulo, mas essa é a pergunta da qual ele se ocupa. Ele considera uma das respostas (“por obras da Lei”) — a resposta que anteriormente ele mesmo teria dado — e a rejeita; ele oferece uma nova resposta (“pela fé em Cristo”).[1]

Assim como em Romanos 3.28, ἄνθρωπος pode ser mais do que o equivalente do pronome indefinido τις. O judeu ou o gentio está agora diante de Deus como um ser humano, sendo irrelevantes os privilégios (caso dos judeus) ou a ausência deles (caso dos gentios), para ser aceito diante de Deus sem as obras da Lei, nas quais (ao menos em teoria) o judeu teria vantagem, mas com uma base (fé em Cristo) igualmente disponível a judeus e gentios (cf. Rm 3.28-30).

ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ [ean mē dia pisteōs Iēsou Christou]. Aqui ἐὰν μή [lit. se não] significa “mas”, o que exclui a opção anterior, ἐξ ἔργων νόμου.

διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, “por meio da fé em Jesus Cristo”. O genitivo Ἰησοῦ Χριστοῦ pode ter função de objeto direto (é assim que entendemos) ou de sujeito, como se a expressão significasse “por meio da fé (fidelidade) de Jesus Cristo”. A última interpretação tem sido defendida por J. Haussleiter, Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube (Leipzig, p. 1891); G. Kittel, “πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus”, TSK 79 (1906), p. 419-36; K. Barth, The Epistle to the Romans, TI (Oxford, 1933), p. 41, 96; A. G. Hebert, “‘Faithfulness’ and faith”, Theology 58 (1955), p. 373-9; T. F. Torrance, “One aspect of the biblical conception of faith”, Exp Tim 68 (1956-1957), p. 111-2 (com réplica de C. F. D. Moule, ibid., p. 157); E. R. Goodenough, com a colaboração de A. T. Kraabel, “Paul and the Hellenization of Christianity”, in: Religions in antiquity: essays in memory of E. R. Goodenough, organização de J. Neusner, Suppl. Numen 15 (Leiden, 1967), p. 35-80; G. Howard, “On the ‘faith of Christ’”, HTR 61 (1967), p. 459-65, “Romans 3:21-31 and the inclusion of the gentiles”, HTR 64 (1970), esp. p. 228-31, “The ‘faith of Christ’”, Exp Tim 85 (1973-1974), p. 212-4, e Crisis, p. 57-8; D. W. B. Robinson, “‘Faith of Jesus Christ’ — A NT Debate”, RTR 29 (1970), p. 71-81.

Quando o genitivo é entendido com sentido subjetivo, a expressão é interpretada de várias maneiras: “a fé de Cristo” (em Deus), “a fidelidade de Cristo” (a Deus) ou a fidelidade de Deus revelada em Cristo (conforme Barth e Hebert).

Em defesa do genitivo objetivo, veja, além de C. F. D. Moule (citado acima), J. Murray, Romans, p. 363-74; J. Barr, The semantics of biblical language (Oxford, 1961), p. 161-205. Ao usar a expressão “nada convincente”, C. E. B. Cranfield (Romans, p. 203, nota 2) rejeita sucintamente a interpretação de que o genitivo tem função de sujeito.

O argumento principal e, de fato, conclusivo de que se deve entender o genitivo aqui com o sentido de objeto direto é que, quando Paulo se expressa com o uso do verbo πιστεύω, não do substantivo πίστις, Cristo é indubitavelmente o objeto da fé, como ocorre na oração imediatamente seguinte: καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν [kai hēmeis eis Christon Iēsoun episteusamen] (“até nós temos crido em Cristo Jesus”). Isso determina o sentido da expressão precedente διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ e de ἐκ πίστεως Χριστοῦ [ek pisteōs Christou] na oração seguinte. Veja C. H. Dodd, The Bible and the Greeks (London, 1935), p. 65-70.

R. Bultmann (TDNT, vol. VI, p. 203, verbete πίστις) ressalta que πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ equivale a crer “que Jesus morreu e ressuscitou” (1Ts 5.14). “Paulo nunca define fé. A natureza da fé é indicada no objeto ao qual a fé é dirigida […]. Fé sempre significa fé em […] ou fé que…” (G. Bornkamm, Paul, p. 141). Alguém diria “fé em…” e “fé que…”: essa é a fé pessoal que une alguém a Cristo com todos os membros da comunidade da nova aliança, isto é, com todos aqueles que, na maneira comum de Paulo se expressar, estão “em Cristo”.

καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν [kai hēmeis eis Christon Iēsoun episteusamen], “mesmo nós temos crido em Cristo Jesus” (ou: “também nós temos crido em Cristo Jesus”). A tentativa de fazer distinção entre a fórmula “Cristo Jesus” (mais comum em Paulo) e “Jesus Cristo” (como na frase anterior) é arriscada. “Cristo Jesus” pode significar: “o Cristo agora exaltado que é idêntico ao Jesus terreno”, mas não se pode supor que Paulo pretendesse transmitir tudo isso toda vez que usava essa fórmula. Com καὶ ἡμεῖς ele quer dizer “mesmo nós que somos judeus de nascimento” (retomando as palavras do v. 15), isto é, mesmo nós (ou também nós) encontramos nossa justificação mediante a fé em Cristo, não mediante obras da Lei, exatamente como ocorre com “pecadores dentre os gentios”. Se essas palavras fazem ou não parte daquilo que Paulo disse a Pedro em Antioquia, ao

menos estão implícitas no que ele disse, e o apoio de Pedro é tido como certo. O argumento dos versículos 15-21 teria sido inútil se as premissas em que se baseia (declaradas nos v. 15-16) fossem partilhadas por ambos os lados. O apoio de Pedro, que aqui é pressuposto, tem sua expressão substancial nas palavras atribuídas a ele em Atos 15.9,11 (embora ali o linguajar específico de justificação não seja usado): “Deus [...] não fez nenhuma distinção entre nós [crentes judeus] e eles [crentes gentios], mas purificou o coração deles pela fé [...]. Por meio da graça do Senhor Jesus, nós cremos para sermos salvos, assim como eles creem”.

ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ [hina dikaiōthōmen ek pisteōs Christou]. Não se consegue identificar uma diferença substancial entre a fórmula simples “Cristo” aqui e as fórmulas duplas “Jesus Cristo” e “Cristo Jesus” nas frases anteriores. Tampouco se consegue identificar uma diferença substancial entre ἐκ πίστεως aqui e διὰ πίστεως acima; a variação é de natureza puramente estilística (cf. ἐκ πίστεως [...] διὰ τῆς πίστεως em Rm 3.30). Temos ainda outra variante ἐν πίστει no versículo 20 adiante.

Talvez seja por motivo de ênfase que Paulo repete οὐκ ἐξ ἔργων νόμου [ouk ex ergōn nomou]. Talvez fosse desnecessário dizer que, se “nós” cremos em Cristo a fim de sermos justificados pela fé nele, a justificação não pode se basear em obras da Lei; mas não faz mal algum voltar a expressá-lo. Além disso, a repetição das palavras encaminha naturalmente para a introdução feita por Paulo de sua citação de Salmos 143.2 (142.2, LXX): ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ [hoti ex ergōn nomou ou dikaiōthēsetai pasa sarx]. Aqui, como posteriormente em Romanos 3.20, Paulo substitui πᾶς ζῶν, que aparece na LXX (ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν, seguindo o hebr. kol ḥāy), por πᾶσα σάρξ e insere ἐξ ἔργων νόμου antes de οὐ δικαιωθήσεται. Pode-se inferir que, para ele, ao menos essa paráfrase de Salmos 143.2 (142.2, LXX) havia se tornado um texto de prova habitual para a doutrina da justificação pela fé independentemente de obras da Lei. (No contexto do salmo, a ênfase é que ninguém pode esperar vencer uma ação judicial contra Deus.) Aqui πᾶσα σάρξ significa “toda a humanidade”, como ocorre com frequência no AT (e.g., Sl 65.2 [64.2, LXX]; Jr 12.12; Jl 2.28). Veja 1Coríntios 1.29.

Assim como Paulo usa a justificação pela fé para refutar o legalismo nas igrejas da Galácia, ele a considera igualmente eficaz como arma contra as tendências “gnostizantes” em Corinto (cf. 1Co 1.30; 6.11).

De acordo com H.-J. Schoeps, “da perspectiva do entendimento rabínico da Lei”, a aplicação paulina de Salmos 143.2 “resultou do fato de que um aspecto parcial da Lei foi erroneamente isolado da significância salvífica da Lei como um todo” (Paul, p. 196). De fato, há um conflito entre o entendimento paulino e o rabínico: Paulo negava que a Lei tivesse alguma importância salvífica. Por outro lado, há pelo menos uma analogia formal entre sua insistência na justificação pela graça divina e os sentimentos expressos em alguns dos hinos da comunidade de Qumran: “Eu sei que não há retidão no homem nem perfeição de caminho em um filho de homem; ao Deus Altíssimo pertencem todas as obras de justiça...” (1QHa 4.30s.); “Chamarei Deus de minha justiça, e o Altíssimo de instituidor da minha bondade” (1QS 10.11s.); “Quanto a mim, meu julgamento pertence a Deus, e em sua mão está minha perfeição de caminho” (1QS 11.2); “Em sua compaixão, ele me levou para perto de si, e em sua benignidade vem o meu julgamento; na justiça de sua verdade me julgou e nas riquezas da sua bondade faz expiação por todos os meus pecados” (1QS 11.13s.).[2]

2.17

εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί [ei de zētountes dikaiōthēnai en Christō heurethēmen kai autoi hamartōloi]. A interpretação dos versículos 15-21 está repleta de problemas porque parece que Paulo está respondendo a várias acusações que circulavam contra ele. Para entender corretamente o significado e a relevância de suas respostas, seria necessário identificar essas acusações, mas elas podem ser inferidas apenas com base nas respostas de Paulo.

É possível que aqui ele simplesmente queira dizer que, quando judeus cumpridores da Lei, como é o caso de Pedro e do próprio Paulo, param de olhar para a Lei como a base para serem justificados diante de Deus e, em vez disso, encontram essa justificação em Cristo, na prática eles se colocam no mesmo nível dos "pecadores dentre os gentios": nesse sentido, "fomos [foram] achados pecadores" — eles mesmos (καὶ αὐτοί) foram achados pecadores tanto quanto aqueles sem a Lei. Mas isso se aplica a todos os cristãos judeus, mesmo àqueles que não têm reconhecido que o evangelho está livre da Lei: ao aceitarem Cristo pela fé, eles — na lógica ou mesmo conscientemente — abandonaram a fé na Lei e tiveram de admitir sua condição de pecadores, totalmente necessitados da graça justificadora de Deus. É impossível identificar se Paulo tem algo mais específico em mente, como uma acusação contra ele que talvez fosse consequência do recente episódio em Antioquia.

ἆρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; [ara Christos hamartias diakonos?], "Acaso Cristo é servo do pecado?". A partícula interrogativa ἆρα — acentuada com circunflexo na UBS³, Nestle-Aland²⁶ e outras edições — não ocorre em nenhuma outra passagem de Paulo, ao passo que a partícula inferencial ἄρα (acentuada como paroxítona) é bem frequente (cf. v. 21; 3.7,29; 5.11; 6.10). Caso Paulo tenha usado ἄρα aqui, a palavra faz bastante sentido: "Cristo é, então (nesse caso), um servo do pecado?". Veja J. Lambrecht, "The line of thought in Gal. 2.14b-21", NTS 24 (1977-1978), p. 489s., com referências bibliográficas nas notas de rodapé. C. F. D. Moule, Idiom-book, p. 196, e "A note on Galatians ii.17,18", Exp Tim 56 (1944-1945), p. 223, concorda que a acentuação deve ser ἄρα, mas trata a frase não como uma pergunta, mas como uma declaração da implicação necessária do comportamento de Pedro, ao que Pedro responde com um μὴ γένοιτο [mē genoito]. Paulo então responde: "Você pode negar a situação com um μὴ γένοιτο, mas essa é a situação em que, com a sua ação, você logicamente se coloca, pois, se torno a construir...". Mas todos os outros casos de emprego de μὴ γένοιτο, usados dessa maneira como frase independente, ocorrem depois de uma pergunta (no estilo de diatribe); há, portanto, base para presumir que isso acontece aqui, e as evidências não são suficientemente fortes para indicar que μὴ γένοιτο aqui é a resposta que se imagina que Pedro deu à declaração chocante de Paulo sobre a conclusão lógica sinalizada pela ação de Pedro.

Em que sentido, portanto, se concluiria que Cristo é "um servo do pecado"? Não porque a ação de Pedro implicasse que a obra justificadora de Cristo era incapaz de remover o pecado (embora essa interpretação fosse preferida por R. Bultmann, "Zur Auslegung...", in: Exegetica, p. 395s.), mas porque, segundo o argumento dos oponentes de Paulo, se os judeus cumpridores da Lei agora tivessem de ser considerados "pecadores", assim como aqueles que viviam sem a Lei, então o número de pecadores no mundo aumentaria significativamente e, portanto (conforme entendiam a posição de Paulo), Cristo foi feito servo ou agente do pecado. Contudo, o evangelho da justificação pela fé sem a Lei não os tornou pecadores pela primeira vez, e sim revelou que já eram pecadores, que estavam incluídos entre os "todos" que, no dizer de Paulo em Romanos 3.23, "pecaram e estão aquém da glória de Deus". O evangelho não aumentou o número total dos pecadores — na verdade, foi a Lei que fez isso, de acordo com 3.19 —, portanto Cristo não foi em nenhum sentido agente do pecado.

μὴ γένοιτο [mē genoito], “Longe disso!”, ou: “Livre-se dessa ideia!”. Essa é a maneira característica de Paulo rejeitar a implicação de alguma questão, real ou imaginária, que é apresentada como objeção ao argumento do apóstolo. A ideia expressa na objeção é ética ou teologicamente monstruosa; μὴ γένοιτο (forma negativa de γένοιτο, palavra às vezes usada na LXX para traduzir “Amém”, assim como em Sl 72.19 [71.19, LXX], γένοιτο, γένοιτο). Em seguida a μὴ γένοιτο, Paulo geralmente apresenta uma refutação fundamentada, como aqui. Ele tende particularmente a dizer μὴ γένοιτο quando se sugere que estar livre da Lei incentivará as pessoas a pecar (cf. Rm 6.1-2,15); se fosse assim, então Cristo (conforme apresentado por Paulo) seria realmente um agente do pecado.

2.18

εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω [ei gar ha katelysa tauta palin oikodomō, parabatēn emauton synistanō]. De uma forma ou de outra, quem constrói aquilo que anteriormente havia demolido está reconhecendo seu erro, explicitamente por ter demolido ou implicitamente por estar reconstruindo. Se uma atividade estava certa, a outra estava necessariamente errada.

A linguagem de Paulo pode ser entendida como referência a uma das várias situações específicas: (i) pode ser uma referência à tentativa de Pedro de reconstruir a divisão social entre judeus e gentios e que ele havia derrubado anteriormente; (ii) pode ser uma referência ao fato de Paulo agora pregar o evangelho que outrora tentou erradicar, no sentido de 1.23; (iii) pode ser uma referência a um rumor de que Paulo estava, na prática, modificando sua afirmação de que o evangelho era totalmente livre da Lei, como, por exemplo, a notícia de que ainda pregava a circuncisão (5.11). Temos de nos guiar pelo sentido que sua linguagem transmite mais naturalmente no contexto de seu presente argumento, dando atenção especial à partícula γάρ.

Provavelmente, o apóstolo Paulo não está se referindo a uma situação específica. O uso de γάρ sugere que ele está explicando por que é inadmissível a acusação de que seu evangelho torna Cristo um ministro do pecado. O “eu” no versículo 18 não tem basicamente sentido pessoal; Paulo usa o pronome para se referir a qualquer um que se comporte da maneira indicada. A frase παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω no final do versículo 18 quase equivale a εὑρέθην ἁμαρτωλός (esse é o entendimento de Bultmann, “Zur Auslegung...”, p. 399). Se judeus cumpridores da Lei reconhecem sua condição de pecadores e se voltam para Cristo para serem justificados, isso não faz dele [Cristo] um ministro do pecado, pois a verdade é que qualquer um que, tendo recebido a justificação pela fé em Cristo, restabelece a Lei no lugar de Cristo torna-se de novo um pecador — e Cristo não pode ser responsabilizado por isso. Se a Lei ainda estava em vigor, conforme os gálatas estavam sendo instados a crer, então aqueles que buscavam a salvação em outra parte eram transgressores de acordo com o padrão da própria Lei; se não estava mais em vigor — se Cristo ocupava o lugar que agora era legitimamente seu na história da salvação —, então aqueles que buscavam ser justificados diante de Deus em qualquer outra base que não em Cristo permaneciam sem justificação, ou seja, ainda estavam em seus pecados. É a última possibilidade que Paulo tem em mente ao escrever aos gálatas: se buscassem ser justificados na Lei submetendo-se à circuncisão, Cristo não lhes traria vantagem alguma (5.2).[3]

2.19

ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον [egō gar dia nomou nomō apethanon]. Um entendimento correto de γάρ deve lançar luz não apenas sobre as palavras seguintes do versículo 19, mas também sobre o sentido daquilo que as precede no versículo 18. É impossível ter certeza absoluta, mas o sentido poderia muito bem ser: “A questão de transgredir a Lei não surge para quem morreu em relação à Lei”. Transgressão implica uma lei a ser transgredida, conforme observado por Paulo em Romanos 4.15b; 5.13; é na presença da lei que o pecado se revela na forma de transgressão. Contudo, agora está excluída a possibilidade de que “eu me torno transgressor” perante a lei, pois “eu morri para a lei”. A morte em relação à Lei é mais relevante para cristãos judeus que outrora viviam debaixo da Lei: se, depois de morrerem para a Lei, é absurdo para eles tornarem a se colocar debaixo da Lei, ainda mais absurdo são cristãos gentios, como os gálatas, aceitarem o jugo de uma Lei com a qual não tinham nenhum compromisso herdado de seus ancestrais.

Todos os crentes em Cristo “morreram para o pecado” (Rm 6.2,11), mas a verdade enfatizada aqui é que, ao mesmo tempo, “morreram para a Lei” — crentes judeus de maneira específica e consciente experimentaram essa morte. Paulo — pois ele apresenta a situação na primeira pessoa do singular — não vive mais sob o poder da Lei; ele foi liberto de seu domínio e entrou em uma nova vida. “Com a morte cessaram as obrigações com a Lei” (H.-J. Schoeps, Paul, p. 193). No entendimento de Paulo sobre a Lei, é fundamental que ele consiga retratar a morte para a Lei (cf. Rm 7.4-6) e a morte para o pecado (Rm 6.2) como uma mesma e única experiência. Estar debaixo da Lei é estar exposto ao poder do pecado, pois “o poder do pecado é a Lei” (1Co 15.56); a Lei é que coloca o pecado em condição de vantagem para invadir a alma humana (cf. Rm 7.7-11). Mas aqueles que entraram em uma nova vida em Cristo recebem a garantia de que “o pecado não terá mais domínio sobre vocês, visto que não estão debaixo da Lei, mas debaixo da graça” (Rm 6.14). Cf. P. Benoit, “La loi et la croix d’après Saint Paul (Rom VII,7—VIII,4)”, RB 47 (1938), p. 488-509 (esp. 502, nota 3).

C. F. D. Moule, em “Death ‘to sin’, ‘to law’, and ‘to the world’: a note on certain datives”, Rigaux FS, p. 367-75, sugere que a construção ἀποθανεῖν com o dativo foi criada por analogia com ζῆν seguido do dativo em um sentido relacional (e.g. ζῆν τῷ θεῷ, como em 4Mc 7.19; 16.25; Lc 20.38).

Paulo, então, “morreu para a Lei” a fim de “viver para Deus” (revelado em Cristo). Mas como foi διὰ νόμου que ele morreu νόμῳ? De acordo com T. Zahn (Galater, p. 133), a Lei lhe mostrou sua necessidade de redenção e lhe apontou a fé. R. C. Tannehill (Dying and rising, p. 59) entende, de forma mais adequada, as palavras de Paulo à luz da relação da Lei com Cristo. Conforme se vê adiante em 3.13, Cristo suportou a maldição da Lei e cumpriu totalmente a penalidade da Lei em lugar de seu povo: nesse sentido, Cristo morreu διὰ νόμου, e “a morte do crente para a Lei também é ‘mediante a Lei’ porque ele morreu na morte de Cristo”, conforme Paulo passa a afirmar em seguida: Χριστῷ συνεσταύρωμαι [Christō synestaurōmai]. A Lei não tem mais direito algum sobre aquele que na morte satisfez a última exigência da própria Lei, e o crente que “morreu com Cristo” está igualmente “desobrigado da Lei” (Rm 7.6).

No entanto, pode também haver uma nuance de experiência pessoal em ἐγὼ [...] διὰ νόμου... . Paulo continua usando a primeira pessoa do singular ao falar em nome de cristãos judeus em geral, mas o uso enfático de ἐγώ (embora talvez prenuncie o ἐγώ do v. 20) sugere que, de uma maneira especial, ele sabia o que significava morrer para a Lei

“por meio da Lei”. Foi o zelo de Paulo pela Lei que o tornou um perseguidor tão ardoroso da igreja (cf. Fp 3.6). Depois de sua conversão, ele considerou sua atividade perseguidora terrivelmente pecaminosa (cf. 1Co 15.9); mas a Lei, à qual havia sido tão totalmente dedicado, se revelou incapaz de lhe mostrar a pecaminosidade de seu comportamento ou de impedi-lo de ter esse comportamento. Em vez disso, nesse aspecto, a Lei o havia levado a pecar. Quando Jesus Cristo se deu a conhecer a Paulo na estrada de Damasco, a falência moral da Lei foi revelada: para Paulo, isso implicava, portanto, o fim de sua antiga vida “debaixo da Lei” e o início de sua nova vida “em Cristo”. Nesse sentido, foi διὰ νόμου que ele morreu νόμῳ [...] ἵνα θεῷ ζήσω [nomō... hina theō zēsō]. A natureza dessa “vida para Deus” é esclarecida no versículo 20. “Eu vivo para Deus” — Paulo deixa implícito — “porque Cristo vive em mim”. A morte que Cristo experimentou, Paulo a experimentou “em relação ao pecado de uma vez por todas; mas a vida que ele vive, ele a vive para Deus” (Rm 6.10). Assim, pela fé/união com ele, seu povo tem de se considerar “morto para o pecado e vivo para Deus em Cristo Jesus” (Rm 6.11). (A morte de Cristo para o pecado tem que ver com sua obra consumada como aquele que carrega o pecado de seu povo [cf. 2Co 5.21: ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν]; a morte deles em relação ao pecado está relacionada à sua existência anterior como pecadores.) Paulo expressa algo verdadeiro a respeito de todos os crentes, mas é possível que seu uso contínuo do pronome “eu” para expressar essa verdade reflita sua consciência de que sua pregação e sua conduta pessoais foram questionadas.

Ocorreu uma mudança de senhorio, da Lei para Cristo, mas, diz Paulo, isso não é tudo: “Fui crucificado com Cristo”. Aqueles que depositam sua fé em Cristo estão unidos a ele por essa fé; estão unidos tão intimamente que a experiência de Cristo agora se torna a deles: eles partilham de sua morte para a velha ordem (“debaixo da Lei”; cf. 4.4) e de sua ressurreição para uma nova vida. Isso, para Paulo, é o que o batismo representa (cf. 3.27), embora ele mesmo não tenha esperado o batismo para ter essa experiência; para Paulo, isso se tornou imediatamente verdade na estrada de Damasco. Como a morte de Cristo foi por crucificação, Paulo diz que o crente não apenas morreu com ele, mas foi “crucificado com ele” (Χριστῷ συνεσταύρωμαι). Na narrativa da paixão, o verbo συσταυρόω é usado com sentido literal para se referir aos dois ladrões que foram “crucificados com” Jesus (Mt 27.44; Mc 15.43; Jo 19.32); aqui ele é usado com sentido figurado, assim como em Romanos 6.6: “a pessoa que éramos anteriormente foi crucificada com ele” (ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη). A figura é deliberadamente ousada, planejada para enfatizar o caráter definitivo da morte que pôs fim à velha ordem e interpôs uma barreira entre a morte e a nova vida em Cristo (cf. 5.24; 6.14). O tempo perfeito συνεσταύρωμαι enfatiza que a participação no Cristo crucificado se tornou o modo de vida permanente do crente. “A união com Cristo nada é, caso não seja a união com Cristo na sua morte” (J. D. G. Dunn, Unity, p. 195).

Um desdobramento desse pensamento é a insistência de Paulo em participar dos sofrimentos de Cristo (cf. 6.17 com Rm 8.17; 2Co 1.5; 4.10-11; Fp 3.10; Cl 1.24).

2.20

ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ [zō de ouketi egō], “e não sou mais eu quem vive”. “Eu morri (para a Lei)” é o que Paulo acabou de dizer; podemos esperar que ele continue com “agora eu vivo (em Cristo)”. A repetição de ἐγώ não é acidental. Contudo, o eu é destronado tão completamente na nova ordem que, nesse contexto, Paulo não dirá ἐγὼ ζῶ, mas, sim, “não

sou mais eu quem vive; é Cristo quem vive em mim" (ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός [zē de en emoi Christos]). Veja Filipenses 1.21, ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστός.

Depois de ter morrido com Cristo em sua morte, o crente agora vive com Cristo em sua vida, isto é, em sua vida ressurreta. Aliás, essa nova vida em Cristo nada mais é que o Cristo ressurreto viver sua vida no crente. O Cristo ressurreto é a força operante na nova ordem, assim como o pecado era a força operante na velha (cf. Rm 7.17,20); Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν (2Co 13.5). No ensino geral de Paulo, é pelo Espírito que a vida ressurreta de Cristo é transmitida ao seu povo e mantida dentro dele. Não faz praticamente diferença alguma se ele fala de Cristo viver neles ou de o Espírito habitar neles (cf. Rm 8.10a-11a), embora a última expressão seja mais comum (por outro lado, embora não faça praticamente nenhuma diferença Paulo dizer que está "em Cristo" ou "no Espírito", a primeira expressão é mais comum). Veja 3.26-29; 4.6; 5.16-25 e respectivos comentários.

ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί [ho de nyn zō en sarki]. Quanto a essa construção, veja Romanos 6.10: ὅ δὲ ζῇ, "a vida que ele vive". Paulo diz que até mesmo a vida presente do crente em um corpo mortal é vivida em união de fé com Cristo, o Filho de Deus (as variantes textuais são interessantes, mas não fazem diferença no sentido). Veja Efésios 3.17: "para que, pela fé (διὰ τῆς πίστεως), Cristo habite no coração de vocês". Ao contrário de 2Coríntios 5.7 — em que "andamos pela fé (διὰ πίστεως), não pelo que vemos", enquanto estamos em um corpo mortal —, não se trata simplesmente do exercício da fé em contraste com agir pelo que se vê, mas da fé como vínculo de união com o Cristo ressurreto. Nesse sentido, viver pela fé equivale a "viver pelo Espírito" (5.25), o que, assim como em Romanos 8.9-11, capacita o crente a já antecipar a vida por vir. E. P. Sanders chama esse aspecto do ensino de Paulo de "escatologia participacionista" (PPJ, p. 549). Veja ainda E. Wissmann, Das Verhältnis von ΠΙΣΤΙΣ und Christusfrömmigkeit bei Paulus (Göttingen, 1926), p. 112.

Aqui a expressão ἐν σαρκί não é teológica: assim como em 2Coríntios 10.3 (em que é contrastada com κατὰ σάρκα no sentido paulino especial de σάρξ), ela significa "em um corpo mortal"; veja a expressão completa ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν, em 2Coríntios 4.11 (e θνητὸν σῶμα, em Rm 6.12; 8.11). Quando a palavra σάρξ é usada por Paulo com o sentido característico que ele lhe atribui, viver ἐν σαρκί é levar uma vida não regenerada: "aqueles que estão ἐν σαρκί não conseguem agradar a Deus", mas aqueles em quem o Espírito de Deus habita não estão ἐν σαρκί (Rm 8.8-9). Esse uso característico de σάρξ ocorre adiante em 3.3; 4.23,29; 5.13,16-17,19,24; 6.8. No entanto, há uma tensão inconfundível estabelecida pela coexistência da vida em um corpo mortal com a vida em Cristo — pelo fato de que a vida ἐν Χριστῷ da era vindoura "já" começou, ao mesmo tempo que a vida mortal ἐν σαρκί "ainda não" chegou ao fim.

τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ [tou huiou tou theou]. "'Filho' caracteriza o estreito vínculo de amor entre Deus e Jesus e, portanto, enfatiza a grandeza do sacrifício. [...] O título Filho de Deus tem para [Paulo] a função de descrever a grandeza do ato salvador de Deus, o qual ofereceu aquele que lhe era mais próximo" (E. Schweizer, TDNT, vol. VIII, p. 384, verbete υἱός). Contudo, aqui é o papel ativo do Filho de Deus que é enfatizado: τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ [tou agapēsantos me kai paradontos heauton hyper emou].

Quando Paulo fala do amor divino pela humanidade, Deus ou Cristo pode ser o sujeito desse amor. Compare 1Tessalononicenses 1.4, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, com 2Tessalonicenses 2.13, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου (em que, de acordo com o contexto, κυρίου certamente equivale a Χριστοῦ). Seguindo-se estritamente a gramática, em 2Tessalonicenses 2.16, a expressão participial ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς pode ser associada ao nominativo mais próximo [ὁ] θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν, mas seu sentido acompanha o duplo nominativo ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ [ὁ] θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν. Em Romanos 8.37,

ὑπερνικῶμεν διὰ [“somos mais que vencedores mediante”] τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς, “aquele que nos amou”, não é explicitamente nomeado, mas a preposição διά aponta para Cristo (cf., quanto a um sentido parecido, 1Co 15.57, τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Em Efésios 2.4, Deus é o sujeito; em Efésios 5.2,25, Cristo é o sujeito. E nessas duas últimas passagens podemos muito bem perceber um eco da passagem de Gálatas em análise aqui, pois ἠγάπησεν é seguido de παρέδωκεν ἑαυτόν, em que Cristo é o sujeito de ambos os verbos. Assim, ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ (2Co 13.14) e ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ (Rm 8.35; 2Co 5.14) podem ser expressos de forma abrangente como “o amor de Deus que está em Cristo Jesus, nosso Senhor” (Rm 8.39).

Quando a morte de Cristo é retratada por Paulo como Cristo sendo “entregue” (de acordo com o que parece ter sido um uso tradicional de παραδίδωμι em uma fórmula querigmática), talvez Deus seja o sujeito — quer expressamente, como em Romanos 8.32 (ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν), quer por implicação, como na construção gramatical passiva de Romanos 4.25 (ὅς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν) — ou, como aqui, Cristo seja o sujeito, e a ação verbal, reflexiva (cf. 1.4 acima, em que ocorre o verbo simples: τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπέρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν). É possível que esse uso de παραδίδωμι se baseie em uma interpretação cristã da LXX de Isaías 52.13—53.12, em que se diz acerca do Servo que κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν (Is 53.6) e παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ (Is 53.12). É interessante que na oração de consagração na liturgia grega o verbo παρεδίδοτο na citação de 1Coríntios 11.23 é expandido pelo acréscimo de uma frase com verbo reflexivo: μᾶλλον δὲ ἑαυτὸν παρεδίδου (“na noite em que foi entregue, ou melhor, que se entregou...”).

M. D. Hooker observa que (em contraste com a iniciativa de Deus Pai de vindicar seu Filho ao ressuscitá-lo dentre os mortos), “quando Paulo explora o tema da redenção [...] e a maneira em que Deus lidou com a terrível situação da humanidade, o papel do próprio Jesus é entendido como mais ativo do que passivo: ele não apenas é ‘entregue’ por Deus em nosso favor (Rm 8.32), mas ‘se entrega’ por nossa causa” (“Interchange and atonement”, BJRL 60 [1977-1978], p. 480).

Tanto no amor quanto na “entrega” que manifestou esse amor, Deus e Cristo são um: “Deus em Cristo estava reconciliando consigo o mundo” (2Co 5.19); “Deus em Cristo perdoou vocês” (Ef 4.32).

Embora Paulo ainda esteja usando os pronomes “eu”/“me”/“mim” para representar os crentes em Cristo, é difícil não reconhecer em suas palavras um forte sentimento pessoal: para ele, era fonte de admiração sem fim o fato “de que eu, até mesmo eu, tenha encontrado misericórdia”. Para uma expressão comparável de devoção pessoal a Cristo, veja Filipenses 3.7-14. Charles Wesley fala sobre o papel que essas palavras desempenharam em sua própria experiência de conversão: ele diz que, enquanto estudava o comentário de Lutero sobre Gálatas, encontrou uma bênção especial em “sua conclusão do segundo capítulo. Labutei, aguardei e orei para sentir ‘aquele que me amou e se entregou por mim’” (Journal [London, 1849], vol. I, p. 90).

“O homem não é livre em seu íntimo; quando se afasta do mundo e sabe que foi colocado na presença de Deus, ele descobre que aquilo que deseja está além de sua capacidade de alcançá-lo e que sua personalidade está cindida em dois ‘eus’, de maneira que ele pode experimentar a liberdade apenas como liberdade de si mesmo. Ele consegue isso na entrega do seu antigo ‘eu’ e ao permitir ser crucificado com Cristo. Agora ele vive com Cristo, porém não mais como ‘eu’, mas de tal maneira que Cristo é um novo ‘eu’ nele” (R. Bultmann, “Points of contact and conflict” [1946], TI, in: Essays philosophical and theological [London, 1955], p. 141). Ou, mais concisamente, nas palavras de J. Denney: “A

totalidade da vida cristã é uma resposta ao amor manifesto na morte do Filho de Deus pelos homens" (The death of Christ, 6. ed. [London, 1907], p. 151).

2.21

οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ [ouk athetō tēn charin tou theou], mas é isso que os judaizantes estavam fazendo. Assim mesmo, Paulo não está basicamente se contrastando com eles; caso contrário, teria dito, por motivos de ênfase, ἐγώ antes de ἀθετῶ. "Todo aquele que depois da vinda de Cristo defende a validade da Lei nega o sentido salvífico da morte de Jesus Cristo e anula a graça de Deus" (H.-J. Schoeps, Paul, p. 193). Talvez Paulo esteja respondendo a uma acusação de que seu evangelho sem a Lei levou a um mau uso da graça de Deus. Pois há duas maneiras de anular a graça de Deus, ou seja, recebê-la "em vão" (εἰς κενόν, 2Co 6.1): uma é recebê-la e depois continuar como se isso não fizesse diferença alguma ao seguir vivendo "debaixo da Lei" (cf. 5.4), e a outra é recebê-la e depois continuar como se isso não fizesse diferença alguma ao seguir pecando, "para que a graça seja abundante" (Rm 6.1). Paulo não anula a graça de Deus de nenhuma das duas maneiras: ele se recusa a retornar à escravidão à Lei, mas, ao mesmo tempo, rejeita a sugestão de que estar livre da Lei significa liberdade para pecar — μὴ γένοιτο (Rm 6.15)!

εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν [ei gar dia nomou dikaiosynē, ara Christos dōrean apethanen]. De acordo com Paulo, Cristo suportou a morte para assegurar a justificação do seu povo diante de Deus (cf. 3.10-14; Rm 3.21-26); se as obras da Lei tivessem sido suficientes para atingir esse fim, a morte de Cristo seria supérflua. O argumento de Paulo se baseia em sua firme convicção de que Cristo não morreu em vão; portanto, a justiça (aqui a condição justa que Deus concede aos crentes) não é alcançada por meio da Lei. Paulo chegou à sua avaliação negativa sobre a eficácia da Lei não tanto por sua experiência de viver debaixo da Lei, mas por causa da clara "revelação de Jesus Cristo" na estrada de Damasco (1.12,16), a qual desvendou para ele o significado total do "evento Cristo", em especial a morte e a ressurreição (cf. 1.1b,4).

Uma construção parecida com esta aqui ocorre em 3.21: "Caso tivesse sido dada uma lei que pudesse dar vida, então a justiça realmente teria sido baseada na Lei". Quanto ao ἄρα inferencial que introduz uma apódose depois de εἰ, observe o versículo 17 (e seu respectivo comentário); 3.29.

Χριστὸς [...] ἀπέθανεν é um fato básico do evangelho; mas, enquanto o verdadeiro evangelho proclama a eficácia da morte de Cristo ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ημῶν (cf. 1Co 15.3), esse "evangelho" espúrio nega essa eficácia: caso seja aceito, então "Cristo morreu" não para salvar, mas "em vão".

Dessa maneira, após declarar o princípio universal nos versículos 15-21, Paulo passa em 3.1ss. a aplicá-lo à situação de seus leitores.

---

[1]Veja J. Buchanan, The doctrine of justification (Edinburgh, p. 1867); H. Küng, Justification, TI (London, 1966); D. Hill, Greek words and Hebrew meanings (Cambridge, 1967), p. 82-162; E. Käsemann, "'The righteousness of God' in Paul", in: NT questions of today, TI (London, 1969), p. 168-82; e "Justification and salvation history in the Epistle to the Romans", in: Perspectives on Paul, TI (London, 1971), p. 60-78; J. A. Ziesler, The meaning of

righteousness in Paul (Cambridge, 1972); H. Seebass; C. Brown, “Righteousness, justification”, in: NIDNTT, vol. III, p. 352-77, com vasta bibliografia.

[2]Veja S. Schulz, “Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus”, ZTK 56 (1959), p. 155-85; E. P. Sanders, PPJ, p. 305-12; O. Betz, “Rechtfertigung in Qumran, Käsemann FS, p. 17-36; E. Käsemann, Romans, p. 25-32.

[3]Quanto a outras interpretações de παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω, veja H. Schlier, Galater, p. 96; J. Schneider, TDNT, vol. V, p. 741, nota 4, verbete παραβάτης; R. C. Tannehill, Dying and rising, p. 56.

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

A. Tanto judeus quanto gentios são justificados pela fé (2.15-21)

☛ B. A primazia da fé sobre a Lei (3.1-6)

C. A bênção de Abraão (3.7-9)

D. A maldição da Lei (3.10-14)

E. A prioridade e a permanência da promessa (3.15-18)

F. O propósito da Lei (3.19-22)

G. Libertação da Lei (3.23-25)

H. Judeus e gentios são um só em Cristo (3.26-29)

I. Da escravidão à filiação (4.1-7)

J. Sem volta! (4.8-11)

K. Apelo pessoal (4.12-20)

L. Uma lição tirada das Escrituras (4.21—5.1)

B. A primazia da fé sobre a Lei (3.1-6)

Exegese e exposição

[1]Vocês, gálatas insensatos! Quem os hipnotizou, depois que “Jesus Cristo crucificado” foi
exposto diante dos olhos de vocês? [2]Isto é tudo que quero que vocês me digam: foi pelas
obras da Lei que vocês receberam o Espírito ou foi pela mensagem da fé? [3]Como vocês
podem ser tão tolos? Vocês começaram com o Espírito; acaso estão agora tentando
alcançar a perfeição pela carne? [4]Acaso todos os sofrimentos de vocês foram em vão? —
se é que são mesmo em vão. [5]Pois bem, Deus lhes concede o Espírito e realiza obras
poderosas entre vocês: ele o faz mediante obras da Lei ou mediante a mensagem da fé?
[6](Pela fé, é claro), assim como também (nas palavras das Escrituras:) “Abraão creu em
Deus, e isso lhe foi atribuído como justiça”.

NOTAS TEXTUAIS

v. 1 εβασκανεν א A B D* G pc latvg syrpesh / add de τη αληθεια μη πειθεσθαι (por influência
προεγραφη / add de εν υμιν D G byz latvg(cl) syrhel

3.1

ὦ ἀνόητοι Γαλάται [ō anoētoi Galatai]. Quanto ao vocativo, veja 2Coríntios 6.11 (Κορίνθιοι); Filipenses 4.15 (Φιλιππήσιοι). Nessas duas passagens, a palavra é dirigida aos leitores na condição de moradores de cidades específicas; na Carta aos Gálatas, que está sendo enviada a igrejas em várias cidades, a palavra é dirigida aos leitores na condição de moradores de uma província específica (veja p. 20 sobre ser adequado ou não chamá-los de Γαλάται). O ὦ prefixado (inexistente em 2Co 6.11 e Fp 4.15) expressa emoção (diferentemente do vocativo ὦ em grego ático, que não indicava emoção alguma ou quase nenhuma); por esse motivo, alguns preferem acentuar a palavra como ὤ (cf. BDF 146.2).

Quanto ao vocativo ἀνόητοι, veja Lucas 24.25, em que o termo é aplicado pelo Senhor ressurreto aos dois discípulos na estrada de Emaús e aparece com βραδεῖς τῇ καρδίᾳ, "lentos de coração" (i. e., de entendimento). Em Romanos 1.14, ἀνόητος é a antítese de σοφός. Paulo usa o adjetivo aqui e no versículo 3 para enfatizar como o retrocesso dos gálatas é ilógico.

τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν; [tis hymas ebaskanen?]. O verbo βασκαίνω (palavra que ocorre apenas aqui no NT) significa "fascinar" (do cognato lat. fascino) ou "enfeitiçar" (originalmente por meio de mau-olhado). O outro sentido, "inveja" (cf. Dt 28.56, LXX), não é relevante aqui. Tradução: "Quem hipnotizou vocês?". O novo comportamento deles era tão estranho, tão completamente em desacordo com a mensagem libertadora que haviam aceitado anteriormente, que parecia que alguém os havia enfeitiçado. Cf. R. Haughton, The liberated heart (London, 1975), p. 100-1.

A frase acrescentada na KJV, "para que não obedeças à verdade", intrometeu-se no texto aqui sob a influência de 5.7. Jerônimo observa, no respectivo comentário, que "em certos manuscritos (in quibusdam codicibus) lê-se: 'Quem os enfeitiçou para que não obedecessem à verdade?'. Mas, uma vez que essas palavras não estão presentes nas cópias em grego de Adamâncio [i. e., Orígenes], nós as omitimos".

οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος [hois kat' ophthalmous Iēsous Christos proegraphē estaurōmenos]. Em outra passagem do NT, προγράφω tem seu sentido comum de "escrever com antecedência" — por exemplo, em profecias do AT (Rm 15.4; Jd 4) ou em uma carta anterior ou anteriormente na mesma carta (Ef 3.3). Mas aqui o prefixo προ- não tem sentido temporal, e sim locativo: "exibir diante (da plateia de alguém)", como em um cartaz público — um uso totalmente clássico. Lutero ("welchen Jesus Christus vor die Augen gemalt war") e outros intérpretes têm entendido que a ideia é a de um quadro verbal pintado diante dos olhos dos ouvintes (κατ' ὀφθαλμούς), uma caracterização vívida da crucificação de Cristo; G. Bornkamm (com maior probabilidade) prefere a ideia de um aviso ou proclamação feitos publicamente, "um decreto promulgado por uma autoridade" (Paul, p. 159). Mário Vitorino (em seu comentário sobre Gálatas) entende προγράφω curiosamente com o sentido do latim proscribo ("proscrever"): "Cristo foi proscrito, isto é, seus bens foram divididos mediante o lançamento de sortes e vendidos — os bens, (i. e.,) aquilo que ele tinha em nós e foi posto em leilão, vendido e gasto pela influência persuasiva do judaísmo".

É evidente que nas cidades da Galácia, assim como posteriormente em Corinto, Paulo estava decidido a nada conhecer, "exceto Jesus Cristo e este crucificado" (1Co 2.2). A cruz de Cristo, com tudo o que ela envolvia, era o centro de seu evangelho. Veja 1Coríntios

1.18, em que ele chama o evangelho de “a palavra da cruz” (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ), e 15.3, em que a morte de Cristo “pelos nossos pecados” ocupa o lugar principal no querigma comum a Paulo e aos apóstolos de Jerusalém. O evangelho do Cristo crucificado, conforme Paulo o entendia, excluiu tão completamente a Lei como um meio de ser justo perante Deus que dificilmente seria crível que pessoas que outrora abraçaram esse evangelho se voltassem para a Lei com o objetivo de receber salvação. (Alguém poderá quase dizer: “caso voltassem para a Lei”, não fosse o fato de que esses gentios nunca estiveram debaixo da Lei; mas veja 4.9: ἐπιστρέφετε πάλιν.)

3.2

τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ’ ὑμῶν [touto monon thelō mathein aph’ hymōn]. “Esta é a única coisa que quero saber de vocês.” Se admitiam essa ideia central — e à luz de sua experiência não podiam agir de outra maneira —, eles haviam aceitado o argumento de Paulo: o argumento judaizante ficou sem base. A pergunta é uma característica do estilo de Paulo ao fazer uso da diatribe.

ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ακοῆς πίστεως; [ex ergōn nomou to pneuma elabete ē ex akoēs pisteōs?], “Foi pelas obras da Lei ou pelo ouvir com fé que vocês receberam o Espírito?”. Paulo pressupõe que eles haviam recebido o Espírito — sua presença e seu poder foram manifestos entre eles pelo δυνάμεις [dynameis] do versículo 5 — e sabiam que o haviam recebido quando ouviram e creram no evangelho sem a Lei. Veja 3.14b: ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως [hina tēn epangelian tou pneumatos labōmen dia tēs pisteōs]. A declaração de que Paulo não estabelece uma relação entre ter o Espírito e ser justificado pela fé carece de base (A. Schweitzer, Mysticism, p. 220s.). A justificação (2.16) e o dom do Espírito são igualmente recebidos não ἐξ ἔργων νόμου [ex ergōn nomou], mas διὰ πίστεως — por meio de um único e mesmo ato de fé. O ἀκοὴ πίστεως [akoēs pisteōs] significa ouvir o evangelho e crer nele ou (por metonímia) indica o próprio evangelho, que é apresentado para ser ouvido e crido. O uso dessa expressão por Paulo para se referir ao evangelho pode ter sido influenciado por Isaías 53.1 (LXX): τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; (“quem creu em nossa mensagem?”), em que ele cita em Romanos 10.16 como referência ao evangelho e usa como premissa para a conclusão: “Portanto, a fé vem daquilo que se ouve (ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς), e o que se ouve vem pela pregação de Cristo” (ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ)”. Veja 1Tessalonicenses 2.13: παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ’ ἡμῶν τοῦ θεοῦ: “quando vocês receberam a palavra que ouviram (lit. a palavra de ouvir) de nós — a palavra de Deus”. (Veja E. P. Sanders, PPJ, p. 482s.)

O uso de ἀκοή para indicar tanto o conteúdo do que se ouve quanto a faculdade, o órgão ou o ato de ouvir é atestado no grego clássico e posterior, de Tucídides (Hist. 1.20.1) em diante.

A implicação do texto é que para homens e mulheres mortais não poderia haver privilégio maior do que a dádiva do Espírito. Uma vez que essa dádiva foi recebida mediante o crer no evangelho, não pela obediência à Lei, a superioridade e a suficiência do evangelho não exigiam demonstração adicional. O Espírito é a garantia da salvação final; o Espírito é recebido pela fé. Será que a conclusão lógica não é que a salvação final depende da fé? “A dádiva do Espírito e a justificação são os dois lados da mesma moeda. A bênção de Abraão é identificada com a justificação nos versículos 8-9 e com a dádiva do Espírito no versículo

14. Tanto em um caso quanto em outro, o meio estabelecido para o recebimento da bênção é a fé" (J. D. G. Dunn, Baptism in the Holy Spirit [London, 1970], p. 108).

3.3

οὕτως ἀνόητοί ἐστε; [houtōs anoētoi este?]. A pergunta que Paulo acabou de fazer (v. 2), com a conclusão para a qual ela aponta claramente, justifica o adjetivo nada lisonjeiro que ele já aplicou a seus leitores: a ação deles é um retrocesso da maturidade para a imaturidade.

ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε; [enarxamenoi pneumati nyn sarki epiteleisthe?]. Caso alguém lhes perguntasse (como fizeram aos doze discípulos em Éfeso): "Vocês receberam o Espírito Santo quando creram?" (At 19.2), sua resposta lúcida teria sido: "Recebemos!". Eles começaram a carreira cristã no (ou com o) Espírito; acaso agora eles podem achar que é concebível buscar a perfeição dessa carreira no plano inferior da "carne"? "Carne" aqui não é simplesmente o corpo, no qual a circuncisão é realizada, mas a natureza humana em sua fraqueza não regenerada, que dependia de todos aqueles recursos inadequados disponíveis antes da chegada da fé, sem ainda terem acesso ao poder do Espírito. Na experiência de Paulo, bem como em sua teologia, as obras da Lei eram uma característica da vida segundo a "carne", não segundo o Espírito. Os verbos ἐνάρχομαι e ἐπιτελέω são usados de modo parecido para se referir ao início e à conclusão do caminho cristão em Filipenses 1.6: "aquele que começou (ἐναρξάμενος) uma boa obra em vocês a completará (ἐπιτελέσει) até o dia de Jesus Cristo". Contudo, nesse trecho de Filipenses, a consumação ocorre no mesmo plano que o início.

No ensino paulino, o Espírito pertence ao fundamento do evangelho; sua recepção não assinala uma etapa seguinte à da justificação e mais elevada do que esta. Tanto em João (7.39; 16.7; 20.22) quanto em Atos (1.8; 2.38), a dádiva do Espírito é, de modo parecido, a continuação e confirmação da obra redentora de Cristo.

É objeto de debate se os dativos πνεύματι [...] σαρκί indicam a maneira em que isso ocorre ou o instrumento pelo qual isso se dá (veja análises em H. Schlier, Galater, p. 123; BDF 198.5). A distinção é mais de natureza gramatical do que de sentido.

3.4

τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ; [tosauta epathete eikē?]. Quando usado sem uma definição mais clara, πάσχω pode ter o sentido geral de "experimentar" ou mais especificamente de "sofrer". Se a primeira ideia é usada aqui, o sentido será: "Acaso foi em vão que vocês experimentaram coisas tão grandes (a dádiva do Espírito e as obras poderosas que se seguiram)?". Veja BAG 639 (verbete πάσχω, 1). Se a segunda ideia é a usada aqui, o sentido será: "Acaso foi em vão que vocês sofreram tantas coisas (ou: que vocês suportaram tantos sofrimentos)?". Um paralelo com o último sentido ocorre em Atos 9.16: ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν, "quantas coisas ele tem de sofrer (ou: quão grandes sofrimentos ele tem de suportar) pelo meu nome".

W. Michaelis (TDNT, vol. V, p. 905, verbete πάσχω) defende que πάσχω, quando usado sem um qualificativo, sempre implica sofrimento indesejável, exceto quando o contexto indica que o sentido é positivo. Ao questionar A. Oepke (Galater, p. 68), que defende que aqui o verbo é usado com sentido positivo, Michaelis demonstra que o uso de Josefo, Antiguidades dos judeus 3.312, que Oepke faz, é inadmissível, pois ali o contexto deixa claro que ὅσα παθόντες ἐξ αὐτοῦ designa, em grande parte, todos os benefícios que os israelitas receberam de Deus.

Não se sabe exatamente o que os gálatas teriam sofrido. Não há nenhuma referência a eles serem perseguidos por causa da fé, como o foram os cristãos tessalonicenses (1Ts 2.14; 2Ts 1.4-5). Mas qualquer tipo de sofrimento suportado por causa do evangelho seria, na verdade, sem sentido (εἰκῇ) caso, depois de tudo, a salvação pudesse ser alcançada pela obediência à Lei. Se a circuncisão e coisas semelhantes pudessem obter justificação diante de Deus, então seria possível evitar a perseguição por causa da cruz de Cristo e o σκάνδαλον a ela associado (cf. 4.29; 5.11; 6.12).

As palavras acrescentadas por Paulo, εἴ γε καὶ εἰκῇ [ei ge kai eikē] (“se é que foi mesmo em vão”), expressam alguma esperança de que a situação ainda não seja irreversível; os gálatas ainda podem ser recuperados para a verdade do evangelho. Veja 4.11: φοβοῦμαι ὑμᾶς μή πως εἰκῇ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς [phoboumai hymas mē pōs eikē kekopiaka eis hymas] (“Temo por vocês, caso eu tenha trabalhado por vocês em vão”); 1Coríntios 15.2: ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε (“a menos que vocês tenham, realmente, crido em vão”), em que Paulo é um pouco mais esperançoso do que quando escreve aos gálatas.

3.5

ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν [ho oun epichorēgōn hymin to pneuma kai energōn dynameis en hymin], “aquele que lhes dá o Espírito e realiza obras poderosas entre vocês”, isto é, Deus. ἐπιχορηγέω é uma palavra composta do período helenístico em que um dos elementos é o verbo χορηγέω e tem o sentido geral de “fornecer”; se é Deus quem fornece o Espírito aqui, então é Deus quem igualmente “fornece (ἐπιχορηγῶν) semente ao que semeia e pão para alimento” em 2Coríntios 9.10. Em Colossenses 2.19, o verbo é usado para o ato de Cristo, como cabeça, nutrir seu corpo, a igreja (cf. ἐπιχορηγία em Ef 4.16). Compare o fraseado de Gálatas 3.5 com o de Filipenses 1.19: διὰ [...] ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ (“por meio da provisão do Espírito de Jesus Cristo”), em que, porém, τοῦ πνεύματος talvez não seja um genitivo objetivo (que corresponde ao objeto τό πνεῦμα em Gl 3.5), mas subjetivo: “a ajuda fornecida pelo Espírito de Jesus Cristo”. As obras poderosas do próprio Jesus durante seu ministério terreno foram realizadas no poder do Espírito (cf. Mt 12.28; Lc 4.14).

É provável que os particípios no presente, ἐπιχορηγῶν e ἐνεργῶν, indiquem que essa atividade divina ainda continua: Paulo não está simplesmente se referindo a algo que os gálatas haviam testemunhado de uma vez por todas quando creram no evangelho. Na Galácia, como mais tarde em Corinto, “as características de um apóstolo foram realizadas [...] com toda a paciência, com sinais, prodígios e obras poderosas (δυνάμεσιν)” (2Co 12.12). Paulo não teria mencionado obras poderosas realizadas pelo poder do Espírito e experimentadas pelos gálatas, caso realmente não tivessem experimentado nada assim. A chegada do evangelho em novos territórios normalmente acompanhada de curas miraculosas e outros “sinais e prodígios” é um fato atestado no NT; não apenas nos escritos de Paulo, mas também em Hebreus (2.4) e Atos (2.43 et passim). Paulo sabe muito

bem que em si milagres não provam nada (em 2Ts 2.9, são fenômenos que recebem força satânica e acompanham o aparecimento do "homem da iniquidade", e, mesmo em Rm 15.19, em que Paulo relata seus próprios feitos como apóstolo, seu valor comprobatório é secundário); quando ele expõe a doutrina do Espírito da sua maneira preferida, é o "fruto do Espírito", um fruto ético, que ele enfatiza (cf. 5.22s.). No entanto, aqui ele faz um apelo ad hominem à experiência dos gálatas: seu recebimento do evangelho conforme Paulo pregou foi, de fato, seguido de sinais miraculosos, ao passo que presumivelmente nada disso acompanhou a atividade dos perturbadores.

Aqui δυνάμεις é usado com sentido abrangente para designar as manifestações do poder do Espírito; em 1Coríntios 12.10,28-29, é usado para um conjunto dessas manifestações: alguns crentes recebem ἐνεργήματα δυνάμεων, ao passo que outros recebem χαρίσματα ἰαμάτων e uma variedade de outros dons. Mesmo quando δυνάμεις constituem um dos grupos de manifestações ao lado de outros, não devem ser distinguidos com excessiva rigidez desses outros; curas, por exemplo, embora mencionadas separadamente, eram uma das formas de obra poderosa. Mas, quando a palavra é usada com sentido abrangente, como ocorre aqui, sem dúvida ela inclui várias manifestações alistadas separadamente em 1Coríntios 12. Mesmo nesse sentido mais amplo, é provável que nem todos os gálatas cristãos tenham recebido poder para realizar obras poderosas, mas a vida que exibiam era uma característica da convivência deles e marcava suas igrejas como comunidades do Espírito.

O verbo ἐνεργέω, usado aqui em referência às obras poderosas de Deus entre os gálatas, foi utilizado em 2.8 para designar a capacitação divina dada a Pedro e a Paulo para que cumprissem seus respectivos apostolados; é usado em 1Coríntios 12.6,11 (assim como aqui) para indicar a origem divina das manifestações espirituais.

ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως; [ex ergōn nomou ē ex akoēs pisteōs?]. Essas são as mesmas palavras do versículo 2, mas aqui temos de completar com ἐπιχορηγεῖ τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργεῖ δυνάμεις (conforme indicado pelos particípios anteriores na frase).

Para Paulo, a antítese entre Lei e Espírito era tão absoluta quanto a antítese entre obras e fé; veja 2Coríntios 3.6b: τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῳοποιεῖ. A presença poderosa do Espírito é um sinal inequívoco de que a nova era começou (cf. Jl 2.28ss.); as poderosas obras dessa era são δυνάμεις [...] μέλλοντος αἰῶνος (Hb 6.5); ela substitui a Lei e exclui de julgamento toda e qualquer tentativa de alcançar a justificação mediante obras prescritas pela Lei.

Com base nas perguntas retóricas de Paulo, uma inferência natural é que o "outro evangelho" que estava sendo apresentado aos cristãos da Galácia não levava em conta o Espírito. Nesse caso, não podia ser considerado uma forma de gnosticismo. Em outros lugares (como em Corinto), Paulo teve de lidar com a alegação de seus oponentes de serem homens do Espírito, uma afirmação que era respaldada por apelos a visões, revelações e obras poderosas (cf. 2Co 11.4; 12.1ss.). Mas não há nenhuma indicação de que na Galácia os perturbadores tenham feito essa reivindicação. Foi na sequência da pregação de Paulo que os cristãos da Galácia receberam o Espírito, e o conhecimento de Paulo sobre isso constitui os antecedentes de sua referência aos "que são espirituais" (οἱ πνευματικοί) em 6.1 e de sua exortação ética: "Se vivemos pelo Espírito, andemos também pelo Espírito" (5.25). Apesar disso, W. Schmithals, em conformidade com sua tese de que os perturbadores (à semelhança dos oponentes de Paulo em outros lugares) eram gnósticos, sustenta que eles, como parte de seu programa, enfatizavam experiências extáticas e outras manifestações espirituais, mas que (à luz de Gl 3.2) Paulo talvez não soubesse disso (Paul and the Gnostics, p. 46-51, esp. 47, nota 98). É difícil levar essa sugestão a sério. Pode-se debater o quanto Paulo sabia sobre os ensinamentos dos

perturbadores, mas tudo o que nós sabemos sobre o assunto necessariamente se baseia nessa carta, e, caso haja quaisquer lacunas na informação apresentada por Paulo, não temos meios de supri-las ou mesmo de reconhecer sua existência.

Por outro lado, tem sido sugerido que as declarações de Paulo acerca da primazia do Espírito sobre a Lei, sem ressalvas, quando interpretadas isoladamente conforme se encontram em Gálatas, "podem, com toda a razão, ser chamadas de descaradamente gnósticas" (cf. J. W. Drane, Paul: libertine or legalist?, p. 112). Mas uma descrição muito mais adequada do que "descaradamente gnósticas" — que, além do mais, pode ser descartada como anacrônica — seria "essencialmente carismáticas". Foi Paulo, antes de mais nada, quem introduziu a palavra χάρισμα no vocabulário cristão para se referir ao ministério do Espírito, e, embora a palavra não ocorra em Gálatas, a realidade por ela retratada está implícita nesse versículo. Que o adjetivo "carismático" é, de longe, preferível a "gnóstico" como descrição do ensino de Paulo é evidente pela ênfase com a qual ele dá ao "conhecimento" (γνῶσις) uma posição bem inferior ao "amor" (ἀγάπη), o principal "fruto do Espírito" (cf. 5.13-14,22; tb. 1Co 8.1; 13.8-13).

3.6

καθὼς Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην [kathōs Abraam episteusen tō theō, kai elogisthē autō eis dikaiosynēn]. Assim como Deus dá o Espírito e opera milagres entre os gálatas "pelo ouvir com fé", foi pela fé que ele justificou Abraão. A conexão implícita em καθώς seria perdida, a menos que houvesse o vínculo mais próximo possível entre receber o Espírito e ser justificado. Certamente, não se pode dizer que Abraão recebeu o Espírito por meio da fé, pois ele viveu na era da promessa, não na do cumprimento (veja comentário do v. 14). Os gálatas, que viviam na era do cumprimento, haviam recebido o Espírito e sido considerados justos perante Deus — as duas coisas ocorreram igualmente pela fé. De modo parecido, foi "pelo ouvir com fé", não por meio de obras da Lei, que Abraão foi considerado justo perante Deus. Quando ouviu a promessa de Deus, ele creu, "e isso lhe foi atribuído como justiça".

Abraão, de acordo com a narrativa de Gênesis, foi chamado por Deus para deixar sua terra natal na Mesopotâmia e viajar sob direção divina para outra terra onde ele e seus descendentes receberiam bênçãos inigualáveis. Em obediência ao chamado, ele viajou para Canaã, onde teve uma existência nômade pelo resto da vida. Pouco depois de sua chegada ali, quando ainda não tinha filhos, Deus lhe prometeu que sua descendência seria mais numerosa do que as estrelas que ele conseguiria ver à noite no céu. Nada podia parecer mais improvável, mas Abraão creu nessa incrível promessa por causa da confiabilidade daquele que a fez: "ele creu em Yahweh, e ele [Yahweh] lhe atribuiu isso como justiça" (Gn 15.6).

Esse é um dos dois textos-chave de Paulo para seu ensino sobre a justificação pela fé (cf. Rm 4.3); o outro é Habacuque 2.4b (citado no v. 11 adiante; cf. Rm 1.17).

Em si, a declaração de Gênesis 15.6 poderia significar que a fé de Abraão foi considerada meritória por Deus e computada como seu crédito, da mesma maneira que, conforme lemos em Salmos 106.30-31 [105.30-31, LXX], ocorreu com o ato zeloso de Fineias (cf. Nm 25.10-12): "isso lhe tem sido atribuído como justiça (LXX: καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς διαιοσύνην) de geração em geração para sempre". Cf. W. R. Farmer, "The patriarch Phineas", ATR 34 (1952), p. 26-30. (Um caso parecido é o ato zeloso de Matatias em 1Mc

2.52.) Fílon interpreta a fé de Abraão como meritória (Herdeiro 90-95; cf. Interp. aleg. 3.228). Não é certo que Tiago 2.23 interprete dessa maneira (cf. B. Lindars, NT Apologetic, p. 225; J. D. G. Dunn, Unity, p. 96, 251). Mas Paulo interpreta o texto de modo que inclua mérito, revelando, assim, “uma consideração mais cuidadosa pelo contexto” (B. Lindars, NT Apologetic, p. 225). Cf. Romanos 4.4s., em que ele diz que a atribuição de justiça não é κατὰ ὀφείλημα, mas κατὰ χάριν. Veja H. W. Heidland, in: TDNT, vol. IV, p. 289-92, verbete λογίζομαι.

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

A. Tanto judeus quanto gentios são justificados pela fé (2.15-21)

B. A primazia da fé sobre a Lei (3.1-6)

☛ C. A bênção de Abraão (3.7-9)

D. A maldição da Lei (3.10-14)

E. A prioridade e a permanência da promessa (3.15-18)

F. O propósito da Lei (3.19-22)

G. Libertação da Lei (3.23-25)

H. Judeus e gentios são um só em Cristo (3.26-29)

I. Da escravidão à filiação (4.1-7)

J. Sem volta! (4.8-11)

K. Apelo pessoal (4.12-20)

L. Uma lição tirada das Escrituras (4.21—5.1)

C. A bênção de Abraão (3.7-9)

Exegese e exposição

7Portanto, vocês têm de reconhecer que são as pessoas de
fé que são os filhos de Abraão. 8E as Escrituras, prevendo
que Deus justificaria os gentios com base na fé, anunciaram
de antemão o evangelho a Abraão: “Em você todos os
gentios serão abençoados”. 9Assim, são as pessoas de fé
que são abençoadas com Abraão, o homem de fé.

3.7

Com sua referência a Abraão no versículo 6, Paulo apresenta seu entendimento peculiar da história da salvação. O versículo 6 conclui uma das seções de seu argumento e inicia uma nova: está ligado ao que vem antes por meio de καθώς, e com o que segue por meio de ἄρα [ara] no versículo 7.

Para Paulo, a história da salvação começa com Abraão, a quem o evangelho foi pregado de antemão (v. 8), e atinge o clímax em Cristo. A promessa feita a Abraão se cumpre em Cristo, a quem ela, na verdade, basicamente se referia. Mas entre a promessa e o cumprimento veio a era da Lei, introduzida como um interlúdio com o propósito declarado

adiante no versículo 19, mas sem ter relevância direta ou concreta alguma na obra salvadora de Deus.

Em alguns setores, há um incômodo com a ideia de que Paulo sustentava e expunha uma doutrina da história da salvação. Marcião, que viveu no século 2, sentiu mais do que incômodo com a ideia; ele a rejeitou totalmente. Ele não usou a terminologia da história da salvação, mas foi sua convicção de que o AT (não apenas a Lei, mas até mesmo Abraão) não podia ter relação alguma com o evangelho de Jesus, e isso o levou a remover os versículos 6-9 de seu texto de Gálatas 3. Uma expressão moderna desse incômodo se vê em E. Fuchs, Studies of the historical Jesus, TI (London, 1964), p. 175. Ele não consegue concordar que nessa passagem Paulo esteja pensando inequivocamente da perspectiva da história da salvação. A nova relação “entre a promessa de Abraão e os herdeiros em grande parte gentios dessa promessa [...] rompe o esquema da história da salvação de promessa-e-cumprimento que anteriormente se aplicava a Israel. Para Paulo, tudo agora depende não da história de Israel, mas apenas da fé, e isso se aplica não apenas aos herdeiros, mas até mesmo ao próprio Abraão”. Mas isso é simplesmente dizer que Paulo não mais sustentava uma doutrina da história da salvação como a que possivelmente havia sustentado antes de se converter a Cristo. O que Paulo está expondo aqui é uma verdadeira história da salvação, mas uma história cristã da salvação, na qual o princípio da fé é de suma importância para Abraão e seus herdeiros espirituais. A inclusão desses herdeiros, crentes gentios, na promessa feita a Abraão é essencial para a história da salvação conforme Paulo a entende.

Uma explicação mais criteriosa é apresentada por E. Käsemann, Perspectives on Paul, TI (London, 1971), p. 60-78: ele faz distinção entre a história da salvação de Paulo e aquela visão espúria que às vezes recebe a mesma

designação — aquela denominada história da salvação na qual “a pessoa sempre está no lado seguro” (p. 62) —, mas insiste na centralidade do fator fé. A história da salvação “constitui o horizonte da teologia paulina” (p. 66), mas o horizonte tem de ser definido com o centro como ponto de referência. A história da salvação é a “esfera” da justificação, mas “a justificação continua sendo o centro, o começo e o fim da história da salvação” (p. 76). Veja tb. O. Cullmann, Salvation in history, TI (London, 1967), p. 45-7, 248-68. Veja ainda o comentário de 2.15.

Na exposição paulina sobre a história da salvação, os gentios ocupam um lugar especial, assim como ocuparam na promessa de Deus a Abraão. A promessa de que em Abraão (ou melhor, com Abraão) e sua descendência todas as nações da terra — isto é, todos os gentios (πάντα τὰ ἔθνη) — seriam abençoadas foi cumprida em Cristo, a descendência de Abraão por excelência. Mas, para que o cumprimento da promessa alcançasse seus beneficiários gentios, era necessária a missão aos gentios. Aqui o papel do próprio Paulo adquire importância escatológica. Paulo, como apóstolo aos gentios, tem seu lugar singular, se não no cumprimento da promessa de Deus a Abraão, com certeza na confirmação dessa promessa a seus beneficiários declarados.

Quando aqui Paulo expõe a importância de a fé de Abraão lhe ser atribuída como justiça, ele não usa o argumento que desenvolve em Romanos 4.10-12, a saber, que a fé de Abraão lhe foi atribuída enquanto ele ainda era incircunciso. O motivo de não usar o argumento de Romanos 4.10-12 não é porque, a essa altura, ele ainda não tivesse pensado nisso (o argumento está claramente implícito no relato de Gênesis), mas talvez porque era improvável que produzisse o efeito desejado nos cristãos gentios da Galácia. Eles poderiam muito bem ter respondido que, da mesma

maneira que Abraão, eles foram justificados pela fé enquanto eram incircuncisos; que, da mesma maneira que Abraão, eles se dispuseram a aceitar a circuncisão depois de serem justificados pela fé; e que, da mesma maneira que para Abraão, a circuncisão para eles seria um selo da justificação pela fé, que haviam recebido enquanto ainda eram incircuncisos.

Ao que parece, os cristãos gálatas haviam sido informados pelos perturbadores que era necessário que se tornassem verdadeiros filhos de Abraão e, portanto, que fossem circuncidados, da mesma maneira que Abraão o foi. A circuncisão foi concedida por Deus a Abraão como o sinal de sua aliança com Abraão e seus descendentes, os quais deviam, em consequência, receber esse sinal: “Todo homem entre vocês será circuncidado. […] Portanto, minha aliança será na carne de vocês uma aliança eterna” (Gn 17.10-13).

Embora de acordo com o registro do Pentateuco a circuncisão tenha, dessa maneira, sido instituída muitas gerações antes de a Lei ser transmitida, ela foi reafirmada na Lei (Lv 12.3), e Paulo a trata como parte da Lei. Além disso, era um selo “na carne” (ἐπὶ τῆς σαρκὸς ὑμῶν) e, assim, para Paulo a circuncisão estava no lado errado da antítese carne/espírito (cf. v. 1). (Embora estudiosos modernos da terminologia de Paulo façam distinção entre seu uso peculiar de σάρξ e o uso comum do termo para denotar a substância do corpo, Paulo não mantinha esses usos em compartimentos estritamente separados; cf. v. 3.) Aos olhos de Paulo, o fato de que aqueles que haviam sido justificados pela fé foram subsequentemente circuncidados consistia em uma tentativa perversa de buscar a perfeição na carne depois de “ter começado com o Espírito” (v. 3), e seus convertidos gálatas precisavam reconhecer isso. O γινώσκετε [ginōskete] no início do versículo 7 pode estar no modo indicativo ou no imperativo, mas o mais provável é

que seja um imperativo: uma vez que a fé de Abraão lhe foi atribuída como justiça, então que os gálatas aprendam que homens e mulheres de fé são os verdadeiros filhos de Abraão.

Não é a circuncisão que torna um homem filho de Abraão no sentido mais importante, e sim a fé. A antítese entre ἐκ πίστεως [ek pisteōs] (ἐξ ἀκοῆς πίστεως) e ἐξ ἔργων νόμου, que é explícita nos versículos 2,5,11, está implícita aqui; e a circuncisão é uma ἔργον νόμου. Os gálatas estavam sendo instados a se tornar filhos de Abraão por adoção (uma vez que não eram seus filhos por nascimento natural), e foi dito a eles que isso envolvia a circuncisão, exatamente como ocorria com os prosélitos convertidos do paganismo ao judaísmo. Paulo sustenta que eles, tendo crido no evangelho e recebido o dom da justiça de Deus, já são filhos de Abraão, no único sentido que importa aos olhos de Deus. A herança de Abraão é a herança da fé, e aqueles que partilham dessa herança são, dessa maneira, claramente revelados como filhos de Abraão. Não ajuda em nada tentar interpretar isso com base na lei da herança, quer grega, quer romana, como fez W. M. Ramsay (Galatians, p. 343); υἱοὶ Ἀβραάμ é um caso do uso idiomático da palavra hebraica “filhos” (benê) seguida de genitivo para denotar caráter.

Se Paulo emprega o masculino υἱοὶ Ἀβραάμ [huioi Abraam] em vez do neutro τέκνα Ἀβραάμ (para a segunda expressão, cf. 4.28; Rm 9.7), isso não se deve simplesmente ao fato de que apenas homens eram circuncidados; em vez disso, υἱοί inclui θυγατέρες, assim como no versículo 26, e isso fica evidente pelo contexto, em que υἱοὶ θεοῦ abrange homens e mulheres.

Quanto a οἱ ἐκ πίστεως [hoi ek pisteōs] (lit. “aqueles da fé” — aqueles que se caracterizam por uma fé como a que

Abraão demonstrou quando creu em Deus), confira o versículo 9; também ὁ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, “aquele que se caracteriza pela fé de Abraão” (Rm 4.9). Veja o contraste com ὅσοι [...] ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν [Hosoi... ex ergōn nomou eisin] (v. 10); οἱ ἐκ νόμου (Rm 4.14; cf. Rm 4.16); οἱ ἐκ περιτομῆς (2.12).

3.8

προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφὴ [proidousa de hē graphē]. ἡ γραφή equivale aqui praticamente a ὁ θεός, tal como em Romanos 9.17 (cf. B. B. Warfield, The inspiration and authority of the Bible [Philadelphia, 1948], p. 299-348). As Escrituras registram a promessa de Deus, que transmitiu a Abraão a boa notícia (προευηγγελίσατο [proeuēngelisato]) de que, em sua descendência, todas as nações seriam abençoadas. Paulo poderia muito bem ter dito προϊδὼν δὲ ὁ θεὸς κτλ e omitido ὁ θεός da frase iniciada com ὅτι, mas aqui ele usa “as Escrituras” mais ou menos como uma extensão da personalidade divina. O texto escrito (γραφή) de Gênesis 12.3 ou 18.18 é, sem dúvida, séculos posterior à vida de Abraão. Mas as Escrituras encarnam e perpetuam a promessa, de modo que a boa notícia que foi “pregada de antemão” a Abraão ainda é pregada pelas Escrituras àqueles que a leem ou ouvem, em especial àqueles que vivem na era do cumprimento da promessa. Se a promessa foi uma boa notícia para Abraão, é também uma boa notícia para as nações (gentios), que serão abençoadas nele (ou com ele).

ἐκ πίστεως [ek pisteōs], “com base na fé [deles]” — o tipo de fé com a qual Abraão respondeu à promessa de Deus. G.

Howard (Crisis, p. 57) enxerga, em vez disso, uma referência a Deus cumprindo sua promessa, o que é, com certeza, um elemento no argumento de Paulo, mas não está principalmente em vista em ἐκ πίστεως (cf. comentário de 2.16).

δικαιοῖ τὰ ἔθνη [dikaioi ta ethnē], tempo presente, porque é a diretriz permanente de Deus.

Ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη [Eneulogēthēsontai en soi panta ta ethnē]. A citação combina Gênesis 12.3, em que Deus diz a Abraão: εὐλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ (hebr. mišpeḥōṯ) τῆς γῆς, com Gênesis 18.18, em que Deus diz acerca do patriarca: ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ἔθνη (hebr. gôyê) τῆς γῆς. Para o presente argumento de Paulo, a passagem com ἔθνη (cf. tb. Gn 22.18, citado adiante no v. 16) naturalmente se presta melhor do que a que diz φυλαί, “tribos” (cf. πατριαί, “famílias”, na citação em At 3.25): o apóstolo está interessado em estender aos gentios o princípio da justiça pela fé, o qual é confirmado no exemplo de Abraão. (Quanto a outras passagens em que Paulo combina textos do AT, cf. Rm 9.33; 11.8,26-27; 2Co 6.16-18.)

O argumento que começa com o versículo 8 pode ser considerado uma interpretação midráshica de Gênesis 12.3 e 18.18 comparável à interpretação de Gênesis 15.6 em Romanos 4.3-25 ou à de Êxodo 34.29-35 em 2Coríntios 3.7-18 (cf. J. D. G. Dunn, Unity, p. 88). A essência desse midrash é a reinterpretação de um ou mais textos à luz do “evento Cristo”. O mesmo pode ser dito da aplicação tipológica da narrativa de Isaque e Ismael em 4.21-31 adiante.

O verbo grego ἐνευλογηθήσονται na voz passiva tem um sentido muito claro: em (com) Abraão todas as nações serão abençoadas. Contudo, na LXX de Gênesis 12.3 e 18.18 (cf.

28.14) a voz passiva traduz o grau nifal do hebraico (niḇreḵû), que pode ter sentido reflexivo (é o caso da RSV de Gn 18.18: “todas as nações da terra se abençoarão por ele”), como também traduz o grau hitpael (hiṯbāreḵû) de Gênesis 22.18 e 26.4b. A interpretação reflexiva significa que Abraão se tornará proverbial da bênção divina e prosperidade, de modo que em dias vindouros homens e mulheres de todos os lugares, desejando invocar a maior prosperidade para si, dirão: “Que eu seja tão abençoado quanto Abraão foi!”. Mas o uso do nifal niḇreḵû “geralmente é interpretado com sentido passivo. J. Schreiner, “Segen für die Völker in der Verheissung an die Väter”, BZ 6 (1962), p. 7, se esforça em expor o sentido distintivo do nifal ao traduzir o verbo por “adquirir bênção para si mesmos” [“(für) sich Segen erwerben, sich Segen verschaffen”] (R. E. Clements, Abraham and David [London, 1967], p. 15, nota 3).

Ainda assim, é expressamente declarado em Gênesis 12.3a que outros receberão a bênção divina por meio de Abraão: “abençoarei os que o abençoarem” (cf. Nm 24.9); e, quanto à referência a todas as tribos ou nações da terra, “uma espécie de apontamento do universalismo já está criado nessas palavras” (C. R. North, The OT interpretation of history [London, 1946], p. 26). Os tradutores da LXX entenderam que a forma verbal (e mesmo aquela em Gn 22.18 e 26.4b; cf. adiante o comentário do v. 16) tem sentido passivo e, em consequência, usaram a voz passiva na tradução que fizeram para o grego; é o sentido que deram ao verbo que Paulo entende que se cumpriu em sua missão aos gentios.

3.9

ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ [hōste hoi ek pisteōs eulogountai syn tō pistō Abraam], “de maneira que são os da [identificados pela] fé [em Deus] que são abençoados com o crente Abraão”. οἱ ἐκ πίστεως é usado como no versículo 7. Homens e mulheres de fé não são somente filhos e filhas de Abraão, mas também participam da bênção prometida a ele. Ao usar a preposição σύν, Paulo transmite o exato sentido do hebraico be, traduzido por ἐν na LXX de Gênesis 12.3 e 18.18, “Não ‘em você...’, mas ‘com você’ (ou ‘por meio de você’) ‘todas as famílias da terra abençoarão a si mesmas’ é a tradução correta” (C. G. Montefiore, The OT and after [London, 1923], p. 85). Os gentios que serão abençoados com Abraão, diz Paulo, são aqueles que, assim como ele, acreditam em Deus; a bênção que recebem é a bênção que ele recebeu — antes de mais nada, a justificação. No presente contexto, o adjetivo πιστός aplicado a Abraão não significa “fiel” (AV, RV) ou “confiável” (como em Eo 44.20: ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός, que traduz o hebr. ûḇenissûy nimṣā’ ne’emān, “e, no teste, foi achado fiel”), mas “crente” (cf. RSV: “Abraão, que teve fé”).

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

A. Tanto judeus quanto gentios são justificados pela fé (2.15-21)

B. A primazia da fé sobre a Lei (3.1-6)

C. A bênção de Abraão (3.7-9)

☛ D. A maldição da Lei (3.10-14)

E. A prioridade e a permanência da promessa (3.15-18)

F. O propósito da Lei (3.19-22)

G. Libertação da Lei (3.23-25)

H. Judeus e gentios são um só em Cristo (3.26-29)

I. Da escravidão à filiação (4.1-7)

J. Sem volta! (4.8-11)

K. Apelo pessoal (4.12-20)

L. Uma lição tirada das Escrituras (4.21—5.1)

D. A maldição da Lei (3.10-14)

Exegese e exposição

[10]Todos aqueles que estão [buscando justificação] por meio de obras da Lei estão debaixo de maldição, pois está escrito: “Maldito todo aquele que não perseverar em todas as coisas que estão escritas no livro da Lei, para cumpri-las”. [11]Está claro que pela Lei ninguém é justificado aos olhos de Deus porque (como dizem as Escrituras) “é aquele que é justo pela fé que encontrará vida”. [12]Mas a Lei não é [baseada] na fé; pelo contrário [conforme as Escrituras repetem], “aquele que as tem praticado encontrará vida nelas”. [13]Cristo nos resgatou da maldição da Lei ao se tornar maldição em nosso lugar — porque está escrito “Maldito é todo aquele que for pendurado em um patíbulo” —, [14]a fim de que, em Cristo Jesus, a bênção de Abraão pudesse chegar aos gentios, para que, por meio da fé, pudéssemos receber a promessa do Espírito.

NOTAS TEXTUAIS

v. 14 επαγγελιαν א A B C D² Ψ byz latpl syr cop arm Orígenes Ambrosiastro Jerônimo Agostin

3.10

ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν [hosoi gar ex ergōn nomou eisin]. A tripla ocorrência de ἐξ ἔργων νόμου em 2.16 indica que aqui a referência é àqueles que, para serem aceitos por Deus, confiam na Lei ou na prática da Lei. Veja a ampliação por C. E. B. Cranfield: “todos quantos são legalistas, recusando-se a aceitar a condição justa que Deus tornou disponível em Cristo e insistindo em pensar que conseguem obter por si mesmos a condição justa mediante o cumprimento das exigências da Lei” (Romans, p. 848).

Por ἔργα νόμου, R. Bring (Galatians, p. 120-5) entende aqui a equivocada interpretação judaica da Lei, como se Paulo quisesse dizer: “Maldito todo aquele que transgride a Lei tentando cumpri-la de forma legalista, pois Deuteronômio 27.26 diz...”. Mas isso cria uma tensão improvável nas palavras de Paulo. Uma tensão ainda maior está envolvida na interpretação de D. P. Fuller: quem se esforça para alcançar uma condição justa por meio de obras da Lei está, na prática, tentando subornar Deus e, portanto, contrariando o espírito de Deuteronômio 10.17 e 27.25 (em que o suborno é proibido), incorrendo, assim, na maldição pronunciada contra o transgressor da Lei (“Paul and the works of the law”, WTJ 38 [1975-1976], p. 28-42, esp. 32).

ὑπὸ κατάραν εἰσίν· γέγραπται γὰρ [hypo kataran eisin; gegraptai gar]. A citação seguinte é de Deuteronômio 27.26, que conclui o “duodecálogo siquemita” — as doze maldições pronunciadas pelos levitas no monte Ebal, a cada uma das quais o povo respondeu com “Amém”. A LXX acrescenta ênfase ao TM mediante a inserção de πᾶς após ἐπικατάρατος [epikataratos] e de πᾶσιν [pasin] após ὃς οὐκ ἐμμένει [hos ouk emmenei]. É possível que as maldições (com as bênçãos correspondentes recitadas no monte Gerizim, Dt 28.1-6) não tenham sido pronunciadas em uma única oportunidade, mas repetidas periodicamente como parte de uma cerimônia de renovação da aliança. Uma forma elaborada era repetida em ocasiões solenes pela comunidade pactual de Qumran (1QS 2.1-18).

A. Alt ressalta que todo o duodecálogo “se ocupa de crimes cometidos em segredo, na esperança de que jamais apareçam perante um tribunal humano” (“The origins of Israelite law” [1934], TI em Essays on OT history and religion [Oxford, 1966], p. 115). Portanto, nenhum castigo específico é prescrito para cada ofensa mencionada, mas Yahweh é, na prática, chamado a implementar sua maldição sobre o malfeitor. Com seu “Amém”, o povo como um todo se dissocia dessas más ações e daqueles que as praticam; portanto, a maldição envolve ser excluído da comunidade da aliança (cf. Êx 12.15,19; 30.33 etc., no caso daquelas ofensas rituais cujo autor será “eliminado de Israel” ou “do seu povo”).

Enquanto as primeiras onze maldições do duodecálogo invocam uma proibição de atos específicos de transgressão religiosa ou social, a décima segunda é mais abrangente e (especialmente em seu fraseado mais enfático na LXX) se presta facilmente ao argumento de Paulo. Mas, além de se apropriar do duplo “todo/todas” acrescentado pela LXX, Paulo substitui πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου (LXX) pelo igualmente deuteronômico πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου [pasin tois gegrammenois en tō bibliō tou nomou]. Na LXX, assim como no TM, a maldição é pronunciada sobre a pessoa que “não confirma (hebr. yāqîm, ‘sustenta’) as palavras desta lei por deixar de cumpri-las”. Contudo, na versão paulina do texto, a denúncia é generalizada: não é “esta lei” (o duodecálogo) que ele tem em mente, mas a Torá escrita (cf. Dt 31.26; Js 1.8) com todos os seus detalhes.

M. Noth observa que o contexto do duodecálogo fala de bênção para quem cumpre a Lei, não apenas de maldição para quem a quebra, mas defende que Paulo não distorce a intenção original da passagem. Com base no Código Deuteronômico (Dt 12—26) e no Código de Santidade (Lv 17—26), "não há espaço algum para a ideia de obras boas e meritórias e de uma recompensa que pode ser conquistada por meio delas; a bênção não é merecida, mas prometida de forma livre. Com base nessa lei, há apenas uma possibilidade para o homem ter sua própria atividade independente, a saber, transgressão, deserção, seguida de maldição e juízo. E, assim, realmente 'todos aqueles que confiam nas obras da Lei estão debaixo de maldição'" (The laws in the Pentateuch and other studies, TI [Edinburgh, 1966], p. 131).

Fílon (Recompensas 79-126, 127-172) alegoriza tanto as bênçãos quanto as maldições. Posteriormente, os rabinos do período amoraico enfatizaram que o verbo yāqîm ("confirmar", "sustentar"), usado em Deuteronômio 27.26, exige que se defenda a autoridade divina da Lei e se proteste contra as transgressões dela, mas não que se deva alcançar a perfeição (cf. E. P. Sanders, PPJ, p. 137). Talvez o próprio Paulo tenha o mesmo verbo em mente em Romanos 3.31, passagem na qual ele diz que, ao receber a justificação pela fé, não anulamos a Lei, mas a "sustentamos" (νόμον ἱστάνομεν).

Aqui, no entanto, ele está interessado em ressaltar a natureza inatingível da Lei: de acordo com o padrão da Lei, todos estão "debaixo de maldição", pois ninguém é capaz de cumpri-la em sua totalidade.

Contudo, alguém talvez indague mais especificamente: Por que trazem maldição sobre si todos os que, para serem justificados, confiam em obras da Lei? Acaso é simplesmente (i) porque ninguém guarda tudo o que está prescrito pela Lei, de modo que, por menor que seja a falha em cumprir a totalidade da Lei, todos ficam sujeitos à maldição (cf. 5.3)? Ou seria (ii) porque a maldição recai sobre todo aquele que busca a justificação pela Lei, mesmo que a pessoa a cumpra na totalidade?

(i) No primeiro caso, Paulo talvez esteja dizendo que deixar de guardar um detalhe da Lei implica deixar de cumprir a Lei como tal (cf. Tg 2.10); portanto, quem quebra a Lei traz sobre si a maldição invocada nela. Essa é uma posição popularmente atribuída à escola de Shammai, segundo a qual 99% de acertos são insuficientes para aprovação, ao passo que a escola de Hillel tratava 51% como suficientes para aprovação, dando direito a entrar no mundo vindouro; veja C. G. Montefiore; H. Loewe, A rabbinic anthology (London, 1938), p. 594-7, 664, nota 33.

Se aqui Paulo, de fato, expõe uma interpretação shammaíta, isso colocaria em dúvida a suposição comum de que, à semelhança de seu professor Gamaliel, ele era um hillelita. É verdade que, de acordo com uma tradição posterior, Gamaliel foi o sucessor (imediato ou remoto) de Hillel como líder da escola deste rabino, se é que não foi o próprio filho ou neto de Hillel. Mas as tradições anteriores que refletem alguma lembrança direta de Gamaliel e seus ensinos não o associam à escola de Hillel (cf. J. Neusner, The rabbinic traditions about the Pharisees before 70 [Leiden, 1971], vol. I, p. 341-76).

As afinidades de Paulo com a escola de Hillel (sustentadas por J. Jeremias, "Paulus als Hillelit", Black FS [1], p. 88-94) têm sido negadas por K. Haacker ("War Paulus Hillelit?", in: Das Institutum Judaicum der Universität Tübingen [1971-1972], p. 106-20; "Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen", Theologische Beiträge 6 [1975], p. 1-19), e por H. Hübner ("Gal 3,10 und die Herkunft des Paulus", KD 19 [1973], p. 215-31; Das Gesetz bei Paulus, p. 16-43, esp. 135-6, nota 16).

E. P. Sanders, por outro lado, acredita que Paulo não apresenta evidências suficientes que mostrem se antes de sua conversão ele era shammaíta ou hillelita, se é que chegou a ser

um ou outro; além disso, ele sustenta que nem as declarações que insistem na observância total da Lei nem aquelas que oferecem esperança caso os méritos superem os deméritos equivalem a uma “soteriologia sistemática” (PPJ, p. 138, nota 61; “Fulfilling the law in Paul and rabbinic Judaism”, Daube FS, p. 126, apêndice). De acordo com Sanders, o entendimento de que o método interpretativo da teologia rabínica era a comparação e a avaliação de méritos e deméritos está totalmente equivocado, independentemente da escola a que essa ideia seja atribuída. Os rabinos do período em questão supunham que todos os que estivessem dentro da aliança alcançariam a salvação — participariam do mundo vindouro —, com exceção daqueles impenitentes cuja impiedade ou apostasia os colocasse, na prática, fora da aliança. Dentro da aliança, o arrependimento sempre podia expiar as violações da Lei. Esse “nomismo pactual”, conforme Sanders o chama, era base comum nas escolas rabínicas rivais e não constituía motivo de discordância; por conseguinte, com frequência, ele é mais pressuposto do que declarado nos debates entre elas (PPJ, passim; cf. tb. seu artigo “Patterns of religion in Paul and rabbinic Judaism: a holistic method of comparison”, HTR 66 [1973], p. 455-78).

O papel limitado que o arrependimento desempenha na soteriologia de Paulo sugere que ele abordou a questão toda com pressuposições diferentes das dos rabinos. Veja M. E. Andrews, “Paul and repentance”, JBL 54 (1935), p. 125: “Quando ele [Paulo] tornou a posse do Espírito a condição sine qua non tanto da salvação quanto de uma vida ética digna, o arrependimento foi excluído pela simples conveniência de ser substituído por algo mais eficaz”. Veja tb. J. Knox, Chapters, p. 142-5.

(ii) No entanto, será que Paulo quer dizer que, mesmo para aquele que persevera em fazer todas as coisas escritas no livro da Lei, a justificação não está assegurada? Parece que sim. Assim como nas outras vezes em que Paulo se afasta do padrão da teologia rabínica, aqui o pensamento do apóstolo é fundamentalmente dominado pela lógica de sua experiência de conversão. Na tentativa de estabelecer sua própria justiça (Rm 10.3), as realizações de Paulo foram maiores que as de muitos: “quanto à justiça que provém da Lei”, diz ele, “eu era inculpável” (Fp 3.6). Contudo, não foi com base nisso que ele foi justificado perante Deus, mas por causa da justiça concedida “por meio da fé em Cristo, a justiça que vem de Deus com base na fé” (Fp 3.9).

Pode parecer que a linguagem de Deuteronômio 27.26 leve à conclusão de que todo aquele que persevera em fazer tudo o que a Lei prescreve está livre da maldição pronunciada contra aquele que quebra a Lei. De fato, isso está implícito em Levítico 18.5 (“aquele que os cumprir, por meio deles achará vida”), passagem que Paulo cita adiante no versículo 12. Contudo, ele cita essa passagem apenas para pôr a Lei de lado e dar preferência ao princípio da fé (em contraste com as obras) estabelecido em Habacuque 2.4b: “é aquele que é justo pela fé (não o que persevera em cumprir a totalidade da Lei) que encontrará vida”. “Depois de argumentar em 3.10 que aquele que busca a justificação pelas obras da Lei será amaldiçoado porque obviamente não consegue guardar a Lei de maneira perfeita, Paulo então defende (3.11-12) que ninguém consegue em hipótese alguma ser justificado pelas obras da Lei. Por definição, isso é impossível” (E. P. Sanders, “Fulfilling the law…”, p. 106).

O confronto de Paulo com o Cristo ressurreto na estrada de Damasco após sua formação no judaísmo e o novo entendimento sobre a história da salvação surgido desse encontro o impeliram a ver que o caminho para a salvação por meio da Lei estava fechado por uma barreira (que ele não teria recusado a identificar com a cruz) que trazia o seguinte aviso: “Não há estrada por aqui”.

Havia, aliás, provisões na própria Lei para aqueles que falhavam em guardá-la — ao menos para aqueles cuja falha era por descuido, não intencional. Por que Paulo não faz nenhuma

referência à oferta pelo pecado ou ao Dia da Expiação?

Um motivo possível é que o ritual de sacrifício talvez não houvesse sido mencionado pelos perturbadores. Até eles sabiam que ao menos essa parte da Lei havia se tornado obsoleta pela morte de Cristo. “Aqueles que consideravam essa morte um sacrifício logo deixaram de oferecer a Deus qualquer sacrifício de sangue” (A. Harnack, What is Christianity?, TI [London, 1904], p. 159). Muito antes de o autor da Carta aos Hebreus explicar em detalhes a lógica disso, o princípio já era aceito pelos discípulos de Jesus como algo natural. Sem dúvida, os gálatas não pensavam em enfrentar o argumento de Paulo aqui com a objeção de que a Lei previa sacrifícios para a remoção da maldição. E, caso tivessem apresentado essa objeção, Paulo teria respondido que, se a Lei era em si ineficaz para colocar homens e mulheres em condição justa diante de Deus, o ritual sacrificial era, por esse motivo, também ineficaz. De todo modo, a Lei havia sido substituída por um arranjo extremamente eficaz. Deus havia estabelecido Cristo como um hilastērion a ser recebido pela fé; Jesus havia sido enviado “em semelhança de carne pecaminosa e como oferta pelo pecado”, para que o fruto ético que a Lei era incapaz de produzir se manifestasse na vida daqueles “que não andam segundo a carne, mas segundo o Espírito” (Rm 3.25; 8.3-4).

3.11

ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον [hoti de en nomō oudeis dikaioutai para tō theō dēlon]. Veja 2.16 quanto à repetida confirmação do mesmo princípio, respaldada pela citação de Salmos 143.2 (142.2, LXX). A forma mais concisa ἐν νόμῳ corresponde aqui à expressão mais completa ἐξ ἔργων νόμου de 2.16: depois de ἐξ ἔργων νόμου no versículo 10, ἐν νόμῳ é suficiente para expressar a mesma ideia (cf. veja D. P. Fuller, “Paul and ‘the works of the law’”, p. 40).

Como alguém é justificado aos olhos de Deus? Paulo respondeu a essa pergunta apontando para a experiência de Abraão (v. 6). Mas alguém poderia argumentar que Abraão foi um caso especial; portanto, Paulo cita a declaração de justificação pela fé como um princípio permanente em Habacuque 2.4b, declaração que, no presente contexto (cf. Rm 1.17), tem necessariamente este sentido: “É aquele que é justo (justificado) pela fé [não pela Lei] que viverá (encontrará vida)”. Se a vida é garantida para aqueles que são justificados pela fé, então não está assegurada para aqueles que buscam a justificação mediante a obediência à Lei — quer sejam bem-sucedidos, quer não, em fazê-lo.

No contexto original desse oráculo, Habacuque clama a Deus que intervenha e castigue a opressão que ele vê ao redor. A tirania dos governantes nascidos em Judá foi refreada pelos invasores babilônios, os executores do juízo divino, mas os invasores se mostraram muito mais opressores. Acaso eles devem “continuar [...] matando impiedosamente as nações para sempre?” (Hc 1.17). O profeta espera com paciência por uma resposta à sua queixa, e finalmente ela vem. “Os moinhos de Deus moem devagar, mas moem em partículas extremamente pequenas”; a vindicação que ele anseia, sem dúvida, se concretizará, “com certeza virá, não tardará” (Hc 2.3). Que o homem justo aguarde com fé por essa consumação; por sua fé, ele preservará a própria vida (hebr. ṣaddîq be’emûnāṯô yiḥyeh); veja as palavras de Jesus a seus discípulos em Lucas 21.18 quanto a praticamente a mesma certeza: “Por sua perseverança, vocês ganharão a própria vida”.

Na LXX, não é simplesmente o cumprimento de sua visão e a vindicação da justiça divina que o profeta aguarda, mas a vinda de Deus: “ele certamente virá, não tardará”

(ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ). A construção hebraica ’emûnāṯô, “sua fé (fidelidade)”, foi entendida pela LXX com um sufixo pronominal diferente: ’emûnāṯî, “minha fé (fidelidade)”: “o justo viverá pela minha fidelidade” (ou “pela fé em mim”), ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται (B). O grupo “C” de variantes da LXX tem μου antes (não depois) de ἐκ πίστεως, o que pode produzir o mesmo sentido (com uma ênfase relativamente maior no pronome) ou (caso se interprete que μου acompanha ὁ δίκαιος) pode significar “meu justo viverá pela fé (fidelidade)”. A última forma é citada em Hebreus 10.38a como um incentivo a perseverar na esperança da fé e não desanimar pela demora da parúsia: “Aquele que vem (ὁ ἐρχόμενος, em vez de simplesmente ἐρχόμενος, sem o artigo definido, conforme está na LXX) virá e não tardará” (Hb 10.37 citando Hc 2.3b).

É possível que, na época do cristianismo antigo, Habacuque 2.3-4 fosse usado como testemunho da certeza da vinda de Cristo e que esse uso no cristianismo antigo se reflita de modo independente em Paulo e em Hebreus 10.37-38. C. H. Dodd (According to the Scriptures [London, 1952], p. 50s.) considerou provável que o uso do testemunho antecedeu a escrita de Paulo aos gálatas, porque aqui o argumento de Paulo é bastante ad hominem, e seria mais eficaz se já fosse consenso entre ele e seus oponentes que, quando viesse aquele que estava para vir, os justos viveriam pela fé.

Na literatura de Qumran, o texto hebraico de Habacuque 2.4b é aplicado a “todos os que cumprem a Lei na casa de Judá, os quais Deus salvará de serem julgados por causa da labuta deles (‘āmāl) e de sua fé no Mestre da Justiça (ou de sua ‘lealdade a’ ele)” (lQpHab 8.1-3). O Mestre da Justiça não era apenas um líder espiritual, mas uma figura de importância escatológica. A aceitação de seus ensinos, ou manter-se lealmente no caminho que ele estabeleceu para seus seguidores, era o caminho para a vida eterna.

Paulo omite completamente o pronome possessivo de sua citação, embora esse pronome não teria feito praticamente nenhuma diferença para seu argumento: ἐκ πίστεώς μου (ou μου ἐκ πίστεως) teria o sentido de “pela fé em mim (Deus)”, enquanto ἐκ πίστεως αὐτοῦ (caso ele tivesse traduzido be‘emûnāṯô literalmente) teria o sentido de “por sua fé (em mim)”. A fé pela qual alguém se torna justo aos olhos de Deus é a fé em Deus, a confiante aceitação de sua promessa, conforme demonstrado por Abraão.

Para o apóstolo Paulo, a justificação pela fé está tão intimamente ligada à verdadeira vida que os dois termos — “justiça” e “vida” — podem, na prática, ser usados como sinônimos (cf. v. 21b).

3.12

Se Salmos 143.2 (142.2, LXX) (em especial conforme traduzido livremente por Paulo) mostra como alguém não é justificado diante de Deus (a saber, pela Lei), Habacuque 2.4b mostra como alguém é justificado (a saber, pela fé). Para Paulo, Lei e fé não estão relacionadas: o evangelho exige fé, mas a Lei requer obras. “A Lei não se baseia na fé” (ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως [ho de nomos ouk estin ek pisteōs]); qualquer bênção associada à Lei se apoia na obediência a seus preceitos, conforme está claro em Levítico 18.5, citado por Paulo com as palavras ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς [ho poiēsas auta zēsetai en autois] (cf. a LXX: ἃ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς). O αὐτά de Paulo, assim como o ἃ na LXX, é referência a προστάγματα […] καὶ […] κρίματα (“ordenanças […] e […] juízos”) da frase anterior em Levítico 18.5, mas, para os leitores de Gálatas, αὐτά lembraria, em vez disso, τοῦ ποιῆσαι αὐτά (“para fazê-las”, i.e., “fazer todas as coisas

escritas no livro da Lei"), que aparece no final do versículo 10. (Cf. Ez 20.13, ἃ ποιήσει αὐτά ἄνθρωπος καὶ ζήσεται ἐν αὐτοῖς, que cita Lv 18.5.) Uma vez que a Lei não é ἐκ πίστεως, enquanto a justificação é somente ἐκ πίστεως (v. 11), a justificação não pode, por esse motivo, vir pela Lei.

Na interpretação de G. Howard, que entende πίστις com o sentido de "fidelidade" (veja comentário de 2.16), a primeira oração do versículo 12 significa que a Lei, que exigia cumprimento perfeito pela humanidade, jamais poderia ser o meio de cumprir a promessa de Deus a Abraão; a promessa só poderia ser cumprida pela fidelidade de Deus em estender sua bênção aos gentios (Crisis, p. 63-4).

No NT, há duas outras referências a Levítico 18.5. Em Lucas 10.28, ao intérprete da Lei que havia recitado corretamente os dois grandes mandamentos, Jesus responde com as palavras: "Você respondeu bem; faça isso e viverá (τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ)" — a tentativa imediata do intérprete da Lei de se justificar mostra que ele percebeu que isso não era tão fácil quanto parecia. Mais relevante para nosso texto de Gálatas é Romanos 10.5, passagem em que Paulo explica o caminho da justificação pela Lei com base em Levítico 18.5 (Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς). Então (Rm 10.6-10), ele passa a explicar o caminho da justificação pela fé recorrendo a um pesher de Deuteronômio 30.12-14, com a cuidadosa omissão de αὐτὸ ποιεῖν do final de sua citação (cf. Bruce, Romans, p. 203-4).

K. Barth sustentou (CD II/2, TI [Edinburgh, 1957], p. 245) que, em Romanos 10.5, ὁ ποιήσας ἄνθρωπος (Lv 18.5) é Jesus. Ele é acompanhado por C. E. B. Cranfield, que entende que a referência é "àquele homem que cumpriu a justiça da Lei em sua vida e, acima de tudo, em sua morte, no sentido de cumprir perfeitamente as exigências da Lei, e, assim, conquistou uma condição justa diante de Deus" (Romans, p. 521). Cranfield admite que Gálatas 3.12 "talvez pareça, à primeira vista, ir contra essa interpretação", mas sustenta (novamente acompanhando Barth) que aqui também Paulo — ao citar Levítico 18.5, "pois de outro modo faltaria um elemento no argumento" — tem em mente a perfeita obediência de Cristo: sem sua obediência perfeita, o fato de Cristo tornar-se maldição por nós não teria nenhum poder redentor (Romans, p. 522, nota 2).

Esse entendimento da justiça pessoal de Cristo e a relação dessa justiça com a justiça que ele alcançou para os crentes está em perfeita consonância com o pensamento de Paulo, mas, estritamente falando, não pode ser considerado a exegese direta de Gálatas 3.12, nem mesmo de Romanos 10.5.

D. P. Fuller ("Paul and 'the works of the law'", p. 41) enxerga uma distinção entre o uso de Levítico 18.5 aqui e seu uso em Romanos 10.5, porque em Romanos 10.5 Paulo cita Moisés como a autoridade que outorgou a Lei, ao passo que "o sentido que Paulo pretende que essas palavras transmitam em Gálatas 3.12 não é o mesmo que o próprio Moisés pretendia". Admitindo-se que aqui Paulo interpreta Levítico 18.5 com o sentido de justificação por obras da Lei, é difícil ver como, em Romanos 10.5, ele interpreta o mesmo texto com sentido diferente. É verdade que, no contexto de Levítico 18.5, a promessa de vida para aqueles que fazem o que Deus ordena é uma promessa real, mas em Romanos 10.5, assim como em Gálatas 3.12, Paulo indica que, com a vinda do evangelho, aquele caminho para a vida havia agora sido fechado, mesmo que outrora tenha estado aberto — e é de duvidar que ele admitisse até mesmo isso (sua experiência na estrada de Damasco lhe havia mostrado a insuficiência do caminho da obediência à Lei e o poder do caminho da fé). Os versículos 10-12 "refutam, de forma contundente, os gálatas que desejavam aceitar a circuncisão. Eles não apenas se obrigariam a obedecer a uma lei que não conseguiriam cumprir, dessa maneira se colocando debaixo de sua maldição, mas seguir

essa lei é, de qualquer maneira, um caminho incapaz de levar à salvação” (E. P. Sanders, “Fulfilling the law…”, p. 106).

Em sua citação de Levítico 18.5, bem como em sua citação de Habacuque 2.4b, Paulo entende “vida” praticamente com o sentido de “justificação”.

3.13

Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου [Christos hēmas exēgorasen ek tēs kataras tou nomou]. A “maldição da Lei” é a maldição pronunciada em Deuteronômio 27.26 sobre o transgressor da Lei e é citada no versículo 10. Dessa maldição, Cristo redimiu os seus (o seu povo), diz Paulo, tornando-se, ele, uma maldição no lugar deles (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα [genomenos hyper hēmōn katara]). Mas como? Nascer debaixo da Lei, como era o caso de Paulo (4.4), não envolve maldição, caso a pessoa obedeça à Lei. E Cristo fez isso, de acordo com Paulo (cf. 2Co 5.21, τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν). Por sua obediência ao longo de toda a vida (cf. Rm 5.19), ele permaneceu livre da maldição da Lei, mas as circunstâncias de sua morte o colocaram inevitavelmente debaixo dessa maldição. O texto que Paulo cita nesse sentido originariamente fazia referência ao cadáver exposto de um criminoso executado: “se um homem cometeu um crime punível com a morte e você o pendurar em uma árvore [poste], seu corpo não permanecerá a noite toda na árvore [poste], mas você o enterrará no mesmo dia, pois um homem que é pendurado é amaldiçoado por Deus; você não contaminará a sua terra que o

Senhor

, seu Deus, lhe dá em herança” (Dt 21.22-23).

A exposição do cadáver de um criminoso em uma árvore ou poste não devia, portanto, passar do pôr do sol: essa exposição ininterrupta era uma afronta não apenas à decência humana, mas ao próprio Deus (a expressão hebraica qilelaṯ ʾelōhîm podia significar “afrontar a Deus” em vez de “ser amaldiçoado por Deus”, embora a LXX escolha a segunda tradução). Um exemplo antigo disso está registrado em Josué 10.26-27: quando Josué capturou os reis cananeus que foram derrotados na batalha de Bete-Horom, ele “os matou e os pendurou em cinco árvores. E ficaram pendurados nas árvores até a tarde; mas na hora do pôr do sol Josué deu ordens, e eles os tiraram das árvores, e os jogaram na caverna onde haviam se escondido, e fecharam a entrada da caverna com grandes pedras” (cf. o tratamento dispensado ao rei de Ai em Js 8.29). Assim, na narrativa joanina da Paixão, os corpos de Jesus e dos dois ladrões que foram crucificados com ele foram tirados de suas respectivas cruzes antes do pôr do sol, a pedido das autoridades judaicas, que estavam especialmente preocupadas com que não se violasse a santidade do sábado seguinte (Jo 19.31; cf. Mc 15.42-43).

Outro exemplo do AT de pendurar cadáveres de criminosos talvez seja relevante para o argumento de Paulo. Na apostasia de Baal-Peor, a ira de Yahweh, que se manifestou na irrupção de uma praga, foi afastada de Israel quando os líderes do povo foram pendurados (παραδειγματίζω) “ao sol” diante dele (Nm 25.4). O verbo usado pela LXX implica não apenas exposição pública, mas também a criação de um exemplo público, para realizar expiação pela violação da aliança. Veja 2Samuel 21.6 (2Reinos 21.6, LXX), em que sete filhos de Saul foram igualmente pendurados (LXX: ἐξηλιάζω) perante o Senhor (cuja expressão de desagrado se manifestou como uma fome). A maldição de Deuteronômio

27.26 foi pronunciada no final de uma cerimônia de renovação de aliança e, portanto, fazia especial referência a quem violasse a aliança. Assim, Cristo sofreu o castigo prescrito para quem violasse a aliança.

Sem dúvida, é uma coincidência que em Hebreus 6.6 o verbo παραδειγματίζω seja usado para a ação de crucificar (ou recrucificar, ἀνασταυροῦντας) Cristo, mas a junção das duas ideias ali fornece evidência suficiente de que a crucificação é considerada uma forma de παραδειγματίζειν. O Targum Palestino sobre Números 25.4-5 liga essa passagem a Deuteronômio 21.23, acrescentando uma referência explícita ao "madeiro" em que os líderes do povo foram pendurados e estipulando que seus corpos deveriam ser retirados e enterrados "quando o sol fosse embora" (cf. A. T. Hanson, Studies, p. 6).

Quando Fílon (Leis esp. 3.152) analisa Deuteronômio 21.22-23, ele substitui κρεμάννυμι por ἀνασκολοπίζω, "empalar", "crucificar". Em outros textos (Posteridade 61; Sonhos 2.213), ele associa ἀνασκολοπίζω com "pregar no alto" (προσηλόω), indicando que ele tem em mente a crucificação em vez da empalação. A crucificação está claramente implícita em Gálatas 3.13 e nas passagens de Atos (5.30; 10.39) em que Jesus é mencionado como κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου [kremamenos epi xylou] (cf. προσπήξαντες, At 2.23), uma vez que a referência é ao evento histórico da crucificação de Jesus.

O processo de pendurar (empalação, crucificação) homens vivos não era uma maneira tradicional judaica de execução, embora fosse comum entre as nações ao redor (cf. Ed 6.11; Et 5.14; 7.10; 1Mc 1.61). Quando o comentário de Naum encontrado em Qumran se refere a Alexandre Janeu crucificar seus inimigos capturados, ali expressa-se aversão por ele "enforcá-los vivos, o que nunca foi feito em Israel" (4Q169 1.7s.). Mas, quer fosse um cadáver pendurado, quer fosse uma pessoa viva, o princípio de Deuteronômio 21.22-23 era igualmente aplicável na lei judaica. Isso é explicado em 11QTemplo 64.6-13, em que se formulam regras para pendurar um homem "em uma árvore para que morra", bem como para pendurar um homem executado "em uma árvore", e ambas as formas de pendurar estão relacionadas com Deuteronômio 21.22-23 (em que qilelaṯ ʾelōhîm, "uma maldição de Deus", é ampliado para mequlelê ʾelōhîm waʾanāšîm, "amaldiçoado por Deus e pelos homens"). Um tipo de criminoso que deve ser pendurado "em uma árvore para que morra" é aquele que prejudicou seu povo por passar informações e entregá-lo a um poder estrangeiro; outro é aquele que "amaldiçoou (qālal) seu povo e os filhos de Israel".[4]

Deuteronômio 21.23, o texto citado por Paulo, tem um termo em comum com Deuteronômio 27.26 (citado no v. 10) e, portanto, oferece um exemplo do princípio exegético que os rabinos chamavam de gezerah shawah ("categoria igual"). Quando dois textos partilham um termo comum, cada um pode lançar luz sobre o outro (cf. o termo comum ζήσεται em Hc 2.4b e Lv 18.5, citados nos v. 11-12). O uso de gezerah shawah por Paulo, nesse trecho de Gálatas, se baseia na versão grega de Deuteronômio; no hebraico, não há termo comum aos dois textos. Enquanto Deuteronômio 21.23 (TM) diz que um homem pendurado é qilelaṯ ʾelōhîm (lit. "uma maldição de Deus"), o TM de Deuteronômio 27.26 chama o transgressor da Lei de ʾārûr ("maldito"). Contudo, a LXX usa uma forma do verbo (ἐπι)καταράομαι em ambas as passagens — o particípio perfeito passivo κεκατηραμένος em Deuteronômio 21.23 e o adjetivo verbal ἐπικατάρατος em Deuteronômio 27.26. (Apesar disso, Paulo demonstra conhecimento do texto hebraico de Dt 21.23, pois em sua exposição ele usa o substantivo κατάρα, que corresponde ao hebr. qelālāh.)

Ao citar Deuteronômio 21.23 aqui, é provável que Paulo use ἐπικατάρατος (em vez de κεκατηραμένος da LXX) por meio da assimilação de sua citação de Deuteronômio 27.26 feita no versículo 10 (cf. M. Wilcox, "'Upon the tree' — Deut. 21:22-23 in the NT", JBL 96 [1977], p. 85-99, esp. 87). Ele omite "por Deus" depois de ἐπικατάρατος no versículo 13

(em contraste com a LXX: κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ); é provável que, ao contrário do que tem sido sugerido, isso não tenha ocorrido para evitar a associação indecorosa do nome divino à ideia de maldição, mas para evitar a implicação de que, em sua morte, Cristo foi amaldiçoado por Deus. Essa implicação estaria em conflito com a convicção de Paulo de que o fato de Cristo suportar a cruz foi seu ato supremo de obediência a Deus (cf. Rm 5.19) e que "em Cristo Deus estava reconciliando consigo o mundo" (2Co 5.19). Paulo deixa sem resposta a pergunta: "Por quem Cristo foi amaldiçoado?"; o que ele afirma com clareza é que a maldição que Cristo "se tornou" era a maldição de seu povo, assim como a morte que ele morreu foi a morte deles. A morte "é a experiência em que Deus expressa de maneira decisiva sua suprema repulsa ao mal; e Cristo morreu. Em sua morte, tornou-se dele tudo o que o pecado havia tornado nosso — todos os aspectos relacionados aos pecados tornaram-se dele, exceto a pecaminosidade em si" (J. Denney, The death of Christ, p. 160). Assim, em 2Coríntios 5.21, Paulo fala que Cristo foi "feito pecado por nós", "isto é, ele veio a se colocar naquela relação com Deus que normalmente é o resultado do pecado, a saber, ser afastado de Deus e se tornar objeto de sua ira" (C. K. Barrett, 2 Corinthians, p. 180).

Enquanto no TM de Deuteronômio 21.23 tālûy ("pendurado") não é acompanhado de nenhum qualificativo, a LXX (seguida por Paulo) acrescenta ἐπὶ ξύλου (reproduzido de Dt 21.22); cf. a citação em 11QTemplo 64.12, tālûy ʻal hāʼēṣ ("pendurado na árvore").

De acordo com H.-J. Schoeps (Paul, p. 179-80), que acompanha G. Klein, Studien über Paulus (Stockholm, 1918), p. 62-7, Paulo soluciona o problema representado pela crucificação de Cristo ao explorar o duplo sentido do particípio hebraico tālûy — por um lado, "pendurado", por outro, "levantado", "exaltado" (cf. a ambivalência de ὑψόω em João e também o duplo sentido de "levantará a sua cabeça" em Gn 40.13,19) —, mostrando, assim, como a maldição foi transformada em bênção. Não há no contexto nada que justifique essa interpretação; aliás, isso envolveria um sentido absurdo: "alguém exaltado é maldito de Deus".

Não é improvável que o argumento dos versículos 10-13 tenha sido desenvolvido na mente de Paulo no início de sua carreira cristã. A raiz de sua hostilidade aos seguidores de Jesus não é fácil de descobrir: a posição deles em geral parecia-lhe uma ameaça à Lei de Deus, mas especialmente, talvez, a insistência deles em que o crucificado era o Messias de Israel. Uma vez que, quase por definição, o Messias desfrutava da bênção incomparável de Deus, ao passo que, de acordo com a Lei, uma pessoa crucificada morria debaixo da maldição de Deus, a identificação do Jesus crucificado com o Messias era uma contradição blasfema. Esse era o caso, mesmo que sua morte na cruz tenha sido imerecida, para não falar da interpretação de Deuteronômio 21.23 atestada posteriormente na Mishná (Sanh. 6.4), que, com base em qilelaṯ ʼelōhîm, inferiu que a pessoa pendurada havia blasfemado contra o Nome. Quando Paulo foi obrigado a reconhecer que o Jesus crucificado, ressuscitado dentre os mortos, era o Messias e o Filho de Deus, ele deparou com o problema de como e por que ele havia morrido debaixo da maldição divina. É provável que a solução apresentada aqui nos versículos 10-13 lhe ocorreu logo, não mais tarde: Cristo suportou a maldição em lugar de seu povo (ao ser "pendurado em uma árvore"), a fim de resgatá-lo da maldição pronunciada sobre aqueles que deixaram de guardar a Lei. Esse argumento teria sido totalmente compatível com sua rápida e radical reavaliação do papel da Lei no trato de Deus com a humanidade.

O verbo ἐξαγοράζω é usado para designar a obra redentora de Cristo aqui e em 4.5. O verbo simples ἀγοράζω é usado em 1Coríntios 6.20 e 7.23 ("vocês foram comprados por um preço"), em que se espera que os leitores saibam qual foi o "preço" (τιμή) (cf. Ap 5.9, ἠγόρασας [...] ἐν τῷ αἵματί σου). Contudo, não está implícito que o preço foi pago a alguém ou a alguma entidade que tivesse o direito de cobrá-lo.

Ao dizer que “Cristo nos resgatou”, a quem Paulo se refere com o pronome “nos”? Pode-se sustentar que apenas os judeus estavam “debaixo da Lei” (cf. 4.5) e, portanto, sujeitos à maldição incorrida por quem transgredisse a Lei; os gentios — ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα, conforme chamados em Romanos 2.14 — não haviam incorrido em maldição, ao contrário dos judeus transgressores da Lei. Mas o argumento de Paulo exclui a possibilidade de ele querer dizer que apenas os crentes judeus foram resgatados da maldição da Lei. Os “gentios que não têm lei mostram”, ainda assim, “que aquilo que a Lei exige está escrito no coração deles” (Rm 2.14-15); eles têm um senso inato de certo e errado, conforme atestado por sua consciência, que os acusa ou inocenta; e, caso transgridam a Lei nesse sentido, também estão, em princípio, sujeitos à “maldição da Lei”. Isso, aliás, talvez esteja implícito na inclusão feita por Paulo das enfáticas inserções de πᾶς e πᾶσιν, encontradas na LXX, ao citar Deuteronômio 27.26 (v. 10): estão sujeitos à maldição “todos” — sejam judeus, sejam gentios — que não perseverarem em “tudo”, quer especificamente “escrito no livro da Lei”, quer de maneira mais geral “escrito no coração deles”. O fato de Paulo ter em vista tanto gentios quanto judeus é confirmado pela ênfase em εἰς τὰ ἔθνη [eis ta ethnē] na continuação da presente frase (v. 14); veja τὰ πάντα no versículo 22 (συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν [synekleisen hē graphē ta panta hypo hamartian]), bem como a linguagem inclusiva e o argumento dos versículos 23-27 e de 4.4-6 (cf. G. Howard, Crisis, p. 59).

3.14

ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ [hina eis ta ethnē hē eulogia tou Abraam genētai en Christō Iēsou]. As duas orações gramaticais iniciadas com ἵνα no versículo 14 são coordenadas: ambas expressam o propósito da morte redentora de Cristo — uma, em termos mais gerais; a outra, em uma interpretação mais específica. A “bênção de Abraão” (i.e., a bênção prometida a Abraão), que é concedida à fé, substitui a “maldição” incorrida pela transgressão da Lei; isso reforça a eficácia de Gênesis 15.6 (citado no v. 6) como solução para a aparente contradição entre Habacuque 2.4b e Levítico 18.5 (cf. H.-J. Schoeps, Paul, p. 177-8).

A Lei faz distinção entre o povo de Israel, a quem foi transmitida, e os gentios, que não a receberam. No entanto, em seu escopo, a promessa a Abraão abrangia explicitamente os gentios (πάντα τὰ ἔθνη); eles haveriam de ter uma participação na bênção prometida a ele. A participação deles na bênção prometida a Abraão lhes foi confirmada “em Cristo Jesus”, não apenas porque ele resgatou seu povo da maldição da Lei, mas também (conforme declarado no v. 16) porque ele era a descendência (σπέρμα) de Abraão, em quem, de acordo com um desenvolvimento posterior da promessa, todos os gentios seriam abençoados.

A repetição da promessa a Abraão, após Isaque ser oferecido, com as palavras ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη (Gn 22.18) tem sugerido a alguns comentaristas que aqui Paulo tem em mente a narrativa em que Isaque foi amarrado ('“qēḏaṯ yitsḥāq, Gn 22.18). Cf. N. A. Dahl: “Além de Romanos 8.32, a alusão paulina mais clara a Gênesis 22 se encontra em Gálatas 3.13-14” (“The atonement — an adequate reward for akedah?”, in: Black FS [1], p. 23). Aliás, Dahl enxerga um possível vínculo entre “um homem pendurado em uma árvore” e “um carneiro preso em um matagal” (Gn 22.13); mas esse é um entendimento forçado. M. Wilcox (“‘Upon the tree’…”, p. 97) prefere vincular o ξύλον de Gálatas 3.13 aos ξύλα colocados sobre Isaque em Gênesis 22.6a,7b,9; veja Rabá de Gênesis 56.4 (sobre Gn 22.6), em que Isaque carrega a lenha “como quem

carrega a sua cruz (ṣeluḇô) no ombro". C. H. Cosgrove ("The Mosaic law preaches faith: a study in Galatians 3", WTJ 41 [1978-1979], p. 146-71) chega ao ponto de encontrar uma "tipologia implícita de Isaque-Cristo" ao longo dos versículos 13-29. Mas a pessoa de Isaque não aparece no presente argumento: aliás, tanto em Gênesis 22.18 quanto aqui a "descendência" de Abraão diz respeito a gerações futuras, embora Isaque seja o elo indispensável entre Abraão e aquela descendência mais distante. Veja ainda o comentário de 4.22ss.

De que maneira, então, a "bênção de Abraão" agora vem sobre os gentios crentes? A resposta é apresentada na segunda oração iniciada com ἵνα: ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως [hina tēn epangelian tou pneumatos labōmen dia tēs pisteōs]. (É provável que o artigo τῆς antes de πίστεως aponte para ἐκ πίστεως nos v. 7,9,11-12.) A essência da "promessa" é a dádiva do Espírito ou (aceitando-se a variante εὐλογίαν, que é provavelmente uma assimilação acidental da frase anterior, não um marcionismo deliberado) a "bênção" prometida é a dádiva do Espírito. Os gálatas já haviam sido lembrados no versículo 2 que foi pela mensagem da fé que receberam o Espírito.

De acordo com N. A. Dahl ("The atonement..."), essa segunda oração iniciada com ἵνα é um comentário interpretativo feito por Paulo sobre "um fragmento de tradição pré-paulina" preservado em 3.13,14a, por meio do qual ele "identifica a bênção de Abraão com o Espírito, dado como sinal de entrada até mesmo para os crentes gentios" (p. 23). Enquanto na tradição pré-paulina Cristo liberta seu povo da maldição incorrida pela transgressão da Lei, Paulo entende que Cristo liberta seu povo da própria Lei. Mas é provável que a distinção aqui imaginada por Dahl não existisse na mente de Paulo: conforme o apóstolo a entendia, incorriam na maldição todos os que são ἐξ ἔργων νόμου, quer transgressores, quer não (v. 10).

Nosso recebimento da bênção porque Cristo suportou a maldição é um exemplo notável do princípio evangélico de "troca", conforme exposto por M. D. Hooker: "Paulo não explica como alguém amaldiçoado se torna uma fonte de bênção; entretanto, uma vez que é 'em Cristo' que a bênção vem e uma vez que é por estarem identificados com esse um descendente verdadeiro de Abraão que judeus e gentios recebem a promessa, está claro que a maldição foi anulada — foi transformada em bênção. Isso só pode ocorrer por meio da ressurreição: o juízo da Lei — a saber, que Cristo estava debaixo de maldição — foi retirado; o próprio Deus comprovou que seu Filho é justo, e aqueles que nele têm fé são considerados justos e vivem" ("Interchange and atonement", BJRL 60 [1977-1978], p. 470-1; cf. tb. seu texto "Interchange in Christ", JTS n. s. 22 [1971], p. 356-7).

Portanto, Abraão recebeu pela fé a justificação e a promessa de bênção; agora que Cristo realizou sua obra redentora, os filhos de Abraão (cf. v. 7) recebem, igualmente pela fé, a justificação e a bênção prometida, que é a dádiva do Espírito. Além do mais, eles recebem essa bênção "em Cristo Jesus", o Filho de Abraão, conforme está escrito: "Na sua descendência todas as nações da terra serão abençoadas".

---

[4]Veja as análises por Y. Yadin, "Pesher Nahum (4QpNahum) reconsidered", IEJ 21 (1971), p. 1-12; J. A. Fitzmyer, "Crucifixion in ancient Palestine, Qumran literature, and the NT", CBQ 40 (1978), p. 493-513 (esp. 498-507, 510-2).

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

A. Tanto judeus quanto gentios são justificados pela fé (2.15-21)

B. A primazia da fé sobre a Lei (3.1-6)

C. A bênção de Abraão (3.7-9)

D. A maldição da Lei (3.10-14)

☛ E. A prioridade e a permanência da promessa (3.15-18)

F. O propósito da Lei (3.19-22)

G. Libertação da Lei (3.23-25)

H. Judeus e gentios são um só em Cristo (3.26-29)

I. Da escravidão à filiação (4.1-7)

J. Sem volta! (4.8-11)

K. Apelo pessoal (4.12-20)

L. Uma lição tirada das Escrituras (4.21—5.1)

E. A prioridade e a permanência da promessa (3.15-18)

Exegese e exposição

15Meus irmãos, faço uso de uma analogia humana. Mesmo quando se
trata do testamento de um ser humano, ninguém [mais] o anula ou
lhe faz um acréscimo depois de o testamento ter sido validado. 16Ora,
foi a Abraão e à sua descendência que as promessas foram feitas. O
texto não diz: “E para os descendentes”, como se estivesse se
referindo a muitos indivíduos, mas, sim: “E para seu descendente”,
em referência a uma única pessoa, a saber, Cristo. 17O que quero dizer
é isto: o testamento ou a aliança, que foi previamente validado por
Deus, não pode ser invalidado pela Lei (que foi dada quatrocentos e
trinta anos depois), como se o efeito da Lei fosse tornar a promessa
nula e sem efeito. 18Pois, se a herança estivesse fundamentada na Lei,
não estaria mais baseada na promessa. Contudo, é mediante uma
promessa que Deus a concedeu a Abraão.

NOTAS TEXTUAIS

v. 16 ος / ο D* 81 Ireneulat Tertuliano / οὗ G

v. 17 θεου 𝔓46 א A B Ψ pc latr vg / θεου εις Χριστον D G I byz latvet syr

3.15

Ἀδελφοί, κατὰ ἄνθρωπον λέγω [Adelphoi, kata anthrōpon legō]. Paulo fala κατὰ ἄνθρωπον quando faz uma analogia da vida humana, como é o caso aqui (cf. 1Co 9.8), quando usa uma figura de linguagem (cf. 1Co 15.32) ou cita um argumento corrente que ele repudia tão energicamente que pede desculpas por mencioná-lo (cf. Rm 3.5).

A presente analogia é tirada da prática judicial: se os seus leitores, apesar de tudo o que foi dito acima, insistirem em apelar à Lei, que considerem que a promessa divina foi incorporada em um acordo feito muito antes da outorga da Lei e que, portanto, não pode ser anulado ou mesmo modificado pela Lei. Entre os estudos das menções que Paulo faz à prática judicial em Gálatas, veja A. Halmel, Über römisches Recht im Galaterbrief: eine Untersuchung zur Geschichte des Paulinismus (Essen, 1895); D. Walker, “The legal terminology in the Epistle to the Galatians”, in: The gift of tongues and other essays (Edinburgh, 1906), p. 81-175. (Seguindo a interpretação de Halmel, Walker entende que aqui a terminologia jurídica paulina é romana, contrariamente a Ramsay, Galatians, p. 349-75, que defende ser ela basicamente grega.)

ὅμως, “contudo”, ocorre estranhamente nessa posição (mas cf. 1Co 14.7). Uma possível explicação é que a palavra está deslocada: “embora seja apenas o testamento de um homem, contudo ninguém o anula depois de ser confirmado”. Por outro lado, pode ser enfatizada como ὁμῶς e traduzida por “da mesma maneira”: “[Assim como acontece com a aliança de Deus], da mesma maneira um testamento humano não é anulado…” (cf. BDF 450.2). Diferentemente de 1Coríntios 14.7, isso não é tão provável aqui.

ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην [anthrōpou kekyrōmenēn diathēkēn]. Uma vez que Paulo está usando uma analogia humana, é provável que, no contexto imediato, διαθήκη seja usada com o sentido secular e corrente de “vontade”, “disposição testamentária”, em vez de seu sentido peculiarmente bíblico de “aliança”. O sentido peculiarmente bíblico surge com o emprego de διαθήκη pela LXX como equivalente do hebraico berîṯ, “aliança”.

Contudo, foi o uso bíblico que sugeriu a Paulo sua análise de διαθήκη nesse ponto da carta. A promessa a Abraão foi confirmada por uma aliança, na qual Deus se comprometeu a dar a terra santa aos seus descendentes em caráter perpétuo (Gn 15.18-21; 17.2-14). Uma frase na promessa da aliança de Gênesis 17.4, “você será o pai de uma multidão de nações” (πολλῶν ἐθνῶν), seria explorada por Paulo em Romanos 4.17 para mostrar que Abraão era o pai dos crentes gentios (algo que ele sustenta aqui de um modo mais geral; cf. o v. 7 acima).

A διαθήκη (berîṯ) feita com Abraão tinha em comum com um testamento comum o fato de se ocupar grandemente com a herança (κληρονομία, v. 18) — a herança a ser recebida pelos descendentes de Abraão era, de acordo com Paulo, a dupla bênção da justificação pela fé e da dádiva do Espírito.

Ao longo do AT, a berîṯ feita por Deus com seu povo é regularmente uma “aliança de concessão”, um acordo graciosamente concedido pela parte superior a uma inferior. Tem sido amplamente defendido que o formulário de “aliança” do AT segue o modelo do “tratado de vassalagem” corrente no antigo Oriente Médio, em que o suserano, que era o imperador de uma potência maior, levava uma potência menor a estabelecer com ele um relacionamento pactual, prometendo proteção e recebendo, em troca, ajuda naqueles serviços que a potência menor estava em condições de prestar; cf. G. E. Mendenhall, Law and covenant in Israel and the ancient Near East (Pittsburgh, 1955); K. Baltzer, The covenant formulary, TI (Oxford, 1971). Isso era diferente de uma “aliança paritária”, um tratado entre iguais ou quase iguais, como aqueles que os israelitas foram proibidos de fazer com os cananeus (Êx 23.32) — pois violaria a aliança que seu suserano divino havia estabelecido com eles — ou como aqueles que sucessivos reis de Damasco fizeram com sucessivos reis de Judá (1Rs 15.19). Os “estatutos” (deḇārîm) dos códigos legais do AT — com verbos no imperativo afirmativo e negativo — seguem preferencialmente o modelo das formulações de tratados de vassalagem, não os códigos legais do antigo Oriente Médio com sua forma casuística (“Se um homem…”) (cf. os mišpāṭîm hebraicos de, e.g., Êx 21.2—22.17).

As alianças que se destacam no AT são aquelas feitas por Deus com Noé (Gn 9.9-17), com Abraão e sua família (Gn 15.18-21; 17.2-14), com Israel nos dias de Moisés (Êx 19.5-6; 24.3-8; 34.10; Dt 29.1) e com Davi e sua casa (2Sm 23.5; Is 55.3). É por meio do contraste com a aliança dos dias de Moisés que a nova aliança predita por Jeremias

deve ser estabelecida em caráter perpétuo (Jr 31.31-34; cf. 2Co 3.2-14; Hb 8.6—9.22).

No entanto, tudo isso quase nada tem que ver com o presente argumento de Paulo. Ele está interessado não com a forma de um tratado de aliança, mas com um testamento, que era uma forma de διαθήκη unilateral, uma disposição ou acordo.

οὐδεὶς ἀθετεῖ [oudeis athetei], "ninguém anula". Quando um acordo é devidamente assinado, selado e formalizado e os bens são legalmente transferidos, nem mesmo o proprietário original pode revogá-lo ou alterar seus termos. Quanto a uma disposição testamentária, a lei romana e a maioria de outros sistemas permitiam ao testador cancelá-la ou modificá-la (por cláusulas adicionais ou algum outro meio) a qualquer momento durante a vida, mas somente com sua morte ela poderia ser validada (κυροῦσθαι). A essa altura, ele não estava mais em condição de mudá-la e ninguém mais tinha permissão para fazê-lo. Paulo não diz tão explicitamente quanto o autor da Carta aos Hebreus que um testamento só passa a ter efeitos quando se registra a morte do testador (Hb 9.16-17); ele pressupõe esse fato como algo universalmente conhecido, ao passo que no argumento de Hebreus 9.15-22 esse fato é um elo essencial.

W. M. Ramsay (Galatians, p. 353) defendeu que, em Gálatas, as referências judiciais não eram à lei romana, mas à lei grega modificada pelo uso local. Ele se baseou (em especial no que diz respeito à lei sobre a herança) em K. G. Bruns; E. Sachau, orgs., Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert (Leipzig, 1880), embora preferisse chamar a obra de código legal "greco-sírio". De acordo com Ramsay, a validação de um testamento dependia, em muitas cidades do mundo grego, de o documento (o original ou uma cópia autenticada) ser devidamente registrado e depositado no órgão de registros públicos. Assim que isso era feito, nem mesmo o testador tinha permissão para alterá-lo, a menos que essa permissão tivesse sido expressamente escrita no testamento. Essa natureza irrevogável estava associada a um testamento especialmente no que dizia respeito à herança dos filhos — acima de tudo (e isso é particularmente importante na referência à υἱοθεσία em 4.5) quando tinha a ver com a herança de filhos adotados. L. Mitteis, em Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs (Leipzig, 1891), p. 213ss., cita uma passagem relevante encontrada em Luciano, Os deserdados 12, que mostra como no

mundo grego os direitos de um filho adotivo tinham ainda mais garantias do que os de um filho biológico.

As evidências apresentadas por Ramsay são importantes, mas elas estão aquém da importância que lhes atribuiu; em particular, elas não têm relevância alguma (ao contrário do que ele supôs) na confirmação da hipótese de que a carta foi escrita para igrejas no sul da Galácia. P. W. Schmiedel (“Galatia”, in: Enc Bib, p. 1608-11) submeteu os argumentos de Ramsay a um escrutínio meticuloso e demonstrou que eram bem menos conclusivos do que Ramsay sustentava.

ἢ ἐπιδιατάσσεται [ē epidiatassetai], “ou lhe acrescenta uma cláusula”. O verbo composto (cf. o v. 19 quanto à forma mais simples διατάσσω) tem sido encontrado até agora apenas em escritos cristãos; essa é a mais antiga confirmação em textos que chegaram até nós. Na lei romana, o testador podia acrescentar uma cláusula a qualquer momento que desejasse, mas depois de sua morte (ou, quanto a isso, mesmo antes dela) ninguém mais podia fazê-lo. Ramsay sustentou que na prática grega, a qual ele imaginava estar em vista aqui, era permitido executar um ἐπιδιαθήκη ou testamento complementar (e.g., fazer provisão para um segundo filho e herdeiro por adoção); contudo, mesmo isso não poderia revogar os termos do primeiro testamento. Um exemplo de um ἐπιδιαθήκη é o papiro 21 (126 a.C.) mencionado por B. P. Grenfell, org., An Alexandrian erotic fragment and other Greek papyri (Oxford, 1896), p. 44-8. (O substantivo ἐπιδιαθήκη é usado no plural por Josefo, em Ant. 17.226, para se referir à última manifestação da vontade acrescentada ao testamento de Herodes, em que Arquelau foi nomeado rei no lugar de Antipas. Como Herodes e seus filhos eram cidadãos romanos, seu testamento foi redigido e executado de acordo com a lei romana.)

E. Bammel, “Gottes διαθήκη (Gal. iii.15-17) und das jüdische Rechtsdenken”, NTS 6 (1959-1960), p. 313-9, defende que o que Paulo tem em mente não são analogias gregas nem romanas, mas a instituição judaica do mattenaṯ bārî, a irrevogável “doação feita por uma pessoa saudável”, em contraste com o testamento final de alguém à beira da morte.

3.16

τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ [tō de Abraam errethēsan hai epangeliai kai tō spermati autou]. A promessa abrange não apenas Abraão, mas também sua posteridade. Se em Gênesis 18.18 é em (ou com) Abraão que todas as nações da terra serão abençoadas, em Gênesis 22.18 a promessa diz “na sua descendência (σπέρμα) todas as nações da terra serão abençoadas” (cf. Gn 26.4b; 28.14). Em Gênesis 22.18 (e 26.4b), o verbo hebraico está conjugado no grau reflexivo hitpael (hiṯbāreḵû), não no nifal, mas, de todo modo, a LXX usa a voz passiva para traduzi-lo. Em Eclesiástico 44.21 (ἐνευλογηθῆναι ἔθνη ἐν τῷ σπέρματι αὐτοῦ), o texto hebraico, bem como a tradução grega parecem indicar que as nações seriam o objeto da bênção, caso lbrk bzr‘w gwym seja vocalizado como leḇārēḵ [infinitivo do piel, em vez de infinitivo do nifal libbārēḵ, forma apocopada de lehibbārēḵ] bezar‘ô gôyim (“para abençoar as nações em sua descendência”).

No relato de Gênesis, as promessas patriarcais fazem referência em parte à terra (Gn 12.7; 13.15,17; 26.4; 28.13) e em parte a outros aspectos da herança (em especial, a bênção universal). Mas, quando as promessas são feitas ao descendente de Abraão (τῷ σπέρματι αὐτοῦ, como Paulo diz aqui), não a outros na ou com a descendência de Abraão, a referência é à terra (“à sua descendência darei esta terra”, 12.7; cf. 13.15; 15.18; 17.8; 24.7 etc.). Mas a referência à terra não faz parte do argumento de Gálatas; em Romanos 4.13, ela aparece como “a promessa a Abraão e sua descendência de que ele herdaria o mundo” (τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου) — uma promessa cumprida (à semelhança da promessa gêmea de que em Abraão e sua descendência todas as nações seriam abençoadas) na expansão mundial do evangelho por meio da missão aos gentios. (Por sua vez, o autor de Hebreus interpreta a promessa da terra como promessa de “uma pátria melhor, isto é, celeste” [Hb 11.16].) Para o presente argumento de Paulo, a promessa à descendência de Abraão, bem como ao próprio Abraão, é a promessa de que tanto nela quanto nele todas as nações serão abençoadas.

Sobre as promessas patriarcais, veja J. Hoftijzer, Die Verheissungen an die drei Erzväter (Leiden, 1956); D. J. A. Clines, The theme of the Pentateuch (Sheffield, 1978), p. 26-7, 29, 31-43, 81-96, 111-8; C. Westermann, The promises to the fathers: studies on the patriarchal narratives, TI (Philadelphia, 1980).

οὐ λέγει, Καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ’ ὡς ἐφ’ ἑνός, Καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστιν Χριστός [ou legei, Kai tois spermasin, hōs epi pollōn, all’ hōs eph’ henos, Kai tō spermati sou, hos estin Christos]. O sujeito de λέγει é ὁ θεός ou (assim como no v. 8) ἡ γραφή. O repetido ὡς, que indica a motivação ou intenção subjetiva do sujeito, pode ser interpretado com o particípio subentendido λέγων ou (caso o sujeito implícito seja ἡ γραφή) λέγουσα. O pronome relativo ὅς, em vez de concordar em gênero com seu antecedente σπέρματι, acompanha, por atração, o gênero de Χριστός, que vem em seguida (a menos que estejamos lidando com uma sínese, como em 4.19).

Não há necessidade de criar dificuldade pelo fato de Paulo insistir em que o texto bíblico diz σπέρματι (singular), não σπέρμασιν (plural). É possível expressar a essência de seu argumento de maneira bastante aceitável, caso se ressalte que o texto bíblico usa um coletivo singular (“descendência”) que pode se referir a um único descendente ou a muitos descendentes. Em primeiro lugar, a referência é a um único descendente, Cristo, por meio de quem a bênção prometida haveria de vir a todos os gentios. No segundo caso, a referência é a todos os que recebem essa bênção; no versículo 29, todos os que pertencem a Cristo estão, dessa maneira, incluídos na descendência de Abraão. Paulo tinha plena consciência de que o substantivo coletivo podia indicar uma pluralidade de descendentes, bem como um único descendente. Assim, em Romanos 4.18, ele identifica a descendência de Abraão mencionada em Gênesis 15.5 com as muitas nações de Gênesis 17.5, interpretando estas como crentes gentios.

O plural σπέρματα ocorre, sim, na LXX (como é o caso de Lv 26.16), mas com o sentido de “variedades de sementes”, o que é irrelevante quando se tem em vista a descendência humana.

A. Halmel (Über römisches Recht...), que considerou que todas as analogias judiciais de Paulo nessa epístola seguem o padrão da prática romana, defendeu que o singular σπέρμα, em referência a um indivíduo em particular, estava em conformidade com a prática romana, em que não era possível legar algo a uma pluralidade indefinida, mas apenas a certa persona (cf. resumo em D. Walker, “Legal terminology”, p. 105-7). Mas aqui Paulo está interessado em exegese bíblica, não em analogias judiciais, e paralelos de seu argumento exegético são encontrados mais facilmente em fontes judaicas do que em romanas. Argumentos com base no singular ou no plural da palavra hebraica zera‘ (“semente”) ocorrem em m. Shabbat

9.2 e b. Shabbat 84b (sobre Is 61.11), assim como no singular ou plural de dām (“sangue”) em Rabá de Gênesis 22.9 (sobre Gn 4.10; 2Rs 9.26; 2Cr 24.25). Veja Fílon, Da mudança de nomes 145, em que se dá bastante importância ao fato de que na LXX de Gênesis 17.16 Abraão recebe a promessa de ter, por meio de Sara, não πολλὰ τέκνα (“muitos filhos”), mas τέκνον (“um filho”), “porque não se pode avaliar a excelência com base em quantidade, mas em qualidade”. É possível que esse tipo de argumento tenha tido mais peso para alguns dos oponentes de Paulo do que qualquer número de analogias com a lei grega ou romana.

Na exegese judaica, reconhece-se que zera‘ se refere, em geral, a uma pluralidade de descendentes. Assim, os vários targuns geralmente traduzem o hebraico zar‘eḵā (“sua semente”) na promessa a Abraão pelo aramaico benayḵ (“seus filhos”). Mas há passagens em que se reconhece que o contexto bíblico aponta para um indivíduo: assim, em Gênesis 4.25, “outra semente” (zera‘ ’aḥēr; LXX: σπέρμα ἕτερον) é Sete; em Gênesis 21.12-13, a “semente” de Abraão é respectivamente Isaque e Ismael; em 2Samuel 7.12-15, a “semente” de Davi é basicamente Salomão. No NT, assim como no oráculo de Natã, Salomão é totalmente absorvido no Messias vindouro (cf. a aplicação de 2Sm 7.14 a Cristo em Hb 1.5b, uma forma de exegese prenunciada em 4Q174 1.10-11), Isaque, na condição de “semente” de Abraão, é totalmente absorvido em Cristo, em quem a promessa a Abraão (καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ) se concretizou. M. Wilcox (“The promise of the ‘seed’ in the NT and the Targumim”, JSNT 5 [October 1979], p. 2-20) chama a atenção para a paráfrase da promessa a Abraão em Jubileus 16.17-18 (“dos filhos de Isaque, um devia se tornar uma semente santa e não devia ser contado entre os gentios; pois ele devia se tornar a porção do Altíssimo, e toda a sua descendência [...] devia ser para o Senhor um povo que, acima de todas as nações, seria [sua] possessão e [...] um reino de sacerdotes e uma nação santa”) e Pseudo-Fílon, Liber antiquitatum biblicarum 8.3: “‘à sua semente darei esta terra; e seu nome será chamado Abraão, e Sarai, sua mulher, será chamada Sara. E dela darei a você uma semente eterna e farei minha aliança com você’. E Abraão conheceu Sara, sua esposa, e ela concebeu e deu à luz Isaque” (o qual, dessa maneira, é claramente equiparado à “semente eterna”). Esses textos posteriores parecem vislumbrar um descendente preeminente de Abraão por meio de quem se cumpriria a promessa feita a respeito de sua “semente”.[5]

3.17

τοῦτο δὲ λέγω [touto de legō], “O que quero dizer é isto”: a promessa a Abraão era completa em si mesma e tinha toda a confirmação necessária da autoridade de Deus, que a fez (cf. Hb 6.13-18). O prefixo προ- em προκεκυρωμένην [prokekyrōmenēn] indica que a promessa foi validada no momento em que foi concedida, muito antes da Lei. Portanto, nada ocorrido em data posterior pode invalidar a promessa ou de alguma maneira torná-la menos segura do que quando Abraão a recebeu pela primeira vez. A Lei foi dada nos dias de Moisés, muito depois da promessa a Abraão — 430 anos depois, conforme a leitura variante da LXX de Êxodo 12.40, que inclui nesse número a peregrinação dos patriarcas em Canaã, bem como o tempo de residência de seus descendentes no Egito. (No TM, o intervalo entre a promessa e a Lei foi algo mais próximo de 645 anos; em Seder ‘Olam 3, os 430 anos são calculados a partir da aliança de Gn 15 até o Êxodo.) A Lei não pode, portanto, anular ou enfraquecer a promessa; e o evangelho, com seus corolários de justificação e dádiva do Espírito, é o cumprimento da promessa.

R. E. Clements (Abraham and David, p. 57-8) encontra um antecedente veterotestamentário para o contraste de Paulo entre a aliança da Lei feita no Sinai e a aliança da promessa feita a Abraão no contraste entre a ênfase deuteronômica na aliança de Horebe-Sinai e a interpretação sacerdotal que deu primazia à aliança abraâmica, com sua validade permanente. “A aliança abraâmica foi testemunha da primazia da graça em todos os relacionamentos de Deus com seu povo Israel e testemunhou a crença de que a eleição foi um ato de Deus, não uma condição que os homens poderiam satisfazer pela obediência a uma lei.”

H.-J. Schoeps compara o apelo de Paulo para que se volte da Lei para a promessa abraâmica com o apelo de Jesus para que se volte da Lei para as ordenanças da criação — em relação, por exemplo, ao sábado (Mc 2.27) e ao casamento (Mc 10.5-9) — e encontra um princípio comum em ambos (“Restitutio principii als kritisches Prinzip der nova lex Jesu”, in: Aus frühchristlicher Zeit [Tübingen, 1950], p. 271). Veja

tb. D. Daube, “Evangelisten und Rabbinen”, ZNW 48 (1957), p. 119-26, esp. 125-6.

3.18

εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας [ei gar ek nomou hē klēronomia, ouketi ex epangelias], “pois, se a herança estivesse fundamentada na Lei, não estaria mais fundamentada na promessa”. A herança está implícita nos versículos 15-17: as promessas feitas em relação aos descendentes de um homem envolvem o princípio da herança. Se a herança dos descendentes de Abraão se baseasse na Lei — mais especificamente na Lei Mosaica —, então ela pertenceria ao povo da Lei (cf. v. 10, ὅσοι […] ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν), isto é, à nação judaica. Mas, se ela se baseia na promessa feita a Abraão, gerações antes da outorga da Lei, então é impossível a Lei ter influência sobre a herança. Ela pertence ao povo de fé (cf. v. 7, οἱ ἐκ πίστεως), cujos membros — de origem gentílica ou judaica — são os verdadeiros filhos de Abraão. E, com certeza, é na promessa que a herança se baseia: τῷ δὲ Ἀβραὰμ δι’ ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός [tō de Abraam di’ epangelias kecharistai ho theos] — mediante promessa e, portanto, mediante a fé, pois foi por causa de sua fé na promessa de Deus que Abraão foi justificado (v. 6). O tempo perfeito de κεχάρισται deixa implícito que Deus não apenas concedeu a herança a Abraão no passado, mas também que continua a cumprir a promessa para seus descendentes. A promessa a Abraão foi inteiramente uma aliança de outorga/concessão (cf. K. M. Campbell, “Covenant or testament?”, EQ 44 [1972], p. 107-11, esp. 108).

A. Halmel (Über römisches Recht…) defendeu que Paulo trata a Lei como uma cláusula acrescentada à promessa, de acordo com a clara regra da lei romana de que uma cláusula adicional não pode ter influência sobre a herança (cf. Gaio, Institutas 2.273, “codicillis heres non instituitur”; Justiniano, Institutas 2.25.2, “codicillis hereditas neque dari neque adimi potest”). “Assim, a inferioridade legal de uma cláusula acrescentada em comparação com um testamento ilustra a inferioridade e a transitoriedade da lei em comparação com a promessa” (D. Walker, “Legal terminology”, p. 111, resumindo o pensamento de Halmel). Contudo, não resta dúvida de que Paulo não

considerava a Lei uma cláusula acrescentada à promessa. Era um instrumento completamente diferente, sem relação alguma com a promessa, introduzido para um propósito distinto, conforme Paulo passa a explicar.

---

[5]Veja ainda D. Daube, “The interpretation of a generic singular”, in: The NT and rabbinic Judaism (London, 1956), p. 438-44.

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

A. Tanto judeus quanto gentios são justificados pela fé (2.15-21)

B. A primazia da fé sobre a Lei (3.1-6)

C. A bênção de Abraão (3.7-9)

D. A maldição da Lei (3.10-14)

E. A prioridade e a permanência da promessa (3.15-18)

☛ F. O propósito da Lei (3.19-22)

G. Libertação da Lei (3.23-25)

H. Judeus e gentios são um só em Cristo (3.26-29)

I. Da escravidão à filiação (4.1-7)

J. Sem volta! (4.8-11)

K. Apelo pessoal (4.12-20)

L. Uma lição tirada das Escrituras (4.21—5.1)

F. O propósito da Lei (3.19-22)

Exegese e exposição

[19]Qual era, então, o propósito da Lei? Ela foi acrescentada por causa das transgressões, até que viesse o descendente a quem a promessa havia sido feita. Foi ministrada por anjos, pela agência de um mediador. [20]Ora, um mediador não é de uma das partes [apenas], mas Deus é um. [21]Acaso a Lei é, então, contrária às promessas [de Deus]? Longe disso! Caso tivesse sido dada uma lei que pudesse dar vida, então a justiça realmente teria sido baseada na Lei. [22]Mas as Escrituras confinaram tudo sob o [poder do] pecado para que a promessa fosse dada aos crentes com base na fé em Jesus Cristo.

NOTAS TEXTUAIS

v. 19 νομος; των παραβασεων χαριν προσετεθη / νομος; των παραδοσεων χαριν ετεθη D* / ν

v. 21 του θεου א A C D G (om του) Ψ byz lat syr cop arm Ambrosiastro Crisóstomo Jerônimo A
εκ νομου αν ην A C al / αν εκ νομου ην K L P byz / εκ νομου ην αν א al / εκ νομου ην D a

3.19

τί οὖν ὁ νόμος [Ti oun ho nomos?]. Para a pergunta: “Por que então a Lei?” (aqui a elipse do verbo é tão natural em inglês [e em português] quanto em grego), são apresentadas duas respostas: (i) para multiplicar (e até mesmo estimular) as transgressões; (ii) para confinar todos na prisão do pecado, da qual não há saída senão pelo caminho da fé.

τῶν παραβάσεων χάριν [tōn parabaseōn charin], “isto é, para que possa haver transgressões, a desobediência consciente de mandamentos claros” (C. E. B. Cranfield, “St. Paul and the law”, SJT 17 [1964], p. 46). O vocábulo χάριν expressa propósito, não causa anterior. A Lei foi introduzida na situação como fator adicional, a fim de produzir transgressões. Compare com o argumento de Romanos 4.15; 5.12-21: “onde não há lei, não há transgressão” (παράβασις), mas “a Lei entrou por uma estrada secundária (παρεισῆλθεν) para aumentar a ofensa (παράπτωμα)”. Que a promulgação de determinações específicas cria uma correspondente categoria de violações específicas, com oportunidade (e talvez tentação) de cometer essas violações, é uma realidade da experiência humana. Mas a declaração de Paulo vai além disso: o propósito da Lei era aumentar o número total de transgressões.

Cranfield acrescenta que a Lei “também aumenta o pecado no sentido de que faz os homens pecarem mais”, em especial porque tenta homens pecadores “a buscar usá-la como meio para estabelecer um direito perante Deus”, o que Cranfield considera a essência do legalismo (“St. Paul and the Law”, p. 46-7). Veja 1Coríntios 15.56: “o poder do pecado é a lei”.

H. Hübner indaga quem tinha o propósito de que a Lei produzisse transgressões e encontra a resposta para sua pergunta na referência seguinte aos anjos. Foram os anjos que planejaram, por meio da Lei, instigar seres humanos a cometer atos de transgressão. Esses anjos devem ser considerados seres demoníacos que, ao contrário de Deus, desejavam a queda dos homens, não o seu bem-estar (Das Gesetz bei Paulus, p. 28-7). “É evidente”, Hübner acrescenta, “que todo o desenvolvimento do argumento sobre o propósito da Lei soa blasfemo aos ouvidos dos judeus; necessariamente choca todos os judeus, não apenas o segmento farisaico” (p. 33). Contudo, mesmo que ele esteja certo em identificar a intenção hostil dos anjos, a intenção deles é considerada anulada, ou mesmo direcionada, por Deus para a concretização do propósito divino. Mesmo em Gálatas, a Lei é, em última instância, a lei de Deus (ainda que apenas por implicação). E. P. Sanders (PPJ, p. 550) admite que aqui Paulo faz uma declaração extrema “no calor do argumento”, mas encontra evidências de “reflexão mais sóbria” em Romanos 2.13; 10.2; Filipenses 3.6.

Na verdade, não há muita diferença entre essa declaração e a de Romanos 5.20a, exceto que ali não há palavra alguma sobre anjos. Quando Paulo diz que a Lei “foi acrescentada” (προσετέθη [prosetethē]), ele não quer dizer que foi acrescentada à promessa como uma espécie de complemento, mas que foi acrescentada à situação humana com um propósito especial, um propósito totalmente diferente daquele da promessa. O uso do verbo παρεισέρχομαι (cf. acima sua nuance sinistra em 2.4) em Romanos 5.20a (“a Lei entrou por uma estrada secundária”) oferece um comentário apropriado sobre o sentido de προσετέθη aqui.

Diversas variantes ocidentais do texto trazem o verbo simples ἐτέθη (“foi estabelecido”) em lugar de προσετέθη, mas essa variante geralmente é combinada com uma alteração de

παραβάσεων a fim de eliminar aquilo que um escriba ou editor concluiu ser a declaração escandalosa de que o propósito da Lei era a produção de transgressões. A alteração de παραβάσεων para παραδόσεων faz que o propósito da Lei passasse a ser a criação de tradições (presumivelmente no sentido de 1.14); sua substituição por πράξεων resultou em uma referência à "lei de obras".

ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται [achris hou elthē to sperma hō epēngeltai], "até a vinda da descendência (de Abraão) a quem a promessa foi feita", isto é, a Cristo (cf. v. 16). O verbo ἐπήγγελται, que está no pretérito perfeito, tem sentido de pretérito mais-que-perfeito ou, à semelhança do verbo κεχάρισται no perfeito do versículo 18, enfatiza a validade permanente da promessa.

A Lei deveria, então, permanecer em vigor até a vinda de Cristo; isso é repetido com mais detalhes nos versículos 23-25. Sugeriu-se que, com sua formação judaica, Paulo havia aprendido que a Lei seria revogada com o advento da era messiânica, de modo que, quando foi persuadido de que Jesus era o Messias, ele chegou a essa conclusão lógica. Havia uma antiga doutrina judaica que ensinava a existência de três épocas na história do mundo — a era do caos, a era da lei e a era messiânica —, cada uma com duração de 2.000 anos, depois das quais o descanso sabático eterno seria desfrutado (b. Sanh. 97a; m. Tamid 7.4). Dizia-se que essa doutrina emanava da "escola de Elias" — uma expressão que denota para a Hagadá o mesmo tipo de antiguidade que "um mandamento de Moisés dado no Sinai" denota para a halacá (W. Bacher, Tradition und tradenten [Frankfurt, 1914], p. 25ss., 233-4). Para alguém criado nessa doutrina, a conclusão lógica era que, "se os 'Dias do Messias' começaram, os da Torá chegaram ao fim. Por outro lado, se a Lei, a Torá, ainda mantinha sua validade, era, portanto, proclamado que o Messias ainda não havia chegado" (L. Baeck, "The faith of Paul", JJS 3 [1952], p. 106; cf. H.-J. Schoeps, Paul, p. 171ss.). Para uma análise abrangente, veja W. D. Davies, Torah in the Messianic age and/or the age to come (Philadelphia, 1952).

No entanto, a questão daquilo que Paulo havia sido anteriormente ensinado sobre esse assunto é de menor importância: a lógica que o impeliu à convicção de que Cristo havia substituído a Torá foi a lógica de sua conversão na estrada de Damasco. Veja o comentário de 1.8-9.

διαταγεὶς δι' ἀγγέλων [diatageis di' angelōn], "ministrada por anjos"; cf. Estêvão em Atos 7.53 (εἰς διαταγάς ἀγγέλων), também Hebreus 2.2, em que a Lei é "a palavra falada por meio de anjos" (ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος).

A ministração angélica da Lei não ocorre no AT. O mais próximo disso é o relato da teofania em Deuteronômio 33.2: "Yahweh veio do Sinai, [...] veio de suas santas miríades; de sua destra lhes veio uma lei ardente". A expressão "uma lei ardente" (hebr. 'ēš dāṯ) é de significado incerto; a LXX traduz a frase toda por ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ ("à sua destra estavam anjos com ele"). "É provável", escreveu João Calvino, "que tanto Paulo quanto Estêvão usaram essa passagem como base para a afirmação de que a Lei foi 'ordenada por anjos pelas mãos de um mediador', pois a autoridade da Lei foi grandemente confirmada por ela ter um número tão grande de testemunhas" (Harmony of the last four books of the Pentateuch, TI, vol. IV [Edinburgh, 1855], p. 381).

Paulo, assim como Estêvão, se refere à administração angélica da Lei como algo bem conhecido. Contudo, em textos que chegaram a nós, é difícil encontrar qualquer referência anterior à data dessa epístola. Em Jubileus 1.29ss., o anjo da presença apanha as tábuas "da lei e do testemunho das semanas" e dita seu conteúdo a Moisés; mas não é possível identificar isso com a ministração da Lei por anjos. Fílon (Sonhos 1.141-143), ao analisar o relato dos anjos vistos por Jacó em seu sonho em Betel, retrata-os como "mediadores" (μεσῖται) e diz que foi a um desses mediadores que o povo disse no Sinai: "Fala tu conosco,

[…] mas não fale Deus conosco, para que não morramos" (Êx 20.19), embora, na verdade, foi a Moisés que esse pedido foi dirigido. A respeito da ministração da Lei, Fílon não fala mais do que o autor de Jubileus. Também se faz comparação com Testamento de Dã 6.2, ἐγγίζετε τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῷ παραιτουμένῳ ὑμᾶς ("aproximem-se de Deus e do anjo que intercede por vocês"), mas esse anjo é "o mediador (μεσίτης) entre Deus e o homem pela paz de Israel" e defende Israel (à semelhança de Miguel em Dn 12.1) contra "o reino do inimigo".

O que talvez seja a referência não bíblica mais antiga ocorre em uma fala que Josefo (Ant. 15.136) coloca na boca de Herodes, em uma referência a todas as pessoas: "a mais nobre de nossas doutrinas e a mais sagrada de nossas leis nos foram ensinadas por meio de anjos enviados por Deus" (δι' αγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ), embora se tenha argumentado que aqui os ἄγγελοι são mensageiros humanos, a saber, profetas (ou sacerdotes); cf. R. Marcus na edição Loeb de Josefo, vol. VIII (London, 1963), p. 66-7; também W. D. Davies, "A note on Josephus, Antiquities 15:136", HTR 47 (1954), p. 135-40, que está disposto a concordar com Marcus que ἄγγελοι podem ser profetas, mas conclui que, mesmo que sejam anjos, isso de forma alguma implica uma duração limitada para a Lei, a qual, para Josefo, ἀθάνατος διαμένει (C. Ap. 2.277).

Os midrashim tanaíticos — Mekilta de Êxodo 20.18, Sipre de Números 102, que trata de Números 12.5 (cf. Pesiq. Rab. 21, 103a) –— declaram, com base em Salmos 68.17, que, na entrega da Lei no Sinai, Deus foi assistido por miríades de anjos, mas isso também não equivale a eles serem os ministrantes da Lei.

Quanto às referências do NT, o que Estêvão quis dizer é que o povo demonstrou sua impiedade ao desrespeitar a Lei, embora ela fosse ministrada por seres tão elevados e santos quanto anjos, ao passo que o autor de Hebreus defende que, se "a palavra falada por meio de anjos" foi protegida pelas mais severas sanções, muito mais terrível será o castigo por rejeitar a mensagem salvadora trazida não por anjos, mas pelo próprio Senhor. Paulo, tendo em vista o propósito polêmico de seu presente argumento, usa a ministração angélica como prova da inferioridade da Lei em relação à promessa, a qual foi transmitida diretamente por Deus.

Tem-se indagado se esses ministrantes da Lei devem ser considerados anjos bons ou anjos maus. Se eles são os anjos ministrantes que assistiram Deus quando apareceu no Sinai, então são, com base nessa hipótese, anjos bons, mas alguns dos rabinos (e. g., Rabá em b. Ber. 25b; os rabinos Josué b. Levi e Judá b. Simão em Pesiq. Rab. 21, 97a; 25, 128a) sugeriram que eles não ficaram muito satisfeitos com o fato de Deus dar sua lei aos seres humanos. De acordo com A. Marmorstein, "Jews and Judaism in the earliest Christian apologies", Expositor, série 8, vol. 17 (1919), p. 100-16 (esp. 113), essas sugestões "só podem ser entendidas como negação da ideia muitas vezes repetida de que Moisés recebeu a Torá dos anjos".

ἐν χειρὶ μεσίτου [en cheiri mesitou]. O mediador tem sido comumente identificado com Moisés; cf. a expressão repetida ἐν χειρὶ Μωϋσέως na LXX (Lv 26.46; Nm 4.37 etc.). Com certeza, Moisés foi o mediador dos israelitas com Deus ao longo da peregrinação pelo deserto; veja Fílon, Da vida de Moisés 2.166 (μεσίτης καὶ διαλλάκτης); também o texto certamente pré-paulino de Ascensão de Moisés 1.14, em que Moisés chama a si mesmo de τῆς διαθήκης μεσίτης (expressão em grego conforme citada por Gelásio Ciziceno, Comm. Act. Syn. Nic. 2.18). Está claro no Pentateuco que Moisés atuou como intermediário, recebendo de Deus a Lei para transmiti-la ao povo (como em Dt 5.5: "Eu me coloquei entre [ἀνὰ μέσον] Yahweh e vocês") e apresentando a Deus as súplicas dos israelitas (como em Dt 5.22-31). A. Oepke (TDNT, vol. IV, p. 615, 618, verbete μεσίτης) compara isso com a aplicação do termo sarsôr' ("agente", "comissário") a Moisés na literatura rabínica, por

exemplo, pelo rabino Samuel b. Isaque (c. 300 d.C.) em Y. Megillah 4.74d: “a Torá foi dada pela(s) mão(s) de um sarsôr'” (um equivalente próximo de ἐν χειρὶ μεσίτου, expressão usada por Paulo).

Para alguns intérpretes, a identificação de Moisés como mediador é óbvia aqui: “A referência é, sem dúvida, ao papel desempenhado por Moisés” (C. E. B. Cranfield, Romans, p. 858; de modo parecido, H. D. Betz, Galatians, p. 170). Mas para outros a identificação não é tão clara: “A questão da identidade do ‘mediador’ é ainda mais repleta de problemas” do que a função dos anjos (C. H. Cosgrove, “The Mosaic law preaches faith”, p. 158). Da perspectiva desses intérpretes, aqui o “mediador” está tão intimamente associado aos anjos que alguém poderá pensar mais prontamente no mediador dos anjos do que no mediador dos israelitas. Aliás, H.-J. Schoeps sustenta que Paulo entendia que Moisés fazia mediação entre os anjos e o povo. Contudo, Paulo tem mais uma observação a fazer sobre o mediador.

3.20

ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν [ho de mesitēs henos ouk estin, ho de theos heis estin]. O advérbio de negação na oração gramatical anterior acompanha logicamente ἑνός, mas é atraído pelo verbo.

As duas declarações no versículo 20 são plenamente inteligíveis, desde que cada uma seja interpretada de forma independente. Não é preciso dizer que o trabalho de um mediador exige ao menos duas partes entre as quais ele deve mediar; ele não pode mediar em favor de apenas uma das partes. Que Deus é um só é a base teológica tanto do judaísmo quanto do cristianismo: εἷς ὁ θεός (Rm 3.30); ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ (1Co 8.6). Veja E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ (Göttingen, 1926).

É a relação entre as duas frases que constitui o problema de interpretação. De que maneira a afirmação de que Deus é um só constitui uma antítese daquilo que se diz sobre o mediador? O número de soluções apresentadas para o problema foi calculado em mais de 300 — alguém talvez se pergunte se, para o exegeta descuidado, esse é, conforme lemos na poesia de Robert Browning, realmente o “grande texto de Gálatas” com seus “29 diferentes anátemas”.

É natural supor que Paulo tenha em mente o fato de que, ao fazer sua promessa a Abraão, Deus agiu unilateralmente, com graça soberana. Ao transmitir a Lei, ele utilizou a mediação; ao conceder a promessa, agiu por conta própria, como um (εἷς). Não houve intervenção angélica, não houve mediação humana: Deus prometeu, e Abraão creu. Mas “Deus é um” seria uma maneira estranha de dizer isso.

A. Oepke (TDNT, vol. IV, p. 619, verbete μεσίτης) entende que Paulo está dizendo que um mediador geralmente negocia entre duas pluralidades (no caso aqui, os anjos de um lado e os israelitas de outro). Mas Deus, sendo um, não uma pluralidade, não necessita de um mediador. A isso se pode responder que um mediador consegue intervir tão eficazmente entre dois indivíduos (cf. o môḵîaḥ; LXX: μεσίτης, de Jó 9.33) quanto entre um indivíduo e uma pluralidade (cf. 1Tm 2.5) ou entre duas pluralidades.

Dificilmente podemos esperar entender o que Paulo está dizendo, a menos que postulemos uma relação lógica entre ἑνός, na primeira oração, e εἷς, na segunda. Se um mediador não

é “de um”, enquanto Deus é “um”, segue-se que o mediador a quem Paulo se refere aqui não é o mediador de Deus.

Então, de quem ele é mediador? H. Lietzmann (An die Galater, p. 21-2) defende que, uma vez que ele não é o mediador de um, mas de muitos, é necessariamente (nesse caso) o representante não de Deus (que é um), mas dos anjos (que são muitos). G. Klein concorda e, entendendo que Moisés é o mediador em questão, conclui que aqui Moisés é o “funcionário” dos anjos — aliás, o funcionário de poderes que se opõem a Deus (“Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus”, in: Rekonstruktion, p. 210).

Não há, porém, no contexto nada que justifique essa posição. Moisés não estava de forma alguma qualificado para ser o representante dos anjos; de todas as maneiras, ele estava qualificado para ser o representante de seu povo; aliás, nessa condição ele serviu eficazmente aos israelitas em muitas ocasiões. Apesar disso, o versículo 19 coloca o μεσίτης em associação tão estreita com os anjos que é bem possível que esteja implícito um μεσίτης dos anjos. Se o μεσίτης dos anjos não era Moisés, quem era então? A. Vanhoye (“Un médiateur des anges en Ga 3, 19-20”, Bib 59 [1978], p. 403-11) pensa no anjo da presença que esteve com Moisés no deserto e “lhe falava no monte Sinai”, conforme é dito por Estêvão na mesma frase que declara que Moisés “recebeu oráculos vivos para nos transmitir” (At 7.38; cf. Êx 23.20-21; 32.34; 33.14). Vanhoye sugere que esse anjo era o μεσίτης dos anjos, assim como Moisés era o μεσίτης dos israelitas; ele compara os papéis dos dois ’anšê ḇēnayim no vale de Elá, onde Golias representou os filisteus, e Davi, os israelitas, exceto pelo faro de que no vale de Elá os dois representantes se enfrentaram, ao passo que no Sinai eles se encontraram para comunicação (cf. 1Sm 17.4,23[1Rs 17.4,23, LXX]; no v. 23, a LXXA traduz ’îš bēnayim por ἀνὴρ ὁ ἀμεσσαῖος, presumivelmente uma corrupção textual de ἀνὴρ ὁ μεσαῖος, “o intermediário”). Em geral, a interpretação de Vanhoye se apresenta como a melhor solução para o problema.

Talvez o ensino sobre a Lei seja que ela “foi negociada não diretamente entre as partes envolvidas, mas por meio de representantes” (W. H. Isaacs, “Galatians iii.20”, Exp Tim 35 [1923-1924], p. 567). E uma questão a ser observada sobre ὁ μεσίτης é que aqui o artigo não é genérico: qualquer que seja a verdade sobre os mediadores em geral, nessa situação (a entrega da Lei) “o mediador” é representante não de um, mas de muitos.

O único Deus é Deus de judeus e gentios (cf. Rm 3.29-30). A Lei os dividia; o evangelho os une. E, uma vez que o Deus de judeus e gentios é um, é apropriado que ele forneça o único caminho de salvação para ambos os grupos: o caminho da fé (cf. U. Mauser, “Galater iii.20: die Universalität des Heils”, NTS 13 [1966-1967], p. 258-70).

Quanto à Lei, tem sido demonstrado que ela foi intrusiva, temporária, secundária e preparatória. Segundo C. E. B. Cranfield (Romans, p. 858-9), essa é a Lei à parte de Cristo — ou nuda lex, conforme Calvino a denomina (Inst. 2.7.2). Veja adiante comentários de 5.14 (“toda a lei”) e 6.2 (“a lei de Cristo”).

3.21

ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν [ho oun nomos kata tōn epangeliōn?]. “Acaso a Lei é então contrária às promessas?”. Portanto, o rumo do argumento talvez nos prepare para uma resposta positiva, não para o enfático μὴ γένοιτο [mē genoito] de Paulo. Nos escritos de Paulo, essa não é a única passagem em que ele repudia uma inferência que poderia ser

tirada de seu argumento (para um bom paralelo com este exemplo, cf. Rm 7.7). Se as promessas são promessas de Deus, a Lei (mesmo em Gálatas) é a Lei de Deus; em princípio, elas não podem, portanto, estar opostas entre si. Agora, depois de interpor seu μὴ γένοιτο, ele passa, caracteristicamente, a expor sua lógica. É verdade, ele diz (quase em um interlúdio), que, se tivesse sido transmitida uma lei que pudesse conceder vida, então com certeza a justiça (justificação) seria com base na lei. (Esse é outro dos raros exemplos paulinos de uma condição não cumprida; cf. 1.10b.) Mas a Lei que, de acordo com Levítico 18.5 (cf. o comentário de 3.12), era meio de justificação e vida foi, de acordo com Habacuque 2.4b (cf. comentário de 3.11), substituída pela fé; a conclusão é que, apesar daquilo que se diz em Levítico 18.5 (e em Rm 7.10, ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν), a Lei, na verdade, demonstrou ser incapaz de dar vida. Caso pudesse ter dado vida, então, realmente, "Cristo morreu em vão" (2.21). Em vez disso, ela demonstrou conduzir à morte: "o código escrito mata" (2Co 3.6). O estabelecimento da justiça pela fé como caminho para a vida implica a incapacidade e a substituição da Lei. Aqui também ζῳοποιέω é praticamente sinônimo de δικαιόω. Ser justificado (pela fé) é receber vida (pela fé); "dikaiosynē, que com frequência significa a justiça que conduz à vida, pode se tornar simplesmente o equivalente de 'vida'" (E. P. Sanders, PPJ, p. 503).

3.22

ἀλλά συνέκλεισεν [alla synekleisen]. Paulo continua mostrando por que a Lei, apesar de seu propósito de produzir transgressões, não é contrária às promessas. Uma vez que é a Lei de Deus, ela serve de instrumento de Deus para alcançar o propósito divino. Por si mesma, é incapaz de dar vida, mas (ἀλλά), ao mostrar a falência do esforço humano, confina homens e mulheres à graça de Deus como a única esperança deles.

Sem dúvida, a Lei produz, sim, transgressões e, por isso mesmo, demonstra sua incapacidade de conduzir à justificação e à vida. Aqueles que a usam como meio de justificação e vida, na verdade, a estão usando de maneira errada; é esse uso errado que anula a promessa. O que a Lei faz é trazer à luz a condição humana universal: todos estão "debaixo do pecado". Se, ao perceberem isso, homens e mulheres procurarem um meio de libertação de sua condição, eles o encontram na promessa. Crendo na promessa e naquele que a fez, são justificados — justificados pela fé em Jesus Cristo, em quem a promessa e seu cumprimento estão corporificados. Então, longe de ser contra as promessas, a Lei leva homens e mulheres a fugirem de sua condenação e a buscar refúgio nas promessas.

ἡ γραφή [hē graphē], que aqui equivale à "lei escrita", está resumida de maneira tão inflexível como Deuteronômio 27.26 (citado anteriormente no comentário do v. 10). Aliás, é possível sustentar que, à semelhança do versículo 8, ἡ γραφή é praticamente equivalente a "Deus", que fala nas Escrituras (ainda mais porque o verbo συνκλείω é usado de maneira parecida em Rm 11.32, em que Deus é o sujeito: "Deus entregou todos eles à desobediência, para que tivesse misericórdia de todos"). Contudo, aqui a figura de linguagem é mais vívida do que no versículo 8: a Lei escrita é o funcionário que trancafia o transgressor da Lei na prisão da qual o pecado é o carcereiro. Ao contrário de τοὺς πάντας em Romanos 11.32, τὰ πάντα, de sentido mais geral, está aqui no neutro plural; o termo abrange a situação humana em sua totalidade — o homem e todas as suas obras — no éon que a era do evangelho substituiu. Aqueles que, estando na prisão, caem em si e reconhecem sua situação desesperadora estarão mais prontos para acolher a promessa de liberdade e vida: a Lei serve, portanto, aos interesses da promessa — e dos beneficiários da promessa.

ὑπὸ ἁμαρτίαν [hypo hamartian]: veja Romanos 3.9, πάντας ὑφ’ ἁμαρτίαν εἶναι, “que todos estão sob (o domínio do) pecado”; 7.14, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἡμαρτίαν, “vendido sob o pecado”, “vendido para ser propriedade do pecado”. Essa é a primeira de uma série de expressões iniciadas com ὑπό; cf. ὑπὸ νόμον (v. 23; 4.4s.), ὑπὸ παιδαγωγόν (v. 25), ὑπὸ ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους (4.2), ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (4.3).

ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ [ek pisteōs Iēsou Christou]. Quanto ao genitivo objetivo, veja o comentário de 2.16. A fé pela qual os verdadeiros filhos de Abraão (v. 6) herdam as promessas feitas a Abraão e à sua posteridade (v. 16) é especificamente identificada como “fé em Jesus Cristo”, o σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ por excelência. G. Howard (Crisis, p. 58, 65) considera que a frase significa (assim como em 2.16) “pelo ato fiel de Cristo”; mas τοῖς πιστεύουσιν [tois pisteuousin], que aparece logo a seguir, aponta na outra direção: “para que a promessa fundamentada na fé em Jesus Cristo seja concedida aos que exercem essa fé”.

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

A. Tanto judeus quanto gentios são justificados pela fé (2.15-21)

B. A primazia da fé sobre a Lei (3.1-6)

C. A bênção de Abraão (3.7-9)

D. A maldição da Lei (3.10-14)

E. A prioridade e a permanência da promessa (3.15-18)

F. O propósito da Lei (3.19-22)

☛ G. Libertação da Lei (3.23-25)

H. Judeus e gentios são um só em Cristo (3.26-29)

I. Da escravidão à filiação (4.1-7)

J. Sem volta! (4.8-11)

K. Apelo pessoal (4.12-20)

L. Uma lição tirada das Escrituras (4.21—5.1)

G. Libertação da Lei (3.23-25)

Exegese e exposição

23 Antes que viesse a fé, éramos guardados e confinados sob
a Lei, até a revelação da fé que haveria de vir. 24 Portanto, a
Lei tem sido nossa tutora até [a vinda de] Cristo, a fim de
que pudéssemos ser justificados pela fé. 25 Mas agora que a
fé veio, não estamos mais debaixo de uma tutora.

NOTA TEXTUAL

v. 24 γεγονεν / εγενετο $\mathfrak{P}^{46}$ Clemente de Alexandriapartim

3.23

O sentido do versículo 22 é repetido aqui com termos diferentes. A “vinda da fé” — a “fé em Jesus Cristo” que acabou de ser mencionada (em outras palavras, o evangelho) — pode ser entendida tanto no plano da história da salvação quanto na experiência pessoal dos crentes. No plano da história da salvação, a vinda da fé coincide com o aparecimento de Cristo, em quem a era parentética da Lei foi substituída pela era da fé (cf. 4.4), que cumpre a promessa feita a Abraão. Na experiência pessoal dos crentes, a vinda da fé coincide com eles abandonarem a tentativa de conquistar por si mesmos uma posição de justiça, com base em obras da Lei, e aceitarem a justiça que vem pela fé em Cristo (cf. Rm 10.3-4; Fp 3.9).

ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι [hypo nomon ephrouroumetha synkleiomenoi] é notavelmente paralelo ao confinamento mencionado no versículo 22, mas aqui, em vez de o pecado ser o carcereiro, a Lei é o guardião ou tutor — uma distinção que não faz muita diferença, de maneira que o leitor talvez esteja propenso, à semelhança do interlocutor imaginário de Romanos 7.7, a indagar: “Acaso é a Lei pecado?”. Estar ὑπὸ νόμον no sentido do versículo 23 é outra maneira de expressar a experiência de estar ὑπὸ ἁμαρτίαν no sentido do versículo 22. Estar “sob a Lei” é, na prática, estar “debaixo do pecado”, não porque a Lei e o pecado sejam idênticos, mas porque a Lei, embora proíba o pecado, estimula exatamente aquilo que ela proíbe. Veja Romanos 6.14: o fato de que “vocês não estão mais debaixo da Lei, mas debaixo da graça”, que “o pecado não terá

domínio sobre vocês” — a implicação é que o pecado tem domínio sobre homens e mulheres enquanto estiverem “debaixo da Lei”. Conforme se verá em 4.4, um dos propósitos da vinda de Cristo é redimir seu povo da escravidão “debaixo da Lei”.

Como gentios e judeus estão igualmente “confinados sob o pecado” no versículo 22, gentios e judeus estão aqui igualmente “confinados sob a Lei”. Quanto ao sentido em que é possível considerar que os gentios estão “sob a Lei”, veja o comentário do versículo 13 acima. G. Howard (Crisis, p. 60-4) sustenta que a Lei é a Lei de Moisés, não importando se, de acordo com o texto, são gentios ou judeus que estão debaixo dela — não no sentido de que todos estão sujeitos às suas exigências específicas, mas no sentido de que “a Lei reprime e restringe a humanidade”; homens e mulheres são reprimidos debaixo da tirania da Lei, mas por meio de Cristo são libertos dessa tirania. A Lei manteve os gentios fora dos privilégios do povo de Deus e manteve Israel separado do restante da humanidade; essa força divisiva foi superada pelo efeito unificador do ato redentor de Cristo.

εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι [eis tēn mellousan pistin apokalyphthēnai]. Quanto à construção gramatical, veja Romanos 8.18: πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς (quanto à construção mais clássica, cf. 1Pe 5.1, τῆς μελλούσης ἀποκαλυφθῆναι δόξης). A revelação da glória marca a consumação da obra salvadora de Cristo; a revelação da fé marca seu início.

3.24

ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν [hōste ho nomos paidagōgos hēmōn gegonen eis Christon]. O παιδαγωγός era o escravo assistente que acompanhava o menino nascido livre aonde quer que fosse, desde o momento em que o menino deixava de ser cuidado por sua ama. Era seu dever ensinar boas maneiras ao menino (com o uso, se necessário, de vara), levá-lo à escola (carregando sua mochila e outros pertences), esperá-lo ali, na sala de espera ou no παιδαγωγεῖον, um lugar reservado especificamente para os παιδαγωγοί (Demóstenes, Da coroa 258) ou mesmo na própria sala de aula (cf. a pintura na jarra Duris [início do séc. 5 a.C.] em E. Pottier, Douris et les peintres de vases grecs [Paris, 1905], p. 112, fig. 22), em seguida levá-lo para casa e testar a memória do menino, fazendo-o recitar a lição que aprendeu. Enquanto o menino era menor de idade, o παιδαγωγός impunha uma restrição necessária à sua liberdade até que, com a maioridade, era possível confiar em que usaria a liberdade com responsabilidade.

O παιδαγωγός, que, apesar de toda a sua função de impor disciplina, talvez estabelecesse um vínculo de estreita afeição com seu pupilo, não era um instrutor, não era um "pedagogo" no sentido moderno. Paulo não atribui um papel educativo à Lei, ao contrário de Platão, que considera a lei como transmissora da παιδεία (cf. Leis 7.809a, [τὸν νομοφύλακα] πῶς ἄν ἡμῖν ὁ νόμος αὐτὸς παιδεύσειεν ἱκανῶς; "Como a própria lei daria uma educação adequada [ao nosso guardião da lei]?"). Geralmente, os rabinos associam a παιδεία proporcionada pela sabedoria em Provérbios ao papel instrutivo da Torá (veja m. 'Abot 3.18 para a interpretação de Akiba com essa ideia de Pv 4.2: "Eu [a Sabedoria] dou a vocês boa doutrina [uma referência à "instrução" (LXX: παιδεία) mencionada no versículo anterior]; não abandonem a minha lei"). Paulo também não supõe que a presença desse παιδαγωγός protegerá seu

pupilo de cometer erros, diferentemente de Fílon (Nomes 217), que pressupõe que esse será o efeito da presença de um παιδαγωγός (παιδαγωγοῦ μὲν παρόντος οὐκ ἄν ἁμάρτοι ὁ ἀγόμενος, “quando o παιδαγωγός está presente, seu pupilo não se desviará”).

A. Oepke (Galater, p. 86-8) menciona vários tipos de παιδαγωγός. Autores antigos discordam sobre suas qualidades. Não há dúvida de que alguns eram bons, e outros, ruins. Uma analogia moderna é sugerida pelo uso do termo “babá” por J. D. G. Dunn.

Na expressão εἰς Χριστόν, a preposição εἰς tem sentido temporal: “até Cristo” (contraste com a NIV, “para nos conduzir a Cristo”). Assim como o escravo assistente mantinha o menino sob seu controle até que ele chegasse à maioridade, a Lei também mantinha o povo de Deus sob restrições até que, com a vinda da fé, eles alcançassem sua maioridade espiritual em Cristo. Veja o versículo 19, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται.

ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν [hina ek pisteōs dikaiōthōmen]. Essa oração gramatical amplia a expressão temporal εἰς Χριστόν. A aparição de Cristo torna eficaz o propósito de Deus — “para que nós (judeus e gentios sem distinção) fôssemos justificados pela fé”, de acordo com a promessa a Abraão. O ato justificador de Deus em Cristo elimina a divisão que a Lei erigiu entre as duas comunidades.

3.25

ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν [elthousēs de tēs pisteōs ouketi hypo paidagōgon esmen], porque, com a chegada da fé, os crentes atingiram a maioridade e não mais precisam estar sob o controle de um escravo assistente: ὑπὸ παιδαγωγόν tem o mesmo sentido de ὑπὸ νόμον no versículo 23.

À figura de um carcereiro, Paulo acrescenta, então, a de um escravo assistente para descrever a função da Lei antes da era do evangelho. Outra figura, também relacionada, é empregada em 4.1-2, mas primeiro ele faz uma pausa para emitir uma de suas maiores afirmações sobre a nova ordem de existência liberta “em Cristo”.

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

A. Tanto judeus quanto gentios são justificados pela fé (2.15-21)

B. A primazia da fé sobre a Lei (3.1-6)

C. A bênção de Abraão (3.7-9)

D. A maldição da Lei (3.10-14)

E. A prioridade e a permanência da promessa (3.15-18)

F. O propósito da Lei (3.19-22)

G. Libertação da Lei (3.23-25)

☛ H. Judeus e gentios são um só em Cristo (3.26-29)

I. Da escravidão à filiação (4.1-7)

J. Sem volta! (4.8-11)

K. Apelo pessoal (4.12-20)

L. Uma lição tirada das Escrituras (4.21—5.1)

H. Judeus e gentios são um só em Cristo (3.26-29)

Exegese e exposição

[26]Pois mediante a fé todos vocês são filhos de Deus em Cristo Jesus. [27]Todos vocês que foram batizados em Cristo se vestiram de Cristo. [28][Nele] não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há “macho nem fêmea”, pois em Cristo Jesus todos vocês são um. [29]E, se são de Cristo, então são descendência de Abraão, herdeiros de acordo com a promessa.

NOTAS TEXTUAIS

v. 26 της om $\mathfrak{P}^{46}$ P Clemente de Alexandria Cirilo de Alexandria
εν Χριστῳ / Χριστου $\mathfrak{P}^{46}$ 1739 pc

v. 28 ουκ ενι […] ουκ ενι […] ουκ ενι / ουκετι […] ουκετι (vid) […] (lacuna) $\mathfrak{P}^{46}$
ουδε ελευθερος / η ελευθερος D*
καὶ θηλυ / η θηλυ Crisóstomo
εἷς / ἕν G 33 lat
εἷς εστε εν Χριστω / εστε Χριστου $\mathfrak{P}^{46}$ א* A

3.26

πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε [pantes gar huioi theou este]. Aqueles a quem Paulo se dirige como “vocês” no versículo 26 são idênticos àqueles indicados pelo “nós” inclusivo nos versículos 23-25: tem-se em vista conjuntamente crentes gentios e judeus. No versículo 7, aqueles que são ἐκ πίστεως são “filhos de Abraão”; aqui uma posição ainda mais elevada lhes é concedida, pois διὰ τῆς πίστεως [dia tēs pisteōs] (“por meio da fé” mencionada repetidas vezes nos versículos anteriores) eles são “filhos de Deus” — “filhos de Deus em Cristo Jesus”, que é ele próprio o Filho de Deus por excelência (cf. 1.16; 2.20; 4.4). Se é “por meio da fé” que eles entraram nesse relacionamento, então não é por obras da Lei (cf. 2.16 etc.). É provável que a expressão ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ [en Christō Iēsou] não seja regida por πίστεως, como se o sentido fosse “fé em Cristo Jesus” — essa ideia é geralmente expressa por Paulo com o genitivo objetivo, que, aliás, é exibido aqui em $\mathfrak{P}^{46}$ por assimilação com (e.g.) o versículo 22. (Quanto ao substantivo πίστις seguido de ἐν, cf. Ef 1.15; Cl 1.4; 1Tm 3.13; 2Tm 1.13; seguido de εἰς, cf. Cl 2.5.) Os crentes em Cristo estão unidos com ele, participam dele, são incorporados nele e, como ele é inerentemente o Filho de Deus, nele tornam-se filhos e filhas de Deus por adoção, prenunciando agora pelo Espírito aquilo que deverá se manifestar plenamente na glória vindoura (para uma exposição mais aprofundada de υἱοθεσία, veja adiante os comentários de 4.4-7).

As expressões caracteristicamente paulinas “em Cristo”, “em Cristo Jesus” e “no Senhor” não são de modo algum meros teologúmenos; elas expressam uma experiência cristã antiga e disseminada: “a experiência religiosa do cristão não é uma mera experiência como a de Jesus; é uma experiência que em todos os pontos característicos e distintos tem origem em Jesus, o Senhor, e que só faz sentido quando se reconhece essa natureza secundária e dependente” (J. D. G. Dunn, Jesus and the Spirit [London, 1975], p. 342). A ideia indicada nessas expressões não é peculiar a Paulo; é muito parecida, senão idêntica, com a insistência joanina na “permanência” mútua, ilustrada pela parábola da videira e dos ramos (Jo 15.4-10). O conceito é aquele que em 1Coríntios 6.15-17; 12.12-27 (cf. Rm 12.4-5) Paulo expressa ao se referir ao corpo de Cristo, aquele corpo do qual o povo de Cristo é membro. É difícil encontrar um precedente adequado para essa ideia de um Cristo “inclusivo”: é diferente, por exemplo, do suposto conceito hebraico de “personalidade coletiva”. Às vezes, menciona-se a ideia como um exemplo de “misticismo paulino” (cf. A. Schweitzer, Mysticism, p. 116ss., 270ss.), embora “misticismo” não seja o termo mais adequado para se aplicar a ela. Ainda menos adequada é a tentativa de retratar a ideia por meio de diagramas geométricos, como em A. Deissmann, Paul: a study in social and religious history, TI (London, 1926),

p. 293-9. Uma das abordagens mais satisfatórias do assunto é o capítulo “The corporate Christ” [O Cristo coletivo], em C. F. D. Moule, Christology, p. 47-96; veja um capítulo com o mesmo título em sua obra The phenomenon of the NT [O fenômeno do Novo Testamento] (London, 1967), p. 21-42.

O corpo de Cristo (a comunidade crente como um todo), com cada um de seus membros, é vivificado pela vida do Cristo ressurreto e energizado por seu Espírito. A incorporação nesse corpo ocorre pela fé pessoal em Cristo e é sacramentalmente selada no batismo (cf. v. 27). Ser membro do corpo de Cristo tem um efeito de longo alcance em cada um que é incorporado dessa maneira, não apenas na comunidade como tal. Assim, Paulo se reconhece como sendo ele mesmo “um homem em Cristo” (2Co 12.2); ele havia sido “crucificado com Cristo” e desde então vivia como alguém unido pela fé ao Filho de Deus ressuscitado (comentário de 2.20). A sua apropriação pessoal do amor manifestado à humanidade na doação que Cristo fez de si mesmo era tão real quanto sua consciência de que a união pela fé com Cristo era a fonte da sua nova vida. Para ele, de uma maneira especial, isso envolvia partilhar dos sofrimentos de Cristo no decorrer de seu serviço apostólico (veja a análise de 6.17 com seus comentários). Mas cada crente era um homem ou uma mulher “em Cristo”, em quem Cristo vivia, e esse relacionamento inclusivo com Cristo devia ser demonstrado na vida comum de cada um.

A relação da vida “em Cristo” com a justificação pela fé é objeto de constantes debates. Portanto, ao argumentar que “a justiça pela fé e a participação em Cristo equivalem, em última análise, à mesma coisa”, E. P. Sanders fala que Gálatas 3.24-27 “reflete melhor a maneira de Paulo pensar e que Romanos 5.1 é uma apresentação esquemática incomum que ele não sustenta sistematicamente” (PPJ, p. 506, com a nota 68). Ele estabelece um contraste entre sua posição e a de D. O. Via (“Justification and deliverance: existential dialectic”, SR 1 [1971], p. 204-12), que considera Romanos 5.1 o exato pensamento de Paulo e Gálatas 3.24-27 um exemplo em que Paulo “usa a linguagem de maneira inexata e justapõe as duas” — justificação (no sentido de absolvição) e livramento (liberdade do poder do pecado) — “de uma maneira obscura”, ao passo que a “tendência dominante” de Paulo era distinguir as duas. Aliás, entenderemos melhor tanto a justificação quanto a participação (ou incorporação), caso mantenhamos uma distinção entre elas em nosso pensamento. Paulo foi justificado pela fé e, ao mesmo tempo, incorporado em Cristo instantaneamente na estrada de Damasco, mas não confundiu as duas realidades. Em Filipenses 3.8-11, por exemplo, é pelo fato de não ter mais “justiça em mim mesmo, com base na Lei, mas a que é por meio da fé em Cristo”, que ele pôde estabelecer o firme propósito de vida de progredir no conhecimento de Cristo “e no poder de sua ressurreição e na comunhão de seus sofrimentos”.

3.27

ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε [hosoi gar eis Christon ebaptisthēte, Christon enedysasthe]. Ser “batizado em Cristo” é ser incorporado nele pelo batismo e, portanto, estar “em Cristo”. Uma declaração completa é apresentada em Romanos 6.3-11, embora ali o tema “batismo em Cristo Jesus” seja desenvolvido como um desestímulo a continuar no pecado, o que, no contexto imediato, não é o propósito de Paulo.

Essa é a única referência a batismo em Gálatas, e é difícil supor que os leitores não a teriam entendido como uma declaração sobre seu batismo iniciatório em água “em nome do Senhor Jesus” (é razoável inferir que os convertidos de Paulo eram batizados assim com base em 1Co 1.13: “acaso foi em nome de Paulo que vocês foram batizados?”). Mas J. D. G. Dunn é da opinião de que “βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν é simplesmente uma metáfora tirada do rito do batismo para retratar a entrada do crente na experiência cristã ou, mais precisamente, o ingresso do crente no relacionamento espiritual do cristão com Cristo, o qual ocorre na iniciação-conversão” (Baptism in the Holy Spirit [London, 1970], p. 109).

O batismo cristão adotou do batismo de João sua associação com arrependimento e remissão dos pecados e sua importância como indicador da nova era. Mas agora era ministrado especificamente em nome de Jesus e era o sinal externo e visível de admissão na nova comunidade: “em um só Espírito”, diz Paulo aos coríntios, “fomos todos batizados em um só corpo” (1Co 12.13).

Aqui surge a pergunta: se Paulo faz do batismo a porta de entrada para o “estar em Cristo”, acaso ele não está atribuindo eficácia soteriológica a um rito que em si é tão externo ou “físico” quanto a circuncisão? Com referência ao “ato criativo de justificação”, E. P. Sanders diz que o Sitz im Leben desse ato “é o batismo, e a dádiva do Espírito é o meio. Para Paulo, batismo, justificação do pecador e [nova] criação são inseparáveis” (PPJ, p. 533, nota). Isso talvez seja verdade, mas Paulo, que havia aprendido tão claramente que a antiga circuncisão era religiosamente inadequada, não era alguém que atribuiria a outro rito externo uma eficácia ex opere operato. Se lhe perguntassem onde e quando recebeu a justificação pela fé, teria apontado para a estrada de Damasco no instante em que o Senhor lhe apareceu; seu batismo, que aconteceu alguns dias depois, não poderia ser mais do que um selo do que havia acontecido naquele momento. (Mesmo em At 9.17-18, fica implícito que seu batismo veio após ele ser cheio com o Espírito.) Caso se lembre de que o arrependimento e a fé, com o batismo em água e o recebimento do Espírito, seguidos pela primeira participação na comunhão à mesa, constituíam uma única experiência complexa de iniciação cristã, então

o que é verdadeiro da experiência como um todo pode, na prática, ser dito de qualquer elemento da experiência. Contudo, a agência criadora é o Espírito. O batismo na água não é, em si, garantia alguma de salvação (cf. 1Co 10.1-12), ao contrário da presença interior do Espírito, que é a garantia (cf. o comentário de 4.6; Rm 8.9).[6]

"Vestir-se de Cristo" é para Paulo outra forma de expressar a incorporação nele. O paralelo mais próximo de Χριστὸν ἐνεδύσασθε é Romanos 13.14, ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, mas em Romanos os crentes são exortados a fazer o que Gálatas diz que já fizeram. Essa oscilação entre indicativo e imperativo não é sem igual em Paulo. Na realidade, ele está dizendo: "sejam o que vocês são", isto é, "sejam na prática comum aquilo em que a graça de Deus os transformou". Assim, aqueles de quem se diz em Romanos 6.11-12 que "morreram para o pecado" são exortados em Romanos 6.2 a se considerarem "mortos para o pecado"; no que diz respeito ao uso da figura "vestir", Colossenses 3.9-10 diz que os crentes "se despiram do velho homem (aquele velho homem que eles eram antes, em seu estado não regenerado) [...] e se vestiram do novo homem", ao passo que em Efésios 4.22ss. (caso ἀποθέσθαι e ἐνδύσασθαι sejam infinitivos em um imperativo indireto) são exortados a "se despir do velho homem [...] e se vestir do novo homem". Mas em Colossenses 3.10 e Efésios 4.24 vestir-se do novo homem deixa implícita a pressuposição de um novo modo de vida (que, aliás, é a ideia central da exortação de "vestir-se do Senhor Jesus Cristo" em Rm 13.14), ao passo que em Gálatas 3.27 não se tem basicamente em vista o aspecto ético (ele é introduzido no devido tempo, em 5.13ss.). Aqui o que é enfatizado é a nova posição, a nova ordem de existência "em Cristo Jesus".

É possível que o sentido metafórico de "vestir" tenha sido sugerido pelo fato de os convertidos se despirem de suas roupas antes do batismo e tornarem a se vestir após a cerimônia (cf. C. F. D. Moule, Worship in the NT [London, 1961], p. 52-3). Certamente, "'vestir-se de Cristo' é simplesmente um uso figurado para retratar de maneira mais expressiva a transformação espiritual que torna alguém um cristão" (J. D. G. Dunn, Baptism in the Holy Spirit, p. 110; cf. sua obra Unity, p. 159); mas isso ainda deixa em aberto a questão da origem desse uso figurado em particular. S. J. Mikolaski, ao dizer que "nós arrancamos as roupas da velha vida para sermos vestidos com as vestes da justiça de Cristo por meio do batismo de fé", aponta para precedentes veterotestamentários em Salmos 132.9; Isaías 61.10; 64.6; Zacarias 3.3ss. (NBCR, p. 1099). Os antecedentes veterotestamentários são bem mais convincentes do que a tentativa de encontrar antecedentes pagãos. Parece que, em algumas formas de iniciação religiosa conhecidas no mundo greco-romano, colocar uma nova roupa simbolizava a concessão de imortalidade ou até mesmo a participação na natureza divina (cf. J. Leipoldt, Die urchristliche Taufe im Licht der Religionsgeschichte [Leipzig, 1928], p. 60; H.-J. Schoeps, Paul, p. 112-3; cf. G. Wagner, Pauline baptism and the pagan mysteries, p. 29, nota 102 et passim, para uma crítica das teorias que assim explicam as

imagens batismais paulinas). Embora Paulo não tenha sido influenciado por essas ideias ou práticas, com certeza elas podem ter influenciado alguns de seus convertidos gentios no entendimento do ensino do apóstolo. (Quanto ao uso gnóstico, veja H. D. Betz, Galatians, p. 188, nota 61.)

3.28

οὐκ ἔνι [ouk eni]. Originariamente ἔνι é uma forma realçada da preposição ἐν, mas no uso clássico se tornou uma variante de ἔνεστι(ν) (cf. 1Co 6.5). No entanto, aqui (assim como em Cl 3.11; Tg 1.17, em que também aparece com o advérbio de negação οὐκ) é um equivalente enfático de ἐστίν.

Temos paralelos dessa comunhão religiosa sem barreiras em outros textos da Antiguidade; por exemplo, em Sylloge inscriptionum graecarum³ III.985, há um relato de um grupo religioso fechado existente em Filadélfia, fundado no século 1 ou 2 a.C. por certo Dionísio em cumprimento a instruções que, em um sonho, recebeu da parte de Zeus; esse grupo era explicitamente aberto a "homens e mulheres, pessoas livres e escravos de famílias" e nele se insistia na probidade ética.

Aqui, no entanto, o primeiro preceito é que em Cristo não há judeu nem grego (quanto a Ἕλλην [Hellēn] com o sentido de "gentio", veja comentário de 2.3); a derrubada do muro divisório entre esses dois grupos era fundamental para o evangelho de Paulo (Ef 2.14-15). Ao excluir, de modo parecido, a distinção religiosa entre escravos e nascidos livres e entre homens e mulheres, Paulo faz uma tríplice declaração que corresponde a uma série de fórmulas judaicas em que se mantém a tríplice distinção, assim como na oração matinal em que o homem judeu agradece a Deus por não ter sido feito gentio, escravo ou mulher (S. Singer, The authorised daily prayer book [London, 1939], p. 5-6). Essa tríplice ação de graças remonta pelo menos ao rabino Judah b. Elai, em aproximadamente 150 d.C. (t. Ber. 7.18), ou ao seu contemporâneo rabino Me'ir (b. Menaḥ 43b) — ambos usam "brutamontes" [bôr] em vez de "escravo". O motivo para a tríplice ação de graças não era um desprezo dos gentios, escravos ou mulheres como pessoas, mas o fato de estarem desqualificados de vários privilégios religiosos que estavam acessíveis a homens judeus livres.

A fórmula talvez seja ainda mais antiga, pois parece ter seguido o modelo de uma fórmula grega que remonta a Tales (séc. 6 a.C.), a qual, conforme relato feito por Hermipo, disse que havia três coisas pelas quais ele era grato ao destino: ter nascido humano, não animal; homem, não mulher; grego, não bárbaro (Diógenes Laércio, Vida dos filósofos 1.33). O mesmo ditado é

atribuído substancialmente a Sócrates (Diógenes Laércio, ibid.) e Platão (Plutarco, Mário 46.1; Lactâncio, Inst. 3.19.17). Um ditado comparável de uma fonte zoroástrica é mencionado por H. D. Betz, Galatians, p. 185, nota 26 (que cita J. Darmesteter, Une prière judéo-persane [Paris, 1891]).

Não é improvável que o próprio Paulo tenha sido criado para agradecer a Deus por ter nascido judeu, não gentio; homem livre, não escravo; homem, não mulher. Nesse caso, ele retoma cada uma dessas três distinções que tinham considerável importância no judaísmo e declara que em Cristo todas elas são irrelevantes. Aqui talvez ele esteja expressando uma percepção própria, surgida de seu claro entendimento sobre o que estava envolvido na atitude e na realização de Jesus. Outra visão é que ele está citando "o que é, com quase toda a certeza, o fragmento de uma antiga fórmula batismal" (R. Scroggs, IDBSup 966, verbete "Woman in the NT"; ele cita as estruturas paralelas de 1Co 12.12-13 e Cl 3.9-11); nesse caso, pode-se perguntar se a fórmula não se baseava no ensino e na prática do próprio Paulo.

Paulo faz alguma referência a essas três categorias duplas em 1Coríntios 7, em que exorta os circuncisos e incircuncisos a permanecerem nessa condição em que estavam no momento de sua conversão (v. 18-19), o escravo e o livre a se contentarem com as respectivas condições de vida e a não tentarem mudá-las (v. 21-23), e as pessoas casadas e não casadas a continuarem assim, em uma condição ou na outra: "em qualquer estado em que cada um foi chamado, que ele/ela permaneça com Deus" (v. 24). Em um estado ou no outro, isso é incapaz de fazer diferença para a posição de alguém em Cristo.

οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην [ouk eni Ioudaios oude Hellēn]. Para o judaísmo, a distinção entre judeus e gentios era a mais radical dentro da raça humana. De fato, era possível um gentio se tornar um prosélito do judaísmo; aliás, alguns mestres judeus pensavam que a maior bondade que podiam demonstrar aos gentios era conquistá-los: "ame seus semelhantes", disse Hillel, "e traga-os para perto da Torá" (m. 'Abot 1.12). Um gentio que se tornava prosélito passava para o lado judeu do abismo; mas o abismo permanecia. Fica claro tanto nas cartas de Paulo quanto no registro de Atos que o princípio evangélico de total igualdade entre judeus e gentios perante Deus não foi aceito sem conflitos na igreja antiga. Havia vozes influentes na igreja que sustentavam que os gentios podiam ser admitidos como membros em bases semelhantes à da admissão de prosélitos na comunidade judaica: eles tinham de ser circuncidados (caso fossem homens) e obedecer, em alguma medida, à Lei e aos costumes judaicos. Alguns que adotaram essa posição provavelmente consideravam imprudente a evangelização indiscriminada de gentios; eles poderiam muito bem ter adotado e se apropriado do logion: "Que os filhos sejam alimentados primeiro, porque não é certo tirar o pão dos filhos e lançá-lo aos cachorros" (Mc 7.27).

Essa atitude parece ter endurecido no período entre a conferência de Jerusalém mencionada em Gálatas 2.1-10 e o desenvolvimento da crise que

deu ensejo à presente carta: na ocasião anterior, ao que tudo indica não se levantou nenhuma voz para exigir que o gentio Tito fosse circuncidado, mas agora (em parte, talvez, por causa da pressão externa) insistia-se em que os membros gentios das igrejas da Galácia fossem circuncidados.

A posição de Paulo era clara: caso a Lei tivesse se mostrado capaz de conceder vida, isso teria dado aos judeus uma vantagem avassaladora; mas, uma vez que ficou demonstrada a incapacidade da Lei de conceder essa vida, agora não havia distinção entre judeus e gentios perante Deus no que diz respeito à sua falência moral ou à sua necessidade de receber a graça divina perdoadora. O evangelho sem a Lei colocava ambas as comunidades no exato e mesmo nível perante Deus, de modo que “em Cristo” não havia “nem judeu nem grego” (cf. tb. Rm 1.16; 3.22-23; 10.12; 15.8-9; 1Co 1.24; Ef 2.13-22; 3.6; Cl 3.11).

οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος [ouk eni doulos oude eleutheros]. A inferioridade social dos escravos era bem notável na sociedade judaica, contudo mais ainda na sociedade mediterrânea em geral e, acima de tudo, na lei romana.

A atitude geral de Paulo em relação à posição dos escravos cristãos é revelada em 1Coríntios 7.22: “aquele que foi chamado no Senhor como escravo é liberto (ἀπελεύθερος) do Senhor; da mesma maneira, aquele que era livre quando foi chamado é escravo de Cristo”. Os escravos cristãos não devem ficar aborrecidos com sua posição sem privilégios no mundo; “em Cristo” — e no plano prático que isso significava dentro da igreja — eles tinham o direito de desfrutar de posição igual à de seus irmãos e irmãs livres. Isso podia significar, por exemplo, que era possível confiar a liderança espiritual da igreja a alguém que era escravo no mundo externo, e, caso o dono do escravo fosse membro da mesma igreja, ele se submeteria a essa liderança espiritual. Há evidências suficientes de que isso não era apenas uma possibilidade teórica.

Quando Paulo enviou Onésimo de volta a seu senhor, Filemom, “não mais como escravo, contudo, melhor do que um escravo, como irmão amado” (Fm 16), não sabemos se Filemom reagiu à indireta do apóstolo e enviou Onésimo de volta para continuar servindo a Paulo ou se o manteve praticamente no mesmo tipo de serviço doméstico de outrora. No entanto, Onésimo era agora companheiro de Filemom, sendo ambos membros da igreja em Colossos (Cl 4.9). A igreja fornecia um ambiente no qual a relação senhor-escravo (ou, caso Filemom tenha emancipado Onésimo, a relação patrão-liberto) era irrelevante. Caso fosse possível estabelecer que o escravo de Filemom era o Onésimo que foi bispo de Éfeso meio século depois (Inácio, Efésios 1.3; cf. J. Knox, Philemon among the letters of Paul, 2. ed. [London, 1960], p. 88-92), isso forneceria evidência suficiente de que a antiga posição servil não era obstáculo para ser líder da igreja. Calixto, bispo de Roma no início do século 3 (217-222 d.C.), havia sido escravo, caso se dê crédito a Hipólito (Her. 9.11s.); e Pio I, um ocupante anterior da mesma sé, era, se não um escravo, ao menos irmão de

um escravo (Hermas, autor de O Pastor), de acordo com o compilador do cânon muratoriano (linhas 73-77).[7]

οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ [ouk eni arsen kai thēly]. Aqui há uma ligeira mudança na interpretação (sem mudança substancial no sentido): acompanhando o precedente das duas orações gramaticais paralelas, Paulo não diz οὐκ ἔνι ἄρσεν οὐδὲ θῆλυ. O motivo da mudança é provavelmente a influência de Gênesis 1.27, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς, "ele os fez macho e fêmea" (cf. Mc 10.6). Em Cristo, ao contrário, "não há 'macho nem fêmea'". A declaração de Paulo ressoou mais tarde naqueles círculos gnósticos que sustentavam que, na nova era, o ser humano não estaria mais separado em "macho e fêmea", mas voltaria a um estado (supostamente) andrógino primevo (cf. Evangelho dos egípcios, citado por Clemente de Alexandria, Strom. 3.45, 63ss., 91, que registra que Jesus prediz o dia "quando os dois se tornarão um, e o macho com a fêmea não serão nem macho nem fêmea"). W. A. Meeks, "The image of the androgyne: some uses of a symbol in earliest Christianity", in: History of religions 13 (1973-1974), p. 165-208 (citado favoravelmente por H. D. Betz, Galatians, p. 196, nota 122), entende que aqui Paulo está citando uma "fórmula de reunificação batismal", que vislumbrava a restauração de uma imagem andrógina primeva. Mas o interesse do próprio Paulo não está em uma fantasia desse tipo; ele está interessado na vida prática eclesiástica em que homens e mulheres (como judeus e gentios, escravos e pessoas livres) são igualmente membros no tempo presente. Não é a peculiaridade de cada grupo, mas sua desigualdade de papel religioso, que é abolida "em Cristo Jesus".

Embora a proibição de Paulo à discriminação por motivos raciais ou sociais tenha sido amplamente aceita ao pé da letra, tem havido uma tendência de restringir o âmbito em que "não há 'macho nem fêmea'". Portanto, tem-se defendido que essas palavras se referem apenas ao acesso comum de homens e mulheres ao batismo, em que são introduzidos em sua nova existência "em Cristo". De fato, talvez Paulo tivesse em mente que a circuncisão envolvia uma forma de discriminação entre homens e mulheres que foi eliminada quando a circuncisão foi rebaixada de sua posição de lei religiosa, ao passo que o batismo estava ao alcance de ambos os sexos indiscriminadamente. Mas a negação da discriminação, a qual é sacramentalmente declarada no batismo, vale em sua totalidade para a nova existência "em Cristo". Quando Paulo iguala a posição do homem e da mulher em Cristo, não fica implícita nenhuma restrição a mais do que quando iguala a posição de judeu e gentio ou de escravo e pessoa livre. Se, na vida comum, a existência em Cristo se manifesta publicamente na comunhão da igreja, de modo que um gentio pode exercer liderança espiritual na igreja tão livremente quanto um judeu, ou um escravo, tão livremente quanto um cidadão, por que uma mulher não pode exercê-la tão livremente quanto um homem?

Em outras esferas, é verdade, as distinções que deixaram de ser relevantes na comunhão da igreja talvez continuem a ser observadas. No direito romano,

a distinção entre escravo e pessoa livre permanecia; na família, a cooperação de marido e mulher, ou pai e mãe, dependia (como ainda depende) da distinção entre eles. Mas a superioridade e a inferioridade de posição ou estima não podiam ter lugar na sociedade cujo fundador estabeleceu que entre seus seguidores “quem quiser ser o primeiro [...] terá de ser escravo de todos” (Mc 10.44).

Como Paulo permitiu que o princípio de “não há ‘macho nem fêmea’” funcionasse na prática pode ser visto, por exemplo, em seu apreço pelas mulheres filipenses que “trabalharam lado a lado” com ele no evangelho (Fp 4.3) ou em seu reconhecimento do direito das mulheres de orar e profetizar na igreja, cujo símbolo da autoridade (ἐξουσία) delas para fazê-lo era o véu (1Co 11.10; cf. M. D. Hooker, “Authority on her head: an examination of 1Cor. xi.10”, NTS 10 [1963-1964], p. 410-6; A. Jaubert, “La voile des femmes (1Cor. xi.2-16)”, NTS 18 [1971-1972], p. 419-30). Aqui Paulo declara o princípio básico; se restrições a isso são encontradas em outros trechos do corpus paulino, como em 1Coríntios 14.34-35 (sobre esse texto, veja G. Zuntz, The text of the Epistles [London, 1953], p. 17) ou 1Timóteo 2.11-12, estas passagens têm de ser entendidas com base em Gálatas 3.28, não vice-versa. Tentativas de enxergar o direito canônico em Paulo ou de fundamentar o direito canônico nos textos do apóstolo devem ser evitadas por meio de uma consideração da provável reação de Paulo à própria ideia de direito canônico.[8]

πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ [pantes gar hymeis heis este en Christō Iēsou], “todos vocês são um [por estarem] em Cristo Jesus” (M. J. Harris, NIDNTT, vol. III, p. 1192). Quanto a ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, veja comentário do versículo 26. Embora Paulo não use o vocabulário do “corpo” em Gálatas, sua presente declaração praticamente equivale a ἕν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ (Rm 12.5), ἕν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν (1Co 10.17). Mas há aqui uma ênfase especial em judeus e gentios (para não falar de pessoas livres e escravos e de homens e mulheres) serem um em Cristo (cf. 1Co 12.13; Ef 2.15).

3.29

εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ [ei de hymeis Christou]. Aqueles que estão ἐν Χριστῷ também são “de Cristo” (Χριστοῦ) não apenas no sentido de que pertencem a Cristo ou o seguem (cf. 2Co 10.7), mas ainda mais no sentido de que participam dele pelo Espírito; cf. Romanos 8.9b (εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ); também Romanos 14.8 (τοῦ κυρίου ἐσμέν).

ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ [ara tou Abraam sperma este]. Se Cristo é descendência de Abraão segundo a promessa (cf. v. 16), então aqueles que

são de Cristo ao participarem dele pela fé — quer gentios, quer judeus — são igualmente descendência de Abraão (cf. v. 7). Se os agitadores haviam insistido com os gálatas em que, para a salvação, era desejável e, aliás, necessário tornarem-se filhos de Abraão (pela circuncisão), Paulo contesta os argumentos deles ao insistir em que a união com Cristo pela fé é a única maneira de se tornarem filhos de Abraão no sentido que importa para Deus.

κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι [kat' epangelian klēronomoi]. Pelo fato de que "não há judeu nem grego", tanto crentes gentios quanto crentes judeus são descendentes de Abraão em Cristo, herdeiros com ele da bênção prometida a Abraão. A ideia de herança aqui está em plena concordância com aquela expressa posteriormente em Efésios 1.13-14; 3.6, em que os gentios são coerdeiros (συγκληρονόμα) e receberam o Espírito como a garantia e a parcela inicial (ἀρραβών) de sua herança, da mesma maneira que o receberam os crentes judeus (não obstante a posição contrária de P. L. Hammer, "A comparison of klēronomia in Paul and Ephesians", JBL 79 [1960], p. 267-72, que defende que, em Efésios, o sentido de κληρονομία é diferente daquele encontrado nos homologoumena paulinos, pois nestes o sentido está voltado para o passado, ao passo que em Efésios, para o futuro). De acordo com Romanos 8.18-25, os crentes entram na plena posse de sua herança quando são publicamente reconhecidos como filhos de Deus no dia da redenção final (veja adiante a análise de 4.6-7 com seus respectivos comentários). Cf. tb. J. D. Hester, Paul's conception of inheritance (Edinburgh, 1968).

Os princípios enunciados nesse parágrafo (v. 26-29) eram suficientemente revolucionários mesmo dentro da comunhão de pequenos grupos locais espalhados aqui e ali em todo o mundo greco-romano. No entanto, quando esses grupos e seus membros se multiplicaram até formarem um segmento significativo da sociedade, havia uma possibilidade concreta de que esses princípios revolucionários contagiassem a sociedade em geral, e as autoridades imperiais nos séculos 2 e 3 consideraram a disseminação do cristianismo um fermento desintegrador na estrutura política. Mas, como fato histórico, as influências operaram em duas direções: se a igreja influenciou cada vez mais a sociedade pagã, ao menos em algum grau a sociedade pagã também influenciou a igreja.

---

[6]Sobre batismo em Paulo, veja tb. O. Cullmann, Baptism in the NT, TI (London, 1950), p. 23ss.; G. W. H. Lampe, The seal of the Spirit (London, 1951), p. 3ss.; G. R. Beasley-Murray, Baptism in the NT (London, 1962), p. 127ss.; D. E. H. Whiteley, The theology of St. Paul (Oxford, 1964), p. 166ss.; R. Schnackenburg, Baptism in the thought of St. Paul, TI (Oxford, 1964); G. Wagner, Pauline baptism and the pagan mysteries, TI (Edinburgh, 1967); K. Barth, CD IV/4, TI (Edinburgh, 1969), p. 32ss. (sobre a relação e a distinção entre o batismo em água e o batismo no Espírito); H. Ridderbos, Paul: an

outline of his theology, TI (Grand Rapids, 1975), p. 396ss.; J. D. G. Dunn, Unity, p. 158ss.

[7]Sobre o assunto em geral, veja M. I. Finley, org., Slavery in classical antiquity, 2. ed. (New York, 1968), e, no que diz respeito ao cristianismo, veja S. S. Bartchy, MAΛΛON XPHΣAI: first-century slavery and 1 Corinthians 7:21 (Missoula, 1973).

[8]Veja J. Leipoldt, Die Fran in der antiken Welt und im Urchristentum, 2. ed. (Leipzig, 1962); K. Stendahl, The Bible and the of women (Philadelphia, 1966); P. K. Jewett, Man as male and female (Grand Rapids, 1975); S. B. Clark, Man and woman in Christ (Ann Arbor, 1980); A. Cameron, "'Neither male nor female'", Greece and Rome, série 2, 27 (1980), p. 60-8.

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

A. Tanto judeus quanto gentios são justificados pela fé (2.15-21)

B. A primazia da fé sobre a Lei (3.1-6)

C. A bênção de Abraão (3.7-9)

D. A maldição da Lei (3.10-14)

E. A prioridade e a permanência da promessa (3.15-18)

F. O propósito da Lei (3.19-22)

G. Libertação da Lei (3.23-25)

H. Judeus e gentios são um só em Cristo (3.26-29)

☛ I. Da escravidão à filiação (4.1-7)

J. Sem volta! (4.8-11)

K. Apelo pessoal (4.12-20)

L. Uma lição tirada das Escrituras (4.21—5.1)

I. Da escravidão à filiação (4.1-7)

Exegese e exposição

[1]Deixe-me colocar isso desta maneira: enquanto o herdeiro é uma criança, não é em nada
diferente de um escravo, embora seja o proprietário de tudo; [2]mas está sob tutores e
administradores até o tempo determinado por seu pai. [3]Assim ocorreu conosco: quando
éramos crianças, estávamos escravizados pelas forças elementares do mundo. [4]Mas,
quando o tempo determinado chegou na sua plenitude, Deus enviou seu Filho, nascido de
mulher, nascido debaixo da Lei, [5]para resgatar os que estavam debaixo da Lei, a fim de
que pudéssemos receber nossa investidura como filhos. [6]Agora, porque vocês são filhos,
Deus enviou o Espírito de seu Filho ao nosso coração, o qual clama “Aba, Pai!”. [7]Portanto,
vocês já não são mais escravos, mas filhos, e, se são filhos, são feitos herdeiros por Deus.

NOTAS TEXTUAIS

v. 3 ημεθα 𝔓⁴⁶ א D* G 33 al / ημεν cett
v. 6 ο θεος om B 1739 latt copsa Tertuliano
του υιου om 𝔓⁴⁶ Marcião Agostinho
ημων / υμων D² K L Ψ al latvg,codd syr copbo
v. 7 δια θεου 𝔓⁴⁶ א* A B C* lat copbo Clemente de Alexandria Ambrosiastro / δια Ιησου 431 /

4.1

Λέγω δέ [Legō de], “quero dizer”, “deixe-me colocar isso desta maneira”. Paulo adota uma analogia diferente das usadas em 3.22-26 para estabelecer o contraste entre o período anterior de imaturidade espiritual e a nova vida de plena liberdade, atualizando a analogia mediante a inclusão do tema da herança, introduzido em 3.29. A Lei tem sido comparada a um carcereiro e a um escravo assistente; agora o papel da Lei é comparado ao dos tutores e curadores nomeados para cuidar de um menor e seus bens.

ἐφ’ ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν [eph’ hoson chronon ho klēronomos nēpios estin]. O κληρονόμος é o filho que receberá o patrimônio no devido tempo. Enquanto ele é um νήπιος, uma “criança” no sentido legal — alguém que ainda não atingiu a maioridade —, ele não recebe sua liberdade, mas é cercado de restrições. Nesse sentido, “não é diferente de um escravo” (οὐδὲν διαφέρει δούλου [ouden diapherei doulou]), pois não é senhor de si mesmo. O patrimônio é legalmente seu, mas ele não tem poder para usá-lo como quiser.

4.2

ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν καὶ οἰκονόμους [alla hypo epitropous estin kai oikonomous]. Aqui são ἐπίτροποι e οἰκονόμοι, guardiões e administradores ou curadores, que correspondem ao παιδαγωγός de 3.24, e, à semelhança do παιδαγωγός, eles representam a Lei.

Na lei romana, até chegar aos catorze anos de idade o herdeiro estava sob o controle de um tutor, que o pai designava em seu testamento; então, até atingir a idade de 25 anos, ele estava sob um curator, nomeado pelo praetor urbanus (Justiniano, Inst. 1.22, 23). Ao menos em algumas partes do império, o pai tinha permissão para nomear em testamento o curator, não apenas o tutor; assim é que o direito siro-latino do século 5 (veja comentário de 3.15) permite que o pai nomeie para seus filhos menores de idade tanto um ἐπίτροπος quanto um κουράτωρ (o termo latino transliterado para o grego) (Syrisch-römisches Rechtsbuch, editado por K. G. Bruns; E. Sachau, p. 12). Entretanto, não é necessário interpretar que os ἐπίτροποι e οἰκονόμοι de Paulo correspondam respectivamente aos tutores e curatores do direito romano em qualquer sentido estrito; se há alguma distinção entre os dois termos que ele usa, pode-se sugerir que o ἐπίτροπος está pessoalmente encarregado do menor, ao passo que o οἰκονόμος cuida de seus bens.

ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός [achri tēs prothesmias tou patros]. No direito romano, a idade em que o filho atingia a maioridade e se tornava um agente livre (a saber, ao completar catorze anos) era fixada em lei. Apesar disso, algum poder decisório era reservado ao pai; cf. Justiniano, Institutas 1.14.3: “ad certum tempus, uel ex certo tempore, uel sub condicione, uel ante heredis institutionem, posse dari tutorem non dubitatur” (“Sem dúvida, um tutor pode ser nomeado até um tempo determinado, ou a partir de um tempo determinado, ou condicionalmente, ou antes da designação de um herdeiro”). O certum tempus poderia ser o que Paulo quer dizer com προθεσμία τοῦ πατρός (esse é o

entendimento de A. Halmel, Über römisches Recht im Galaterbrief, resumido por D. Walker, “The legal terminology in the Epistle to the Galatians”, p. 118-20).

A expressão de Paulo nesse tipo de contexto é ilustrada em Papiro de Oxirrinco 491.8-10, no testamento de certo Eudemônio de Oxirrinco (126 d.C.) acerca de dois de seus filhos menores de idade: “Se eu morrer antes de os referidos Hórus e Eudemônio terem completado vinte anos, seu irmão Tônis e seu avô materno Harpésis, também chamado Hórus, filho de Tônis, serão guardiões (ἐπίτροπος) de cada um deles até que completem vinte anos”. Aqui o vigésimo aniversário é o προθεσμία τοῦ πατρός.

A palavra προθεσμία é usada desde o período clássico para designar “prazo estabelecido” em uma variedade de contextos legais, como por exemplo, o dia marcado para o pagamento de um empréstimo, como em Papiro de Oxirrinco 485.20, 27.[9]

4.3

οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιου, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι [houtōs kai hēmeis, hote ēmen nēpioi, hypo ta stoicheia tou kosmou ēmetha dedoulōmenoi]. Deve-se observar a justaposição das duas formas da primeira pessoa do plural do imperfeito de εἰμί—ἦμεν (gr. clássico) e ἤμεθα (gr. helenístico). Embora as variantes estejam divididas, a tendência natural de assimilação das duas formas favorece o texto de UBS[3] e Nestle-Aland[26]. A construção perifrástica do mais-que-perfeito da voz passiva, ἤμεθα δεδουλωμένοι (cf. BDF 352), enfatiza a condição em que “nós” nos encontrávamos “quando éramos crianças” mais do que ἐδεδουλώμεθα teria enfatizado; de todo modo, muitas formas convencionais do mais-que-perfeito estavam caindo em desuso.

Surge a pergunta se o enfático ἡμεῖς é inclusivo (“nós, cristãos, quer judeus, quer gentios de nascimento”) ou exclusivo, em que se faz distinção entre, de um lado, Paulo e seus irmãos na fé de nascimento judaico e, de outro, seus convertidos gálatas de origem gentílica (“nós, judeus de nascimento, assim como vocês gentios”). Sem dúvida, conforme indicado pelo versículo 9, os gentios também estavam escravizados aos στοιχεῖα, mas é provável que aqui Paulo esteja basicamente explicando seu pensamento sobre a lei judaica; no versículo 8, ele explica o que pensa sobre a adoração pagã de deuses que não existem.

Ele passa da instituição de guardiões/tutores e administradores na vida comum para a situação analógica na experiência espiritual: ele diz que, quando estávamos em nossa “infância” religiosa, éramos escravizados pelos στοιχεῖα do mundo; eles eram nossos controladores ou tutores. Independentemente do que mais se possa dizer sobre esses στοιχεῖα, eles claramente incluem a Lei, no sentido de 3.23 (que se refere à mesma situação): “Antes que viesse a fé, éramos guardados ὑπό νόμον”.

A palavra στοιχεῖα significa basicamente coisas colocadas lado a lado em uma sequência; foi usada para as letras do alfabeto, o ABC, e por implicação, como aprender o abecedário é a primeira lição na alfabetização, a palavra passou a significar “rudimentos”, “primeiros princípios” (como em Hb 5.12). Além disso, uma vez que as letras do alfabeto eram consideradas os “elementos” com os quais palavras e frases são construídas, a palavra στοιχεῖα passou a ser usada para designar os “elementos” que compõem o mundo material (cf. 2Pe 3.10,12). A menos que o contexto determinasse o contrário, esse era o

sentido natural de τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου; essa expressão é usada com esse sentido por Fílon (Aet. mund. 109).

Em outra obra (Vida cont. 3), Fílon fala dos gregos que reverenciam os quatro elementos (στοιχεῖα) — terra, água, ar, fogo — e lhes dão nomes de divindades (respectivamente, Deméter, Poseidon, Hera, Hefesto); em ainda outro texto (Decálogo 53), ele diz que "alguns deificaram os quatro elementos (στοιχεῖα), terra, água, ar e fogo; outros, o Sol e a Lua e os demais planetas e estrelas fixas; ainda outros, apenas o céu; outros, o mundo inteiro", e menciona não apenas os nomes pelos quais os elementos são adorados, mas aqueles atribuídos aos luminares e assim por diante. Veja Sabedoria 13.2, em que se menciona que os vários elementos recebem adoração daqueles que são ignorantes de Deus, embora não sejam chamados de στοιχεῖα, mas de πρυτάνεις κόσμου ("governantes do mundo").

Pseudo-Calístenes (Romance de Alexandre, 1.1) diz que Nectanebo, um mago da corte, "se submeteu a todos os στοιχεῖα cósmicos, até mesmo os ἀέρια πνεύματα καὶ οἱ καταχθόνιοι δαίμονες (os espíritos do ar e os demônios do submundo)" e, adiante (1.12), que ele observava τοὺς οὐρανίους δρόμους τῶν κοσμικῶν στοιχείων ("os cursos celestes dos elementos cósmicos").

Caso Paulo estivesse se referindo apenas ao antigo paganismo dos gálatas, os στοιχεῖα τοῦ κόσμου poderiam ter o mesmo tipo de sentido que naquelas citações de Fílon e Pseudo-Calístenes, mas, no contexto imediato, a existência ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου é identificada com a existência ὑπὸ νόμον [hypo nomon] (v. 4-5). Ele se refere à época em que o povo de Deus vivia "debaixo da Lei" como a época em que o povo frequentava a classe das criancinhas que estão aprendendo o ABC, o que para eles equivalia às "noções rudimentares do mundo" (B. M. Metzger, The new Oxford annotated Bible [New York, 1977], p. 1413). Mas essa não foi apenas uma época de educação elementar; foi uma época de escravidão. É preciso fazer duas outras perguntas sobre os στοιχεῖα, embora seja melhor adiar a tentativa de responder a elas para a ocorrência adicional da palavra no versículo 9: (i) Por que elas são chamadas de στοιχεῖα do mundo? E (ii) em que sentido se poderia dizer que, em seus dias de paganismo, os cristãos gálatas estavam debaixo dos mesmos στοιχεῖα que controlavam Paulo e seus colegas judeus? A esta altura do argumento de Paulo, basta observar que a Lei é classificada como um dos στοιχεῖα.

Ao defender que o raciocínio de Paulo se desenvolveu com base em sua convicção de uma solução universal (salvação pela graça) para a difícil situação humana, E. P. Sanders (PPJ, p. 474, com a nota 2) aponta para a variedade de expressões usadas por Paulo para retratar essa situação, das quais uma é a escravidão universal aos stoicheia do mundo; as outras são o pecado universal (Rm 3.22) e a morte universal em Adão (Rm 5.18; 1Co 15.22).

4.4

ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου [hote de ēlthen to plērōma tou chronou]. A πλήρωμα τοῦ χρόνου no ato divino de adoção corresponde ao προθεσμία no processo de adoção vislumbrado no versículo 2. Pode-se dizer que aqui temos o προθεσμία do Pai celeste, o tempo fixado "para recebermos a υἱοθεσία". A υἱοθεσία é, a esta altura do argumento de Paulo, o tema que está em primeiro plano na sua mente: o envio do Filho de Deus e sua redenção daqueles que estavam "debaixo da Lei", por mais importante que sejam essas ações, são aqui meios para atingir um fim, que é a υἱοθεσία dos crentes.

Que o envio do Filho de Deus ocorreu no ponto central da história da salvação era algo que Paulo tanto acreditava quanto declarava. Por esse motivo, o povo de Cristo é formado por aqueles "sobre quem os fins dos tempos (τὰ τέλη τῶν αἰώνων) têm chegado" (1Co 10.11). Cf. Marcos 1.15, πεπλήρωται ὁ καιρός (veja H. N. Ridderbos, When the time had fully come [Grand Rapids, 1957], p. 48, 68-9, et passim). Mas o que se enfatiza aqui é que o ponto central da história da salvação, assinalado pela vinda de Cristo (cf. 3.24, εἰς Χριστόν) ou pela vinda da "fé" (cf. 3.23,25), é a época divinamente ordenada para o povo de Deus entrar em sua herança como seus filhos maduros e responsáveis. É a vinda de Cristo que torna essa época particular a πλήρωμα τοῦ χρόνου. Aqui é o aspecto "realizado" da escatologia cristã que é apresentado por Paulo, o "já", em vez do "ainda não". Os gálatas têm de entender que a época de tutela já passou; sua maioridade espiritual chegou. Veja G. Bornkamm, Paul, p. 196-200.

ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ [exapesteilen ho theos ton huion autou]. R. H. Fuller, "The conception/birth of Jesus as a Christological moment", JSNT 1 (1978), p. 37-52 (esp. 40-1), que desenvolve uma sugestão feita por E. Schweizer (TDNT, vol. VIII, p. 374-6, verbete υἱός), identifica aqui o início de um resumo pré-paulino, talvez do tipo que N. A. Dahl descreve como "anamnese batismal" ("Anamnesis: mémoire et commémoration dans le christianisme primitif, ST 1 [1947], p. 69-95, esp. 74-5), o que Paulo amplia nos versículos 4-6. Uma tentativa de reconstrução do resumo, em seis cólons, seria:

Deus enviou seu Filho,

nascido de uma mulher,

para que possamos receber nossa investidura como filhos.

Ora, porque vocês são filhos,

Deus enviou o Espírito [...]

que clama "Aba, Pai!".

Aqui, os três primeiros cólons falam de Deus enviando seu Filho, os três últimos de ele enviando o Espírito.

Acaso o "envio" do Filho implica a sua preexistência? Se o Espírito era o Espírito antes de Deus o enviar, o Filho era presumivelmente o Filho antes de Deus o enviar. Além disso, parece claro que Paulo acreditava na preexistência de Cristo como a sabedoria de Deus, o agente divino na obra da criação (1Co 1.24,30; 8.6b; cf. Cl 1.15-17), e como aquele que acompanhou o povo de Israel no deserto (1Co 10.4, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός, um exemplo da "presença real" de Cristo no AT; cf. A. T. Hanson, Jesus Christ in the OT [London, 1965], p. 10ss.). Se, então, Paulo imaginava que em algum sentido Cristo era preexistente, essa ideia poderia muito bem estar em sua mente quando ele falou de Deus enviar seu Filho, mesmo que, com base em sua linguagem aqui, não necessariamente se pressuponha a preexistência do Filho (cf. Rm 8.3, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας κτλ, em que parece, com bastante probabilidade, que a preexistência está na mente de Paulo). Mas, se aqui estamos nos ocupando de um resumo pré-paulino, acaso a preexistência teria estado na mente dos responsáveis pelo resumo? É provável que sim, pois a identificação de Cristo com a sabedoria divina por meio da qual os mundos foram

criados não era exclusiva de Paulo e não parece ter se originado nele (cf. Jo 1.2-3; Hb 1.2; Ap 3.14). Mas a preexistência é irrelevante para o presente argumento.

γενόμενον ἐκ γυναικός [genomenon ek gynaikos], “nascido de mulher”; quanto a esse uso bem atestado de γίνομαι como quase um passivo de γεννάω, cf. 1Esdras 4.16; Tobias 8.6; Sabedoria 7.3; Eclesiástico 44.9; João 8.58. A expressão ecoa o hebraico yelûḏ ’iššāh, “nascido de uma mulher” (cf. Jó 14.1; 15.14; 25.4; 1QHa 13.14; 1QS 11.21). O plural ἐν γεννητοῖς γυναικῶν é encontrado na avaliação que Jesus faz de João Batista em Mateus 11.11//Lucas 7.28. Não se deve atribuir maior importância ao fato de Paulo usar γενόμενον em vez de γεννητόν. Nesse tipo de contexto, são sinônimos (mas veja C. E. B. Cranfield, Romans, p. 59, no comentário de Romanos 1.3, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυείδ). O fraseado de Paulo é aplicável a qualquer pessoa nascida de mulher; não lança nenhuma luz sobre a questão de ele ter ou não conhecimento da concepção virginal de Jesus.[10]

Provavelmente, o particípio aoristo γενόμενον deva ser entendido como “simultâneo” ou “coincidente” (veja MHT, vol. I, p. 130-4); cf. Filipenses 2.7, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, em que γενόμενος também parece significar “nascido”: “ele se esvaziou ao assumir a forma de escravo, ao nascer em semelhança humana”. Aqui, então, o ato de Deus enviar seu Filho coincide com o fato de o Filho nascer de uma mulher. Podemos comparar como no AT a missão do Servo de Yahweh e a de Jeremias são datadas de sua concepção e seu nascimento (Is 49.1,5; Jr 1.5,7); cf. tb. o que Paulo disse de si mesmo em 1.15-16.

γενόμενον ὑπό νόμον [genomenon hypo nomon]. Se o contexto foi tirado de um resumo pré-paulino, essa poderia ser a contribuição de Paulo. Por ter nascido de mãe judia, Jesus nasceu judeu e, por esse motivo, ὑπό νόμον. Ele entrou na prisão onde seu povo era mantido em escravidão a fim de libertá-lo. Está implícito que ele mesmo não esteve preso à escravidão em que eram mantidos, e, embora aqui Paulo não o diga explicitamente, o motivo é necessariamente que ele permaneceu livre do pecado — embora estivesse ὑπὸ νόμον, ainda assim não estava ὑπό ἁμαρτίαν (cf. 2Co 5.21, τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν). Ele mesmo não precisava de escravo assistente, guardião ou administrador e veio para levar seu povo ao ponto em que eles também poderiam dispensar os serviços deles.

Cristo entrou por nascimento em uma obrigação herdada de obedecer à Lei de Deus, mas para ele essa obediência não era mera obrigação, mas uma alegria espontânea. Paulo poderia ter colocado nos lábios de Cristo o linguajar de Salmos 40.8: “Deleito-me em fazer a tua vontade, ó meu Deus; a tua lei está dentro do meu coração” (assim como o texto da LXX da frase anterior [39.9a, LXX] é colocado nos lábios de Cristo em Hb 10.7,9); mas, quando aqui ele fala que Cristo nasceu debaixo da Lei, ele tem em mente aquilo que já disse sobre a maldição da Lei (3.10,13). No pensamento de Paulo, o fato de o Filho de Deus nascer debaixo daquela Lei que ele se alegrava em cumprir envolvia assumir voluntariamente a maldição em que outros haviam incorrido, por fracassarem em cumprir a Lei. Somente assim ele poderia cumprir o propósito de resgatar aqueles que estavam “debaixo da Lei” (v. 5). “Ele não apenas se tornou homem, obrigado a obedecer [...]; mas também se tornou maldição por nós. Fez sua a nossa condenação. Assumiu não apenas o chamado de ser homem, mas também nossa responsabilidade como homens pecadores; é nisso que reside sua obra como nosso Redentor, pois é nisso que se vê a medida, ou melhor, a imensidão de seu amor” (J. Denney, The death of Christ, p. 156).

4.5

ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ [hina tous hypo nomon exagorasē], “para resgatar aqueles que estavam debaixo da Lei”, presos, sob guarda e escravizados (3.23-24; 4.1-3). Ser resgatado da existência “debaixo da Lei” é ser resgatado da “maldição da Lei” (3.13). De acordo com 3.13-14, esse resgate foi operado quando Cristo suportou a morte sobre a qual se pronunciou uma maldição; assim, o ato de Deus enviar seu Filho (v. 4) é imediatamente associado à morte de seu Filho. De modo semelhante, em Romanos 8.3, o ato de Deus enviar seu Filho “em semelhança de carne pecaminosa” é imediatamente associado ao oferecimento do Filho περὶ ἁμαρτίας, pelo qual Deus “condenou o pecado na carne”.

Ainda que Paulo comece essa seção (v. 3-7) pensando em particular em cristãos judeus (καὶ ἡμεῖς), os quais haviam vivido mais diretamente ὑπὸ νόμον, agora fica claro que os beneficiários da obra resgatadora de Cristo (assim como em 3.13-14) incluem gentios, não apenas judeus. A alternância entre “nós” (ἵνα [...] ἀπολάβωμεν [hina... apolabōmen], v. 5: cf. εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν [eis tas kardias hēmōn], v. 6), “vocês” (ὅτι δὲ ἐστε υἱοί [hoti de este huioi], v. 6) e “você” (οὐκέτι εἶ δοῦλος [ouketi ei doulos], v. 7), atesta a ênfase inclusiva do vocabulário e do argumento de Paulo (assim como em 3.23-26).

As duas orações gramaticais iniciadas com ἵνα no versículo 5 são formalmente paralelas, à semelhança das duas frases iniciadas com ἵνα em 3.14, mas desta vez a segunda oração depende substancialmente da primeira ou, ao menos, desenvolve ainda mais o pensamento da primeira. Aqueles que foram por Cristo resgatados de sua vida anterior “debaixo da Lei” somos “nós” que, por meio dele, recebemos sua investidura como filhos; aliás, pode-se dizer que o propósito de Cristo em resgatá-los era que eles — tanto judeus quanto (bem enfaticamente) gentios — deveriam receber essa investidura.

ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν [hina tēn huiothesian apolabōmen], “para que possamos receber a adoção”, isto é, a investidura como filhos. O termo υἱοθεσία (εἰσποίησις no direito ático) é o equivalente ao latim adoptio.

Com frequência, é dito que a adoção não era uma prática conhecida na Lei ou no costume hebraico. A instituição mais próxima disso — o casamento por levirato, mediante o qual um homem morto podia receber postumamente, por substituição, um filho que perpetuaria seu nome e herança em Israel — não é mencionada em parte alguma no que diz respeito à adoção. É possível que, na era patriarcal, a adoção fosse praticada de modo parecido com aquele atestado nos documentos de Nuzi; cf. a relação potencial de Eliezer com Abraão (Gn 15.2-3) e de Jacó com Labão (Gn 29.14ss.). Mas não há vestígio disso no período posterior à conquista de Canaã. Nem υἱοθεσία nem o verbo υἱοθετέω ocorrem na LXX. Cf. R. de Vaux, Ancient Israel, 2. ed., TI (London, 1965), p. 21-2, 37-8, 42, 51-2.

Por outro lado, embora o termo seja desconhecido no AT, algo bem parecido com adoção está implícito na relação de Yahweh com Israel, seu “filho primogênito” (Êx 4.22). Veja Oseias 11.1: “Quando Israel era criança, eu o amei, e do Egito chamei meu filho”, com o comentário de G. A. Smith: “Os olhos de Deus, ao passarem pelos príncipes do mundo, fixaram-se nesse menino escravo, e ele o amou e lhe deu um rumo” (The Book of the Twelve Prophets, 2. ed. [London, 1928], vol. II, p. 317). “A metáfora paulina da adoção [...] pode até mesmo ter tido origem na libertação que Israel experimentou da escravidão no Egito” (D. J. Theron, “‘Adoption’ in the Pauline corpus”, EQ 28 [1956], p. 14). E isso se torna mais provável pela referência que o próprio Paulo faz aos “israelitas, a quem pertence a υἱοθεσία” (Rm 9.4).

No entanto, embora seja possível que o AT tenha proporcionado a Paulo os antecedentes teológicos de sua terminologia de adoção, é mais provável que a prática contemporânea lhe tenha proporcionado algumas de suas analogias (como o προθεσμία do v. 1). Em contraste com o direito judaico, estavam o direito grego, em especial, o direito romano, bem familiarizados com a instituição da adoção. Na época de Paulo, ela desempenhava um

papel cada vez mais importante na vida romana; por exemplo, do final do século 1 até meados do século 2 d.C. e mesmo depois, sucessivos imperadores romanos adotaram homens com quem não tinham parentesco de sangue com o objetivo de que os sucedessem no principado.

Se o filho a ser adotado ainda não era maior de idade, seu pai biológico o entregava ao potestas do pai adotivo mediante uma venda fictícia. Uma vez adotado na nova família, o filho estava, em todos os aspectos da lei, no mesmo nível dos nascidos naquela família. Se o filho a ser adotado fosse maior de idade, era adotado pelo novo pai na cerimônia de adrogatio, em que o pontífice máximo e os áugures estavam envolvidos. Mais tarde, também foi possível que um testador adotasse alguém em seu testamento.

O processo romano de adoção exigia a presença de sete testemunhas. O testemunho delas era fundamental se, após a morte do pai adotivo, seus herdeiros "naturais" contestassem a validade da adoção: as testemunhas tinham de testemunhar que uma adoção válida havia ocorrido na presença delas. Podemos comparar isso com o duplo testemunho que confirma a adoção divina dos crentes em Romanos 8.15-16.

Então, além dos antecedentes teológicos, há justificativa para a afirmação de F. Lyall de que "o direito romano é a única fonte de referência para Paulo" ("Roman law in the writings of Paul — adoption", JBL 88 [1969], p. 459).[11]

M. D. Hooker encontra aqui mais um exemplo do princípio de "permuta" (veja comentário de 3.14): "Porque Cristo é reconhecido como justo, os crentes são 'justificados'; porque ele é declarado Filho de Deus, nós também recebemos a filiação; porque ele é glorificado, a humanidade é restaurada à glória" ("Interchange and atonement", p. 479).

4.6

Ὅτι δέ ἐστε υἱοί [Hoti de este huioi]. Por meio da fé, os cristãos da Galácia se tornaram "filhos de Deus" em Cristo Jesus (3.26), assim também por meio da fé receberam o Espírito (3.2,14) e por meio da fé foram justificados (2.16; 3.6-9,11). A investidura deles como filhos e seu recebimento do Espírito parecem, portanto, simultâneos. Contudo, se ὅτι for traduzido por "porque" (e essa é a maneira mais natural de entender a palavra), então fica implícito que logicamente, se não cronologicamente, o recebimento do Espírito é o resultado de serem investidos como filhos. Mas Paulo geralmente apresenta o Espírito como o ἀρραβών ou sinal de entrada da herança total, na qual se inclui a υἱοθεσία (a investidura final como filhos, no sentido de Rm 8.19-23). Em traduções como a da NEB, há uma tentativa de conciliar a presente declaração ao enfoque geral de Paulo: "Para provar que vocês são filhos, Deus enviou…", mas essa é uma tradução livre e bastante duvidosa. Alguém poderia sugerir: "Quanto a vocês serem filhos…" (cf. ὅτι δέ em At 13.34), mas mesmo essa tradução talvez seja desnecessária. "A presença do Espírito é […] testemunho da filiação deles" (J. B. Lightfoot, Galatians, p. 169). "O propósito da missão do Filho era dar os direitos de filiação; o propósito da missão do Espírito, dar o poder de usá-los" (H. B. Swete, The Holy Spirit in the NT [London, 1909], p. 204). Cf. H. Schlier (Galater, p. 197): "Deus nos concede não apenas a condição de filhos [por meio do envio de seu Filho], mas também a natureza e o conhecimento de filhos [por meio do envio do Espírito]. E ele nos concede a natureza e o conhecimento de filhos porque já estamos na condição de filhos". H. D. Betz (Galatians, p. 209-10) adverte sabiamente contra a tentativa de resolver essas questões de entendimento e interpretação por meio da introdução de "categorias

dogmáticas e filosóficas". E as declarações em Gálatas não devem ser conformadas às declarações paulinas posteriores sobre o mesmo assunto, caso essa conformação seja impossível de ser feita sem violar o sentido natural da linguagem de Gálatas.

ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν [exapesteilen ho theos to pneuma tou huiou autou eis tas kardias hēmōn]. Seria de esperar o pronome da segunda pessoa do plural ὑμῶν após o ἐστέ na oração gramatical anterior (portanto, isso explica, sem dúvida, sua ampla atestação como variante); ἡμῶν tem visivelmente o sentido inclusivo: "de vocês e de nós". Assim como no AT (e.g., Pv 4.23), o coração é a sede da vontade; portanto, o Espírito passa a residir ali.

Aqui o Espírito é chamado de Espírito do Filho de Deus, "que clama 'Aba, Pai!'". O fato de cristãos chamarem Deus de "Aba", usando a mesma palavra que Jesus usou, é sinal de que são habitados pelo mesmo Espírito que habitava nele; "Aba", a ipsissima vox Iesu (i.e., palavras ditas pelos lábios do próprio Jesus), é a voz do Espírito de Jesus (nos lábios de seu povo). Em Romanos 8.14-17, esse Espírito é chamado de Espírito de υἱοθεσία, o Espírito "que concede a certeza da filiação e capacita os crentes a chamarem Deus de Pai" (F. Davidson; R. P. Martin, NBCR, p. 1031), para que percebam e expressem sua nova condição de filhos de Deus, prenunciando a plena manifestação dessa condição por ocasião da parúsia (Rm 8.23). Em Romanos, assim como aqui, o Espírito atesta sua presença mediante a invocação ἀββὰ ὁ πατήρ. "Quando clamamos 'Aba! Pai!', é o próprio Espírito que está dando testemunho ao nosso espírito de que somos filhos de Deus" (Rm 8.15-16).

Para Paulo, dois sinais seguros da habitação do Espírito são a invocação espontânea de Deus como "Aba" e o reconhecimento espontâneo de Jesus como κύριος, "Senhor" (1Co 12.3).

κρᾶζον, Ἀββὰ ὁ πατήρ [krazon, Abba ho patēr]. Em aramaico e em hebraico pós-bíblico, ʾabbā é livremente usado como hipocorístico para "pai" (cf. ʾimmā, "mãe"). Portanto, nos targuns palestinos de Gênesis 22.6,10, Isaque se dirige a Abraão chamando-o ʾabbā. Até o ponto em que se pode verificar, Jesus foi o único a aplicar essa designação a Deus; ele não usou o ʾaḇînû ("nosso Pai") das orações da sinagoga nem ainda o ʾābî ("meu Pai") das orações mais pessoais, mas o termo doméstico pelo qual, na intimidade carinhosa do círculo familiar, alguém chamava seu pai. A única clara exceção para evitar ʾabbā em referência a Deus ocorre em uma oração feita por Ḥanin ha-neḥba (final do séc. 1 a.C.), o qual, em uma época de seca, foi cercado por crianças em idade escolar que gritavam: "Aba, Aba, dê-nos chuva!". Então, ele orou: "Senhor do universo, faça isso por causa dessas crianças, que ainda não conseguem distinguir entre um ʾabbā que é capaz de dar chuva e um ʾabbā que é incapaz de dar chuva" (b. Taʿan. 23b). Mas nesse caso ʾabbā, é aplicado a Deus ("o ʾabbā que é capaz de dar chuva") apenas porque as crianças chamaram Ḥanin de "Aba": a maneira que o próprio Ḥanin preferia para se dirigir a Deus era evidentemente "Senhor do universo" (ribbônô šel ʿôlām).

Jesus se dirigiu a Deus chamando-o Aba: em uma passagem (Mc 14.36), o termo é usado como empréstimo linguístico na narrativa do evangelho em grego: ἀββά ὁ πατήρ (em Mt 26.39, πάτερ μου traduz corretamente ʾabbā). É razoavelmente certo que Aba está por trás do vocativo Πάτερ com o qual se inicia a Oração do Pai-Nosso (Lc 11.2; a forma mais completa Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς de Mt 6.9 parece uma adaptação ao uso litúrgico). Ao falar com outros, Jesus também se referiu a Deus como Aba, dessa maneira expressando que se sentia amorosamente próximo de Deus e que confiava implicitamente nele. Além disso, ensinou seus discípulos a também chamarem Deus de Aba e a olharem para ele com a mesma expectativa confiante que crianças demonstram quando esperam que seus pais lhes providenciem alimento e roupas.

Aba era um termo tão peculiar a Jesus e, depois dele, a seus discípulos que passou sem sofrer mudança para o vocabulário dos cristãos de língua grega, seguido pela tradução em grego ὁ πατήρ, que acompanha o termo em cada uma de suas três ocorrências no NT. É incerto se ἀββά ὁ πατήρ era uma invocação corrente nas igrejas helenísticas pré-paulinas; o que é certo é que Paulo pressupõe que a invocação era usada entre os cristãos gentios de Roma, que não eram seus convertidos (Rm 8.15), com a mesma confiança que ele sabia ser usada entre os da Galácia, seus convertidos. Entre esses (e presumivelmente outros) cristãos gentios, parece que ἀββά ὁ πατήρ era usado na invocação espontânea; por outro lado, quando repetiam a Oração do Pai-Nosso, é evidente que começavam com a expressão grega πάτερ (ἡμῶν).[12]

Vale a pena assinalar que tanto aqui quanto em Romanos 8.15 o verbo usado para a ação de pronunciar a palavra “Aba” é κράζω. E. Bammel compara com Marcos 14.36, em que, nos lábios de Jesus, Aba “não está ali simplesmente por estar ali, mas é um clamor do coração, que suplica a Deus — a tentação é dizer que praticamente o obriga — para que seja Pai” (“The Jesus of history in the theology of Adolf von Harnack”, Modern Churchman, n. s. 19 [1975-1976], p. 100, com a nota 25). Bammel pensa em particular na vítima de perseguição que clama em alta voz; ele entende que Romanos 8.12-39 em particular expressa uma teologia do martírio. Com certeza, a perseguição criaria uma oportunidade, mas o verbo κρᾶζον sugere a exclamação de “Aba” em qualquer situação, não apenas por circunstâncias exteriores que levam a isso, mas também por um impulso interno; por exemplo, pode-se sugerir uma enunciação profética inspirada pelo Espírito (cf. Rm 9.27: Ἡσαΐας δὲ κράζει...).

Enquanto aqui é o Espírito em “nosso coração” que clama “Aba, Pai!”, em Romanos 8.15-16 somos “nós” que pelo Espírito clamamos “Aba, Pai!” — o mesmo ato é expresso das duas maneiras.

4.7

ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός [hōste ouketi ei doulos alla huios]. Em vez de estarem presos debaixo da Lei (ou escravizados pelos στοιχεῖα do mundo) ou estarem sob o controle de um escravo assistente ou aos cuidados de guardiões/tutores ou administradores, os crentes são agora filhos adultos de Deus; receberam sua liberdade e a capacidade de usá-la responsavelmente.

A transição de estar debaixo de restrições para a liberdade é fundamental para o desenvolvimento religioso, embora existam alguns que jamais a alcançam, mas preferem viver indefinidamente debaixo de direção espiritual. John Wesley, ao olhar com maturidade espiritual e retrospectivamente para sua carreira cristã antes da crise comumente chamada de sua conversão, disse muito apropriadamente: “Mesmo naquela época, eu tinha a fé de um servo, embora não a de um filho” (Journal [London, 1872], vol. I, p. 76, nota).

“O significado soteriológico da filiação de Cristo com Deus [...] aparece no fato de que a filiação dos crentes se baseia no envio do ‘Filho’ e lhes é confirmada pelo Espírito de Deus. Ele não os chama para serem ‘Cristos’ e ‘Kyrioi’, mas ‘filhos’ e ‘herdeiros’” (G. Bornkamm, Paul, p. 249).

εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος [ei de huios, kai klēronomos] (como na lei romana). Veja a análise de 3.29, com o comentário sobre a κληρονομία. O fraseado é praticamente idêntico a Romanos 8.17, εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι (não há, no uso paulino, nenhuma diferença teológica entre υἱοί e τέκνα). Se Paulo não acrescenta συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ aqui, ao contrário do que faz em Romanos 8.17 (com base no qual a expressão é aqui acrescentada no manuscrito Ψ), ele a deixa implícita.

διὰ θεοῦ [dia theou]. As muitas variantes indicam que essa lectio ardua representou um problema para escribas e editores: o uso de διά com o genitivo pode sugerir que Deus foi o agente por meio do qual os crentes foram feitos herdeiros; acredita-se que "herdeiros de Deus", "herdeiros por meio de Cristo", "herdeiros de Deus por meio de Cristo" expressam melhor a verdade. Mas um διὰ θεοῦ original explica satisfatoriamente as variantes, pois nenhuma delas explica διὰ θεοῦ. A preposição διά está implícita antes de θεοῦ em 1.1, mas o διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ anterior proporciona uma explicação suficiente. Parece que aqui o sentido é: "por meio de Deus que adotou vocês" (J. B. Lightfoot) ou "feitos assim por Deus" (E. D. Burton).

---

[9]Veja E. D. Burton, Galatians, p. 212-5, para uma análise detalhada.

[10]Veja J. G. Machen, The virgin birth of Christ, 2. ed. (London, 1932), p. 259s.; E. de Roover, "La maternité virginale de Marie dans l'interprétation de Gal 4, 4", Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961 = AnBib 17-18 (Rome, 1963), p. 17-37; R. E. Brown, The birth of the Messiah (Garden City, 1977), p. 518s.; R. E. Brown et al., orgs., Mary in the NT (London, 1978), p. 42-4.

[11]Veja tb. (além de livros e artigos citados nos parágrafos anteriores) W. M. Calder, "Adoption and inheritance in Galatia", JTS 31 (1930), p. 372-4; W. H. Rossell, "New Testament adoption: Graeco-Roman or Semitic?", JBL 71 (1952), p. 233s.; J. I. Cook, "The concept of adoption in the theology of Paul", in: Oudersluys FS, p. 133-44.

[12]Veja J. Jeremias, Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (Göttingen, 1966), p. 15-67; "The Lord's Prayer in modern research", Exp Tim 71 (1959-1960), p. 141-6; The central message of the NT (London, 1965), p. 9-30; The prayers of Jesus (London, 1967), p. 11-65; C. F. D. Moule, The phenomenon of the NT (London, 1967), p. 47-55; G. Vermes, Jesus the Jew (London, 1973), p. 210-3 (ele enfatiza que Aba foi usado por judeus carismáticos de épocas posteriores para se referir a Deus).

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

A. Tanto judeus quanto gentios são justificados pela fé (2.15-21)

B. A primazia da fé sobre a Lei (3.1-6)

C. A bênção de Abraão (3.7-9)

D. A maldição da Lei (3.10-14)

E. A prioridade e a permanência da promessa (3.15-18)

F. O propósito da Lei (3.19-22)

G. Libertação da Lei (3.23-25)

H. Judeus e gentios são um só em Cristo (3.26-29)

I. Da escravidão à filiação (4.1-7)

☛ J. Sem volta! (4.8-11)

K. Apelo pessoal (4.12-20)

L. Uma lição tirada das Escrituras (4.21—5.1)

J. Sem volta! (4.8-11)

Exegese e exposição

[8]Ora, naquela época quando não conheciam a Deus, vocês eram
escravos daqueles seres que por natureza não são deuses. [9]Mas
agora que vieram a conhecer a Deus, ou melhor, a ser
conhecidos por Deus, como podem voltar para as forças
elementares fracas e débeis, das quais desejam ser escravos
mais uma vez? [10]Vocês estão observando dias e meses e
estações e anos! [11]Temo por vocês, pois receio que eu tenha
trabalhado por vocês em vão.

NOTAS TEXTUAIS

v. 8 αλλα τοτε μεν ουκ ειδοτες θεον / ει μεν Tertuliano Ireneulat
φυσει om K latb d Ireneulat MárioVitorino Ambrosiastro

v. 9 δουλευειν / δουλευσαι א B

v. 10 παρατηρεισθε / παρατηρουντες 𝔓[46]

v. 11 κεκοπιακα / εκοπιασα 𝔓[46] 1739 1881

4.8

Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεόν [Alla tote men ouk eidotes theon]. Aqui Paulo se dirige de modo mais específico a seus convertidos gentios. Assim como ocorreu com os cristãos tessalonicenses, foi somente por meio de Cristo, conforme proclamado no evangelho, que eles vieram a conhecer e servir o "Deus vivo e verdadeiro" (1Ts 1.9; cf. a exortação ao povo de Listra em At 14.15 para "converter-se dessas coisas vãs [ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων] a um Deus vivo"). οὐκ εἰδότες é um exemplo raro do uso clássico de οὐ com o particípio; no grego helenístico, há uma tendência constante de usar μή, como na frase seguinte τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς [tois physei mē ousin theois] (embora nesse caso μή seja um uso bastante clássico, pois o sentido é genérico).

ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς [edouleusate tois physei mē ousin theois]. Eles consideravam deuses aqueles seres aos quais haviam servido em seus dias no paganismo, mas na verdade não eram deuses. Estavam entre os muitos "denominados deuses" de 1Coríntios 8.5. Veja 1Coríntios 10.20: "aquilo que os pagãos sacrificam, eles oferecem a demônios, não a Deus" (citação de Dt 32.17, ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ, θεοῖς οἷς οὐκ ᾔδεισαν). O texto deuteronômico do Cântico de Moisés oferece outro precedente desse tipo de linguagem. Por exemplo, Deuteronômio 32.21 diz que, quando estava no deserto, Israel provocou a ira de Yahweh ao adorar um "não deus" (ἐπ' οὐ θεῷ); por esse motivo, ele os provocou à ira por meio de um "não povo" (ἐπ' οὐκ ἔθνει, cf. Rm 10.19). Esse fraseado parece ter se tornado comum na polêmica judaica; cf. Isaías 37.19; Jeremias 2.11; 5.7; 16.20; Baruque (= Carta de Jeremias) 6.24,28,49-53,64,68,71. O uso dessa linguagem para se referir a Israel em Deuteronômio 32.17,21 nos adverte de não pressupor que aqui a passagem não poderia abranger tanto

judeus quanto gentios; mas Paulo tratou de judeus como ele próprio no versículo 3 (καὶ ἡμεῖς) e agora está aqui se dirigindo a ex-pagãos. Portanto, temos aqui mais uma caracterização da escravidão da qual Cristo libertou seu povo: o povo estava cativo de deuses falsos, “ídolos mudos” (τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα), conforme são chamados em 1Coríntios 12.2.

Na mente de Paulo, esses denominados deuses foram totalmente “demitologizados”; eram entes inexistentes, conforme reconhecido pelos “homens de conhecimento” da igreja em Corinto (1Co 8.4). Contudo, o que esses “homens de conhecimento” não reconheceram o suficiente é que, nas pessoas que ainda acreditavam naqueles seres — mesmo que sem plena convicção —, aqueles ídolos continuavam a exercer uma influência sinistra, aliás demoníaca (1Co 8.7).

4.9

νῦν δὲ γνόντες θεόν [nyn de gnontes theon], “mas agora, tendo vindo a conhecer a Deus” (o particípio aoristo é ingressivo). Esse trecho é a antítese de οὐκ εἰδότες θεόν (v. 8); portanto, οἶδα e γινώσκω são usados de modo intercambiável (não que sejam sinônimos exatos, mas têm em comum uma área considerável de um amplo campo semântico).

Pode-se supor que a rápida correção de Paulo, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ [mallon de gnōsthentes hypo theou] (“ou melhor, tendo vindo a ser conhecidos por Deus”), enfatiza não apenas a iniciativa divina nesse conhecimento recíproco, mas também exclui qualquer inferência gnóstica que se possa fazer das palavras do apóstolo. Veja 1Coríntios 8.3: “se alguém ama a Deus, essa pessoa é conhecida (ἔγνωσται) por ele”, em que Paulo supera a antítese entre γνῶσις e ἀγάπη, que estabeleceu no versículo 1b; também 1Coríntios 13.12b, em que o

conhecimento perfeito que Deus tem de seu povo é expresso pelo aoristo (ἐπεγνώσθην), ao passo que o conhecimento perfeito que o povo tem de Deus é expresso pelo futuro (ἐπιγνώσομαι). Quanto a μᾶλλον δέ introduzir uma epanortose, veja Romanos 8.34: “Cristo Jesus que morreu, sim (μᾶλλον δέ), que ressuscitou dentre os mortos”.

A. D. Nock (Essays, p. 128) destaca um paralelo verbal (embora não exato) em Corpus Hermeticum 1.15, 21, em que o homem, que está “sujeito ao destino” (ὑποκείμενος τῇ εἱμαρμένῃ), só pode ser liberto dessa sujeição mediante o conhecimento de si mesmo: ὁ ἔννους ἄνθρωπος ἀναγνωρισάτω ἑαυτόν. Contudo, Nock ressalta que, mesmo na epanortose de Paulo, há um paralelo hermético: “Deus não é ignorante a respeito do homem; ele o conhece totalmente e seria conhecido por ele, pois é somente o conhecimento de Deus (ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ) que traz a salvação ao homem” (Corp. Herm. 10.15).

Para Paulo, não há distinção real entre ser conhecido por Deus e ser escolhido por ele (Rm 8.29).

πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε [pōs epistrephete palin epi ta asthenē kai ptōcha stoicheia hois palin anōthen douleuein thelete?]. Aqueles que se comportavam da maneira tola vislumbrada pelos cristãos gálatas não faziam obviamente nenhuma ideia sobre a nova ordem à qual a fé em Cristo os havia conduzido.

Agora fica claro que os στοιχεῖα (veja comentário do v. 3) não apenas controlavam o modo de vida judaico debaixo da Lei; também controlavam o modo de vida pagão a serviço de deuses que não eram deuses. Ser escravizado por essas divindades falsas era ser escravizado pelos στοιχεῖα, e os gálatas seriam de novo escravizados pelos στοιχεῖα, caso “retornassem” não ao seu antigo paganismo, mas às práticas religiosas judaicas. O fato de, conforme Paulo o entendia, seus leitores gentios estarem inclinados a retornar a uma forma de religião que haviam praticado antes de sua conversão ao cristianismo é

enfatizado pela repetição que o apóstolo faz de πάλιν […] πάλιν ἄνωθεν. Apesar de todas as diferenças básicas entre o judaísmo e o paganismo, ambos envolviam sujeição às mesmas forças elementares. Essa é uma declaração surpreendente para um ex-fariseu fazer; apesar disso, Paulo a faz — não como palavras exageradas ditas no calor do argumento, mas como a expressão deliberada de uma posição cuidadosamente pensada.

Os στοιχεῖα aos quais os gálatas haviam estado cativos eram os deuses falsos do versículo 8; o cativeiro ao qual agora estavam dispostos a voltar era o da Lei. Contudo, em nossa análise de 3.13-14 e 4.4-5 concluímos que crentes tanto gentios quanto judeus são considerados redimidos da existência "debaixo da Lei" — não, no que diz respeito aos gentios, explicitamente debaixo da Lei Mosaica, em relação à qual eles eram ἄνομοι (cf. 1Co 9.21; Rm 2.12ss.), mas debaixo do legalismo como princípio de vida. "É possível, então, chamar as forças demoníacas do legalismo, tanto judaico quanto gentílico, de 'principados e potestades' ou 'espíritos elementares do mundo'" (G. B. Caird, Principalities and powers [Oxford, 1956], p. 51).

De modo parecido, B. Reicke, "The law and this world according to Paul: some thoughts concerning Gal 4:1-11", JBL 70 (1951), p. 259-76, reconhece que gentios e judeus estavam igualmente sujeitos à Lei e aos στοιχεῖα. Reicke constata que se espera que os cristãos gálatas tenham conhecimento dos στοιχεῖα aos quais Paulo se refere; mas eles não sabiam que, ao se submeterem à Lei, estavam retornando ao serviço daqueles στοιχεῖα pelos quais haviam sido anteriormente escravizados, as entidades do versículo 8 que recebiam honras divinas às quais não tinham direito. Além disso, Reicke identifica os στοιχεῖα com os "anjos" de 3.19 por meio dos quais a Lei foi ministrada, considerando que Paulo, por meio dessa referência, já preparou seus leitores para aquilo que agora diz sobre os στοιχεῖα e que os gálatas provavelmente já pensavam em anjos como estabelecedores e guardiões da Lei. Mas a referência de Paulo aos anjos em 3.19 é casual demais para termos certeza disso. Os στοιχεῖα de Colossenses 2.8,20 podem muito bem

(conforme sugerido pelo contexto) ser identificados com anjos (possivelmente com os governantes das esferas planetárias), mas somente com bastante cautela é que se pode permitir que o argumento de Colossenses influencie a exegese de Gálatas. (Requer-se muito mais cautela quando se admite como evidência o ensino de Simão, o Mago, que, de acordo com Ireneu, Her. 1.16.2, justificava seu antinomianismo ao dizer que convenções morais são os decretos arbitrários dos anjos que fizeram o mundo e cujo propósito era tornar as pessoas escravas deles.)

Portanto, mesmo que façamos distinção entre judeus convertidos, que viveram sob guardiões e administradores legítimos, e gentios convertidos, que viveram sob seres que por natureza não eram deuses, pode-se dizer de ambos os grupos que viveram cativos das forças elementares do mundo até que Cristo os libertou de seu cativeiro e tornou inoperantes as forças elementares.

De acordo com G. Howard, para Paulo a religião dos judaizantes não era nada melhor do que o paganismo, uma vez que, na prática, ela tornava Yahweh o Deus apenas dos israelitas, não dos gentios também (cf. Rm 3.29-30): “Para os gálatas, aceitar a circuncisão significava retornar ao conceito de divindades locais e serem eles de novo escravizados aos espíritos elementares do universo” (Crisis, p. 78).

D. E. H. Whiteley (The theology of St. Paul [Oxford, 1964], p. 25) explica as palavras de Paulo com base no fato de que alguns judeus praticavam astrologia. Mas a prática de astrologia não está em vista aqui; a vida debaixo da Lei é cativeiro, diz Paulo, e ele equipara o cativeiro da Lei com o cativeiro dos στοιχεῖα.

A. J. Bandstra (The law and the elements of the world [Kampen, 1964]) identifica os στοιχεῖα com a Lei e a carne. A Lei, no sentido de legalismo, é certamente proeminente entre os στοιχεῖα, mas dificilmente a “carne” (natureza humana em sua fraqueza não regenerada) é um dos στοιχεῖα; antes, é cativa deles. A Lei, que opera na carne, estimula o pecado, e o pecado

conduz à morte (cf. Rm 7.7-11). É por causa da inadequação da carne que estar “debaixo da Lei” (3.23) é, na prática, estar “debaixo do pecado” (3.22), ao passo que estar morto para a Lei (2.19) é, na prática, estar morto para o pecado (Rm 6.2,11). (Cf. ainda P. Benoit, “La loi et la croix d’après Saint Paul”, RB 47 [1938], p. 488-509, esp. 502, nota 3.)

Os στοιχεῖα eram suficientemente poderosos para escravizar aqueles sob seu controle; se agora eles são retratados como “fracos e débeis”, são os libertos de seu controle que agora percebem os στοιχεῖα como “fracos e débeis”. Cristo, o libertador de seu povo, é mais forte que todas as forças elementares. Contra aqueles que desfrutam “da liberdade da glória dos filhos de Deus” (Rm 8.21), os στοιχεῖα são impotentes; estes não conseguem reafirmar sua autoridade sobre os filhos de Deus, a menos que estes deliberadamente se coloquem de volta sob o poder dos στοιχεῖα. Paulo acha difícil de acreditar que alguém seja tão tolo a ponto de agir assim; contudo, isso é o que ele temia que alguns de seus amigos na Galácia estivessem realmente fazendo. Isso sugere que os στοιχεῖα são forças demoníacas que mantêm sob seu controle a mente de homens e mulheres que seguem aquilo que determinam, mas perdem sua força assim que essa mente é emancipada, o que ocorre pela graça de Deus e pelo poder de seu Espírito. Se pensarmos nos equivalentes modernos dos στοιχεῖα, um dos mais poderosos é a mentalidade atual (a qual, aliás, pode servir de paráfrase moderna para se referir ao “espírito que agora opera nos filhos da desobediência” de Ef 2.2). A caracterização dos στοιχεῖα como ἀσθενῆ καὶ πτωχά é semelhante à caracterização dos “governantes (ἄρχοντες) desta era” em 1Coríntios 2.6,8 como seres que “estão deixando de existir” (καταργούμενοι).

Embora nenhuma partícula conectiva ligue o versículo 10 ao 9, é mais provável que a observância do calendário cultual pelos gálatas (v. 10) seja apresentada como evidência do retorno ao serviço aos στοιχεῖα. Portanto, os στοιχεῖα incluem as forças pelas quais o calendário é regulado. E, como as divisões do

calendário são em sua maior parte controladas pelos movimentos dos planetas, estes podem muito bem ser incluídos entre os στοιχεῖα. Da mesma maneira que os judeus, os pagãos tinham seus calendários religiosos, embora tendessem a atribuir caráter divino aos planetas, algo que os judeus não faziam. Paulo não está pensando em nenhum retorno consciente dos gálatas à adoração de planetas; ele sinaliza que, ao tratar o calendário religioso como uma questão de obrigação religiosa, estão, na verdade, se tornando cativos das forças que controlam o calendário. Não é um argumento válido contra essa interpretação o fato de não haver, antes do século 2 d.C., exemplo do uso de στοιχεῖον no sentido de “estrela” ou “corpo celeste” (Justino, Apol. II.5.2; Dial. 23.3) ou de não existir exemplo algum de seu uso no sentido de “poder espiritual” antes de Testamento de Salomão, uma obra do século 4 (G. Delling, in: TDNT, vol. VII, p. 681, nota 74, p. 683, nota 85, verbete στοιχεῖον); a expressão στοιχεῖα τοῦ κόσμου parece ser contribuição do próprio Paulo ao vocabulário religioso (Delling, ibid., p. 685), e é com base no contexto em que ele a usou que tem de se chegar ao sentido atribuído por ele. Com base no contexto, pode-se concluir que os στοιχεῖα τοῦ κόσμου “abrangem todas as coisas, exceto o Deus vivo, nas quais o homem deposita sua confiança; elas se tornam seus deuses, e ele se torna escravo delas” (H. H. Esser, in: NIDNTT, vol. II, p. 453, verbete “Law”).[13]

4.10

ἡμέρας παρατηρεῖσθε [hēmeras paratēreisthe]. Pode-se tratar essa frase como uma pergunta, mas parece não haver um bom motivo para isso. Em todo caso, não faria muita diferença prática: “acaso vocês estão realmente observando…?” é uma forma mais retórica de dizer “Vocês estão realmente observando…”. Ao trazer παρατηροῦντες em vez de

παρατηρεῖσθε, $\mathfrak{P}^{46}$ liga a oração à pergunta anterior: “Como vocês podem voltar às forças elementares fracas e débeis, [...] mediante a observância de dias...?”. H. D. Betz (Galatians, p. 217) entende que Paulo não está retratando o que os gálatas estavam realmente fazendo, mas “o comportamento típico de pessoas com escrúpulos religiosos”, no qual os gálatas se veriam envolvidos “assim que adotassem a Torá e a circuncisão”. Ele cita, como favorável a essa ideia, J. Eckert, Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief (Regensburg, 1971), p. 92-3, 126ss. (em que a frase é, casualmente, entendida como pergunta), no que é seguido por F. Mussner, Galaterbrief, p. 301-2. Contudo, é mais provável que Paulo esteja se referindo à notícia que havia acabado de receber, a saber, a notícia de que os gálatas estavam realmente adotando o calendário judaico. Não há no contexto praticamente nada que respalde a sugestão de que estavam fazendo questão de observar tempos e estações especiais característicos de algumas vertentes do judaísmo sectário (esse é o entendimento de H. Schlier, Galater, p. 206-7); o mesmo se pode dizer da tentativa de encontrar, nas práticas mencionadas em Homilias clementinas 19.22.2-9, um paralelo para a observância escrupulosa daqueles tempos e estações (cf. H. Riesenfeld, in: TDNT, vol. VIII, p. 148, verbete παρατηρέω).

Talvez o verbo composto, na voz média, παρατηρέομαι seja usado não apenas no sentido de observar dias especiais e outros períodos (no sentido de Rm 14.6, ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν), mas no sentido de aguardá-los, calculando sua chegada (cf. o substantivo παρατήρησις em Lc 17.20). A. Strobel, “Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem”, ZNW 49 (1958), p. 163-4, afirma que “em Gálatas 4.10 o verbo παρατηρεῖν indica o estabelecimento do calendário mediante a observação do céu [...], o que envolve a ideia de observância escrupulosa do calendário como obrigação religiosa”.

Muitos cristãos judeus continuaram observando as épocas sagradas como algo natural. O próprio Paulo parece ter

considerado algumas delas ao menos como convenientes marcos temporais de sua agenda de atividades apostólicas (cf. 1Co 16.8; At 20.16). Mas cristãos gentios tornarem a adotá-los como questão de obrigação legal era algo bem diferente.

ἡμέρας [...] καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς [hēmeras... kai mēnas kai kairous kai eniautous]. Cf. Gênesis 1.14, em que os luminares celestes devem servir, entre outras coisas, “de sinais e estações e dias e anos” (εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἐνιαυτούς). (A omissão de “meses” na lista de Gênesis, apesar da menção da Lua como um dos dois grandes luminares no v. 16, talvez tenha fornecido justificativa teológica para o autor de Jubileus e sua escola excluírem a Lua dentre os luminares designados, no quarto dia da Criação, para servirem “de sinais” [Jub. 4.9] e ignorá-la em suas divisões de tempo; em Jubileus, o mês, bem como as outras divisões do tempo, é regulado pelo Sol.) A semelhança entre o fraseado de Paulo e o de Gênesis 1.14 é grande demais, de modo que não podemos concordar com W. Schmithals de que Paulo está simplesmente “empregando uma lista conhecida na época, que não era disseminada na ortodoxia judaica, mas que ocorre com frequência e acima de tudo nos textos apócrifos e gnósticos ou gnostizantes” (Paul and the Gnostics, p. 44).

Com essa lista aqui, podemos comparar a passagem posterior de Colossenses 2.16, “que ninguém seja juiz de vocês [...] com respeito a festa ou lua nova ou sábado” (ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων) — em que ἑορτή corresponde a καιροί aqui; νεομηνία, a μήν; e σάββατα, talvez, a ἡμέραι. Na lista de Gálatas, há uma progressão de divisões temporais mais curtas para mais longas: esse é claramente o caso dos dias, meses e anos, e as “estações” são provavelmente as festas do AT ou κληταὶ ἅγιαι (cf. Lv 23.2).

Dificilmente a observância dos “dias” — isto é, dias especialmente sagrados — pode excluir a observância do sábado (cf. Cl 2.16); mas veja J. Murray, “Romans 14:5 and the weekly Sabbath”, Romans, vol. II, p. 257-9.

Há um enfoque menos estrito em Romanos 14.5-6 (“Que cada um esteja plenamente convicto em sua própria mente. Aquele que considera o dia, considera-o ‘para o Senhor’”), o qual estabelece um forte contraste com Gálatas 4.10. Acaso esse seria (à semelhança do contraste de tom entre Gl 1.8-9 e Fp 1.15-18) uma indicação de amadurecimento gradual da parte de Paulo? Ou será que está essencialmente envolvida uma diferença? Paulo enxerga “uma enorme diferença” entre “erro na pregação (o que, embora prejudicial, pode ser cometido de boa-fé)” e “engano intencional”; entre “erro teológico” e “falha moral”. “Quando existe opinião divergente, Paulo se satisfaz em pensar e deixar pensar (Rm 14.5…)”, contudo, em outras passagens “Paulo não se satisfaz em divergir, e sim acusa seus oponentes de engano, não apenas de erro, mas de perversidade moral” (C. K. Barrett, “ΨΕΥΔΑΠΟΣΤΟΛΟΙ [2 Cor. 11.13]”, Rigaux FS, p. 383). Esses oponentes são as pessoas que ele chama de “falsos apóstolos” ou (como em Gl 2.4) “falsos irmãos”. Ele está longe de considerar que seus convertidos na Galácia estejam entre esses oponentes, mas é assim que considera os homens que os perturbavam, homens sob cuja influência estavam sendo persuadidos a aceitar a circuncisão e a guardar o calendário religioso: daí, o tom categórico que usa aqui.

J. C. Kirby (Ephesians: baptism and Pentecost [London, 1964], p. 79) entende que o comentário tolerante em Romanos 14.5-6 tem que ver com dias de jejum (stationes); ele sugere que, em Gálatas 4.10 (assim como em Cl 2.16), Paulo “não está proibindo os cristãos de celebrarem quaisquer festas, mas apenas aquelas que perderam seu significado” e se tornaram uma mera “sombra” (Cl 2.17). Nesse caso, os gálatas poderiam ser perdoados por não terem compreendido o que ele quis dizer, como a maioria dos comentaristas e outros leitores também não o compreenderam. Concordo: ele não está proibindo os gálatas de comemorarem suas festas; está desaprovando seus escrupulosos παρατήρησις como algo imposto por lei.

Os “meses”, conforme já dito, são provavelmente as luas novas (cf. Nm 28.11-15), e as “estações” podem ser identificadas com

as festas religiosas e as santas convocações (cf. Lv 23.1ss.). Quanto aos “anos”, tem-se sustentado (e.g., por J. Eckert, Die urchristliche Verkündigung, p. 92) que, no curto espaço de tempo desde que foram evangelizados, os gálatas dificilmente poderiam ter chegado à observância de anos especiais; mas W. M. Ramsay, depois que passou a aceitar que a epístola foi escrita em uma data anterior à que ele havia adotado em seu Historical commentary [Comentário histórico], fez a atraente sugestão de que Paulo havia recentemente recebido o relato de que os gálatas estavam observando o ano sabático 47/48 d.C. (SPT, 14. ed., p. xxxi).

As tradições do judaísmo, quando aceitas como ritualmente obrigatórias, eram, aos olhos de Paulo, grilhões que impediam a fé e excluíam a liberdade (cf. Cl 2.20-23). Além do mais, caso ex-pagãos aceitassem o calendário judaico, antigas associações com os astros poderiam facilmente voltar a se impor.

4.11

φοβοῦμαι ὑμᾶς [phoboumai hymas], “temo por vocês”, não “temo vocês”. Deve-se reconhecer aqui uma construção como οἶδά σε τίς εἶ, exceto que o que foi atraído para a oração principal como objeto do verbo principal não é o sujeito da oração subordinada, mas outro elemento dela. Winer-Moulton, 3. ed., compara com Sófocles, Édipo Rei 767s.:

δέδοικ’ ἐμαυτόν, ὦ γύναι, μὴ πόλλ’ ἄγαν

εἰρημέν’ ᾖ μοι δι’ ἃ νιν εἰσιδεῖν θέλω

(“Receio por mim, senhora, que demasiadas coisas tenham sido ditas por mim; é por esse motivo que desejo vê-lo”.)

μή πως εἰκῇ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς [mē pōs eikē kekopiaka eis hymas], uma expressão mais específica da advertência μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον, de 2.2. Quanto a um linguajar semelhante que usa κόπος e κοπιάω, veja 1Coríntios 15.58; Filipenses 2.16; 1Tessalonicenses 3.5; as palavras do Servo em Isaías 49.4, κενῶς ἐκοπίασα, podem ter influenciado a fraseologia de Paulo em todas essas passagens. Aliás, Paulo teria trabalhado em vão pelos gálatas, caso eles realmente tivessem retornado ao legalismo, da mesma maneira que seus convertidos em Corinto demonstrariam ter recebido a graça de Deus εἰς κενόν (2Co 6.1), caso caíssem no legalismo ou na libertinagem (veja comentário sobre 2.21).

---

[13]Veja tb. J. B. Lightfoot, Colossians, p. 180, 202; E. D. Burton, Galatians, p. 510-8: E. Percy, Die Probleme der Kolosser-und Epheserbriefe (Lund, 1946), p. 156-67; H. N. Ridderbos, “Vrijheid en Wet volgens Paulus’ Brief aan de Galaten”, in: Grosheide FS, p. 89-103; E. Schweizer, “Die Elemente der Welt Gal 4, 3.9; Col 2, 8.20”, in: Stählin FS, p. 245-59, reimpresso em Beiträge zur Theologie des NT (Zürich, 1970), p. 147-63; P. Vielhauer, “Gesetzesdienst und Stoicheiadienst im Galaterbrief”, in: Käsemann FS, p. 543-55.

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

A. Tanto judeus quanto gentios são justificados pela fé (2.15-21)

B. A primazia da fé sobre a Lei (3.1-6)

C. A bênção de Abraão (3.7-9)

D. A maldição da Lei (3.10-14)

E. A prioridade e a permanência da promessa (3.15-18)

F. O propósito da Lei (3.19-22)

G. Libertação da Lei (3.23-25)

H. Judeus e gentios são um só em Cristo (3.26-29)

I. Da escravidão à filiação (4.1-7)

J. Sem volta! (4.8-11)

☛ K. Apelo pessoal (4.12-20)

L. Uma lição tirada das Escrituras (4.21—5.1)

K. Apelo pessoal (4.12-20)

Exegese e exposição

[12]Rogo a vocês, meus irmãos, que se tornem como eu, porque sou como vocês. Vocês não
me fizeram mal algum. [13]Vocês sabem que foi por causa de uma enfermidade física que
preguei o evangelho a vocês pela primeira vez, [14]e vocês não me desprezaram nem me
rejeitaram com repulsa por causa da provação que minha condição física deve ter causado
em vocês. Em vez disso, vocês me receberam como mensageiro de Deus, como Cristo
Jesus (em pessoa). (Naquela ocasião, vocês se consideraram felizes.) [15]Onde está agora
aquela sensação de felicidade? Eu lhes dou testemunho de que, se tivesse sido possível,
vocês teriam arrancado seus olhos e os teriam dado a mim.

[16]Acaso eu me tornei, então, inimigo de vocês porque lhes digo a verdade? [17]Não é por
nenhum motivo honroso que eles cortejam o favor de vocês; eles querem afastá-los de
outras influências para que vocês cortejem a influência deles. [18]É sempre bom ser
cortejado por motivos honrosos (como vocês são por mim), não apenas quando estou
presente com vocês, meus filhos! [19](Meus filhos, de fato) — estou novamente suportando
dores de parto por vocês, até que Cristo seja formado em vocês. [20]Eu gostaria de estar
presente com vocês agora e mudar meu tom de voz, porque não sei o que fazer com
vocês.

NOTAS TEXTUAIS

v. 14 υμων א* A B C ² D* Ψ G 33 1739 lat / μου 𝔓⁴⁶ C* D² Ψ byz syrhel copsa / om 69 al εν τr
ουδε εξεπτυσατε om 𝔓⁴⁶

v. 15 που / τις D byz latb r syrhel
ουν / add ην D G byz / add εστιν 103 latvg

v. 17 ζηλουτε / add ζηλουτε δε τα κρειττω χαρισματα D* G Ambrosiastro (cf. 1Co 12.31)

v. 18 ζηλουσθαι A al / το ζηλουσθαι D G byz / ζηλουσθε א B pc latvg Orígenes

v. 19 τεκνα א* B D* G pm / τεκνια א A C Ψ byz

4.12

Paulo tenta deixar claro que não está falando dessa maneira por ressentimento pessoal, como se estivesse ofendido por desistirem do ensino do apóstolo em favor do ensino de outra pessoa. Paulo formalmente já asseverou que, se até mesmo ele apresentasse um evangelho diferente do que originariamente lhes pregou, ele próprio cairia sob a maldição divina. Mesmo em uma situação em que parece ter sido atacado pessoalmente em uma de suas igrejas, ele não é homem de guardar rancor: falando como ὁ ἀδικηθείς, ele perdoa a ofensa, εἴ τι κεχάρισμαι, "se eu tivesse qualquer coisa para perdoar" (2Co 2.10; cf. 7.12). Sua preocupação é com o bem-estar e a salvação final de seus convertidos, não com sua própria reputação ou estima.

O apóstolo está ansioso que tenham para com ele os mesmos sentimentos sinceros de amizade e confiança que nutre por eles. A súplica γίνεσθε ὡς ἐγώ [ginesthe hōs egō] poderia, em outro contexto, ser interpretada como um exemplo do tema imitatio Pauli (cf. 1Co 11.1; Fp 3.17 etc.; veja W. P. De Boer, The imitation of Paul [A imitação de Paulo] [Kampen, 1962]), mas aqui tem de ser entendida à luz da frase seguinte: ὅτι κἀγώ ὡς ὑμεῖς [hoti kagō hōs hymeis] (a saber, γέγονα), "eu (me tornei) como vocês são", "cheguei a me considerar como um de vocês" — mais especificamente, sou pai de vocês, e vocês são meus filhos (cf. v. 19). A situação é bastante parecida com aquela em 2Coríntios 6.11-13, em que ele apela a seus insatisfeitos convertidos coríntios como um pai apela a seus filhos: "Meu coração está escancarado para vocês; que o coração de vocês esteja escancarado para mim". Ele assegura aos coríntios que não fez mal algum a nenhum deles (2Co 7.2), assim como aqui assegura aos gálatas que não lhe fizeram mal: entre amigos não deve haver, de nenhum dos lados, suspeita de a outra parte ter feito mal.

4.13

Ele agora os relembra das circunstâncias quando lhes fez sua primeira visita missionária: segundo Paulo, ela ocorreu "por causa de uma enfermidade física" (δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός [di' astheneian tēs sarkos]). Eles sabiam exatamente o que ele quis dizer, de modo que não precisava entrar em detalhes; os leitores atuais de Paulo não têm o benefício desse conhecimento. É natural relacionar essa enfermidade física com o "espinho na carne" (σκόλοψ τῇ σαρκί) que ele menciona em 2Coríntios 12.7-10, mas temos pouquíssima informação para estabelecer uma identificação direta entre os dois. Paulo experimentou a primeira crise do "espinho" por volta de 43 d.C. (cf. os "catorze anos" de 2Co 12.2), e, ao que parece, ele ainda estava sujeito a essas crises quando 2Coríntios foi escrita (c. 56 d.C.). Qualquer que seja a data de Gálatas, ela está dentro desses limites temporais. (Aqui e em 2Co 12.7 σάρξ significa "corpo"; em contraste com isso, em Rm 6.19 διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκός ao que tudo indica significa incapacidade mental.)

Se, então, a primeira visita de Paulo às cidades da Galácia coincidiu com uma crise dessa enfermidade, pode se esperar que aqui seu linguajar sobre o assunto fornecesse uma pista sobre a natureza da enfermidade. Infelizmente, tem se chegado a inferências bem diferentes: é impossível ter alguma certeza.

(i) W. M. Ramsay (SPT, p. 94-7), interpretando acertadamente δι’ ἀσθένειαν com o sentido de “por causa de uma enfermidade” (cf. MHT, vol. I, p. 172; BDF 223.3; E. Schweizer, in: TDNT, vol. VII, p. 125, nota 216, verbete σάρξ), supôs que Paulo contraiu malária no território da Panfília, que ficava em altitude baixa, e, para se recuperar, subiu para a região montanhosa ao redor de Antioquia da Pisídia, situada a cerca de 1.100 metros acima do nível do mar.

(ii) As palavras οὐδὲ ἐξεπτύσατε [oude exeptysate] (v. 14) têm sido entendidas literalmente, “vocês não cuspiram”, e relacionadas à prática de cuspir para evitar o mau-olhado ou exorcizar um espírito maligno que se acreditava ser a causa de certas afecções, incluindo epilepsia. Portanto, isso tem sido usado para respaldar outros argumentos que identificam a enfermidade de Paulo com epilepsia: esse é o entendimento de W. Wrede, Paul, TI (London, 1907), p. 22-3; J. Klausner, From Jesus to Paul, TI (London, 1944), p. 325-30 etc.

(iii) Tem-se interpretado que a declaração do versículo 15, “se possível, vocês teriam arrancado os olhos e os teriam dado a mim”, mostra que Paulo sofria de oftalmia ou alguma outra afecção dos olhos, como se ele quisesse dizer que, caso transplantes de olhos tivessem sido uma possibilidade, eles lhe teriam dado os próprios olhos saudáveis para substituir os olhos enfermos de Paulo: esse é o entendimento de J. T. Brown, “St. Paul’s thorn in the flesh”, in: Horae subsecivae, organização de J. Brown (Edinburgh, 1858).

O fato de doenças tão diversas como malária, epilepsia e oftalmia (para não mencionar outras) terem sido sugeridas com base nessa passagem indica que é impossível chegar a um diagnóstico seguro. A enfermidade pode ter sido uma dessas três, ou pode ter sido algo bem diferente; pode ter sido idêntica ou não ao “espinho” de 2Coríntios 12.7.

Caso a expressão τὸ πρότερον em εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον [euēngelisamēn hymin to proteron] seja interpretada com o sentido estrito de “na primeira ocasião”, Paulo teria feito duas visitas às cidades onde esses gálatas viviam. Na teoria do “norte da Galácia”, essas poderiam ser as visitas de Atos 16.6 e 18.23, respectivamente; na teoria do “sul da Galácia”, existe a possibilidade adicional de terem sido a viagem na direção leste de Antioquia da Pisídia até Derbe (At 13.14—14.20) e, em seguida, a viagem de volta na direção oeste pela mesma rota (At 14.21). Mas não é necessário traduzir τὸ πρότερον com sentido tão estrito. No grego helenístico, “πρότερος cedeu à palavra πρῶτος o sentido de ‘o primeiro de dois’ e agora significa apenas ‘anterior’” (BDF 62); quanto a τὸ πρότερον, veja João 6.62; 7.50; 9.8; 1Timóteo 1.13.

E. H. Askwith, The Epistle to the Galatians (London, 1902), p. 73ss., defendeu persuasivamente que τὸ πρότερον tem de ser entendido na sua relação com o implícito “agora” do versículo 16: “Anteriormente (τὸ πρότερον) vocês se felicitaram por minha ida até vocês; agora vocês parecem me considerar seu inimigo”.

4.14

Parece que havia algo repulsivo na aparência de Paulo na época de sua primeira visita a eles: é bem possível que eles tenham considerado isso uma provação (τὸν πειρασμὸν ὑμῶν [ton peirasmon hymōn] significa “a provação que vocês experimentaram”; a variante τὸν πειρασμόν μου teria o sentido de “a provação que causei”). Aliás, é possível que isso tenha sido uma πειρασμός para eles em um sentido mais amplo: talvez tenham sido tentados a

tratar tanto o próprio Paulo quanto sua mensagem com desprezo e repulsa. À semelhança de alguns de seus convertidos em Corinto e que o criticavam, é possível que tenham dito: “sua presença física é fraca, e sua fala é sem importância” (2Co 10.10). É possível que o verbo ἐκπτύω tenha aqui o seu sentido literal de “cuspir” (veja comentário sobre o v. 13), mas pode simplesmente expressar um sentimento ou reação de repugnância e desprezo. Aliás, os gálatas fizeram justamente o oposto daquilo que podem muito bem ter sido tentados a fazer: longe de desprezar Paulo (οὐκ ἐξουθενήσατε [ouk exouthenēsate]) por causa de sua condição física, receberam o apóstolo e sua mensagem com alegria. Eles o receberam como um mensageiro de Deus (o que de fato era), como se fosse o próprio Cristo (a quem representava).

Quando ele diz que o receberam ὡς ἄγγελον θεοῦ [hōs angelon theou], é claro que é possível que quis dizer que teve uma recepção digna de um anjo; veja 2Samuel 14.17 (2Reinos 14.17, LXX): καθώς ἄγγελος θεοῦ οὕτως ὁ κύριός μου ὁ βασιλεύς; Acréscimos a Ester 15.13 (Ac Et 5.2, LXX): εἶδόν σε, κύριε, ὡς ἄγγελον θεοῦ. Mas está fora de questão relacionar esse símile ao episódio de Atos 14.11-13, quando Barnabé e Paulo foram aclamados em Listra como deuses que “desceram [...] na semelhança de homens”.

J. de Zwaan viu nessa linguagem a implicação de que os gálatas receberam Paulo como um anjo, embora possam ter sido tentados a evitá-lo como alguém possuído por demônios (“Gal 4, 14 aus dem Neugriechischen erklärt”, ZNW 10 [1909], p. 246-50).

De maneira bem menos convincente, W. Schmithals sustenta que os oponentes de Paulo o acusaram perante os gálatas de ser um homem carnal (σάρκινος), não um homem “espiritual” (i.e., não um gnóstico), e que Paulo responde com ironia: “Vocês não encontraram nenhuma objeção em minha ‘carne’ quando fui até vocês pela primeira vez, então não pode ser porque dizem que sou um ‘homem da carne’ que agora vocês se opõem a mim e me consideram inimigo; deve ser porque estou falando a verdade” (Paul and the Gnostics, p. 50-1). Além da transição implausível de um sentido de σάρξ para outro, não há evidência na carta de que os oponentes de Paulo o acusaram de ser σάρκινος — essa é uma inferência com base na suposição de Schmithals de que os criadores de problemas eram gnósticos.

De acordo com G. Howard (Crisis, p. 9-11), os visitantes judaizantes, ouvindo sobre as circunstâncias dolorosas em que Paulo havia pregado aos gálatas pela primeira vez, supuseram que ele não estava seguro de ser aceito pelos gálatas e, portanto, havia se abstido de dizer qualquer coisa sobre a circuncisão e outros aspectos de sua mensagem que ele temia que pudessem ser inaceitáveis para eles. Paulo diz que obviamente isso não é verdade: vocês se lembram de que não ficaram absolutamente incomodados com minha presença repugnante, mas me acolheram como um mensageiro de Deus, e, caso eu tivesse desejado incluir a circuncisão em minha mensagem, não havia nenhum motivo para não incluí-la. Mas essa interpretação das palavras de Paulo depende da premissa duvidosa de que seus oponentes acreditavam que no fundo do coração ele ainda defendia a circuncisão. (Em vez disso, eles o acusaram de não ter convicções firmes sobre o assunto, de modo que ensinava ou mantinha silêncio sobre isso conforme julgava conveniente; veja 5.11.)

4.15

Os gálatas se regozijaram com a chegada de Paulo entre eles: eles se felicitaram (μακαρίζω) pelo fato de esse mensageiro de Deus ter chegado com uma notícia tão boa. Esse foi o μακαρισμός [makarismos] deles (esse é um substantivo derivado do verbo μακαρίζω, “felicitar”, “considerar feliz”; veja At 26.2, em que ἥγημαι ἐμαυτὸν μακάριον, “eu me considero feliz”, poderia ter sido igualmente expresso por μακαρίζω ἐμαυτόν, “felicito a mim mesmo”). Onde estava agora aquele sentimento de felicitação? Havia evaporado totalmente?

μαρτυρῶ γὰρ ὑμῖν [martyrō gar hymin], “eu lhes dou testemunho”, é originariamente uma expressão forense (“estou pronto a ir ao banco das testemunhas e jurar...”) e equivale a uma declaração solene. Não é tão enfática quanto a expressão em 1.20 — no presente trecho, ninguém está contestando a narrativa paulina dos eventos.

εἰ δυνατόν [...] ἐδώκατέ μοι [ei dynaton... edōkate moi] é outra condição hipotética (cf. 1.10; 3.21), desta vez sem ἄν na apódose (sua inclusão não era mais considerada obrigatória). A elipse de ἦν em εἰ δυνατόν é comparável com a expressão “se possível” com o sentido de “se fosse possível”.

“Vocês teriam me dado seus bens mais preciosos; vocês teriam arrancado os próprios olhos de seu rosto para dá-los a mim”, diz Paulo, enfatizando a prontidão deles de, naquele momento, fazer qualquer coisa por ele. É arriscado interpretar literalmente a menção a “olhos”, em especial para supor que o linguajar deixa implícito o problema de visão do próprio Paulo. O máximo que se pode dizer é que, caso fosse possível determinar de outra maneira que ele sofria de alguma doença nos olhos, haveria sentido especial na sua escolha de palavras aqui.

O que a linguagem de Paulo revela não é apenas sua capacidade excepcional de afeição (cf. v. 19), mas também sua capacidade de inspirar uma reação afetuosa nos outros. O que está implícito é que não há sacrifício que não se faça por um amigo. H. D. Betz, que entende que o parágrafo todo (v. 12-20) é dedicado ao tema da amizade, apresenta como exemplo a história dos amigos citas Dandamis e Amizoces, relatada em Luciano, Toxaris 40-41: Dandamis sacrificou seus olhos para resgatar Amizoces do cativeiro, e, quando Amizoces foi liberto, cegou-se porque não suportava ver a cegueira de seu amigo (Galatians, p. 228).

4.16

Era natural que certa frieza incômoda começasse a caracterizar a atitude dos cristãos gálatas com Paulo. Eles sabiam que o ensino a que agora estavam dando ouvidos não teria a aprovação dele e que ele condenaria o fato de aceitarem esse ensino. Essa frieza deve ter sido reforçada, caso tenham dado atenção a sugestões que tendiam a desacreditá-lo ou a depreciar sua reputação aos olhos deles. Quando soube o que estava acontecendo, podia se esperar que ele lhes diria que estavam errados, e era inevitável que essa conversa franca fosse desagradável.

ὥστε [hōste] é usado aqui para introduzir uma pergunta retórica.

É arriscado identificar o uso paulino aqui de ἐχθρός [echthros] como a origem de ele ser posteriormente designado entre os ebionitas como ἐχθρὸς ἄνθρωπος (Epístola de Pedro a Tiago 2; Reconh. clem. 1.70s.), identificação que é feita por H.-J. Schoeps,

Judenchristentum, p. 120, 474; Paul, p. 82; uma origem muito mais provável é o ἐχθρὸς ἄνθρωπος de Mateus 13.28 (cf. Schoeps, Judenchristentum, p. 127).

ἀληθεύων ὑμῖν [alētheuōn hymin]. Por lhes dizer a verdade, Paulo é amigo deles. A verdade que agora está lhes dizendo é a mesma que lhes disse quando esteve entre eles pela primeira vez, e naquela ocasião conquistou a amizade dos gálatas. Pois essa "verdade" nada mais é do que a boa notícia da graça divina. Se essa notícia é verdadeira, então o "outro evangelho" anunciado pelos criadores de problemas é evidentemente falso. É projetar uma ideia estranha no texto dizer, como o faz W. Schmithals, que "sem dúvida esse argumento de Paulo mostra que, na verdade, as pessoas na Galácia estavam protestando contra Paulo por causa da sua fraqueza carnal ['sárquica']" (Paul and the Gnostics, p. 50, nota 107).

Aliás, a situação não é diferente daquela em que Paulo se envolveu posteriormente com a igreja em Corinto, quando foi visitada por intrusos que levaram um "evangelho diferente" e tentaram denegrir Paulo aos olhos de seus convertidos; Paulo expressa com veemência seu amor imutável pelos amigos, mesmo quando os repreende vigorosamente: "Se amo vocês tanto, acaso devo ser amado menos?" (2Co 12.15).

4.17

Nesse mesmo contexto de 2Coríntios, Paulo expressa seu "ciúme divino" (ζηλῶ γὰρ ὑμᾶς θεοῦ ζήλῳ) por seus convertidos (2Co 11.2), e algo com o mesmo sentido está ligado ao uso do verbo ζηλόω aqui. Mesmo que alguma pressão de um tipo fanático esteja por trás da ação dos criadores de problemas na Galácia, no contexto aqui ζηλόω não tem nada que ver com isso. Ao contrário, é usado com o sentido de lisonjear alguém. Isso pode ser feito com propósitos honrosos (καλῶς) ou desonrosos, e Paulo diz que os propósitos dos criadores de problemas são desonrosos (ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς [zēlousin hymas ou kalōs]); eles querem ganhar adeptos para si mesmos e excluí-los (ἐκκλεῖσαι [ekkleisai]) da comunhão com Paulo e, na realidade, da comunhão com o Cristo de quem Paulo é apóstolo. Aos olhos de Paulo, buscar justificação por meio de obras da Lei, como os gálatas estavam sendo instados a fazer pelos criadores de problemas, era ser "separado de Cristo" (5.4). Paulo não tem nenhum desejo de conquistar adeptos para si — nas cidades da Galácia, assim como em Corinto, ele teria repudiado a sugestão de que algum de seus convertidos deveria dizer: "eu pertenço a Paulo" (1Co 1.12) —; seu desejo ardente era, por assim dizer, levar seus convertidos a se desposarem com Cristo, a quem deviam dedicar plena e total lealdade (cf. 2Co 11.2).

ἵνα αὐτούς ζηλοῦτε [hina autous zēloute] (presente do subjuntivo). O verbo ζηλόω pode ser usado não apenas para designar a busca de adeptos, mas também o apego dos adeptos a seus líderes ou mestres, e esse é o sentido de ζηλοῦτε nessa oração. J. B. Lightfoot (Galatians, p. 176-7) apresenta como exemplo uma passagem de Plutarco (De Virtute Morali 448E), em que, após se referir à estima mútua entre marido e mulher (em um casamento arranjado) que se desenvolve até se tornar amor, o autor passa a dizer: "assim também, quando moços deparam com mestres cultos, eles os seguem e os imitam (ζηλοῦσιν)..." — mas ali ζηλόω é usado para designar um apego menos ardente do que aquele que se desenvolve quando eles se tornam ἐρασταί de seus mestres. Essas pessoas, diz Paulo a seus convertidos, querem que vocês se considerem exclusivamente seguidores delas, membros matriculados em suas escolas.

4.18

Paulo prossegue e diz: é sempre bom ser lisonjeado com intenções honrosas, assim como vocês foram “lisonjeados” por mim quando estive pessoalmente com vocês; mas da maneira que a situação está, assim que virei as costas, vocês deixaram que outra pessoa aparecesse e “lisonjeasse” vocês com intenções desonrosas!

4.19

τέκνα μου, οὓς πάλιν ὠδίνω [tekna mou, hous palin ōdinō]. O pronome relativo masculino após o antecedente neutro é um exemplo de constructio ad sensum.

“Cristo vive em mim” (2.20) era verdade no caso não apenas de Paulo, mas (ao menos potencialmente) de todos os crentes. Paulo anseia ver Cristo vivendo de modo visível nos gálatas — ver a semelhança de Cristo manifesta na vida deles. Veja 2Coríntios 3.18, em que os crentes em Cristo são retratados como pessoas que estão “sendo transformadas em sua semelhança de glória em glória” mediante a operação interior do “Senhor, que é o Espírito”. Aqui o apóstolo expressa o mesmo pensamento usando termos que falam da formação do embrião no ventre da mãe até atingir a maturidade e estar pronto para nascer. Esse é o entendimento de Calvino em seu comentário sobre a passagem: nascitur in nobis, ut vivamus eius vitam (“ele nasceu em nós, para que possamos viver a sua vida”). Esse nascimento envolve dores de parto, mas é o próprio Paulo quem as suporta em favor de seus convertidos. Aliás, ele as está suportando pela segunda vez (πάλιν); a primeira vez foi quando lhes anunciou o evangelho e eles creram em Cristo. Veja 1Coríntios 4.15, em que ele é o pai que gerou seus convertidos por meio do evangelho, e 1Tessalonicenses 2.7, em que ele cuida deles como uma ama (τροφός); aqui ele faz o papel de mãe. A linguagem expressa vividamente a intensidade de seu amor e preocupação por eles.

H. Lietzmann (An die Galater, p. 28) traduz a oração gramatical iniciada com μέχρις οὗ por “até que Cristo se torne encarnado em vocês” (bis Christus in euch Mensch geworden ist). H. Schlier (Galater, p. 214, com a nota 2) entende que a linguagem não trata da formação de Cristo em cada indivíduo entre eles, mas da formação do corpo de Cristo na comunidade deles como um todo. Mas “a comunidade nasce por meio do crescimento de Cristo nas pessoas” (A. Wikenhauser, Pauline mysticism, TI [Edinburgh, 1960], p. 44).

Aqui o pensamento de Paulo não é essencialmente diferente de sua linguagem sobre a renovação diária do homem interior (2Co 4.16), o revestir-se do novo homem, que “está sendo renovado em conhecimento segundo a imagem do seu criador” (Cl 3.10; cf. Ef 4.23), ou mesmo sobre “vestir-se do Senhor Jesus Cristo” (Rm 13.14). Mas aqui o pensamento é expresso mais vividamente, e com certeza a metáfora do nascimento é mais eficaz do que a fórmula catequética de “vestir-se”. (É improvável que seja possível identificar alguma analogia substancial entre essa passagem e a descrição em 1QHa 3.13 das dores de parto que precedem o nascimento de uma “maravilha de conselheiro” [pele’ yô‘ēṣ] na comunidade da aliança, ainda que a referência seja ao Messias (a esse respeito, cf. H. Ringgren, The faith of Qumran, TI [Philadelphia, 1963], p. 191-4).

Não é que Paulo enxergue dois estágios na experiência cristã — ser justificado pela fé e ter Cristo formado no íntimo da pessoa; na verdade, um implica o outro, e depender da Lei para a salvação nega ambos. Não deveria ter sido necessário que ele tornasse a suportar dores de parto em favor deles, mas, se eles se colocaram debaixo da Lei, então não estão justificados pela fé em Cristo, e Cristo não está “neles”: eles ainda não foram transferidos da condição de escravo para a de filho (v. 7) ou da velha criação para a nova (6.15). (Cf. E. P. Sanders, PPJ, p. 469.) A abordagem clássica de Cristo ser formado no íntimo do crente é H. Scougal, The life of God in the soul of man [A vida de Deus na alma do homem], livro publicado entre 1672 e 1673 (reimpr. em London, 1961), com base no qual G. Whitefield aprendeu “que aqueles que sabem alguma coisa sobre religião sabem que é uma união vital com o Filho de Deus — Cristo formado no coração” (sermão pregado em 1769, citado no prefácio da reimpressão feita em 1961 de Scougal, op. cit., p. 12; cf. G. Whitefield, Journals I [reimpr. London, 1960], p. 46-7).

4.20

As palavras que Paulo escreveu em suas cartas quando estava longe de seus amigos eram substitutos das palavras que falava quando estava na companhia deles — e, em sua opinião, eram substitutos inadequados. Há situações em que o tom de voz e até mesmo o semblante no rosto transmitem quase tanto quanto as palavras que são ditas, mas, quando se escreve a distância, só é possível transmitir as palavras. É verdade que, quando o escritor é bem conhecido, pode-se, sem grande esforço de imaginação, ouvi-lo falar e ver sua expressão facial, mas em questões delicadas de relacionamento pessoal essa imaginação é insuficiente. O texto de 2Coríntios 10.10 deixa evidente que alguns dos convertidos de Paulo compararam o poder e a severidade de suas cartas com a maneira inexpressiva que ele falava quando estava presente com eles. Aqui talvez Paulo esteja receoso de que seus amigos gálatas se concentrem na intransigente severidade de sua linguagem e ignorem a preocupação e afeição implícitas: se ao menos pudesse estar com eles, ele conseguiria adaptar seu tom de voz às suas emoções mais profundas. Ele não sabe qual é a melhor maneira de tratar do assunto com eles: os argumentos que talvez esperasse serem mais convincentes poderiam deixá-los frios, ou até mesmo firmá-los no curso que ele tanto deplorava.

ἤθελον δὲ παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς ἄρτι [ēthelon de pareinai pros hymas arti]. J. Knox (“Galatians”, in: IDB II, p. 343) conclui, com base na linguagem de Paulo, que ele certamente os teria visitado, ou ao menos prometido (ou ameaçado) uma visita, caso não tivesse sido impedido por força maior, e acha possível que Paulo estivesse preso na época, em cujo caso ele defende ainda que Gálatas foi escrito depois de Romanos. Mas nossas informações sobre as circunstâncias de Paulo são demasiadamente escassas para saber por que ele não pôde fazer uma visita pessoal à Galácia naquela ocasião.

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

A. Tanto judeus quanto gentios são justificados pela fé (2.15-21)

B. A primazia da fé sobre a Lei (3.1-6)

C. A bênção de Abraão (3.7-9)

D. A maldição da Lei (3.10-14)

E. A prioridade e a permanência da promessa (3.15-18)

F. O propósito da Lei (3.19-22)

G. Libertação da Lei (3.23-25)

H. Judeus e gentios são um só em Cristo (3.26-29)

I. Da escravidão à filiação (4.1-7)

J. Sem volta! (4.8-11)

K. Apelo pessoal (4.12-20)

☛ L. Uma lição tirada das Escrituras (4.21—5.1)

L. Uma lição tirada das Escrituras (4.21—5.1)

Exegese e exposição

21 Digam-me, vocês que desejam estar debaixo da Lei, acaso vocês não ouvem a Lei? 22 As
Escrituras nos dizem que Abraão teve dois filhos, um com a escrava e outro com a livre.
23 O filho da escrava nasceu segundo a carne, mas o filho da livre nasceu por meio da
promessa.

24 Agora, esses elementos são alegóricos. Essas mulheres representam duas alianças — a
origem de uma é o monte Sinai, que gera filhos para a escravidão: essa é Agar. 25 Ora, Agar
é o monte Sinai na Arábia; ela corresponde à atual Jerusalém, pois está na escravidão com
seus filhos. 26 Mas a Jerusalém de cima é livre: ela é nossa mãe. 27 As Escrituras dizem:

"Alegre-se, ó estéril, você que não tem filhos,

Exclame e grite, você que não sofre dores de parto,

Pois a mulher abandonada tem mais filhos do que aquela que tem marido".

28 Agora vocês, meus irmãos, são filhos da promessa, como Isaque foi. 29 Mas, assim como
outrora o filho que nasceu segundo a carne perseguiu o filho que nasceu segundo o
Espírito, assim também ocorre agora. 30 Mas o que dizem as Escrituras? "Expulse a escrava
e seu filho, pois o filho da escrava não partilhará da herança com o filho da livre." 31 De
maneira que, meus irmãos, somos filhos da livre, não da escrava.

5.1 Com liberdade Cristo nos libertou: permaneçam, portanto, firmes e não voltem a ser
sobrecarregados com um jugo de escravidão.

NOTAS TEXTUAIS

v. 21 ακουετε / αναγινωσκετε D G pc lat copsa bo (pt) arm
v. 23 μεν / om 𝔓46 B latvg
δι' 𝔓46 א A al / δια της B D G byz
v. 25 το δε Αγαρ A B D 69 al syrhel.mg / το γαρ Αγαρ K L P byz latd e syrpesh hel / το δε 𝔓4
Σινα om latd
εστιν om 1739 pc Orígenes
συ(ν)στοιχει δε / η (om D*) συνστοιχουσα D* 1739 pc Orígenes G lat
v. 26 ημων 𝔓46 א* B D G Ψ 1739 pc lat syrpesh hel.mg / παντων ημων א2 A byz latt vg(3) syr
v. 28 υμεις […] εστε 𝔓46 B D* G 1739 al copsa Ireneulat / ημεις […] εσμεν א A Ψ byz latr vg
v. 30 της ελευθερας / μου Ισαακ D* G latvet Ambrosiastro

v. 1 τη ελευθερια ημας Χριστος ελευθερωσεν στηκετε ουν (om ουν D* 614 pc) א A B P al /

4.21

Paulo agora se empenha em reforçar seu argumento mediante uma interpretação alegórica da história, encontrada em Gênesis, de Agar e Sara, com seus respectivos filhos, Ismael e Isaque. O próprio Paulo chama sua interpretação de “alegórica” (v. 24) — isto é, os elementos na história representam algo diferente de seu sentido óbvio, quer esse “algo diferente” tenha sido pretendido pelo autor original (como é o caso, digamos, da obra O peregrino, de John Bunyan), quer seja a contribuição do intérprete (e, mesmo quando é contribuição do intérprete, este imagina, com frequência, que está apresentando a intenção do autor original).

Paulo não foi o primeiro a alegorizar a história dos dois filhos de Abraão: Fílon já havia feito isso, embora não haja relação entre a interpretação de Fílon e a de Paulo. De acordo com Fílon, Abraão é a alma amante da virtude em sua busca pelo Deus verdadeiro; Sara é a virtude, e seu filho, Isaque, é a sabedoria superior, ao passo que Agar é o aprendizado mais rudimentar das escolas, e seu filho, Ismael, que atira flechas com seu arco (Gn 21.20), é o sofisma, disparando seus argumentos como um arqueiro (Abraão 68; Fuga 128, 209-10; Nomes 255 etc.). Em outras palavras, Fílon encontra na narrativa patriarcal a filosofia que, para sua mente, era a verdade final; Paulo encontra nessa narrativa o evangelho da graça gratuita, o qual ele foi comissionado a proclamar e que ele já havia visto ser resumido na declaração de que a fé de Abraão lhe foi imputada como justiça (cf. 3.6).

λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε; [legete moi, hoi hypo nomon thelontes einai, ton nomon ouk akouete?]. Nessa frase, percebemos a transição de νόμος no sentido estrito de “Lei” — “vocês que desejam estar debaixo da Lei” (como em 3.23; 4.4-5) — para νόμος no sentido geral de Pentateuco. A narrativa patriarcal não pertence a nenhum dos códigos de Lei da Torá, mas faz parte da Torá, e é duvidoso que, em suas mentes, Paulo e seus contemporâneos tenham feito a distinção explícita entre os sentidos mais estreito e mais amplo do termo que os estudiosos contemporâneos prontamente fazem. De modo parecido, em Romanos 3.19, após uma série de citações tiradas principalmente do Saltério, Paulo as aplica especificamente aos judeus porque “tudo o que a Lei (ὁ νόμος) diz, ela o diz aos que estão debaixo da Lei (τοῖς ἐν τῷ νόμῳ)” — em que ἐν τῷ νόμῳ tem praticamente o mesmo sentido de ὑπὸ νόμον aqui, ao passo que o termo ὁ νόμος é usado em seu sentido mais amplo para incluir todas as Escrituras Sagradas.

Paulo lembra a seus leitores uma fase da narrativa patriarcal que ele trata de tal maneira que enfatiza a incompatibilidade entre a vida debaixo da Lei e a vida debaixo da promessa. Na prática, ele está dizendo: se vocês insistem em que os descendentes de Abraão κατὰ σάρκα têm prioridade na herança, lembrem-se disto: Abraão teve, de fato, um filho κατὰ σάρκα, de quem expressamente se diz que ele não haveria de partilhar da herança.

4.22

Γέγραπται [Gegraptai], “está escrito”, “as Escrituras nos dizem” (como em 3.10,13).

Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν [Abraam dyo huious eschen], “Abraão teve (ἔσχεν, aoristo) dois filhos” — Ismael, o mais velho, e Isaque, o filho que lhe nasceu catorze anos depois.

Quando Sara, a esposa de Abraão, viu que não lhe dera nenhum filho e agora havia chegado a uma idade em que provavelmente jamais teria um, decidiu dar-lhe um filho por meio de uma “substituta”, ou “representante”, Agar, sua escrava egípcia, a qual serviria de barriga de aluguel — uma prática que parece ter sido socialmente aceitável na cultura deles (cf. Gn 30.3-13). Agar engravidou imediatamente e não escondeu seu sentimento de superioridade sobre sua senhora, a qual, por sua vez, se sentiu humilhada. As relações entre as duas mulheres ficaram tensas a partir de então. No devido tempo, Agar deu à luz Ismael, que era o orgulho e a alegria de seu pai idoso (Gn 16.1-16; 17.18). Contudo, alguns anos depois, Abraão e Sara receberam a promessa divina de que a própria Sara teria um filho, e a promessa se cumpriu no ano seguinte com o nascimento de Isaque (yiṣḥāq) — que recebeu esse nome por causa do riso (ṣḥq), primeiro um riso de incredulidade e, depois, de exultação, que acompanharam sua anunciação e seu nascimento (Gn 17.17; 18.10-15; 21.1-7).

Agora a situação de Ismael e de sua mãe sofreu uma mudança radical: a segurança de que desfrutavam enquanto Agar era a mãe do único filho de Abraão estava ameaçada. As coisas chegaram a um ponto crítico por ocasião da festa que assinalou o desmame de Isaque: “Sara viu o filho de Agar, a egípcia, que ela dera à luz a Abraão, brincando com seu filho, Isaque. Então, ela disse a Abraão: ‘Lance fora essa escrava com seu filho; porque o filho dessa escrava não será herdeiro com meu filho, Isaque’” (Gn 21.9-10).

A afeição de Abraão por Ismael o deixou relutante em fazer isso; o patriarca só cedeu quando Deus lhe disse que fizesse conforme sua esposa havia dito e prometeu que Ismael se tornaria o ancestral de uma grande nação, “porque ele descende de você” (Gn 21.11-13; cf. v. 18). (Uma forma paralela e ampliada dessa promessa ocorre em Gn 17.20 e se refere a Ismael como alguém destinado a se tornar “o pai de doze príncipes”, os quais devem, sem dúvida, ser identificados com os doze filhos de Ismael relacionados em Gn 25.13-18, ancestrais epônimos das tribos árabes que ocupavam o território “desde Havilá até Sur” — isto é, no deserto da Síria, entre o Eufrates e a fronteira com o Egito.)

Essa narrativa se presta a interpretações em vários níveis, mas a maioria deles seria irrelevante para o enfoque de Paulo. A análise da fonte da narrativa seria irrelevante, pois o enfoque de Paulo considera a narrativa como um todo, dentro de Gênesis como uma unidade literária completa. Aqui seria igualmente inútil um estudo da narrativa no ambiente em que ela transcorre, comparando-a com a prática da época no Oriente Médio. Por exemplo, de acordo com o Código de Hamurábi, “os filhos da mulher dividirão os bens da casa paterna igualmente com os filhos da escrava; o filho e herdeiro, o filho da mulher, escolherá (primeiro) uma parte e a tomará para si” (parágrafo 170). No caso de uma esposa sem filhos (como Sara foi por muito tempo), é estipulado nos contratos matrimoniais de Nuzi que, caso se descubra que uma esposa é estéril, ela deve dar ao marido uma esposa escrava, e o filho dessa esposa escrava não será expulso (cf. E. A. Speiser, “New Kirkuk documents relating to family laws”, AASOR 10 [1930], p. 1-73, esp. 31-3). É possível que Sara, ao se recusar a deixar Ismael ter uma parte da herança e ao insistir em sua expulsão, tenha transgredido a prática estabelecida; nesse caso, Abraão deve ter ficado ainda mais relutante em concordar com a exigência dela, até que foi divinamente orientado a fazê-lo.

A narrativa era naturalmente de grande interesse religioso e étnico para os judeus. Eles eram os descendentes de Isaque, o filho prometido; portanto, eram o povo escolhido, os herdeiros da promessa, os verdadeiros filhos de Abraão, a quem o oráculo divino disse: “por meio de Isaque, será chamada a sua descendência” (Gn 21.12). (Não se pode negar

que Isaque era o ancestral também dos edomitas, mas os edomitas não foram coerdeiros da promessa pelos motivos que Paulo destaca em Rm 9.10-13.) Os israelitas conheciam seus vizinhos ismaelitas que viviam além dos limites da terra cultivada, e talvez conhecessem alguns de seus costumes, como a circuncisão de meninos na puberdade, a exemplo do próprio Ismael (Gn 17.25), e em contraste com seu próprio costume de circuncisão aos oito dias de idade, seguindo o precedente de Isaque (Gn 21.4). Mas, à medida que o tempo passou, os ismaelitas facilmente seriam considerados representantes dos gentios em geral, excluídos da aliança especial que Deus fez com Abraão e seus descendentes por meio de Isaque (e Jacó).

4.23

ἀλλ᾽ ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας δι᾽ ἐπαγγελίας [all᾽ ho men ek tēs paidiskēs kata sarka gegennētai, ho de ek tēs eleutheras di᾽ epangelias]. O aspecto perfeito γεγέννηται pode implicar que a referência não é apenas ao evento histórico do nascimento de Ismael, mas também à verdade permanente de que "o que é nascido (τὸ γεγεννημένον) da carne é carne" (Jo 3.6). De modo alternativo, talvez a referência seja ao registro permanente nas Escrituras: γεγέννηται "aproximadamente" [ou "em certo sentido"] = γέγραπται ὅτι ἐγεννήθη (BDF 342 [5]).

κατὰ σάρκα significa "no curso normal da natureza". Não está implícita uma censura moral: ao contrário de Fílon (Sobriedade 8), Paulo não chama Ismael de ilegítimo (νόθος). Há simplesmente o reconhecimento de que não houve nada de excepcional no nascimento de Ismael. Nem está implícito que Isaque teve um nascimento que de alguma maneira tenha sido de natureza virginal (esta interpretação é defendida, por exemplo, por Mário Vitorino em seu comentário sobre a passagem: "non ex copulatione"). Que Abraão foi o verdadeiro pai de Isaque é algo que está implícito no versículo 22, como é dito, ao que parece, mais claramente em Romanos 4.18-21. Aqui não há nada comparável à afirmação alegórica de Fílon de que Isaque nasceu não como ser humano, mas como "pensamento puríssimo (νόημα καθαρώτατον), belo por natureza, não por esforço pessoal" (Fuga 167).

Assim mesmo, em vista da idade avançada de Abraão e, mais particularmente, de Sara na época da concepção de Isaque, o nascimento do menino foi certamente contrário ao curso normal da natureza: ocorreu pela palavra capacitadora de Deus, em cumprimento direto de sua promessa (cf. Gn 17.19; 18.9-15).

4.24

ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα [hatina estin allēgoroumena]. A palavra composta ἅτινα (cf. 5.19) assumiu a função do plural neutro simples ἅ (como também ocorre com ἥτις, que é usado em lugar de ἥ nos v. 24b,26).

"Esta é uma alegoria", diz Paulo, ou "esses elementos são alegóricos", cada um deles correspondendo a uma realidade na nova situação (cf. NIV: "essas coisas podem ser entendidas figuradamente"). Ele não está pensando em alegoria no sentido de Fílon (a alegoria no sentido de Fílon foi introduzida na interpretação cristã por Orígenes e seus

sucessores); Paulo tem em mente aquela forma de alegoria que é comumente chamada de tipologia: uma narrativa da história do AT é interpretada levando-se em conta a nova aliança, ou (em outras palavras) um aspecto da nova aliança é apresentado da perspectiva de uma narrativa do AT. A tipologia pressupõe que a história da salvação exibe um padrão recorrente de ação divina: assim, os profetas exílicos retrataram o retorno de seu povo da Babilônia como se fosse um segundo Êxodo, e os autores do Novo Testamento retratam a redenção cristã como se fosse tanto o Êxodo quanto o retorno da Babilônia. Paulo oferece exemplos simples dessa tipologia quando diz que "Cristo, nosso cordeiro pascal, foi sacrificado" (1Co 5.7) ou quando revela como o povo de Cristo desta era experimenta seus próprios equivalentes da travessia do mar Vermelho, do maná, da água que saiu da rocha e das vicissitudes das peregrinações do deserto (1Co 10.1-11). A tipologia do Êxodo em particular era bem disseminada na época do NT (cf. Hb 3.7—4.11; Jd 5).

O único exemplo bem claro de alegoria não tipológica em Paulo é quando ele trata a ordem de não amordaçar um boi enquanto se debulha o grão (Dt 25.4) como autorização para que aqueles que pregam o evangelho vivam do evangelho (1Co 9.8-10).[14]

Paulo apresenta um exemplo mais elaborado de interpretação bíblica em 2Coríntios 3.7—4.6, em seu midrash de Êxodo 34.29-35. Ali a glória divina que se reflete cada vez menos no rosto de Moisés é contrastada com a glória permanente no rosto de Cristo. Contudo, o argumento é inteiramente tipológico no sentido de que o caráter peculiar da nova aliança fica evidente mediante comparação e contraste com a antiga. A antiga aliança é a administração da Lei, determinando a morte ao transgressor, ao passo que a nova aliança é a administração do Espírito, concedendo vida ao crente. Uma vez que "onde está o Espírito do Senhor, ali há liberdade" (2Co 3.17), o contraste entre Lei e Espírito é idêntico ao contraste entre servidão à Lei e liberdade espiritual, o qual Paulo ilustra com sua presente "alegoria".

No entanto, na presente "alegoria" há uma inversão contundente da analogia, uma inversão sem paralelo em outros textos de Paulo. Enquanto em outras passagens tipológicas o relato do AT é deixado intacto, aqui o argumento é contra o fato histórico de que Isaque foi o ancestral dos judeus, uma vez que os descendentes de Ismael eram gentios. Essa colisão singular entre tipo e antítipo exige uma explicação, e uma explicação altamente provável foi apresentada por C. K. Barrett ("The allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the argument of Galatians", in: Käsemann FS, p. 1-16), a saber, que o episódio dos dois filhos de Abraão foi apresentado pelos oponentes de Paulo na Galácia para respaldar o argumento deles e que Paulo se sentiu obrigado a refutar aquela alegação, invertendo-a e mostrando que o episódio, devidamente entendido, respaldava o evangelho da graça gratuita, com sua antítese entre carne e espírito.

αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθῆκαι [hautai gar eisin dyo diathēkai]. Aqui o verbo de ligação tem o sentido de "representar" ou "significar"; veja 2Coríntios 3.17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, "'o Senhor' [no contexto específico de Êx 34.34, LXX] significa 'o Espírito'", e, quanto a um paralelo tipológico, veja 1Coríntios 10.4: ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός, "e a rocha era Cristo" (veja comentário do v. 4).

Se, conforme afirmado aqui, uma das διαθήκαι é a aliança sinaítica, a outra é a aliança com Abraão (cf. 3.15-17), que foi caracterizada pela "promessa". O cumprimento inicial da promessa pactual a Abraão foi o nascimento de Isaque, o qual (com sua mãe) é apresentado por Paulo como a personificação ou símbolo dessa promessa.

Um paralelo da exegese do AT feita aqui por Paulo foi identificado em Livro da Aliança de Damasco 6.3-11 (J. D. G. Dunn, que menciona o paralelo em Unity, p. 396, nota 19, reconhece sua dívida para com G. I. Davies por ter lhe chamado a atenção para isso): o Cântico do Poço (Nm 21.18) é interpretado de tal maneira que o "poço" é a Lei, os

“príncipes” que o cavam são os membros da comunidade fiel que deixaram a terra de Judá, o “cetro” ou “cajado” com o qual é cavado é o “expositor da Lei”, e os “nobres do povo” são aqueles que executam as ordenanças de Deus. Mas essa exegese, por mais alegórica que seja, não envolve a inversão da realidade histórica, que está implícita na alegoria de Paulo; é provável que ela tenha mais em comum com o tratamento que os oponentes de Paulo teriam dado à história de Isaque e Ismael.

Se Paulo, no primeiro ano da escola rabínica que frequentou, tivesse de fazer um exercício exegético sobre o texto, “Abraão teve dois filhos, um da escrava e outro da livre”, o esboço de sua exegese teria sido previsível: Isaque foi o ancestral do povo escolhido; os ismaelitas são gentios. Os judeus são os filhos da mulher livre; os gentios são filhos da escrava. Os judeus receberam o conhecimento libertador da Lei; os gentios são escravos da ignorância e do pecado. Os judeus são o povo da aliança; aquelas bênçãos que os gentios desfrutam (como a promessa de que Ismael se tornaria uma grande nação) são misericórdias que não se fundamentam na aliança.

Se os criadores de problemas na Galácia apelaram para a história de Isaque e Ismael, é bem dessa maneira que devem tê-la aplicado. Sem dúvida, eles teriam admitido que, ao contrário de Isaque, os gentios da Galácia não poderiam ser filhos de Abraão por descendência natural; apesar disso, havia esperança para eles: eles poderiam, mediante a circuncisão, ser adotados na família de Abraão e, dessa maneira, desfrutar das misericórdias da aliança prometidas a Abraão e seus descendentes. Ao aceitar a circuncisão, eles se alinhariam com a igreja dos circuncisos em Jerusalém, a igreja-mãe dos verdadeiros seguidores de Cristo.

Paulo agora inverte a exegese que no passado teria tido sua aprovação. Agora é o povo da Lei que é o descendente da escrava; os filhos da livre são aqueles que abraçam o evangelho da justificação pela fé, os quais incluem uma minoria de judeus e um grupo de gentios que crescia rapidamente e se tornava maioria. Para os judeus, essa exegese necessariamente deve ter parecido absurda. Não havia a mínima dúvida de que eram descendentes de Sara, enquanto os descendentes de Agar eram gentios. Pode-se imaginar um grupo como a comunidade de Qumran alegar que apenas seus membros, por causa de sua devoção especial à Lei, eram filhos da promessa, enquanto a maioria apóstata de Israel merecia ser classificada com os ismaelitas; mas isso não se parece em nada com o argumento de Paulo. Para Paulo, Lei e promessa são antitéticas. Sua própria experiência o havia convencido de que a Lei escravizava homens e mulheres, ao passo que o evangelho era uma mensagem de libertação. Ele sustenta, portanto, que o povo da Lei pertence à família de Agar, pois ela “procede do monte Sinai, gerando filhos para a escravidão”; os que creem no evangelho são os filhos de Sara, a mulher livre. É impossível saber quão convincente os leitores gentios de Paulo acharam seu argumento; muito dependeria do grau em que assimilaram os princípios paulinos de interpretação do AT.

O que Paulo havia aprendido com sua experiência pessoal correspondia à sua interpretação da história do relacionamento de Deus com a humanidade. O evangelho é o cumprimento da promessa feita a Abraão de que nele e na sua descendência todas as nações seriam abençoadas (cf. 3.8,16). A Lei, que foi transmitida mais tarde, foi uma dispensação parentética introduzida por Deus para um propósito limitado; sua validade continuou apenas até que a promessa feita a Abraão se cumpriu em Cristo, e, mesmo enquanto era válida, não modificou as condições da promessa (cf. 3.17-25).

4.25

τὸ δὲ Ἅγὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ [to de Hagar Sina oros estin en tē Arabia]. Essa variante de leitura (a mais longa) é preferível com base nas evidências internas; a variante mais breve não faria praticamente nenhum sentido: "Pois o Sinai é uma montanha na Arábia". É claro que é, mas por que Paulo faria uma declaração tão simplista sobre um fato geográfico? O verbo de ligação tem, de novo, o sentido de "significa" ou "representa": "Agar corresponde ao monte Sinai na Arábia" (onde a Lei foi promulgada). Nesse contexto, é provavelmente irrelevante que Agar (hebr. hāgār) seja uma palavra parecida (mas não idêntica) a um vocábulo semítico que significa "rocha" ou "rochedo" (hebr. ḥāgār, aram. ḥagrā', árabe ḥaǧar): Com certeza, Paulo não está dizendo: "Agar significa 'montanha' na Arábia" (divergimos aqui da interpretação de W. Bousset, Die Schriften des Neuen Testaments, 3. ed., vol. II [Göttingen, 1917], p. 66). Também não há muito fundamento na tentativa de H. Gese ("τὸ δὲ Ἅγὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ", in: Rost FS, p. 81-94 = Vom Sinai zum Zion [München, 1974], p. 49-62) de enxergar aqui uma referência a el-Ḥeǧra (Medain Salih, 320 quilômetros ao norte de Medina), recorrendo ao texto do Targum Onqelos de Gênesis 16.7, em que Agar toma o caminho para Ḥagrā'; nessa passagem, como em outras do Targum Onqelos, ḥagrā é a forma aramaica comum (atualizada) equivalente a Sur, no caminho para o Egito (cf. G. I. Davies, "Hagar, el-Heǧra, and the location of Mount Sinai", VT 22 [1972], p. 152-63).

(O testemunho mais antigo da identificação tradicional do monte Sinai com Jebel Musa ocorre em Peregrinatio [383/4 d.C.], de Egéria; monges locais lhe asseguraram essa identificação. Os "hagarenos" [hebr. hagrîm, hagrî'îm] são mencionados como um grupo árabe em 1Cr 5.10,19-20; 27.31; Sl 83.6.)

A identificação de Agar com o Sinai significa simplesmente que ela e seus descendentes representam a Lei, que mantém escravos homens e mulheres. Se ela também corresponde à atual Jerusalém (συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἰερουσαλήμ [systoichei de tē nyn Ierousalēm]), não é tanto a cidade literal que se tem em mente, mas todo o sistema de leis do judaísmo, o qual tinha em Jerusalém seu centro mundial. Se os oponentes de Paulo estavam tentando levar seus convertidos da Galácia a se sujeitar à igreja em Jerusalém e à liderança dessa igreja, isso ficaria ainda mais enfatizado na menção de Paulo à "atual Jerusalém". Os líderes da igreja em Jerusalém haviam chegado a um acordo com Paulo sobre o evangelho que ele pregava e a comissão que recebeu de propagá-lo no mundo gentio (2.1-9); se agora estivessem voltando atrás naquele acordo, se faziam parte da tentativa de impor o jugo da Lei às igrejas gentílicas na Galácia (uma acusação com a qual Paulo não concorda), então estariam se unindo à comunidade que ainda está "escrava com seus filhos".

Nos versículos 25-26, Paulo usa a forma Ἰερουσαλήμ (uma transliteração bastante próxima do hebraico), ao passo que em 1.17-18 e 2.1 usou o plural helenizado Ἱεροσόλυμα. Naquelas referências anteriores, ele tem em vista o local de uma perspectiva geográfica; aqui a ênfase está mais no significado religioso da cidade.

A. Harnack pensou que "podemos identificar sem dificuldade a regra que orienta o uso dos respectivos nomes: quando Jerusalém tem significado religioso (Gl 4.25-26) e em passagens de especial solenidade em que o apóstolo pensa nos 'santos ' em Jerusalém (Rm 15.25-26,31; ao longo de todo esse texto, Jerusalém é combinada com οἱ ἅγιοι), ele escreve Ἰερουσαλήμ, isto é, ele escolhe o nome hebraico; nas demais passagens, ele escreve Ἱεροσόλυμα" (The Acts of the Apostles, TI [London, 1909], p. 76). Harnack assinala que Romanos 15.19 e 1Coríntios 16.3 (Ἰερουσαλήμ aparece nas duas passagens) parecem exceções a essa regra, mas considera que na segunda passagem Paulo está pensando nos santos em Jerusalém, embora não chegue a dizer οἱ ἅγιοι, e, na primeira, "seu sentimento

de reverente admiração pela grandeza da obra que havia sido realizada por meio dele pode tê-lo levado a escrever o nome Ἰερουσαλήμ" (ibid., p. 77).

4.26

ἡ δὲ ἄνω Ἰερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν [hē de anō Ierousalēm eleuthera estin]. A "Jerusalém de cima" é a antítese da "atual Jerusalém". Nenhuma antítese explícita ao monte Sinai é mencionada, mas a "Jerusalém de cima" provavelmente preenche esse papel, não apenas o de antítese da atual Jerusalém. A antítese entre o Sinai e Jerusalém (ou Sião) foi inicialmente adotada e desenvolvida em várias direções, como se pode ver em Hebreus 12.18-24 e posteriormente no tratado antijudaico pseudo-cipriânico De montibus Sina et Sion (PL IV.991-1000).

A ideia de duas "Jerusaléns", a de baixo e a de cima, a terrena e a celeste, não é peculiar a Paulo. Dois outros autores do NT fazem uso da ideia (comp. Hb 12.22 com 11.10,16; Ap 3.12; 21.2,9ss.). É provável que seu uso aqui por Paulo seja a mais antiga menção ao assunto em textos existentes, embora a maneira em que ele o introduz sugira que não era uma ideia nova para ele nem, ao que parece, para os gálatas.

Assim como o Tabernáculo no deserto deveria ser construído de acordo com o modelo revelado a Moisés no Sinai (Êx 25.40), o Templo e a cidade de Jerusalém eram considerados cópias físicas de arquétipos eternos e celestes. O texto de 1Crônicas 28.19 relata que a planta do Templo que Salomão recebeu de Davi foi "tornada clara pela escrita da mão de Yahweh a respeito disso". Mais precisamente, em Sabedoria 9.8, Salomão, orando a Deus, retrata seu Templo como "uma cópia da tenda santa que preparaste desde o princípio" — a "tenda santa" era a morada celeste de Deus. Posteriormente, a existência da Jerusalém celestial foi inferida com base em Salmos 122.3 ("Jerusalém, construída como uma cidade firme e sólida"), o que foi traduzido por "Jerusalém, construída como a cidade que é sua companheira" (com a vocalização ḥaḇērāh em vez de ḥubberāh, que é a leitura do TM; veja os respectivos textos em Tg. de Sl. e Midr. de Sl.). O rabino Me'ir (c. 140 a.D.) disse que, dos sete céus, o quarto era chamado zeḇûl, "no qual estão Jerusalém e o Templo, e no qual um altar está erguido, junto ao qual Miguel, o grande príncipe, está de pé e oferece sacrifícios" (b. Ḥag. 12b). Em Apocalipse de Baruque, escrito logo após a tragédia de 70 d.C., Baruque fica sabendo que a Jerusalém terrena não é a verdadeira cidade de Deus: a verdadeira cidade foi revelada a Adão antes de sua queda, a Abraão, quando Deus fez uma aliança com ele, e a Moisés, na época em que a planta do Tabernáculo no Sinai lhe foi mostrada (2Br [Apocalipse Siríaco] 4.2ss.).

No texto em análise aqui, assim como ἡ νῦν Ἰερουσαλήμ não se refere basicamente à localização geográfica, ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ também não está erguida no espaço, mas é a comunidade da nova aliança.

ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν [hētis estin mētēr hēmōn]. Veja Salmos 87.5 (86.5, LXX): μήτηρ Σιών, ἐρεῖ τις, "'Sião é minha mãe', alguém dirá" (ou seja, "Nasci em Sião"); veja C. Gore, The Holy Spirit in the church (London, 1924), p. 150 = The reconstruction of belief (London, 1926), p. 770; C. F. D. Moule, The birth of the NT, 3. ed. (London, 1981), p. 60. Um paralelo posterior é 2Esdras 10.7: "Sião, a mãe de todos nós, está em profunda tristeza..." (em que, uma vez mais, à semelhança de Sl 87, é a Jerusalém terrena que está em vista, após a catástrofe de 70 d.C.). Quanto à imagem de Sião/Jerusalém como a mãe de seus cidadãos, cf. tb. Isaías 49.20-21; 54.1-13 (veja citação na análise do v. 27 adiante). Para Paulo, é a

Jerusalém celestial que corresponde a Sara, a mãe do povo que pertence a Deus e nasceu livre; veja “a cidade que tem alicerce, cujo artífice e construtor é Deus”, preparada por ele para os homens e mulheres de fé (Hb 11.10,16).

Na obra de Cipriano Testimonia (1.20), o argumento de Gálatas 4.22ss. é apresentado resumidamente e, em seguida, ampliado com a inclusão das duas esposas de Jacó — Lia, a que tinha olhos fracos e representava a sinagoga, e Raquel, a que era mãe de José (“um tipo de Cristo”, diz ele) e representava a igreja. Ele encontra adiante a mesma dupla analogia nas duas esposas de Elcana, em que a igreja é representada por Ana, a mãe de Samuel (outro “tipo de Cristo”). O tema da esposa estéril que, no final, leva a melhor em relação à sua rival fértil é recorrente na narrativa do AT como uma demonstração da graça e do poder de Deus (cf. Sl 113.9 [112.9, LXX] e, para um paralelo no NT, Lc 1.36-37).

4.27

O triunfo final da esposa outrora sem filhos sobre a outra é celebrado em Isaías 54.1, passagem citada aqui por Paulo não apenas por ser um texto clássico sobre esse tema, mas também porque a mãe aqui parabenizada é Sião/Jerusalém. A cidade abandonada (ἔρημος) de Jerusalém, sem seus filhos, que foram levados para o Exílio na Babilônia, está destinada a ser restaurada e abençoada com o retorno de filhos em maior número do que aqueles que ela perdeu. O profeta não está estabelecendo um contraste entre duas “mulheres” distintas, mas entre a Jerusalém solitária, enviuvada e privada de seus filhos, e a Jerusalém como ela era nos dias de sua prosperidade anterior e como será em dias vindouros, quando será recompensada mais abundantemente por suas perdas.

Além disso, Isaías 54.1 faz parte de Isaías 40—66, que no NT é um dos textos mais férteis de testimonia, desde a “voz” de Isaías 40.3 (cf. Mc 1.3 e paralelos; Jo 1.23) até os “novos céus e nova terra” de Isaías 65.17 e 66.22 (cf. 2Pe 3.13; Ap 21.1). Dos autores do NT e, em especial de Paulo, todo esse corpus de profecia recebe uma interpretação evangélica. Para uma interpretação tão nova, os primeiros cristãos (quer estivessem cientes disso, quer não) tinham um precedente pré-cristão, conforme demonstrado pelos textos de Qumran. A “voz” de Isaías 40.3 (“No deserto preparem o caminho do

Senhor

; endireitem no ermo uma estrada para nosso Deus”) forneceu aos sectários de Qumran fundamento para se retirarem no deserto (1QS 8.13s.); e, em um comentário fragmentário de Isaías e encontrado na Caverna 4 (4Q164), trechos de Isaías 54 são mencionados para consideração pela comunidade eleita que constitui o núcleo do Israel restaurado da nova era. A promessa à cidade enviuvada, “estabelecerei seus alicerces sobre lápis-lazúli” (Is 54.11), é explicada da seguinte maneira: “Sua interpretação é que eles fundaram o conselho da comunidade, dos sacerdotes e do po[vo, para ser] uma congregação dos eleitos de Deus, à semelhança de uma pedra de lápis-lazúli entre as pedras”.

Assim, Paulo entende que as promessas de Isaías 54 são dirigidas à igreja da nova era, a Jerusalém de cima. Mas para Paulo a igreja de sua época era uma comunidade predominantemente gentílica. Antes, os gentios eram espiritualmente estéreis, sem produzir frutos para Deus, mas agora sua resposta ao evangelho os tornou mais frutíferos do que a sinagoga: a nova Jerusalém tem mais filhos do que a velha Jerusalém gerou. As duas mulheres de Isaías 54.1 agora se tornaram duas entidades distintas.

Esse não é o único caso em que, no âmbito da família escolhida, uma situação do AT é aplicada no NT em uma escala mais ampla, abrangendo tanto gentios quanto judeus. Por exemplo, mais de um autor do NT interpreta os filhos de Oseias Lo-Ami e Lo-Ruama (Os 1.6-9) não como Israel temporariamente apóstata, mas como gentios que anteriormente não eram aparentados de Deus, agora trazidos para sua família (cf. Rm 9.25-26; 1Pe 2.10). O princípio da ação divina é o mesmo, mas na missão gentílica ele é exibido em um ambiente mais amplo.

É provável que a aplicação cristã de Isaías 54.1 não fosse peculiar a Paulo; ela pode muito bem ter pertencido ao repertório exegético comum da igreja. Mas, se estivesse à disposição de Paulo, ele a acharia especialmente apropriada para tratar da narrativa patriarcal. Sara, que "era estéril ('"qārāh, στεῖρα, como em Is 54.1) e não tinha filhos" (Gn 11.30), com certeza exultou ao dar à luz Isaque (Gn 21.6-7). Mesmo que tenha sido levado a utilizar a analogia Ismael-Isaque por causa do uso que seus oponentes na Galácia estavam fazendo dela, Paulo conseguiu alterá-la para atingir seu propósito, ao relacioná-la à sua insistência de que a verdadeira descendência de Abraão abrange todos os crentes e ao fato inquestionável de que o nascimento de Isaque cumpriu a promessa divina, crença que resultou na justificação de Abraão.

Fílon (Recompensas 158-160) trata Isaías 54.1 (com as palavras de Ana em 1Sm 2.5 [1Reinos 2.5, LXX]) como uma alegoria ética da história da alma — os filhos da mulher casada eram vícios, e os da estéril (a virgem fecundada pela semente divina), eram virtudes (cf. Migração 224s.). Contudo, por mais compatível que seja com a interpretação de Fílon, essa alegorização é um desvio do método principal de interpretação bíblica.

4.28

κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ [kata Isaak epangelias tekna este]. Se a história dos dois filhos de Abraão deve ser, de alguma maneira, alegorizada de acordo com o evangelho, então a analogia de Isaque, o filho da promessa, é mantida por aqueles que (embora sejam gentios) têm recebido em Cristo Jesus "a bênção de Abraão, [...] a promessa do Espírito por meio da fé" (3.14).

4.29

ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα [ho kata sarka gennētheis ediōken ton kata pneuma]. κατὰ πνεῦμα é a antítese natural de κατὰ σάρκα, que no versículo 23 é colocado em oposição a δι᾽ ἐπαγγελίας. Podemos distinguir dois pares antitéticos: κατὰ σάρκα/κατὰ πνεῦμα e ὑπὸ νόμον/δι᾽ ἐπαγγελίας. Contudo, no presente contexto, os dois pares correspondem tão exatamente que um dos elementos em um dos pares (κατὰ πνεῦμα) pode ser substituído pelo elemento correspondente no outro par (δι᾽ ἐπαγγελίας), como ocorre no versículo 23. Quanto ao par antitético κατὰ σάρκα/κατὰ πνεῦμα, veja Romanos 1.3-4, em que o sentido de σάρξ é menos "teológico" do que aqui.

Não há fundamento bíblico para a afirmação de que, no que diz respeito aos dois indivíduos, Ismael perseguiu Isaque; pode haver referência a ocasiões em que os

descendentes de Ismael cometeram agressões contra os israelitas, que eram descendentes de Isaque (cf. Jz 8.24; Sl 83.6). Mas a tradição rabínica faz menção à rivalidade entre os dois irmãos, em especial no que diz respeito à herança. De acordo com Rabá de Gênesis 55.4 (sobre Gn 22.1), Ismael reivindicou a herança porque havia aceitado voluntariamente a circuncisão quando tinha treze anos (Gn 17.25), ao passo que Isaque a recebeu involuntariamente aos oito dias de idade (Gn 21.4).

Mais especificamente, tem-se chamado a atenção para a afirmação de que, durante a celebração de desmame, Sara viu o filho de Agar "brincando com seu filho Isaque" (Gn 21.9). As palavras "com seu filho Isaque" não aparecem no TM, mas, pelo fato de ocorrerem na LXX e em alguns códices da Vulgata, é bem possível que estivessem presentes na Vorlage dessas versões. Em sua forma atual, o TM diz que Sara viu Ismael "brincando" ou "rindo" (meṣaḥēq). O tema do "riso" é tão proeminente no relato da concepção e nascimento de Isaque que não causa surpresa que Ismael tenha se juntado ao riso de todos. Não fora Sara que dissera: "Deus me deu motivo de riso (ṣeḥōq); todo aquele que ouvir rirá (yiṣḥaq) comigo" (Gn 21.6)? Qual era a natureza do riso de Ismael? De acordo com Jubileus 17.4, "Sara viu Ismael brincando e dançando, e Abraão se regozijando com grande alegria, então ela ficou com ciúmes de Ismael" e exigiu sua expulsão. Mas a AV preserva a tradição de que o riso de Ismael era hostil: "Sara viu o filho de Agar, a egípcia, [...] zombando". Contudo, mesmo "zombar" dificilmente equivale a "perseguir".

Alguns rabinos suspeitaram de uma implicação mais sinistra na inocente forma participial meṣaḥēq ("rindo", "brincando") e apresentaram textos em que o verbo denota ação pecaminosa ou violenta (cf. Rab. de Gn. 53.11 a respeito de Gn 21.9). Rabino Ismael (c. 100 d.C.) acusou Ismael de adoração pagã, com base em Êxodo 32.6, em que "brincar" (leṣaḥēq) é usado em conexão com a adoração do bezerro de ouro por Israel; mais especificamente, ele disse que Ismael pegou gafanhotos e os ofereceu em sacrifício (por ser criança, ele não conseguia pegar animais maiores). (De modo parecido, Tg. Neof. [in loco] diz que Sara viu Ismael "fazendo coisas impróprias", e uma glosa explica que essas coisas diziam respeito a um culto estranho.) Rabino Akiba, contemporâneo de rabino Ismael, identificou a conduta de Ismael como imoralidade sexual, com base em Gênesis 39.17, em que a esposa de Potifar reclama que José veio "me insultar" (liṣḥōq bî, lit. "brincar comigo"). Mas o rabino Azarias, com base na autoridade do rabino Levi, relembrou o uso do mesmo verbo com conotação de derramamento de sangue em 2Samuel 2.14, "Que os jovens se levantem e brinquem (yiṣḥaqû) diante de nós", e explicou a situação da seguinte maneira: "Ismael disse a Isaque: 'Vamos ver as partes a que temos direito no campo' [talvez com base nas palavras de Caim a Abel no texto original de Gênesis 4.8]; então, Ismael levaria arco e flechas [cf. Gn 21.20] e atiraria na direção de Isaque, fingindo estar brincando". Todas essas observações são posteriores à época de Paulo; não temos condições de dizer se ele conhecia formas anteriores de alguma delas, em especial da última.

οὕτως καὶ νῦν [houtōs kai nyn]. Quanto à perseguição judaica aos cristãos (seja em fontes judaicas, seja em fontes gentílicas), veja 1Tessalonicenses 2.14-16; sobre a genuinidade dessa passagem, veja K. G. Eckart, "Der zweite echte Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher", ZTK 58 (1961), p. 33-4; W. G. Kümmel, "Das literarische und geschichtliche Problem des ersten Thessalonicherbriefes", in: O. Cullmann FS (1), p. 213-27; B. A. Pearson, "1 Thessalonians 2:13-16: a deutero-Pauline interpolation", HTR 64 (1971), p. 79-94; E. Best, Thessalonians, BNTC, p. 122-3; H. Boers, "The form-critical study of Paul's letters: 1 Thessalonians as a case study", NTS 22 (1975-1976), p. 140-58 (esp. 151-2, 158). R. Jewett encontra tanto em Gálatas (cf. tb. 3.4, τοσαῦτα ἐπάθετε, e 5.11, ἔτι διώκομαι) quanto em 1Tessalonicenses evidências para sua interpretação "de que, no final da década de 40 e no início da década de 50, os cristãos judeus na Judeia foram estimulados por pressão zelote a realizar, entre seus irmãos em Cristo, uma campanha de

adesão à Lei" ("The agitators and the Galatian congregation", NTS 17 [1970-1971], p. 205). É provável que isso seja verdade. Mas, se as igrejas da Galácia dessa carta incluem as de Antioquia da Pisídia, Icônio e Listra, então, de acordo com o registro de Atos (13.50; 14.2-5,19), os cristãos dessas cidades haviam experimentado, em primeira mão, oposição provocada por judeus frígios.

4.30

ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή [alla ti legei hē graphē?]. Para uma pergunta parecida, veja Romanos 4.3; 11.2. É uma forma retórica de expressar "as Escrituras dizem" (cf. Rm 9.17; 10.11; 1Tm 5.18); mas não é uma pergunta retórica no sentido comum, pois a resposta segue imediatamente na forma de um texto das Escrituras.

Ἔκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς [Ekbale tēn paidiskēn kai ton huion autēs]. O sentido original dessa citação (Gn 21.10) era bem simples: ao ver Ismael brincando com seu bebê, Sara se lembrou de que Isaque tinha esse irmão mais velho, que desde o nascimento era a menina dos olhos de seu pai, e percebeu que a posição de Isaque não era segura enquanto Ismael estivesse por perto. Não há razão para procurar outro motivo, como o faz Josefo, que atribui a Sara a suspeita de que, após a morte de Abraão, Ismael poderia ferir Isaque (Ant. 1.215).

No entanto, é digno de nota que aqui a exigência nada caridosa de Sara — "Expulse a escrava e seu filho…" — é tratada não apenas como algo que as Escrituras registram, mas como algo que (lit.) "diz a Escritura" (cf. o uso de ἡ γραφή como sujeito em 3.8). Quaisquer que sejam as questões morais ou legais que, em seu contexto histórico, a exigência de Sara levanta, Paulo a trata como a palavra das Escrituras — na prática, como a palavra de Deus. Não é difícil encontrar o motivo para Paulo agir assim: além de Deus respaldar a exigência de Sara (Gn 21.12), as palavras οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας [ou gar mē klēronomēsei ho huios tēs paidiskēs meta tou huiou tēs eleutheras] (o final da citação é adaptado ao presente contexto mediante a substituição de τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ por τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας) contêm a verdade básica do evangelho: escravidão à Lei e liberdade espiritual não podem coexistir. A herança prometida a Abraão pertence aos filhos da promessa, os quais, sendo crentes, são abençoados com o crente Abraão (3.9). Não pertence àqueles que, estando "debaixo da Lei", ainda estão na escravidão. Se foram os oponentes de Paulo que o obrigaram a retomar a história de Ismael e Isaque, sem querer lhe proporcionaram um texto maravilhoso para fundamentar o argumento de toda essa carta.

J. Bligh (Galatians, p. 390 et passim) considera o apelo de Paulo à história de Ismael e Isaque como o clímax de sua resposta a Cefas em Antioquia (a qual, segundo ele, vai de 2.14b a 5.13a, com interrupções ocasionais), como "a demonstração final, com base nas Escrituras, de que a Lei de Moisés não tem lugar nas igrejas gentílicas e deve ser delas excluída". Assim, a exigência "expulse a escrava…" requer, como providência prática, que imediatamente seja imposto o banimento, das igrejas gentílicas, daqueles que continuam a observar a Lei, por mais cristãos que sejam. Mas isso é contrário à filosofia de procedimento de Paulo em outras passagens (cf. Rm 11.13-21; 14.1—15.13) e não é uma inferência necessária de seu linguajar aqui. De modo mais convincente, C. K. Barrett defende que a citação do versículo 30 é o "passo seguinte" que logicamente se segue, assim que seja "confirmado que os cristãos judeus são, teologicamente, Ismael, e os cristãos sem a Lei, Isaque"; "não é (em discordância da posição de Bligh) um chamado aos

cristãos gentios na igreja em Antioquia a se levantar e expulsar seus irmãos cristãos judeus; é, em vez disso, a ordem de Deus a seus agentes (angélicos)” — o imperativo singular é presumivelmente dirigido a cada um deles individualmente — e “expressa qual deve ser o destino de cada parte [οἱ ἐξ ἔργων νόμου e οἱ ἐκ πίστεως]” (“The allegory of Abraham, Sarah, and Hagar…”, p. 13).

4.31

διό [dio]. C. K. Barrett (ibid.) diz que “é o fato da perseguição que leva Paulo” à conclusão agora declarada. Era uma questão de experiência que os cristãos gentios não haviam perseguido judeus ou cristãos judeus (isso aconteceria mais tarde); “portanto” aqueles que sofreram perseguição correspondiam a Isaque, e aqueles que a infligiram, a Ismael.

οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας [ouk esmen paidiskēs tekna alla tēs eleutheras]. O resumo da mensagem central da “alegoria” repete, com palavras ligeiramente diferentes, o sentido do versículo 28. Os que pela fé pertencem a Cristo “são descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa” (3.29), e correspondem ao filho da livre.

Vem à mente a referência posterior e não alegórica (mas ainda assim com objetivo tipológico) de Paulo aos filhos de Abraão em Romanos 9.7-9. Ali, enfatizando a soberania da eleição divina, ele insiste em que é a descendência espiritual, não a natural, que importa: “Nem todos são filhos de Abraão por serem seus descendentes; mas ‘por meio de Isaque serão chamados os seus descendentes’ [Gn 21.12]. Isso significa que não são os filhos da carne que são filhos de Deus, mas os filhos da promessa são considerados descendentes” — a “palavra da promessa”, aquela anunciada por Deus a Sara em Gênesis 17.21, confirma que ela daria à luz um filho.

5.1

τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν [tē eleutheria hēmas Christos ēleutherōsen]. Em 5.1, Paulo resume e aplica, com linguajar não alegórico, a lição da alegoria precedente, na verdade, a lição de todos os argumentos anteriores que apresentou de 2.14 em diante.

Uma melhor interpretação de τῇ ἐλευθερίᾳ é como dativo instrumental. Não tem um sentido simplesmente intensivo por vir antes de ἠλευθέρωσεν (como é o caso em Lc 22.15, ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα, ou Tg 5.17, προσευχῇ προσηύξατο), pois o artigo especifica uma liberdade em particular, a liberdade oferecida no evangelho. É com essa liberdade que Cristo libertou o seu povo. É menos provável que o dativo seja um dativo de propósito ou resultado (como se o sentido fosse “para a liberdade Cristo nos libertou”). É mais provável que o dativo τοῖς ἱμᾶσιν (At 22.25), às vezes apresentado como analogia desse uso, também seja instrumental (cf. RSV: “quando o amarraram com as correias”). Quando, no versículo 13 adiante, Paulo deseja dizer: “para a liberdade”, isto é, “tendo em vista a liberdade”, ele diz ἐπ’ ἐλευθερίᾳ. (É interessante que F. J. A. Hort [WH App., p. 122] fez a conjectura, totalmente desnecessária, de que τῇ em 5.1 “é uma corruptela bem antiga de ἐπ’”.)

Essa liberdade é desfrutada pelos “filhos da mulher livre”, os herdeiros da promessa de Deus a Abraão. Não há nenhuma indicação de que “liberdade” fosse uma palavra de ordem dos criadores de problemas. O contexto não oferece base alguma para a ideia de W. Schmithals de que é “muito provável”, embora não absolutamente certo, que, quando o apóstolo fala aqui da verdadeira liberdade, “Paulo esteja conscientemente citando as expressões empregadas por seus oponentes na Galácia” (Paul and the Gnostics, p. 51). Aqui a permanência firme dos gálatas em sua liberdade os protegerá da submissão à escravidão da Lei; no versículo 13, isso os protegerá do perigo de ir na direção oposta.

στήκετε οὖν [stēkete oun], “permaneçam, pois, firmes”. στήκω é um presente helenístico formado do perfeito do grego clássico ἕστηκα, “permaneço”. Paulo repetidamente exorta seus leitores a permanecerem firmes — na fé (1Co 16.13), em um só espírito (Fp 1.27), no Senhor (Fp 4.1; cf. 1Ts 3.8).

καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε [kai mē palin zygō douleias enechesthe], “não tornem a se sujeitar a um jugo de escravidão”. O uso da voz passiva de ἐνέχω com o dativo é bem atestado com o sentido de “estar envolvido em”, “estar sujeito a”.

A palavra “jugo” (ζυγός, hebr. ‘ôl) era usada naquela época em um sentido honroso da obrigação de manter a Lei de Moisés (cf. Neḥunya b. Haqqanah em m. ’Abot 3.5, kol hammeqabbēl ‘ālāw ‘ôl tôrāh, “todo aquele que toma sobre si o jugo da Lei”; Yoḥanan b. Zakkai em j. Qidd. 1.2 (59d), ‘ôl malḵûṯ šāmayim, “o jugo do reino dos céus”; Joshua b. Qarha em m. Ber. 2.2, keḡî sheyeqabbēl ‘ālāw ‘ôl malḵûṯ šāmayim teḥillāh we’aḥar kaḵ yeqabbēl ‘ālāw ‘ôl miṣwôṯ, “para que primeiro tome sobre si o jugo do reino dos céus [pela recitação do Shemá] e, em seguida, o jugo dos mandamentos [pela obediência a eles]”). As palavras de Jesus em Mateus 11.29-30 (ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστός) provavelmente não têm relação com esse uso de “jugo”, mas com estar matriculado na escola de sabedoria (cf. Eo 51.26: τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν). (Às palavras de Jesus é que se deve o paradoxo em 1Clem. 16.17: “nós que, por meio dele, viemos a estar sob o jugo de sua graça”, ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ.) Mas “jugo” também pode ser usado com sentido negativo para se referir a um fardo desagradável, suportado com má vontade, como no caso da escravidão (cf. πρὸς οἷα δουλείας ζυγὰ χωροῦμεν, Sófocles, Ajax 944-945; ὑπὸ ζυγὸν δοῦλοι, 1Tm 6.1). Há uma indicação disso em Atos 15.10, na caracterização que Pedro faz da Lei como “um jugo [...] que nem nossos pais nem nós pudemos suportar”; ele critica a regra de impor isso aos cristãos gentios como se fosse o mesmo que tentar a Deus (cf. seu uso de linguagem semelhante em At 5.9). Paulo adverte os gálatas de que, ao se submeterem às obrigações da Lei impostas a eles, estariam novamente se escravizando aos στοιχεῖα (cf. 4.9).

---

[14]Veja A. T. Hanson, Studies in Paul’s technique and theology (London, 1974); R. N. Longenecker, Biblical exegesis in the apostolic period (Grand Rapids, 1975); F. P. Ramos, “Alegoria o tipologia en Gal 4, 21-31”, Est Bíb 34 (1975), p. 113-9, e La Libertad en la Carta a los Galatas (Madrid, 1977), p. 100-21; R. J. Kepple, “An analysis of Antiochene exegesis of Galatians 4:24-26”, WTJ 39 (1976-1977), p. 239-49.

I. Saudação (1.1-5)

II. Nenhum outro evangelho (1.6-10)

III. Esboço autobiográfico: o evangelho independente de Paulo (1.11—2.14)

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

☛ V. Liberdade cristã (5.2-12)

VI. Carne e Espírito (5.13-26)

VII. Ajuda mútua e serviço (6.1-10)

VIII. Comentários e saudações finais (6.11-18)

V. Liberdade cristã (5.2-12)

Os cristãos gálatas não devem pensar que as exigências da Lei podem ser satisfeitas mediante cumprimento simbólico deste ou daquele requisito (como a circuncisão); as exigências da Lei só podem ser satisfeitas mediante cumprimento de sua totalidade.

Aqueles que desviaram os gálatas para o caminho que agora estão dispostos a seguir terão muito de que prestar contas.

A. A Lei exige compromisso total (5.2-6)

B. Palavras duras para os criadores de problemas (5.7-12)

V. Liberdade cristã (5.2-12)

☛ A. A Lei exige compromisso total (5.2-6)

B. Palavras duras para os criadores de problemas (5.7-12)

A. A Lei exige compromisso total (5.2-6)

Exegese e exposição

[2]Vejam, sou eu mesmo, Paulo, falando com vocês: se vocês se circuncidarem, Cristo será inútil para vocês. [3]Mais uma vez, asseguro solenemente a todo homem que se faz circuncidar que ele está sob a obrigação de cumprir a totalidade da Lei. [4]Aqueles de vocês que buscam justificação pela Lei foram afastados de Cristo; vocês decaíram de seu estado de graça. [5]Pois nós, pelo Espírito, com base na fé, aguardamos com expectativa a esperança da justiça. [6]Pois em Cristo Jesus nem a circuncisão nem a incircuncisão têm qualquer valor; o que importa é a fé que opera pelo amor.

NOTAS TEXTUAIS

v. 3 παλιν om D* G 1739 pc latvg(2) got arm
οτι om 062 *א
ποιησαι / πληρωσαι 436 pc syrhcl Marcião (ex. Mt 5.17?)

5.2

À sua exposição sobre a liberdade evangélica em contraste com a escravidão à Lei, Paulo acrescenta outros argumentos, claramente relacionados com o que já disse: em particular, ele enfatiza a falta de esperança na difícil situação em que se encontram caso dependam da obediência à Lei, bem como a bem-aventurança da vida no Espírito à qual são chamados.

Ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν [Ide egō Paulos legō hymin]. J. L. White (The body of the Greek letter [Missoula, 1972], p. 60-3) considera esse comentário pessoal uma característica do que chama de “conclusão do corpo da carta” (cf. R. W. Funk, “The apostolic parousia”, in: Knox FS, p. 249-68); ele faz uma comparação com Filemom 19 (ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα) e Romanos 15.14-15 (καὶ αὐτὸς ἐγὼ ἔγραψα). Ele não faz comparação com 1Tessalonicenses 2.18 (ἐγὼ μὲν Παῦλος…), pois essa passagem não ocorre na “conclusão do corpo da carta”, mas em um trecho em que Paulo se distingue de seus colegas Silvano e Timóteo. Contudo, Filemom 19 também é um paralelo duvidoso, pois, nesse trecho, Paulo incorpora e assina um reconhecimento de dívida em uma carta pessoal. Mas tanto em Romanos 15.14-15 quanto aqui, Paulo está projetando sua presença da maneira mais eficaz possível entre aqueles a quem envia a carta.

Paulo fala com a autoridade de um apóstolo de Jesus Cristo — o apóstolo de Jesus Cristo, no que diz respeito a seus leitores na Galácia —, mas, ao lhes fazer a séria advertência que imediatamente se segue, ele não invoca

expressamente sua autoridade apostólica. “É Paulo quem está falando com vocês” — o Paulo que vocês conhecem, o Paulo que é amigo e pai de vocês em Cristo; quem está falando não são “os irmãos que estão comigo” (1.2), mas eu, Paulo, eu mesmo. Ao que parece, outros haviam se aventurado a dizer aquilo que Paulo acreditava ou praticava na questão da circuncisão (cf. v. 11); aqui está a declaração do próprio Paulo.

ὅτι ἐὰν περιτέμνησθε [hoti ean peritemnēsthe]. É provável que se deva entender o verbo na voz passiva: “se vocês forem circuncidados” (cf. περιτεμνομένῳ, v. 3). Paulo aplica diretamente aos gálatas o princípio geral declarado acima em 2.21: “se a justiça [diante de Deus] é alcançada por meio da Lei, então Cristo morreu em vão”. Para os gálatas, sujeitar-se à circuncisão como obrigação para com a Lei seria um reconhecimento de que a observância da Lei (nessa forma específica) era necessária para alcançar uma condição justa aos olhos de Deus. Esse reconhecimento implicaria anular a graça de Deus (ἀθετεῖν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ, 2.21).

Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει [Christos hymas ouden ōphelēsei]. Cristo proporcionará ajuda ilimitada àqueles que depositam nele sua confiança plena e total, mas absolutamente nenhuma ajuda àqueles que ignoram sua obra salvadora e pensam em se tornar aceitáveis a Deus mediante a circuncisão ou outras observâncias da Lei.

5.3

μαρτύρομαι δὲ πάλιν [martyromai de palin]. Essa afirmação solene repete e reforça a advertência do versículo 2. Esse é o sentido de πάλιν aqui; não significa que ele já houvesse feito essa advertência quando esteve com eles. Naquela ocasião, provavelmente não houve oportunidade para mencionar a circuncisão. A oportunidade para mencioná-la havia surgido só recentemente.

παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ [panti anthrōpō peritemnomenō], "a todo aquele que se circuncidou" (voz média; cf. tb. 6.12-13). Alguém poderia ser circuncidado involuntariamente — como, é claro, acontecia com todo bebê judeu de sexo masculino (embora até isso fosse considerado uma obrigação) —, mas o fato de um cristão gentio aceitar a circuncisão por escolha pessoal, como questão de dever religioso, implicava a aceitação da totalidade do modo de vida para o qual a circuncisão era o rito de iniciação.

ὀφειλέτης ἐστὶν [...] ποιῆσαι [opheiletēs estin... poiēsai], uma perífrase de ὀφείλει ποιῆσαι, "ele é obrigado a fazer...". Cf. Sófocles Ajax 589s.: οὐ κάτοισθ' ἐγὼ θεοῖς / ὡς οὐδὲν ἀρκεῖν εἴμ' ὀφειλέτης ἔτι; ("acaso vocês não sabem que já não estou mais debaixo da obrigação de satisfazer os deuses?").

Os versículos 2-3 indicam explicitamente, pela primeira vez, que os cristãos gentios na Galácia estavam sendo instados a aceitar a circuncisão. Isso talvez pudesse ser inferido com base em referências anteriores à circuncisão na carta, e seus destinatários na Galácia sabiam desde o início o que Paulo queria dizer, mas só agora ele diz isso com todas as letras. Os "perturbadores" não haviam insistido em que os convertidos gentios se submetessem à totalidade da Lei judaica; eles recomendavam fortemente a circuncisão como um cumprimento simbólico da Lei, possivelmente com a

observância dos dias santos (4.10). Talvez pensassem que os gálatas poderiam ser mais facilmente persuadidos a dar passos adicionais na observância da Lei, assim que tivessem dado o passo básico da circuncisão; se, por outro lado, eles mesmos estavam agindo sob a pressão de militantes na Judeia, a circuncisão era a única coisa necessária. Se confraternizar com os incircuncisos era traição aos olhos dos militantes, então os “perturbadores”, ao persuadirem os cristãos gentios a ser circuncidados, estariam (era o que ingenuamente imaginavam) livres da acusação de traição (veja ainda comentário de 6.12 adiante).

Paulo, de sua parte, enfatiza que os gálatas não podem esperar ser aprovados pela Lei mediante um mero cumprimento simbólico da própria Lei. Se os perturbadores apresentavam a circuncisão como a etapa final (mas necessária) no processo de iniciação no qual as etapas anteriores eram fé, batismo, recebimento do Espírito — completando na carne o que havia sido iniciado no Espírito, conforme Paulo, com ironia, o expressa (3.3) —, o apóstolo defende que essa é uma posição impossível de se sustentar. A circuncisão como pequena operação cirúrgica é irrelevante, mas a circuncisão realizada voluntariamente por obrigação legal traz consigo uma obrigação adicional: nada menos do que a obrigação de guardar a totalidade da Lei. Aquele que se submete à circuncisão como requisito legal necessário para a salvação aceita, dessa maneira, o princípio da salvação mediante a obediência à Lei, e salvação mediante a obediência à Lei implica salvação mediante a obediência à totalidade da Lei.

Nem todos os rabinos teriam concordado com Paulo nesse ponto, mas muitos, sim. Afirma-se que Gamaliel II, por exemplo, chorou quando terminou de cumprir os treze requisitos de Ezequiel 18.5-9, dizendo: “Só viverá aquele

que cumprir todos esses requisitos, não aquele que cumprir apenas um deles" (b. Sanh. 81a). Uma história parecida acerca desse mesmo rabino é relatada em b. Makkot 24a, no que diz respeito aos 613 preceitos da Lei; mas seus colegas sustentavam que aquele que guardasse apenas um preceito era considerado alguém que havia guardado todos (cf. Midr. de Sl. 15.7). Atribui-se ao rabino Akiba uma atitude especialmente liberal a esse respeito, resumida na declaração de L. Finkelstein de que ele às vezes "afirmou que a misericórdia de Deus é tão grande que bastará um único ato meritório para um homem ser admitido no mundo futuro" (Akiba [New York, 1936], p. 186; cf. E. P. Sanders, PPJ, p. 125-47). Nessa questão, a diferença entre intérpretes rabínicos não acompanha a linha divisória que separa shammaítas de hillelitas. O que nos interessa aqui é a posição de Paulo, já exposta em 3.10, em que ele interpreta Deuteronômio 27.26 com esse sentido. É bem possível que ele tenha sustentado a mesma posição antes de sua conversão: é impossível ter certeza disso (veja comentário do v. 11).

ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι [holon ton nomon poiēsai]. Cf. ὁ πᾶς νόμος do versículo 14 (e o respectivo comentário).

Havia amplo precedente para a aceitação da circuncisão pelos gentios como prelúdio para a plena incorporação na fé e na vida judaicas. Em Judite 14.10, o amonita Aquior, impressionado com a queda de Holofernes, providenciou para ser circuncidado (περιετέμετο τὴν σάρκα, voz média) ali mesmo e se uniu à casa de Israel, com sua família, "até hoje". Os idumeus subjugados por João Hircano foram autorizados a ficar com sua terra natal "desde que providenciassem a própria circuncisão (εἰ περιτέμνοιντο τὰ αἰδοῖα, voz média) e estivessem dispostos a seguir as leis judaicas" (Josefo, Ant. 13.257). Aliás, não era estranho um homem aceitar a circuncisão por motivos egoístas, sem

nenhum propósito sério de se conformar à religião dos judeus; exemplos são Azizo de Emessa, que por um curto período foi marido de Drusila (Josefo, Ant. 20.139), e Polemo da Cilícia, que por um curto período foi marido da irmã mais velha dela (Ant. 20.145s.). Por outro lado, aos olhos de judeus mais rigorosos, a menos que a circuncisão fosse aceita, não fazia diferença quanto da Lei era guardado pelos gentios ou até que ponto estes se conformavam aos costumes judaicos: somente quando o rei Izates de Adiabene foi circuncidado, o galileu Eleazar o reconheceu como um verdadeiro prosélito (Ant. 20.44-48).

Ao advertir os gálatas como faz aqui, será que Paulo quer dizer que “a circuncisão traz consigo a obrigação de guardar a totalidade da Lei, e isso vocês são totalmente incapazes de fazer”? Se um deles, respondendo à advertência de Paulo, dissesse: “Nesse caso, guardaremos a totalidade da Lei”, Paulo não poderia ter dito: “Isso é totalmente impossível”, pois ele mesmo havia guardado toda a Lei (Fp 3.6b). Em vez disso, a resposta paulina a essa declaração de propósito teria sido: “Mesmo que vocês guardem toda a Lei, não há salvação dessa maneira; falo por experiência própria”. Talvez a escolha de palavras pelo apóstolo, ὀφειλέτης ἐστίν, deixe implícito que o caminho da guarda da Lei é um caminho de escravidão — não é um caminho apropriado para aqueles a quem Cristo libertou (v. 1). Ser obrigado a guardar a Lei, em parte ou no todo, é para essas pessoas um retorno à escravidão sob os στοιχεῖα (4.9), um retorno à maldição incorrida por todos os que são ἐξ ἔργων νόμου (3.6). (Quando Paulo usa linguagem semelhante para falar de si mesmo, ὀφειλέτης εἰμί, em Rm 1.14, ele fala de seu dever cristão como uma dívida pessoal, não como exigência da Lei; cf. Rm 8.12; 15.27.)

5.4

κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ [katērgēthēte apo Christou], aoristo proléptico, “vocês têm se tornado distantes de Cristo”; “a associação de vocês com Cristo foi anulada”. Veja o mesmo verbo usado com o sentido oposto em Romanos 7.6: κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, “fomos libertos da Lei”. A circuncisão seria “o sacramento de serem amputados de Cristo” (E. Huxtable, Galatians, p. 239, citado por G. G. Findlay, Galatians, p. 306).

οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε [hoitines en nomō dikaiousthe], “vocês (a classe de pessoas) que buscam ser justificados pela Lei” — presente conativo. Eles poderiam buscar a justificação por meio da fé em Cristo (e obtê-la) ou poderiam buscá-la por meio de obras da Lei (e perdê-la; cf. Rm 10.3). Buscá-la por meio da fé em Cristo era buscá-la com base na graça de Deus; buscá-la por meio de obras da Lei era buscá-la com base nos méritos pessoais. Quer seja respaldada pelo ensino rabínico, quer não (veja E. P. Sanders, PPJ, p. 297), essa antítese expressa o entendimento de Paulo sobre a situação. Paulo já deixou claro (3.10) que aqueles que buscam a justificação por meio de obras da Lei não a alcançam (cf. Rm 11.7), mas incorrem na maldição da Lei; o que ele enfatiza aqui é que, quando a justificação do pecador diante de Deus está em questão, há incompatibilidade entre fé e obras, entre graça divina e mérito humano.

τῆς χάριτος ἐξεπέσατε [tēs charitos exepesate], “vocês decaíram da graça” — a experiência inversa à de Romanos 5.2: τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν [...] εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν: “obtivemos acesso a esta graça na qual estamos”, “obtivemos acesso ao nosso presente estado de

graça”. Deus chamou os gálatas ἐν χάριτι (1.6); abandonar o chamado de Deus para seguir o caminho da Lei envolvia expulsarem a si mesmos da graça divina, porque não confiavam mais nela (veja em 2.21).

5.5

ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα [hēmeis gar pneumati ek pisteōs elpida dikaiosynēs apekdechometha]. Talvez por estar tão preocupado com a situação vigente nas igrejas da Galácia, nessa carta Paulo se refere minimamente à esperança cristã. Mas aqui está uma dessas referências: em contraste com a vã esperança de justiça por meio de obras da Lei, Paulo diz que nós, os que cremos em Cristo, somos capacitados pelo Espírito, por meio da fé, a manter com confiança a esperança da justiça. A Lei não oferece nenhuma esperança segura como essa. A “esperança da justiça” é a esperança de um veredito favorável no juízo final (Rm 2.5-16). Para aqueles que creem em Cristo, esse veredito está antecipadamente assegurado pela presente experiência de justificação pela fé, com seu concomitante regozijo “na esperança da glória de Deus” (Rm 5.1-2; cf. 1Ts 5.8: “a esperança da salvação”). No caso dos gálatas, o veredito escatológico de “inocente” já foi emitido. A esperança deles não é vaga nem incerta; é nutrida e mantida viva pela habitação do Espírito de Deus. O tema do ministério do Espírito — ministério esse que, no tempo presente, torna real a herança da glória que aguarda o crente em seguida à ressurreição — é tratado mais detalhadamente em outras passagens do corpus paulino (cf.

Rm 5.1-5; 8.10-11; 2Co 5.5; Ef 1.13-14); aliás, essa é a característica mais distintiva da doutrina de Paulo sobre o Espírito. Compare os aspectos presentes e futuros da "adoção" (Gl 4.4-7; Rm 8.15-25). (Veja F. D. Bruner, A theology of the Holy Spirit [Grand Rapids, 1970], p. 273.)

Aqui e no versículo 6, é a fé e o Espírito que Paulo coloca em oposição à circuncisão (cf. 3.1-5). É digno de nota que aqui ele não faz do batismo (cf. 3.27) o equivalente cristão da circuncisão judaica (contraste com Cl 2.11-12).

5.6

ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία [en gar Christō Iēsou oute peritomē ti ischyei oute akrobystia]. A comunhão cristã abrangia tanto circuncisos quanto incircuncisos; a circuncisão não fazia absolutamente nenhuma diferença para a nova existência deles "em Cristo Jesus". Na antiga ordem, a distinção entre circuncisão e incircuncisão era de grande importância; na nova ordem, ela havia perdido toda relevância (cf. 3.28a; também Cl 3.11, em que, na nova humanidade, οὐκ ἔνι [...] περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία).

A declaração de que para os cristãos nem a circuncisão nem a incircuncisão têm validade religiosa aparece em duas outras passagens dos escritos de Paulo: Gálatas 6.15 (veja adiante) e 1Coríntios 7.19. Em cada uma delas, uma afirmação diferente é acrescentada à negação. Em 1Coríntios 7.19, a afirmação é: "mas (o que importa é) a obediência aos mandamentos de Deus". Isso poderia ser interpretado, em um contexto apropriado, como uma regra

rabínica comparável (digamos) ao comentário de Yohanan b. Zakkai sobre a água de purificação: “Nem o cadáver contamina, nem a água purifica; mas o Santo, bendito seja, diz: ‘Estabeleci um estatuto, emiti um decreto; não transgridam meu decreto’” (Rab. de Nm. 19.8 sobre Nm 19.2). Assim, é possível imaginar outro rabino dizendo: “Nem a circuncisão nem a incircuncisão importam em si, mas Deus transmitiu um mandamento, e seus mandamentos têm de ser guardados”. O objetivo de Paulo é bem diferente: ele quer dizer que ser circuncidado ou incircunciso é irrelevante para fazer a vontade de Deus. J. W. Drane, Paul: libertine or legalist? (London, 1975), p. 65, enxerga na expressão “mas a obediência aos mandamentos de Deus” (1Co 7.19) um exemplo de que, em comparação com Gálatas, em 1Coríntios ela revelava uma atitude mais positiva de Paulo para com o princípio da Lei (como regra de vida). É provável que Paulo soubesse que os permissivos coríntios necessitavam de uma ênfase diferente da necessária para os gálatas, pois estes tendiam ao legalismo.

ἀλλὰ πίστις δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη [alla pistis di’ agapēs energoumenē], “mas (o que vale é) a fé que opera por meio do amor”. É melhor interpretar ἐνεργουμένη como voz média, em vez de passiva, em cujo caso o sentido seria “fé energizada (produzida) pelo amor”. Em cada ocorrência neotestamentária de uma forma de ἐνεργέω que pode estar na voz média ou então na passiva, é possível apresentar bons argumentos para interpretá-la como voz média (não obstante a opinião contrária de J. A. Robinson, Ephesians, p. 241-7). Mais importante ainda, de acordo com o ensino geral dessa e de outras cartas paulinas, a fé é vista como a raiz; o amor, como o fruto. Veja J. B. Lightfoot, Galatians, p. 204-5; E. D. Burton, Galatians, p. 281. G. S. Duncan (Galatians, p. 157-8) inclina-se para a tradução “fé [...] que é posta em movimento pelo amor”; ele se refere a 2.20, em que “Paulo declara que o que o levou a descansar

exclusivamente na fé foi a revelação de um Salvador que o amou”. Mas, no presente contexto, é muito mais provável que o “amor” seja o amor cristão, não o amor de Deus em Cristo; cf. v. 13: “por meio do amor sirvam uns aos outros”. J. B. Lightfoot observa que “as palavras δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη transpõem o abismo que parece separar a linguagem de São Paulo e a de São Tiago. Ambos asseveram um princípio de energia posta em prática, em oposição a uma teoria estéril e inativa” (Galatians, p. 205).

O amor, o fruto básico do Espírito (v. 22), é derramado por meio do Espírito no coração daqueles que são justificados pela fé (Rm 5.5). Do ponto de vista formal, é possível que seja verdade que Paulo não faz da justificação pela fé a base de seu ensino ético (cf. A. Schweitzer, Mysticism, p. 220-6, 294-7; E. P. Sanders, PPJ, p. 434-42), mas a fé pela qual os crentes são justificados é a fé que opera por meio do amor; foi por ouvir com fé — os gálatas já haviam sido lembrados disso — que receberam o Espírito (3.2). A justificação pela fé e a vida no Espírito são como as duas faces de uma mesma moeda; uma não existe sem a outra. “As obras baseadas na fé são realizadas por meio do amor, mas o homem não é justificado pelo amor” (M. Luther [M. Lutero], In epistulam Pauli ad Galatas, 1535, WA 40/2, p. 35).

Essa referência ao “amor”, após a menção a “fé” e “esperança” (v. 5), completa a “tríade cristã primitiva” das graças — fé, esperança e amor, “a quintessência da vida concedida por Deus em Cristo” (G. Bornkamm, Paul, p. 219). Cf. 1Coríntios 13.13; 1Tessalonicenses 1.3; 5.8; Romanos 5.1-5 (veja A. M. Hunter, Paul and his predecessors, 2. ed. [London, 1961], p. 33-5). Veja p. 50.

V. Liberdade cristã (5.2-12)

A. A Lei exige compromisso total (5.2-6)

☛ B. Palavras duras para os criadores de problemas (5.7-12)

B. Palavras duras para os criadores de problemas (5.7-12)

Exegese e exposição

7Vocês estavam correndo bem. Quem colocou um obstáculo em seu
caminho para impedi-los de seguir o caminho da obediência à
verdade? 8Essa persuasão não procede daquele que os chama.
9"Um pouco de fermento leveda toda a massa." 10No que diz
respeito a vocês, tenho confiança no Senhor de que vocês não
pensarão de maneira diferente; mas, seja ele quem for, aquele que
está causando problemas para vocês sofrerá o juízo do Senhor.
11Quanto a mim, meus irmãos, se ainda estou pregando a
circuncisão, por que ainda estou sendo perseguido? Nesse caso, a
cruz deixou de ser pedra de tropeço. 12Eu gostaria que aqueles que
estão perturbando vocês concluíssem em si mesmos sua operação
de castração!

NOTAS TEXTUAIS

v. 7 τη om א* A B

μη πειθεσθαι add μηδενι πειθεσθε G lata b vg(s) Lúcifer Pelágio

v. 8 ουκ om D* pc latb Lúcifer Mário Vitorino

v. 9 ζυμοι / δολοι D* lat Lúcifer

v. 10 εν κυριω om B

v. 11 ετι κηρυσσω / κηρυσσω D* G pc latab vg(3) Ambrosiastro

v. 12 οφελον / αρα $\mathfrak{P}^{46}$

αποκοψονται / αποκοψωνται $\mathfrak{P}^{46}$ D G

5.7

Ἐτρέχετε καλῶς [Etrechete kalōs]. Paulo usa uma metáfora do atletismo para se referir ao progresso espiritual deles, assim como a havia usado para se referir a seu próprio serviço apostólico em 2.2, μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον (veja o respectivo comentário e cf. 1Co 9.26; 2Tm 4.7; At 20.24). Quando Paulo viu os gálatas pela última vez, e desde quando recebeu as últimas notícias deles, até o momento em que soube da visita dos perturbadores, os relatos sobre o progresso dos gálatas eram encorajadores. Era ainda mais surpreendente que eles tivessem sido desviados tão rapidamente.

τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν [tis hymas enekopsen]. Nesse tipo de contexto, o verbo era originariamente usado para designar o bloqueio de uma estrada para impedir que se prosseguisse por ela (προκόπτειν), mas depois passou a significar “impedir” ou “atrasar”, originariamente acompanhado por dativo de desvantagem (cf. Rm 15.22; 1Ts 2.18 quanto a outras ocorrências em Paulo). C. E. DeVries interpreta ἐνκόπτω aqui como um termo do atletismo, com o sentido de “cortar” a frente de um corredor para fazê-lo tropeçar (“Paul’s ‘cutting’ remarks about a race: Galatians 5:1-12”, in: Tenney FS, p. 115-20). Sua outra sugestão de que talvez a referência seja à maneira específica de “cortar” no momento da circuncisão é forçada, apesar do uso de ἀποκόπτω no versículo 12 (o sentido literal de κόπτω em ἐνκόπτω é supérfluo, e Paulo não está muito preocupado com a etimologia das palavras).

[τῇ] ἀληθείᾳ [[tē] alētheia], a verdade do evangelho mencionada acima em 2.5,14. Cf. R. Bultmann, in: TDNT, vol. I, p. 238-47 (verbete ἀλήθεια); D. J. Theron, “ΑΛΗΘΕΙΑ in the Pauline corpus”, EQ 26 (1954), p. 3-18; A. C. Thiselton, in: NIDNTT, vol. III, p. 874-901 (verbete “truth”).

μὴ πείθεσθαι [mē peithesthai]. Em algumas variantes, a expressão τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι foi importada daqui para 3.1, para

acompanhar a pergunta τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν, a qual tem estreito paralelo com τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν e obviamente requer a mesma resposta. O acréscimo de μηδένι πείθεσθε em variantes ocidentais faz que a frase toda seja: “Quem impediu vocês? Não obedeçam a ninguém (de uma maneira) que não obedeça à verdade”. É possível que o acréscimo se deva ao desejo de tornar πεισμονή (v. 8) mais diretamente relevante à construção anterior.

5.8

ἡ πεισμονὴ οὐκ ἐκ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς [hē peismonē ouk ek tou kalountos hymas]. Com o acréscimo nas variantes ocidentais no final do versículo 7, a frase tem este sentido: “A obediência (a alguém de uma maneira que não obedece à verdade) não vem daquele que os chama” (esse é o entendimento de BDF 488.1 (a)). Se, aceitando-se umas poucas variantes ocidentais, οὐκ for omitido do versículo 8, o significado é necessariamente: “A obediência (à verdade) vem daquele que os chama”.

Esse é o único uso de πεισμονή por Paulo (e no NT). Aliás, é uma palavra rara; além de ter o sentido de “persuasão”, é usada com o sentido de “confiança”, “confiabilidade”. Se rejeitarmos o acréscimo ocidental (no final do v. 7), o versículo 8 tem necessariamente o sentido de “A persuasão (que os afasta da verdade) não vem daquele que os chama” — “persuasão” no sentido de “ser persuadido”.

Está claro que “aquele que os chama” é Deus: o tempo presente é usado aqui porque (assim como em Rm 9.11; 1Ts 2.12 [?]; 5.24) não há ênfase alguma quanto ao tempo em que ele os chamou, ao contrário do que ocorre em 1.6, trecho em que Paulo expressa espanto pelo fato de os gálatas estarem abandonando tão rapidamente aquele que (recentemente) os havia chamado, ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς.

Se a persuasão não vem daquele que os chamou, fica implícito que, quaisquer que sejam os agentes humanos que colocaram obstáculos no caminho deles, ela vem, em última instância, do grande adversário de Deus (cf. 1Ts 2.18, ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς).

5.9

μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ [mikra zymē holon to phyrama zymoi]. Umas poucas variantes ocidentais trazem δολοῖ ("corrompe", "adultera") em lugar de ζυμοῖ ("fermenta"). Esse é claramente um dito proverbial, usado por Paulo também em 1Coríntios 5.6, em que ele o introduz com οὐκ οἴδατε...; e passa, com alguns detalhes, a aplicar as figuras de ζύμη e φύραμα ("porção", "massa") à alarmante possibilidade de que se tolerasse πορνεία na igreja em Corinto. (Com sentido praticamente igual, há o versículo proverbial encontrado na obra dramatúrgica Taís, de autoria de Menandro, e citado em 1Co 15.33, φθείρουσιν ἤθη χρῆσθ' ὁμιλίαι κακαί.) Aqui ele pensa basicamente no princípio do legalismo, que não tem direito de invadir a comunidade cristã da mesma maneira que o fermento não tinha o direito de estar presente em uma casa judaica na véspera da Páscoa, embora Paulo pudesse ter usado a mesma figura em relação ao bate-boca contra o qual adverte no versículo 15 adiante e à tendência geral de satisfazer "os desejos da carne" (v. 16).

O uso do fermento como símbolo de influências malignas e corruptoras remonta à proibição de fermento por sete dias na Páscoa (Êx 12.14-20; Dt 16.3-8). Por conseguinte, Paulo exorta a igreja em Corinto a varrer totalmente o "velho fermento [...] da maldade e da perversidade" e a celebrar sua permanente festa cristã "com os pães sem fermento da sinceridade e da verdade" (1Co 5.7-8). Quando Jesus lembrou a seus ouvintes que grandes feitos podem surgir de pequenos começos (com referência especial ao reino dos céus) e ilustrou esse ensino com a parábola sobre o punhado de fermento que seria capaz de levedar três medidas

(σάτα τρία) de farinha (Mt 13.33), ele fundamentou sua analogia no uso comum do fermento na panificação; mas não há relação direta entre essa parábola e o provérbio citado duas vezes por Paulo.

Em uma análise encontrada em m. Orlah sobre a propriedade contaminante do fermento, conta-se que Gamaliel I (com quem Paulo estudou) disse que uma quantidade de fermento que cair na massa “não consegue jamais tornar condenada a massa, a menos que seja suficiente para, por si só, fermentar a massa” (2.12) — mas essa é uma regra haláquica, não um dito proverbial.

5.10

ἐγὼ πέποιθα εἰς ὑμᾶς ἐν κυρίῳ [egō pepoitha eis hymas en kyriō]. A omissão de ἐν κυρίῳ em B é provavelmente acidental. A inclusão da expressão reforça a manifestação de confiança de Paulo: sua confiança surge de sua confiança em Cristo e de sua consciência de que seus amigos gálatas e ele são igualmente membros de Cristo: “Tenho confiança no que diz respeito a vocês no Senhor”. Quanto a uma formulação semelhante, veja Romanos 14.14; Filipenses 2.24; 2Tessalonicenses 3.4 (πεποίθαμεν δὲ ἐν κυρίῳ ἐφ’ ὑμᾶς). Ele sabe como funciona a lógica do evangelho, e, caso tenham realmente recebido o evangelho (como está convencido de que receberam), eles têm de aceitar a mesma lógica e não pensar de maneira diferente (οὐδὲν ἄλλο φρονήσετε [ouden allo phronēsete]) dele. Veja RSV: “que vocês não adotem nenhum ponto de vista diferente do meu”. Algo no mesmo sentido é expresso em Filipenses 3.15 (ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν· καὶ εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε…).

ὁ δὲ ταράσσων ὑμᾶς βαστάσει τὸ κρίμα [ho de tarassōn hymas bastasei to krima]. É possível que os convertidos de Paulo ainda estejam indecisos no momento em que a carta do apóstolo chegou a eles; também é possível que já tenham sido persuadidos pelos perturbadores. Mas, mesmo assim, havia esperança — Paulo estava convencido de que era esperança boa — de que sua carta os faria mudar de ideia e confiar na graça gratuita, assim como haviam

feito anteriormente. Os perturbadores não eram seus convertidos — mais provavelmente, eram incansáveis oponentes do apóstolo —, e ele não esperava que seus argumentos causassem impacto neles. Apesar disso, alguns deles talvez lessem sua carta ou ficassem sabendo de seu conteúdo, e uma palavra de advertência para eles não deixaria de ser oportuna.

Isso pressupõe que, em vista do plural οἱ ταράσσοντες em 1.7, o singular ὁ ταράσσων [ho tarassōn] é genérico (cf. adiante o v. 12: οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς [hoi anastatountes hymas]). Sem dúvida, era possível que tivessem um líder de destaque, ou podem ter invocado alguma autoridade notável na Judeia. De todo modo, quem quer que os estivesse incomodando ao tentar lhes impor a circuncisão teria de suportar o julgamento incorrido por essa conduta. De modo parecido, acerca dos "falsos apóstolos" que se infiltraram na igreja em Corinto, Paulo diz que "o fim deles será de acordo com suas obras" (2Co 11.15).

ὅστις ἐὰν ᾖ [hostis ean ē], um exemplo de substituição, no grego helenístico, de ἄν por ἐάν depois de um pronome relativo (cf. At 3.23, ἥτις ἐὰν…); veja tb. o versículo 17; 6.7. Um possível sentido é que Paulo não está bem seguro quanto à identidade dos perturbadores ou à autoridade por trás deles. Ou pode ser que suspeite da identidade dessa autoridade, mas prefira não citar nomes.

Para J. L. White (The body of the Greek letter, p. 61, 64s.), a "fórmula de confiança" desse versículo é um detalhe adicional característico da "unidade de conclusão do corpo" de uma carta; ele compara com Romanos 15.14-15; Filemom 21.

5.11

Ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω [Egō de, adelphoi, ei peritomēn eti kēryssō]. Esse argumento, que obviamente não tem relação alguma com o contexto imediato, quer anterior, quer

posterior, pode ser explicado apenas como resposta a alguma alegação que estava sendo feita a respeito de Paulo e à qual (ele suspeitava) era possível que seus convertidos estivessem dispostos a prestar atenção. Ao que parece, a alegação era que Paulo “ainda” pregava a circuncisão. (A omissão, principalmente em variantes ocidentais, de ἔτι antes de κηρύσσω é feita por motivo de estilo; o uso de ἔτι foi aqui considerado deselegante por estar tão próximo de sua ocorrência seguinte, na apódose.) “Se eu ainda prego a circuncisão”, diz ele — mas quando ele havia pregado a circuncisão? Podemos ter certeza de que isso não ocorreu a partir do momento em que foi comissionado para ser apóstolo de Jesus Cristo: a lógica do evangelho sem a Lei — e, portanto, sem a circuncisão — estava implícita em sua experiência na estrada de Damasco. Mas, se Paulo, antes de sua conversão, esteve envolvido em proselitismo entre os gentios, com certeza deve ter pregado a circuncisão: para esse zelote das tradições, a circuncisão não teria sido considerada opcional, algo que poderia ser negligenciado, caso a conveniência assim o determinasse (de acordo com Josefo, Ant. 20.40-42, foi isso que ocorreu com o mercador Ananias, que aconselhou o rei Izates de Adiabene a não se circuncidar). Os críticos de Paulo, se soubessem dessa atividade anterior do apóstolo, poderiam ter dito que “ele costumava pregar a circuncisão e (quando conveniente) ainda a prega” (cf. E. Barnikol, Die vor- und frühchristliche Zeit des Paulus [Kiel, 1929], p. 18ss., quanto à missão de Paulo aos gentios antes de sua conversão).

G. Howard (Crisis, p. 10, 39, 44) sustenta que aqueles que alegavam que Paulo ainda pregava a circuncisão acreditavam honestamente que ele o fazia: só recentemente havia revelado às “colunas” em Jerusalém que o evangelho que pregava era sem a Lei, e isso em uma reunião particular (2.2), de maneira que outros ainda não tinham conhecimento do assunto.

Mas será que alguma palavra ou ação de Paulo deu a essa alegação a aparência de ser verdadeira? De nossa perspectiva, é fácil ver quão absurda era a acusação de que ele ainda pregava a circuncisão; mas talvez seus contemporâneos nem sempre tenham visto a situação com tanta clareza. Talvez ele tenha sido acusado de mudar de opinião de acordo com a necessidade: recomendar a circuncisão em algumas ocasiões e proibi-la em outras. Essa

acusação pode ser decorrência da atitude essencialmente neutra que ele mantinha em relação à circuncisão. Ele sustentava que a circuncisão em si era irrelevante (cf. v 6): um crente judeu não precisava remover o sinal da circuncisão, da mesma maneira que um crente gentio não precisava recebê-lo (1Co 7.18s.). Será que os crentes judeus deveriam circuncidar seus filhos? De acordo com Atos 21.21,24, havia rumores de que Paulo havia proibido os judeus da Dispersão de fazê-lo, mas Tiago, o Justo, e seus colegas anciãos têm certeza de que o rumor é falso. O Paulo das epístolas, que se conformava aos costumes judaicos quando vivia entre os judeus (1Co 9.20), não teria proibido outros crentes judeus de seguir seu exemplo nisso. Caso desejassem circuncidar os filhos pequenos por respeito a um costume ancestral e não como se o rito retivesse qualquer relevância pactual ou criasse qualquer direito perante Deus, é difícil ver como, com base em seus próprios princípios, Paulo poderia ter objetado a eles agirem assim. A circuncisão de Timóteo pelo próprio Paulo — a qual, de acordo com Lucas (At 16.3), ocorreu após a decisão a que se chegou no Concílio de Jerusalém (At 15.28s.) — foi feita por motivo de conveniência sociológica, não de validação religiosa. (Caso Gálatas seja datada em um período após a circuncisão de Timóteo, isso seria do conhecimento dos cristãos gálatas, em especial se eram do sul da Galácia. Se, de acordo com a posição preferida neste comentário, se atribui à epístola uma data mais recuada e se os destinatários ficaram sabendo da circuncisão de Timóteo por Paulo algum tempo depois, o que devem ter pensado sobre isso?)

É verdade que, mesmo na questão da circuncisão de Timóteo, não se podia dizer que Paulo pregava a circuncisão; mas seus críticos podem ter alegado algum fundamento plausível para insistir que ele, ao contrário do que parecia em seu relacionamento com os gálatas, nem sempre se opunha totalmente à circuncisão. Afirmar isso seria ignorar — quer inadvertida, quer deliberadamente — uma distinção fundamental: os gálatas eram crentes gentios para quem a circuncisão não era um costume ancestral e estavam sendo instados a aceitá-la para garantir a aprovação de Deus. É bem possível que os perturbadores que os visitaram tenham dito, à semelhança do que Eleazar, um judeu escrupuloso, disse ao rei Izates (em contraste com o conselho anterior dado a ele pelo condescendente Ananias): “Em sua ignorância […] você é culpado

da maior ofensa contra a Lei e, portanto, contra Deus. Pois você deve não apenas ler as leis, mas também, e ainda mais, fazer o que elas ordenam. Por quanto tempo você permanecerá incircunciso? Se você ainda não leu a lei a respeito disso, leia-a agora, para que conheça a natureza de sua impiedade" (Josefo, Ant. 20.44s.).

τί ἔτι διώκομαι; [ti eti diōkomai?]. "Nosso ex-perseguidor", como alguns cristãos o chamavam (1.23), agora ele próprio suportava a perseguição. Em outras passagens, Paulo fala de suas θλίψεις, "tribulações" (nem o substantivo θλῖψις nem o verbo θλίβω ocorrem em Gálatas), com frequência em estreita associação com suas διωγμοί, "perseguições", e as trata como símbolos de sua participação nos sofrimentos de Cristo (cf. 2Co 1.5; Fp 3.10; Cl 1.24). Suas aflições lhe sobrevieram de várias partes, mas as que ele tem em mente aqui resultaram de sua proclamação de um evangelho sem a Lei. Ele deixa implícito que, caso incluísse algum elemento da Lei (e.g., a circuncisão) em sua pregação (cf. 1.10, εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον), estaria livre de perseguição. Estaria, aliás, livre do tipo de ataque desferido pelos militantes que insistiam na circuncisão; para Paulo, pregar a circuncisão significaria concordar com eles. O fato de o próprio zelo dos perturbadores ser reforçado pelo desejo de evitar a perseguição é declarado adiante em 6.12 (veja o respectivo comentário desse trecho).

ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ [ara katērgētai to skandalon tou staurou]. O σκάνδαλον da cruz, para os judeus (cf. 1Co 1.23), estava na maldição envolvida para aquele que fosse nela pendurado (cf. 3.13). Era intolerável a ideia de que aquele que sofreu essa morte fosse proclamado Senhor e Cristo. Aos olhos dos gentios, a ideia de que a salvação dependia de alguém que não tinha nem a argúcia nem o poder de se salvar de uma morte tão desonrosa era o cúmulo da loucura. Mas há um σκάνδαλον mais geral ligado à cruz, um σκάνδαλον em que Paulo provavelmente está pensando aqui: quando se tem em vista a salvação divina, esse σκάνδαλον lança por terra todo pensamento de realização ou mérito pessoal. Estar limitado a receber a salvação daquele que foi crucificado, se é que ela chegará a ser recebida, é uma afronta a todas as noções de orgulho próprio e de autoajuda — e para muitas pessoas essa continua sendo uma grande pedra de tropeço no evangelho do Cristo crucificado. Se eu mesmo puder dar uma

pequena contribuição, algo tão pequeno quanto a aceitação da circuncisão, então minha autoestima não sofre.

No entanto, anular o escândalo da cruz é privar a cruz de sua capacidade salvadora, é anular o cristianismo como tal: “o objetivo da Epístola aos Gálatas é mostrar que todo o cristianismo está contido na cruz; a cruz é o princípio gerador de tudo o que é cristão na vida do homem” (J. Denney, The death of Christ, p. 152).

5.12

Ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς [Ophelon kai apokopsontai hoi anastatountes hymas]. Aqui os perturbadores são chamados de οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς, uma expressão mais forte do que οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς (1.7). O particípio aoristo desse verbo é usado em Atos 17.6 (οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες) para designar aqueles (presumivelmente militantes judeus) que semearam subversão cidade após cidade do Império Romano e, em Atos 21.38, para designar o egípcio que fomentou um levante com quatro mil sicários (ὁ [...] ἀναστατώσας [...] τοὺς τετρακισχιλίους ἄνδρας τῶν σικαρίων) nas vizinhanças de Jerusalém por volta de 54 d.C. Fora de textos literários, o exemplo mais famoso de uso do verbo ocorre em Papiro de Oxirrinco 119.10 (séc. 2/3 d.C.), em que o jovem rebelde Theon, ao escrever para o pai, relata que a mãe disse a seu respeito: ἀναστατοῖ με· ἆρρον αὐτόν (“ele me perturba; fora com ele!”). O que Paulo quer ressaltar aqui é que os perturbadores estão subvertendo os gálatas, minando sua fé.

Ὄφελον seguido do futuro do indicativo expressa um desejo alcançável: “Tomara que eles...!” Quanto à voz média de ἀποκόπτω, não há praticamente nenhuma dúvida de que Paulo quer dizer “é melhor eles irem até o fim e se fazerem eunucos!” (NEB) — ou melhor, “providenciar que alguém os faça eunucos”. Um eunuco é chamado ἀποκεκομμένος em Deuteronômio 23.1 (LXX), em que é excluído da ἐκκλησία κυρίου. Desde R. Bentley, Critica sacra, organização de A. A. Ellis (Cambridge, 1862), p. 48,

diversos comentaristas têm observado o paralelo verbal em Dião Cássio, História 80 (79).11, em que ἀποκόπτειν completa o processo que começa com περιτέμνειν. Os comentaristas gregos regularmente entendiam a linguagem de Paulo dessa maneira; os latinos operavam com palavras mais ambíguas, como na Vulgata, utinam et abscindantur qui vos conturbant (cf. AV, “eu gostaria que até mesmo fossem mutilados aqueles que os perturbam”). Alguns comentaristas mais recentes (e.g., H. N. Ridderbos, Galatians, p. 194-5) assinalaram que Pessino, no norte da Galácia, era o centro do culto a Cibele, a qual era servida por galli, que eram sacerdotes emasculados; mas aqui não há necessidade de postular essa alusão. Em outra passagem, Paulo rebaixa a circuncisão física à condição de mera mutilação, κατατομή (Fp 3.2), reservando περιτομή, o termo sacro, àqueles que “adoram pelo Espírito de Deus” (Fp 3.3).

I. Saudação (1.1-5)

II. Nenhum outro evangelho (1.6-10)

III. Esboço autobiográfico: o evangelho independente de Paulo (1.11—2.14)

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

V. Liberdade cristã (5.2-12)

☛ VI. Carne e Espírito (5.13-26)

VII. Ajuda mútua e serviço (6.1-10)

VIII. Comentários e saudações finais (6.11-18)

VI. Carne e Espírito (5.13-26)

A Lei de Deus se resume no mandamento de amar uns aos outros; mas esse amor, com todas as graças [virtudes] que o acompanham, é nutrido naqueles que vivem pelo Espírito. A velha ordem da “carne” se manifesta em um conjunto muito diferente de atitudes e atividades.

A. O caminho do amor (5.13-15)

B. Andando pelo Espírito (5.16-18)

C. As obras da carne (5.19-21)

D. O fruto do Espírito (5.22-26)

VI. Carne e Espírito (5.13-26)

☛ A. O caminho do amor (5.13-15)

B. Andando pelo Espírito (5.16-18)

C. As obras da carne (5.19-21)

D. O fruto do Espírito (5.22-26)

A. O caminho do amor (5.13-15)

Exegese e exposição

13 Pois vocês, meus irmãos, foram chamados para a liberdade. Mas não tratem sua
liberdade como um trampolim para a "carne"; ao contrário, sirvam uns aos outros por meio
do amor. 14 Porque a Lei toda se cumpre em um único mandamento, a saber, este: "Ame
seu próximo como a si mesmo". 15 Mas, se vocês mordem e devoram uns aos outros,
tomem o cuidado de não se exterminarem mutuamente.

NOTAS TEXTUAIS

v. 13 δια της αγαπης / τη αγαπη του πνευματος D G 104 latvg(s,cl) copsa bo(codd) Ambrosi

v. 14 ενι λογῳ / υμιν Marcião Epifânio / υμιν εν ενι λογῳ D* G lata b Ambrosiastro / ολιγω 24
πεπληρωται / πληρουται D G Ψ 0122 byz / ανακεφαλαιουται 365 pc
ως σεαυτον / ως ἑαυτον 𝔓46 G L N* P (A mesma variante aparece em Rm 13.9 G L P. E

5.13

“A parte dogmática da epístola [...] passa naturalmente para a parte prática, uma vez que a palavra νόμος é uma das principais ideias da parte dogmática. Era necessário mostrar que estar livre da Lei não elimina de maneira alguma as obrigações de conduta moral” (F. C. Baur, Paul, TI [London, 1875], vol. I, p. 255). Doravante, porém, as obrigações de conduta moral são fomentadas não pelos ditames da Lei, mas pela operação do Espírito livre.

ὑμεῖς γὰρ ἐπ᾽ ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί [hymeis gar ep’ eleutheria eklēthēte, adelphoi]. ἐπί com dativo expressa aqui propósito (“vocês foram chamados para a liberdade, irmãos”); cf. 1Tessalonicenses 4.7 (οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσία); Efésios 2.10 (κτισθέντες [...] ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς). Este é o propósito para o qual Deus originariamente os chamou (cf. 1.6): ἐπ’ ἐλευθερίᾳ. Se no versículo 1 a liberdade cristã é o baluarte contra a escravidão à Lei, aqui está o baluarte contra a libertinagem: μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί [monon mē tēn eleutherian eis aphormēn tē sarki] (repare na elipse do verbo: deve se subentender alguma forma imperativa, como λαμβάνετε ou ἔχετε, tendo τὴν ἐλευθερίαν como seu objeto). Se a liberdade pode ser usada incorretamente como uma ἀφορμή (“ocasião”) com objetivos indesejáveis, a Lei é, de igual maneira, usada incorretamente em Romanos 7.8, em que “o pecado, aproveitando-se da ocasião (ἀφορμὴν [...] λαβοῦσα) por meio do mandamento [que proíbe a cobiça], operou em mim todo tipo de cobiça”.

W. Schmithals (Paul and the Gnostics, p. 51-3) pensa que aqui Paulo lança um ataque contra a libertinagem dos gnósticos. Mas nem todos os libertinos eram (ou são) gnósticos, assim como nem todos os gnósticos eram (ou são) libertinos; e não há nada no presente contexto que sugira que a libertinagem contra a qual Paulo agora adverte seus leitores era de origem ou natureza gnóstica.

A palavra “carne” (σάρξ) é usada aqui não simplesmente com o sentido de natureza humana fraca nem com o de vida escravizada aos στοιχεῖα em oposição à vida no Espírito; ela denota (como nos v. 16-17,19,24; 6.8) aquele elemento de preocupação consigo mesmo presente na natureza humana que, com seus apetites e propensões, foi corrompido na fonte e que, se não for controlado, produz as “obras da carne” alistadas nos versículos 19-20.

Muitos dos amigos de Paulo devem ter lhe assegurado que a tendência de usar incorretamente a liberdade do Espírito como desculpa para a liberdade desenfreada só poderia ser controlada mediante uma forte dose de Lei. Mas Paulo não podia concordar: o princípio da Lei era tão completamente oposto à liberdade espiritual que jamais poderia ser empregado na defesa dessa liberdade: nada era mais certamente previsível que matasse a verdadeira liberdade. A liberdade do Espírito era o antídoto tanto para a escravidão à Lei quanto para a liberdade irrestrita.

O perigo da liberdade irrestrita é mencionado, ainda que brevemente, na Carta aos Gálatas: era o perigo do extremo oposto daquilo que, naquele momento, representava a maior ameaça a eles. Mas é possível ver na correspondência de Paulo com Corinto como foi séria sua advertência contra a tendência de desvirtuar a liberdade do evangelho, transformando-a em liberdade irrestrita. Parece que a inclinação a brigas era a “obra da

carne” específica à qual os gálatas estavam principalmente propensos nessa ocasião (v. 15).

De acordo com R. Jewett (“The agitators and the Galatian congregation”, p. 209-12), os cristãos gálatas estavam dispostos a aceitar aspectos “externos” da Lei, como a circuncisão e o calendário religioso, sem reconhecer suas ênfases mais éticas; daí a admoestação ética que Paulo lhes faz. Mas o entendimento paulino sobre o evangelho excluía o princípio da Lei em qualquer forma que fosse: estar “debaixo da Lei” era equivalente a estar sob o domínio do pecado, a viver κατὰ σάρκα. As ênfases éticas da Lei podiam ser concretamente satisfeitas não mediante a submissão à Lei, mas mediante “andar no Espírito” (v. 16). A Lei pertence à existência na carne e estimula os próprios pecados que ela proíbe (3.19).

ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις [alla dia tēs agapēs douleuete allēlois] retoma o tema do versículo 6b. O artigo que precede ἀγάπης talvez esteja apontando para o ἀγάπη do versículo 6b. Há pelo menos uma forma de δουλεία que não é incompatível com a liberdade cristã. Como o próprio Paulo é o δοῦλος de Cristo (1.10) e de seus convertidos (2Co 4.5), estes devem ser δοῦλοι uns do outros. Mas essa é uma forma de escravidão totalmente diferente daquela contra a qual ele os adverte. É como se ele dissesse: “Se vocês têm de viver em escravidão, aqui está uma forma de escravidão à qual vocês podem se entregar com segurança — a escravidão do amor prático uns pelos outros”. Alguém poderia, de modo parecido, imaginá-lo dizendo: “Se vocês têm de viver debaixo da lei, vivam debaixo da lei do amor — isto é, a lei de Cristo” (cf. 6.2). Essa servidão, essa lei, é motivada pelo Espírito dentro do cristão, não imposta por uma autoridade externa.

Portanto, o chamado à liberdade é um chamado à unidade em Cristo e ao serviço amoroso dentro da comunidade de fé. Não se deve exercer a liberdade do evangelho de forma independente e isolada. O cristão não imita a autossuficiência dos estoicos, in se ipso totus teres atque rotundus (Horácio, Sátira 2.7.86); sua suficiência está em Cristo, e ele está envolvido na comunhão interdependente e amorosa do povo de Cristo.

5.14

ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνί λόγῳ πεπλήρωται [ho gar pas nomos en heni logō peplērōtai]. No versículo 3, Paulo advertiu seus leitores de que todo aquele que se submete à circuncisão (como exigência da Lei) assume, dessa maneira, a obrigação de cumprir todas as outras exigências da Lei (ὅλον τὸν νόμον). Aqui ele lhes explica como é possível cumprir toda a Lei: amando uns aos outros. Enquanto ὅλος ὁ νόμος no versículo 3 é a soma total dos preceitos da Lei, ὁ πᾶς νόμος é aqui a Lei como um todo — o espírito e a intenção da Lei. Quanto à distinção entre uma expressão e outra, veja H. Hübner, “Das ganze und das eine Gesetz”, KD 21 (1975), p. 239-56; Das Gesetz bei Paulus (Göttingen, 1978), p. 37-9. Na expressão ἐν ἑνὶ λόγῳ, provavelmente devemos entender λόγος no sentido de “mandamento”, um sentido que, à semelhança da palavra hebraica dāḇār, aparece às vezes no Pentateuco (cf. Êx 34.28 e Dt 10.4, καὶ ἔγραψεν [...] τοὺς δέκα λόγους). O mandamento em que “a totalidade da Lei” se cumpre (perfeito πεπλήρωται, “permanece cumprida”) é Levítico 19.18b: Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν [Agapēseis ton plēsion sou hōs seauton]. Em Romanos 13.9, depois de citar alguns exemplos de mandamentos que fazem parte da segunda metade do Decálogo e expressam o dever de alguém para com o próximo, Paulo diz que todos se resumem em ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ: “Ame o seu próximo como a si mesmo”. Ele explicita a lição disso: “Não devam nada a ninguém,

exceto o amor uns pelos outros, porque aquele que ama o seu próximo cumpriu a Lei. [...] O amor não faz mal ao próximo, por isso o amor é o cumprimento da Lei" (Rm 13.8-10). Ao citar Levítico 19.18b dessa maneira, Paulo "isolou um kelāl (princípio básico da Lei), conforme era costume na prática rabínica" (H.-J. Schoeps, Paul, p. 208). Akiba chamou esse texto de "o grande kelāl da Torá" (Rab. de Gn. 24.7 sobre Gn 5.1; cf. Sipra Qed. 2.4).

Levítico 19.18b foi citado por Jesus como o "segundo" mandamento lado a lado com o "primeiro", que é mencionado em Deuteronômio 6.4 e ordena um amor perfeito a Deus (Mc 12.28-31). Em Lucas 10.27, um intérprete da Lei resume a Lei nesses dois mandamentos ao responder a uma pergunta de Jesus; Jesus lhe conta, então, a história do bom samaritano para explicar o que significa amar o próximo como a si mesmo. Por isso, Jesus disse que — fora esses dois, dos quais "dependem toda a Lei e os Profetas" (Mt 22.40) e os quais abrangem a totalidade do dever de cada um para com Deus e com o próximo — "não há nenhum outro mandamento maior do que esses" (Mc 12.31b).

Se, de um lado, Akiba resumiu a Lei de acordo com Levítico 19.18b, conta-se que, por outro, Hillel, quatro gerações antes, resumiu e, casualmente, explicou o sentido da passagem, quando citou a regra áurea na forma de proibição para um aspirante a prosélito: "Aquilo que é odioso para você não faça ao seu próximo; essa é toda a Lei (kol hattôrāh [cf. a expressão usada por Paulo ὁ πᾶς νόμος]), tudo o mais é comentário (pērûšāh); vá e aprenda isso" (b. Shab. 31a). (Sobre a historicidade dessa tradição a respeito de Hillel, veja J. Neusner, The rabbinic traditions about the Pharisees before 70 [Leiden, 1971], vol. I, p. 321-4.) Compare com a maneira de Jesus formular afirmativamente a regra áurea: "Tudo quanto vocês quiserem que os homens lhes façam, façam assim a eles; porque essa é a Lei e os Profetas" (Mt 7.12).

Por esse motivo se diz que o comportamento amoroso "cumpre a lei de Cristo" (Gl 6.2). "Assim, a verdadeira intenção da lei se cumpre no homem que está firme no amor por Cristo" (W. Gutbrod, in: TDNT, vol. IV, p. 1076, verbete νόμος).

Aqui e em outras passagens o ensino ético de Paulo se baseia na tradição do ensino de Jesus (cf. esp. Rm 12.9—13.14, e compare Rm 14.14 com Mc 7.19b); talvez seja por isso que ele chama essa tradição de "a lei de Cristo" (6.2). "Paulo está plenamente de acordo com Jesus: a verdadeira exigência da lei é o amor, no qual se resumem os demais mandamentos" (R. Bultmann, "Jesus and Paul" [1936], TI em Existence and faith [London, 1964], p. 224).[1]

5.15

εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε, βλέπετε μὴ ὑπ᾽ ἀλλήλων ἀναλωθῆτε [ei de allēlous daknete kai katesthiete, blepete mē hyp' allēlōn analōthēte]. O interesse de Paulo no bem-estar de todos os seus convertidos, tanto os fracos quanto os fortes, aparece claramente daqui até 6.10.

Parece que a introdução do novo ensino nas igrejas da Galácia provocou controvérsia e discussões: esse não foi o menor dos problemas causados pelos perturbadores. A luta que leva à destruição mútua é a única "obra da carne" contra a qual Paulo adverte especificamente os gálatas. Na carta não há, por exemplo, nenhuma alusão aos desvios sexuais contra os quais ele acautela os tessalonicenses (1Ts 4.3-8), com exceção de quando ele os inclui na lista abrangente de pecados nos versículos 19-21 adiante.

Contudo, o pecado contra o qual ele adverte os gálatas aqui é bastante sério; se não for controlado, pode levar à desintegração da comunhão deles e ao desaparecimento das igrejas na Galácia. A linguagem usada por Paulo sugere um bando de animais selvagens atacando e devorando uns aos outros: “se vocês continuarem mordendo uns aos outros e despedaçando uns aos outros, cuidado para não serem mutuamente aniquilados” (cf. BAG, verbete κατεσθίω, ἀναλίσκω).

---

[1]Veja J. Moffatt, Love in the NT (London, 1929); A. Nygren, Agape and Eros, TI (London, 1932-1939); C. S. Lewis, The four loves (London, 1960); H. W. Montefiore, “Thou shalt love the neighbour as thyself, NovT 5 (1962), p. 157-70; C. Spicq, Agape in the NT, TI (St. Louis, 1963-1966), vols. I-III; V. P. Furnish, The love command in the NT (Nashville, 1972).

VI. Carne e Espírito (5.13-26)

A. O caminho do amor (5.13-15)

☛ B. Andando pelo Espírito (5.16-18)

C. As obras da carne (5.19-21)

D. O fruto do Espírito (5.22-26)

B. Andando pelo Espírito (5.16-18)

Exegese e exposição

16 O que quero dizer é isto: andem pelo Espírito, e vocês não cumprirão o
desejo da carne. 17 Pois o desejo da carne é oposto ao do Espírito, e o do
Espírito é oposto ao da carne; estes são contrários um ao outro, para impedi-
los de fazer as coisas que vocês desejam. 18 Se vocês são guiados pelo
Espírito, não estão debaixo da Lei.

NOTAS TEXTUAIS

v. 17 ταυτα γαρ 𝔓46(vid) א* B D* G 1739 lat / ταυτα δε ²א A C D² Ψ byz syrhcl

5.16

Λέγω δέ [Legō de], “O que estou dizendo é isto” (cf. 4.1, λέγω δέ).

πνεύματι περιπατεῖτε [pneumati peripateite], “andem pelo Espírito”. Quanto a esse sentido ético ou religioso de περιπατέω (o prefixo é supérfluo), veja a palavra hebraica hālaḵ. Substantivos com o sentido de “caminho” são encontrados em muitos idiomas para designar a vida ética ou religiosa (gr. ὁδός, como em 1Co 4.17; At 9.2 etc.; hebr. halāḵāh; siríaco ’urḥā; árabe assabīl; sânscrito pathin, mārga; chinês tao etc.). Os cristãos gálatas já foram lembrados de que receberam o Espírito quando creram no evangelho e que a presença de Paulo entre eles foi atestada por obras poderosas (3.2,5); portanto, que a presença do apóstolo seja atestada também pelo estilo de vida deles. “Andem pelo Espírito” significa “deixem sua conduta ser dirigida pelo Espírito”.

O caminho do Espírito é o caminho da liberdade; o caminho do Espírito é o caminho do amor. A lei do amor (v. 14) tem a mesma construção gramatical dos estatutos do Decálogo e da Torá em geral, mas é um tipo diferente de lei. Nenhuma força ou influência externa pode obrigar a amar o próximo como a si mesmo; esse amor tem de ser gerado no íntimo — pelo Espírito.

καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε [kai epithymian sarkos ou mē telesēte], “e o desejo da carne de modo nenhum vocês satisfarão” — οὐ μή seguido do aoristo do subjuntivo expressa uma forte negação quanto ao futuro. A RSV traduz equivocadamente a oração como um imperativo negativo: “não satisfaçam os desejos da carne”. Em vez disso, as palavras expressam uma promessa, que se concretizará naqueles que andam pelo Espírito. Pode-se substituir a parataxe por hipotaxe e traduzir por: “se vocês andarem pelo Espírito, não satisfarão os desejos da carne” (cf. NEB). De acordo com Fílon (Migração 92), considerava-se que o significado da circuncisão era “a extirpação do prazer e de todas as paixões” (ἡδονῆς καὶ παθῶν πάντων ἐκτομήν). Sem dúvida, era natural supor que o profilático mais eficaz contra satisfazer a carne era a Lei, mas Paulo nega isso. Ele agora reconhecia que sua atividade de perseguição em dias passados era uma espécie de satisfação “do desejo da carne” (por menos que pensasse assim naquela época), e a Lei não o protegia contra isso; ao contrário, encorajava-o. Mas a incapacidade da Lei (τὸ [...] ἀδύνατον τοῦ νόμου, Rm 8.3) já havia cedido lugar ao poder do Espírito.

É possível expressar por escrito em inglês [e em português] a antítese entre πνεῦμα e σάρξ, caso Espírito e Carne sejam escritos com iniciais maiúsculas:

“a Carne” é “o poder que se opõe a Deus” (E. P. Sanders, PPJ, p. 553) e escraviza os seres humanos (cf. Rm 8.6ss.,12-13). De acordo com R. Jewett, “a carne é o termo usado por Paulo para designar tudo em que, além de Deus, alguém deposita sua derradeira confiança” (Paul’s anthropological terms [Leiden, 1971], p. 103). E. Käsemann faz algumas observações perspicazes sobre a antítese entre πνεῦμα e σάρξ em Perspectives on Paul [Perspectivas sobre Paulo] (London, 1971), p. 25-7; cf. seu comentário bíblico Romans [Romanos], p. 218-27.

5.17

ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται [hē gar sarx epithymei kata tou pneumatos, to de pneuma kata tēs sarkos, tauta gar allēlois antikeitai], lit. “porque a carne deseja contra o Espírito, e o Espírito, contra a carne, pois são opostos um ao outro”. Há uma semelhança formal entre essa declaração e μάχεται ὁ λόγος τῷ πάθει καὶ ἐν ταὐτῷ μένειν οὐ δύναται de Fílon: “A razão está em guerra contra a paixão e não pode permanecer no mesmo lugar com ela” (Interp. aleg. 3.116). O autor da Epístola a Diogneto vai em outra direção quando diz (6.5-6) “A carne odeia a alma e guerreia contra ela, [...] e o mundo odeia os cristãos, porque se opõem aos prazeres deste. A alma ama a carne e os membros, os quais a odeiam, e os cristãos amam aqueles que os odeiam” (isso envolve uma confusão entre os sentidos “ético” e “físico” de σάρξ e produz um significado não muito diferente de Ef 5.29, οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν).

A antítese entre carne e Espírito é tratada mais tarde em Romanos 8.5-9, 12-13, em que a ênfase é que a carne conduz à morte, ao passo que o Espírito é a garantia e, aliás, o próprio princípio da vida ressurreta. O conflito entre ambos na experiência humana pertence àquela tensão “escatológica” que, enquanto os crentes permanecem no corpo mortal, é inseparável da sua vida em Cristo (cf. 2Co 4.16—5.5).

É natural comparar o conflito interior entre a carne e o Espírito com a tensão retratada em Romanos 7.7-25, e a solução dessa tensão no versículo 16 acima (“andem pelo Espírito, e vocês não cumprirão o desejo da carne”) com a experiência libertadora mencionada em Romanos 8.2 (“a lei do Espírito de vida em Cristo Jesus libertou você da lei do pecado e da morte”). Contudo (ao menos até o ponto que diz respeito à linguagem de Paulo), as duas formas de conflito não são idênticas. Em Romanos 7.7-25, o poder da natureza pecaminosa impede que a pessoa que vive debaixo da Lei cumpra

a lei divina, na qual o mais íntimo do seu ser se deleita: a “lei do pecado” em seus membros trava guerra contra a “lei da sua mente” (Rm 7.22s.), e a essa altura nenhuma menção se faz ao Espírito, ao passo que, no presente texto, o conflito é entre a carne e o Espírito. Pode-se dizer, aliás, que é basicamente o mesmo conflito retratado com linguagem diferente nesta e naquela passagem, mas isso teria de ser comprovado mediante argumento exegético: não se pode pressupô-lo.

O versículo 16 expressa, com certeza, a essência de Romanos 8.5-9,12-13; mas não necessariamente se conclui que o versículo 17 expressa a essência de Romanos 7.7-25. É possível que a frase final no versículo 17, ἵνα μὴ ἃ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιήτε [hina mē ha ean thelēte tauta poiēte] (lit. “para que vocês não façam o que quer que desejem” ou “para não acontecer de vocês fazerem o que quer que desejem”) lance mais luz sobre a questão, caso houvesse certeza sobre seu exato sentido. A construção (ἵνα com subjuntivo) normalmente expressa propósito, mas às vezes, em textos helenísticos (e.g., 1Ts 5.4), é usada para expressar consequência (cf. BDF 391.5; C. F. D. Moule, Idiom-book, p. 142-3); se este fosse o caso aqui, o sentido seria: “O resultado desse conflito é que vocês não conseguem fazer as coisas que desejam”.

Mas a quem se refere o pronome “vocês”? Presumivelmente aos cristãos na Galácia, a quem a carta está sendo dirigida. Eles receberam o Espírito (3.2); caso contrário, não teriam nenhuma experiência do conflito entre o Espírito e a carne. Será que o sentido é, então, que a “carne” os impede de fazer o que sua mente aprova e de seguir os estímulos do Espírito? Essa é a interpretação daqueles que relacionam estreitamente o versículo 17 a Romanos 7.7-25; é o entendimento de J. B. Lightfoot, Galatians, p. 210: “A passagem paralela, Romanos 7.15-16, determina o sentido de θέλειν aqui. Ela denota os estímulos da consciência; ‘video meliora proboque’ [vejo as coisas melhores e as aprovo]”. Ou será que “o objetivo do empenho do Espírito no crente é que ele seja salvo de ceder às tendências malignas de sua própria natureza” (interpretação preferida por C. F. Hogg; W. E. Vine, Galatians, p. 278-9)? A principal dificuldade com essas duas interpretações é que a ação de inibir “vocês” de fazerem “as coisas que vocês desejam” é atribuída à carne ou então ao Espírito — e, assim, excluindo o outro —, ao passo que o texto parece atribuí-la a ambos ou (a menos que ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται seja um interlúdio) ao conflito entre eles. E. D. Burton (Galatians, p. 302) considera a oração gramatical iniciada com ἵνα uma oração subordinada final, em cujo caso o propósito seria “tanto da carne quanto do Espírito, no sentido de que a carne se opõe ao Espírito para que os homens não façam aquilo que desejam em conformidade com a mente do Espírito, e de que o Espírito se opõe à carne para que não façam aquilo que desejam segundo a carne. O homem escolhe o mal, o Espírito se opõe a ele; escolhe o bem, a carne o atrapalha” (esse é, com diferenças de ênfase, o

entendimento de F. Sieffert, Galater, p. 332-3; H. Schlier, Galater, p. 248-50; F. Mussner, Galaterbrief, p. 377-8). Mas o crente não é um impotente campo de batalha entre duas forças opostas. Se ele cede à carne, é escravizado por ela, mas, se obedece ao estímulo do Espírito, é liberto e pode reagir de maneira positiva e voluntária à ordem “ande pelo Espírito” e a imperativos morais semelhantes, “fazendo de coração a vontade de Deus” (conforme expresso em Ef 6.6).

H. D. Betz (Galatians, p. 280) conclui (talvez com razão) que o versículo 17 apresenta uma antropologia “pré-paulina” com base na qual Paulo elabora sua própria doutrina mais complexa, a qual se expressa de maneira mais desenvolvida em Romanos 7-8. Mas as declarações de Paulo aqui não devem ser simplesmente substituídas pelo que se diz em Romanos 7-8, como se fossem insuficientes e meramente preliminares; elas são apropriadas ao presente contexto.

5.18

εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον [ei de pneumati agesthe, ouk este hypo nomon]. Aqui a existência “debaixo da Lei” é a antítese de ser “guiado pelo Espírito”. É a existência “debaixo da Lei” que, de acordo com Romanos 7.15, expõe a pessoa desprotegida à malignidade da natureza pecaminosa e a coloca na frustrante situação: “O que faço não é o que quero; ao contrário, é exatamente o que odeio”. Mas não há motivo pelo qual aqueles que nasceram debaixo da Lei continuem por mais tempo nesse estado ou, de modo ainda mais enfático, não há absolutamente nenhum motivo pelo qual aqueles que foram libertos da escravidão espiritual devam se colocar voluntariamente debaixo da Lei. Com a vinda de Cristo e a conclusão de sua obra redentora, a era da Lei foi substituída pela era do Espírito. Para os gálatas, recuar da graça para a Lei seria trocar a liberdade do Espírito pela escravidão aos stoicheia. Quando Paulo conclui seu contraste entre a letra denunciadora de morte e o Espírito doador de vida em 2Coríntios 3.17 afirmando que “onde está o Espírito do Senhor, ali há liberdade”, ele resume em um único epigrama tudo o que ensinou sobre o assunto.

Ser “guiado pelo Espírito” é andar pelo Espírito — ter o poder de refutar o desejo da carne, ser cada vez mais conforme a semelhança de Cristo (2Co 3.18), deixar de estar debaixo da Lei. Estar debaixo da Lei não oferece nenhuma proteção contra o desejo da carne. O “Espírito” é tão oposto à “Lei” quanto é à “carne”. Ser guiado pelo Espírito traz libertação simultânea

do desejo da carne, da escravidão da Lei e do poder do pecado: “o pecado não terá domínio sobre vocês, pois não estão debaixo da Lei, mas debaixo da graça” (Rm 6.14). Estar “debaixo da graça” é ser “guiado pelo Espírito”. “A graça de Deus é o dom divino; mas o maior dom é o próprio Espírito Santo, portanto Paulo se refere a ele como graça” (Agostinho, Sermões 144.1). Veja N. P. Williams, The grace of God (London, 1930), quanto à tese de que a graça de Deus não pode ser adequadamente concebida em termos impessoais, isto é, que na verdade ela tem de ser identificada com a pessoa do Espírito Santo, de modo que “não há nenhum ‘dom maior do que a graça’; a graça é ‘a presença de Deus e de seu próprio ser e toda a essência divina’” (p. 110, citando o hino de J. H. Newman, “Praise to the Holiest” [Louvor ao Santíssimo], encontrado em The dream of Gerontius [O sonho de Gerôncio]). Experimentar uma graça desse tipo como uma realidade viva é o resultado de receber “o Espírito de adoção” (Rm 8.15).

Não causa surpresa que, na única outra referência à direção do Espírito encontrada em suas cartas, Paulo diga que “todos os que são guiados pelo Espírito de Deus são filhos de Deus” (Rm 8.14). Portanto, em Gálatas 4.4-5, a redenção efetuada por Cristo a favor daqueles que anteriormente estavam “debaixo da Lei” significava o recebimento da “adoção como filhos” (υἱοθεσία, conforme Rm 8.15). Se estar “debaixo da Lei” é ser escravo, ser guiado pelo Espírito é ser filho ou filha nascido/a livre, desfrutar “a gloriosa liberdade dos filhos de Deus” (Rm 8.21), a liberdade para a qual, conforme Paulo acabou de dizer aos gálatas, eles foram “chamados” (v. 13).

Ao retratar “o nomismo judaico contra o qual Paulo lutou” conforme seu correspondente nos dias de hoje, E. Käsemann afirma que esse nomismo “representa a comunidade de pessoas ‘boas’ que transforma as promessas de Deus em seus próprios privilégios e os mandamentos de Deus em instrumentos de autossantificação” (Perspectives on Paul, p. 72). Andar pelo Espírito, o antídoto para todo tipo de nomismo, exige determinação e perseverança, conforme fica claro pelo frequente uso feito por Paulo de metáforas do atletismo para se referir à vida cristã. A luta entre a carne e o Espírito está ligada àquela “tensão escatológica” — que surge “da crença na ressurreição de Jesus como um evento passado e da experiência do Espírito como algo já recebido” — com a qual os cristãos são impelidos a viver enquanto existirem na terra em um corpo mortal (veja J. D. G. Dunn, Unity, p. 23).

VI. Carne e Espírito (5.13-26)

A. O caminho do amor (5.13-15)

B. Andando pelo Espírito (5.16-18)

☛ C. As obras da carne (5.19-21)

D. O fruto do Espírito (5.22-26)

C. As obras da carne (5.19-21)

Exegese e exposição

19Ora, as obras da carne são bem conhecidas; são as seguintes: fornicação, impureza,
devassidão, 20idolatria, feitiçaria, inimizades, discussões, ciúme, explosões de raiva,
ambições egoístas, dissensões, espírito partidário, 21inveja, bebedeiras, farra e coisas
parecidas. Advirto vocês, como já os adverti antes, que os que praticam essas coisas não
herdarão o reino de Deus.

NOTAS TEXTUAIS

v. 19 πορνεια / praem μοιχεια ²א D (μοιχειαι G) Ψ 0122 byz syrhcl Ireneulat Ambrosiastro

v. 20 ερις / ερεις C G Ψ 0122 byz lat syrhcl cop Marcião Clemente de Alexandria Epifânio Ire
ζηλος / ζηλοι א C Ψ 0122 byz lat syrhcl cop Marcião Clemente de Alexandria Epifânio Ir

v. 21 φθονοι 𝔓⁴⁶ א B pc copsa Marcião Clemente de Alexandria Orígenes Ireneulat Agostinho

5.19

φανερὰ δέ ἐστιν τὰ ἔργα τῆς σαρκός [phanera de estin ta erga tēs sarkos]. “Paulo considera que aquilo que constitui comportamento apropriado é autoevidente” (E. P. Sanders, PPJ, p. 513) — até mesmo os pagãos têm uma consciência inata disso (Rm 1.18-21,32; 2.14-16). Portanto, violações do comportamento apropriado se mostram publicamente pelo que são.

Listas de pecados e virtudes, como a que temos aqui nos versículos 19-23, são bem atestadas em textos desse período.

Exemplos fora do NT são encontrados em 1QS 4.2-14 e na catequese dos Dois Caminhos (Did. 1.1—6.3; Barn. 18.1—21.9). Quanto às listas de pecados encontradas no NT, são estudadas por E. Schweizer em “Traditional ethical patterns in the Pauline and post-Pauline letters and their development” [Padrões éticos tradicionais nas cartas paulinas e pós-paulinas e o desenvolvimento desses padrões], in: Black FS (2), p. 195-209; além da presente lista, ele examina aquelas em 1Tessalonicenses 4.3-6; 1Coríntios 5.9-13; 6.9-11; 2Coríntios 12.20-21; Romanos 13.13; 1.29-31; Colossenses 3.5-8; Efésios 4.17-19; 5.3-5. Essas listas “enfatizam os pecados contra a vida comum na irmandade”; sua função não é “fazer distinção entre um grupo marcante de padrões morais elevados e a abominável imoralidade do mundo”, mas “mostrar à igreja quanto deste mundo ainda vive em seu meio” (p. 207).[2]

Πορνεία [porneia], “fornicação”, significa basicamente envolvimento com πόρναι (“prostitutas”); a palavra também é encontrada como um termo quase técnico (à semelhança do hebr. zenûṯ) para designar relações sexuais proibidas (como em Mt 5.32; 19.9; At 15.20,29; 21.25; 1Co 5.1) e, em um sentido mais amplo, desvios sexuais em geral. É provável que esse sentido mais amplo seja aquele a que Paulo quis se referir aqui. Em algumas de suas cartas, Paulo adverte seus convertidos especificamente contra esse pecado: ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας, 1Tessalonicenses 4.3; φεύγετε τὴν πορνείαν, 1Coríntios 6.18. Esse pecado era tão comum na antiguidade greco-romana que, exceto quando levado ao excesso, não era considerado particularmente repreensível. Algumas das igrejas paulinas tiveram dificuldade em abandonar a antiga tolerância pagã a ele; mas não há indícios de que tenha sido um grande problema nas igrejas na Galácia.

ἀκαθαρσία [akatharsia], “impureza”, tem uma gama mais ampla de sentidos do que πορνεία. Inclui o uso ilegítimo do sexo, mas também se aplica a várias formas de mal moral: Demóstenes, por exemplo, usa o vocábulo no caso de uma pessoa que, fingindo ser amiga de alguém, comete perjúrio para feri-lo (Mídias 119). Em Provérbios 6.16, LXX, ἀκαθαρσία ψυχῆς é uma paráfrase para tôʿaḇaṯ napšô, “uma abominação para a alma dele [i.e., para a alma de Deus]”. A palavra é usada, naturalmente, para designar impureza física e ritual, mas é seu sentido ético que é relevante aqui, a saber, a tendência do pecado de espalhar sua influência corruptora.

ἀσέλγεια [aselgeia], “devassidão”, é o pecado que lança fora todas as restrições e se exibe, “sem se deixar intimidar pela vergonha ou pelo medo”, pecado abertamente exposto com flagrante descaramento e insolência, sem consideração pelo respeito próprio, pelos direitos e sentimentos dos outros ou pelo pudor público.

5.20

εἰδωλολατρία [eidōlolatria], “a adoração de ídolos” — não apenas de imagens esculpidas, mas de qualquer substituto do Deus vivo e verdadeiro. Em Colossenses 3.5, a cobiça é retratada como uma forma de idolatria, pois a coisa cobiçada torna-se objeto de adoração. Em 1Coríntios 10.14, a participação em festa em um templo pagão é participação em idolatria.

Φαρμακεία [pharmakeia], “feitiçaria”, o uso de φάρμακα, “drogas”, como na magia negra, para fazer mal aos outros. Por si só, a palavra é tão neutra quanto “farmácia”, que é seu derivado em português e significa a preparação de drogas (i.e., remédios) com finalidade médica. Mas ela adquiriu dois sentidos pejorativos: o uso de drogas para envenenar as pessoas e (como aqui) o uso de drogas em feitiçaria. Em Êxodo 7.11, φαρμακοί é usado para designar os “feiticeiros” (hebr. meḵaššeṗîm) da corte do faraó. Além de sua ocorrência aqui, as únicas outras ocorrências de φαρμακεία no NT estão em Apocalipse 9.21; 18.23 (cf. φάρμακον, Ap 9.21, e φαρμακός, Ap 21.8; 22.15). A feitiçaria era uma ofensa séria na lei romana: era da alçada de um tribunal permanente, a quaestio perpetua de sicariis et ueneficis (em que não se fazia distinção muito nítida entre o ueneficus como feiticeiro e como envenenador).

ἔχθραι [echthrai], “inimizades”, “hostilidades” — entre pessoas ou entre comunidades, por motivos políticos, raciais ou religiosos. O que se tem em vista não são apenas atos hostis, mas também os sentimentos e intenções hostis subjacentes. O ἐχθρός é aquele que alimenta pensamento hostil e realiza o ato correspondente; aquele que é objeto de sua hostilidade não é, de sua parte, necessariamente ἐχθρός em relação a seu opositor (o termo não indica inevitavelmente reciprocidade). Jesus disse a seus discípulos para amarem seus ἐχθροί (Mt 5.44; Lc 6.27,35), e nesse sentido Paulo cita Provérbios 25.21: “Se seu ἐχθρός tiver fome, dê-lhe pão para comer” (Rm 12.20). É óbvio que o discípulo que leva esse ensino a sério não alimenta um espírito de ἔχθρα em relação a seu ἐχθρός. Essa “obra da carne” específica pode ser neutralizada por ἀγάπη, o fruto básico do Espírito (v. 22).

ἔρις [eris], “discórdia” ou “discussões”, ocorre com frequência em listas de pecados. “Discórdia” foi personificada e divinizada no pensamento grego antigo: em Homero e Hesíodo, Éris é a deusa cuja influência malévola produz guerra e destruição. Paulo está especialmente preocupado em manter a ἔρις fora de suas igrejas (cf. 1Co 1.11; 3.3); ela é a antítese da “paz”, que faz parte do fruto do Espírito (v. 22).

ζῆλος [zēlos] não é necessariamente um pecado (veja comentário sobre ζηλωτής em 1.14). Era uma palavra com uma história honrosa na Bíblia grega: Fineias (Nm 25.11), Elias (1Rs 19.10,14) e Matatias (1Mc 2.24-26) haviam — todos eles — demonstrado zelo por Deus em épocas de apostasia, e foi com base no precedente que eles estabeleceram que militantes do século 1 d.C. tomaram para si a designação de zelotes. Paulo não apenas se refere ao zelo que demonstrou durante o tempo em que foi perseguidor (Fp 3.6), mas também fala de seu θεοῦ ζῆλος — um “zelo” ou interesse como o de Deus — pela fidelidade da igreja em Corinto (2Co 11.2). Em Romanos 10.2, ele atribui a seus irmãos judeus ζῆλος θεοῦ, “zelo por Deus” (aqui o genitivo é objetivo, ao passo que em 2Co 11.2 é subjetivo), mas é um zelo sem conhecimento, οὐ κατ’ ἐπίγνωσιν. Somente o contexto pode indicar se ζῆλος é usado no bom ou no mau sentido; quando, como acontece aqui, a palavra aparece em uma lista de pecados, ela é claramente usada no mau sentido, o de ciúme egoísta (cf. Rm 13.13; 1Co 3.3; 2Co 12.20; em todas essas passagens, a palavra é associada a ἔρις). O sucesso de outra pessoa pode levar alguém a ζῆλος no sentido de

imitação nobre, o que é uma coisa boa, ou pode instigá-lo a ζῆλος no sentido de ficar ressentido que a outra pessoa teve sucesso ou destaque que (até agora) ele não alcançou, e essa é uma atitude ruim, uma obra da carne. Contudo, vigilância e graça são necessárias para evitar que o bom ζῆλος degenere em mau ζῆλος.

θυμοί [thymoi], “explosões de raiva”, é o plural de θυμός, outra palavra que (à semelhança de ζῆλος) pode ser usada com um sentido mais nobre e outro menos nobre. Para Platão, θυμός é o elemento “espirituoso” na alma humana e que precisa ser dirigido pelo elemento racional, da mesma maneira que um cão pastor precisa ser controlado pelo pastor (Rep. 4.440D). Aristóteles está especialmente consciente da ameaça representada pela θυμός descontrolada, que, segundo ele, “parece ouvir a voz da razão, mas ouvi-la de forma errada, à semelhança daqueles servos impetuosos que saem correndo antes de ouvir tudo o que é dito e, em consequência, não cumprem devidamente as ordens recebidas, ou à semelhança de cães que começam a latir antes de esperar para ver se quem está chegando é amigo ou não” (Ét. Nic. 7.1149a3). Em Romanos 2.8, Paulo usa θυμός para designar a retribuição divina contra aqueles que “obedecem à impiedade”; em outras passagens (2Co 12.20; Ef 4.31; Cl 3.8), ele usa o termo com sentido negativo para indicar algo a que os cristãos devem renunciar. O plural aparece aqui e em 2Coríntios 12.20. A palavra tem muito em comum com ὀργή. A ordem a seguir diz respeito tanto a θυμός quanto a ὀργή: “Fique irado (ὀργίζεσθε) sem pecar” (Ef 4.26, citando Sl 4.4, LXX) — uma maneira de atingir esse ideal é: “Não deixe o sol se pôr sobre a sua ira (ὀργή)”.

No NT, ἐριθεία [eritheia], “ambições egoístas”, é algo sempre a ser evitado como sendo um mal. O plural é encontrado aqui e em 2Coríntios 12.20 (aliás, a sequência ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι ocorre em ambas as passagens). A palavra deriva de ἔριθος, “contratado”, “aquele que trabalha por remuneração”; assim, quando Tobias ficou cego, Ana, sua esposa, ἠριθεύετο (evidentemente como costureira) para sustentar a casa (Tb 2.11). Mas ἐριθεία passou a denotar um espírito mercenário, ambição egoísta, e é provável que sua semelhança com ἔρις (com a qual não tem relação etimológica) tenha sugerido a rivalidade e discórdia a que esse espírito dá origem. Veja Romanos 2.8; Filipenses 1.17; 2.3 (e Tg 3.14,16).

διχοστασίαι [dichostasiai], “dissensões”, “divisões”. A única outra vez em que a palavra ocorre no NT é Romanos 16.17, em que Paulo alerta seus leitores contra aqueles que causam “dissensões” e são pedras de tropeço (σκάνδαλα), o que provavelmente significa aqueles que introduzem ensino divisivo. Sua única ocorrência na LXX é em 1Macabeus 3.29, que fala da διχοστασία provocada pelos decretos selêucidas que aboliram os aspectos peculiares do judaísmo, a distinção entre aqueles que aderiam intransigentemente aos velhos costumes e aqueles que eram mais flexíveis. A introdução do legalismo estava fadada a provocar divisões nas igrejas da Galácia.

αἱρέσεις [haireseis], “facções” (“espírito partidário”), não são tão diferentes de διχοστασίαι. O substantivo deriva de αἱρέομαι, “escolher”, e tem basicamente o sentido de “escolha”; desse substantivo vem nossa palavra “heresia”, e nos documentos posteriores do NT tem, com o cognato αἱρετικός, o sentido de “heresia” (2Pe 2.1) e “herege” (Tt 3.10). (Veja M. Simon, “From Greek hairesis to Christian heresy”, in: Grant FS, p. 101-16.) Em Atos, a palavra é usada para designar partidos dentro do judaísmo — os saduceus (5.17), os fariseus (15.5; 26.5), os nazarenos (24.5,14; 28.22). Seu outro uso por Paulo ocorre em 1Coríntios 11.19 e designa facções na igreja em Corinto. (A palavra não é expressamente utilizada, ainda que pudesse muito bem ter sido, para designar o espírito partidário lamentado em 1Co 1.11-12; 3.4; essas manifestações indesejáveis são chamadas ἔριδες.) A formação de grupinhos, com as resultantes exibições de espírito partidário, é o que se tem em vista tanto em Corinto quanto na Galácia.

5.21

φθόνοι [phthonoi], “inveja[s]”, têm relação com ζῆλος, mas enquanto ζῆλος pode ter um lado positivo, φθόνος é inteiramente mau. É o espírito rancoroso que não suporta ver a prosperidade de outra pessoa. “Os invejosos”, disse Sócrates, “se entristecem com os sucessos de seus amigos” (Xenofonte, Mem. 3.9.8). W. Barclay (Flesh and Spirit, p. 48) ilustra esse pecado com a história do analfabeto que, sem ter reconhecido Aristides, pediu-lhe que registrasse seu voto favorável ao ostracismo do próprio Aristides “porque estou cansado de ouvir que o chamem de ‘o justo’” (Plutarco, Aristides 7). Ou podemos pensar na resposta do dono da vinha ao homem que se queixou que os trabalhadores contratados por último haviam sido pagos com excessiva generosidade: “Acaso você inveja minha generosidade?” (lit. “Seu olho é mau porque eu sou bom?”) (Mt 20.15).

μέθαι [methai], “bebedeiras”, isto é, orgias em estado de embriaguez. Assim como a gula é entregar-se à comida, μέθη é entregar-se ao vinho (e à bebida forte): ambas as formas de excesso são pecado, mas a embriaguez é a mais perigosa porque enfraquece o controle racional e moral das pessoas sobre suas palavras e ações. Em 1Coríntios 5.11 e 6.10, a palavra está estreitamente associada ao furto e ao abuso verbal (μέθυσος aparece ao lado de λοίδορος e ἅρπαξ). Em 1Tessalonicenses 5.7, a palavra designa o enfraquecimento da vigilância necessária para se ter segurança em momentos de crise; é inimiga da sobriedade (νήφειν) e leva à libertinagem (ἀσωτία, Ef 5.18).

κῶμοι [kōmoi], “celebrações ruidosas”, “folia” (“farras”), ocorre três vezes no NT e sempre em estreita associação com embriaguez (com μέθαι aqui e em Rm 13.13; com πότοι em 1Pe 4.3). No grego clássico, a palavra não tem sentido tão negativo: denotava, por exemplo, a alegre procissão e banquete em homenagem a um cidadão que se distinguia, por exemplo, em uma vitória nos jogos (cf. Píndaro, Pyth. 5.22, δέδεξαι τόνδε κῶμον ἀνέρων). Mas é bem possível que as etapas finais dessa celebração fossem acompanhadas de falta de sobriedade, o que exigiria reprimenda moral. W. M. Ramsay (Galatians, p. 453) nos lembra que, entre os gregos, “o folião Como foi transformado em deus, e seus ritos eram executados de maneira bastante sistemática e, além do mais, com toda a engenhosidade e inventividade da mente grega, que proporcionava novidades e variedades sem fim para as folias. O Como era o aspecto mais marcante da vida social grega”.

Recebemos aqui, portanto, uma lista — não uma lista exaustiva — que apresenta “as obras da carne” ou, conforme são chamadas em Efésios 5.11, “as obras infrutíferas das trevas”. Algumas delas são perversões de qualidades que em si mesmas são neutras ou até mesmo boas; outras (como ἀσέλγεια e φθόνος) são más por sua própria natureza. É desnecessário pressupor que todas elas, até mesmo fornicação e impureza, “refletem o próprio comportamento dos gálatas” (R. Jewett, “The agitators and the Galatian congregation”, p. 211). Mas o fato de que a lista inclui não apenas aqueles pecados típicos da polêmica judaica contra o paganismo, mas também inimizade, discussões, ciúmes, explosões de raiva, ambições egoístas, dissensões, espírito partidário e inveja sugerem que era sob essas formas que a “carne” se manifestava nos cristãos gálatas (cf. v. 26). Para Paulo, conforme sabiamente destacado por R. Jewett, a carne “não está enraizada na sensualidade, mas na rebelião religiosa em forma de justiça própria, a qual era, nas palavras de Paulo, ‘vangloriar-se na própria carne’” (Paul’s anthropological terms, p. 114).

ἃ προλέγω ὑμῖν, καθὼς προεῖπον [ha prolegō hymin, kathōs proeipon]. O pronome relativo ἅ tem τὰ ὅμοια τούτοις [ta homoia toutois] como antecedente, mas também prenuncia τὰ τοιαῦτα, o objeto direto de οἱ πράσσοντες na frase seguinte, que é iniciada com ὅτι. Quanto ao fraseado, veja 2Coríntios 13.2, προείρηκα καὶ προλέγω.

ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν [hoti hoi ta toiauta prassontes basileian theou ou klēronomēsousin]. τὰ τοιαῦτα indica as várias "obras da carne". Em 1Coríntios 15.50 ("carne e sangue [σὰρξ καὶ αἷμα] não podem herdar o reino de Deus"), σάρξ tem sentido diferente do encontrado aqui: ali, como o uso com αἷμα deixa claro, denota o corpo mortal em sua constituição atual. Contudo, um paralelo próximo com a presente passagem é expresso em 1Coríntios 6.9-10, em que (sem usar a palavra σάρξ) Paulo apresenta uma lista de onze tipos de malfeitores que "não herdarão o reino de Deus" (cf. tb. Ef 5.5). Embora as boas ações não levem, em si mesmas, ninguém a ser admitido no reino, as más ações do tipo mencionado certamente excluem a pessoa (cf. E. P. Sanders, PPJ, p. 517-8). Em m. Sanhedrin 10.1-3, há uma lista de várias categorias de pecadores que não terão "parte no mundo vindouro" (ḥēleq lā'ôlām habbā'); ao contrário, de acordo com m. 'Abot 5.22, "os discípulos de Abraão, nosso pai, [...] herdam o mundo vindouro" (nôḥalîm hā'ôlām habbā').

A expressão "reino de Deus" não apareceu anteriormente na carta, mas é evidente que Paulo podia pressupor que seus leitores estavam familiarizados com ela, sem dúvida porque havia aparecido na pregação inicial que lhes fez (προεῖπον pode se referir à instrução oral). (De acordo com At 14.22, ele e Barnabé advertiram seus convertidos no sul da Galácia que "por meio de muitas tribulações temos de entrar no reino de Deus".) Para Paulo, o reino de Deus está no futuro: é a herança do povo de Deus na era vindoura, a era da ressurreição. O dom do Espírito no tempo presente é a primeira parcela (ἀπαρχή, Rm 8.23) e também a garantia (ἀρραβών, 2Co 1.22) daquela herança vindoura.

Nas epístolas posteriores, há uma ênfase maior no aspecto "realizado" do que nas cartas anteriores; veja Colossenses 1.13, em que os crentes já foram transferidos por Deus "para o reino de seu Filho amado" — mas é possível que haja uma distinção entre o (presente) reino de Cristo (cf. 1Co 15.25) e o (futuro) reino de Deus. (Em Ef 5.5, "o reino de Cristo e de Deus" é um único e mesmo reino.)

---

[2]Veja A. Vögtle, Die Tugend- und Lasterkataloge im NT (Münster, 1936); S. Wibbing, Die Tugend- und Lasterkataloge im NT und ihre Traditionsgeschichte = BZNW 25 (Berlin, 1959); W. Barclay, Flesh and Spirit (London, 1962).

VI. Carne e Espírito (5.13-26)

A. O caminho do amor (5.13-15)

B. Andando pelo Espírito (5.16-18)

C. As obras da carne (5.19-21)

☛ D. O fruto do Espírito (5.22-26)

D. O fruto do Espírito (5.22-26)

Exegese e exposição

22 Mas o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, paciência, benignidade, bondade,
fé, 23 mansidão, domínio próprio: contra coisas como essas a Lei não tem nada
que dizer. 24 E aqueles que são de Cristo [Jesus] crucificaram a carne com suas
paixões e concupiscências.

25 Se vivemos pelo Espírito, também nos mantenhamos em conformidade com o
Espírito. 26 Não nos tornemos presunçosos, desafiando uns aos outros, invejando
uns aos outros.

NOTAS TEXTUAIS

v. 23 εγκρατεια / add αγνεια D* G latvet vg (s,cl) Ireneulat Cipriano Ambrosiastro
v. 24 Χριστου $\mathfrak{P}^{46}$ D G byz lat syr / Χριστου Ιησου א A B C P Ψ 1739 pc cop

5.22

ὁ δὲ καρπός τοῦ πνεύματος [ho de karpos tou pneumatos]. É possível que haja algum significado no contraste entre as “obras” da carne e o “fruto” do Espírito, mas não é porque a figura do “fruto” ou da “colheita” seja inapropriada para simbolizar o mal. Adiante, em 6.8, o processo de semear e colher é aplicado igualmente à carne e ao Espírito. (Cf. o princípio “pelos frutos deles vocês os conhecerão”, encontrado no ensino de Jesus em Mt 7.16-20 // Lc 6.43-45.) Paulo alista nove graças [frutos/virtudes] (aqui também não é uma lista exaustiva) que constituem o fruto do Espírito — o modo de vida daqueles que são habitados e energizados pelo Espírito. A primeira e, conforme Paulo expressa em 1Coríntios 13.13, “a maior delas” é o ἀγάπη.

Ao contrário do que afirma R. C. Trench, não é muito correto dizer que “ἀγάπη é uma palavra nascida no seio da religião revelada” (Synonyms of the NT, 9. ed. [London, 1880, reimpr. em 1961], § xii, p. 41); é verdade que (diferentemente do verbo ἀγαπάω, atestado já em Homero) o substantivo não aparece antes da LXX, mas os tradutores da LXX a usaram por causa de sua semelhança superficial com a palavra hebraica ’ahaḇāh, bem como por outros motivos e, com frequência, como sinônimo de ἔρως (na LXX, não há nada do contraste entre ἀγάπη e ἔρως conforme sugerido, e.g., no título Agape and eros [Agape e eros] de A. Nygren; ἀγάπη é a palavra usada para se referir à paixão de Amnom por Tamar em 2Sm 13.15 [2Reinos 13.15, LXX] e, repetidas vezes, para designar o forte sentimento mútuo entre o amante e sua amada em Cântico dos Cânticos). Na LXX e no NT, significa amor divino quando esse é o sentido indicado pelo contexto (que é o que ocorre na maioria das vezes no NT).

Paulo já se referiu ao amor como a expressão da fé (v. 6) e ao amor prático ao próximo como o cumprimento de “toda a Lei” (v. 13-14). Quanto ao amor ser o fruto do Espírito, o apóstolo trata disso mais detalhadamente em Romanos 5.5, que diz que o amor de Deus foi, pelo Espírito, “derramado” (ἐκκέχυται) no coração dos crentes. Esse é o amor do próprio Deus, manifesto em Cristo (cf. Rm 8.25,38s.), que inunda a vida dos crentes e assume a forma de um amor que reage positivamente a Deus e a Cristo e uns aos outros e transborda para toda a humanidade (cf. 6.10, πρὸς πάντας). “O amor de Cristo” é a força motriz por trás do ministério apostólico do próprio Paulo, pois, em nome de Cristo, ele suplica a homens e mulheres que se reconciliem com Deus (2Co 5.14-15,18-20). A celebração clássica do amor divino por Paulo é 1Coríntios 13, em que, conforme dito por muitos expositores, sua caracterização do amor poderia ser um desenho rascunhado do caráter de Jesus. “O amor cristão passa a ser real quando Cristo torna a se encarnar em um homem [ou mulher] que se entregou totalmente a ele” (W. Barclay, Flesh and Spirit, p. 76). (Veja a bibliografia no final do comentário sobre o v. 14 acima.)

Χαρά [chara], “alegria”, é mencionado, assim como o amor, em Romanos 5 entre as bênçãos concedidas aos crentes. Nós “nos alegramos em Deus por meio de nosso Senhor Jesus Cristo”, diz Paulo, “por meio de quem agora recebemos nossa reconciliação” (Rm 5.11). Esse alegrar-se implica alegrar-se “na esperança da glória de Deus” (Rm 5.2) — expressão que na RSV é parafraseada por “nossa esperança de partilhar da glória de Deus” —, que é outro aspecto da “esperança da justiça”, a qual, de acordo com Gálatas 5.5, os crentes aguardam “por meio do Espírito, pela fé”. A esperança (ἐλπίς) não é alistada separadamente aqui como algo que faz parte do fruto do Espírito, mas é um elemento importante da alegria cristã. É a esperança que faz que os crentes se alegrem também nos sofrimentos, e o fato de, com espírito cristão, suportarem os sofrimentos fortalece sua esperança (Rm 5.3-5). Paulo ora para que “o Deus da esperança” encha “de toda alegria e paz na fé” (Rm 15.13) os cristãos que estão em Roma; o reino de Deus, o apóstolo lhes diz, significa “justiça, paz e alegria no Espírito Santo” (Rm 14.17).

A justaposição de paz e alegria nesses dois textos não é por acaso: “uma vez que estamos justificados pela fé, temos paz com Deus por meio de nosso Senhor Jesus Cristo” (Rm 5.1), e paz e alegria são gêmeos espirituais. Ter paz com Deus (o modo indicativo ἔχομεν em Rm 5.1 é uma variante preferível ao subjuntivo ἔχωμεν) é estar reconciliado com ele, e são aqueles que foram reconciliados por meio de Cristo que têm maior motivo de se alegrar em Deus (Rm 5.11).

No uso paulino, é possível que εἰρήνη [eirēnē] tenha algo do sentido do “bem-estar” ou “plenitude” intrínsecos à palavra hebraica šālôm. Aqueles que estão em paz com Deus recebem algo da “paz de Deus”, que, conforme Paulo diz em outras passagens, guarda “em Cristo Jesus” o coração e a mente dessas pessoas (Fp 4.7) e deve atuar como árbitro dentro de sua comunidade (Cl 3.15). O próprio Deus é “o Deus da paz” (Rm 15.33; 16.20a; 2Co 13.11; Fp 4.9; 1Ts 5.23; cf. Hb 13.20); dissensão e tudo o que ameaça a paz vêm de uma fonte bem diferente (cf. v. 20). Na literatura sapiencial do AT, semear discórdia entre irmãos é odioso e abominável para Deus (Pv 6.19). Portanto, a paz é uma das marcas dos filhos de Deus — não apenas a paz com Deus, mas a paz de uns com os outros: no lar (1Co 7.15), na igreja (1Co 14.33; Ef 4.3), no mundo (Rm 12.18), entre judeus e gentios (Ef 2.14-18). “Vamos, então, atrás daquilo que promove a paz (τὰ τῆς εἰρήνης) e a edificação mútua” (Rm 14.19); essa é a maneira de receber a bênção pronunciada por Jesus sobre “os pacificadores, pois serão chamados filhos de Deus” (Mt 5.9).

É possível crer, sem maiores dificuldades, que amor, alegria e paz formavam uma tríade no vocabulário cristão antigo, à semelhança da tríade fé, esperança e amor (veja final do comentário sobre 5.6). No discurso do cenáculo registrado no Quarto Evangelho, Jesus dá a seus discípulos “a minha paz” (Jo 14.27), ordena-lhes que permaneçam no “meu amor” (Jo 15.9s.) e deseja que conheçam “minha alegria” (Jo 15.11).

Μακροθυμία [makrothymia], “paciência”, é uma qualidade positiva. Ela faz parte do mesmo campo semântico de ἀνοχή, ὑπομονή e καρτερία, mas é especialmente próxima da terceira palavra. Abrange firmeza e capacidade de perseverar. Se tivéssemos a expressão “pavio longo” em oposição a “pavio curto”, então μακροθυμία poderia ser chamado de a qualidade de ter “pavio longo”. O NT em latim traduz μακροθυμία por longanimitas, mas o substantivo derivado “longanimidade”, usado como seu equivalente na versão Douai-Rheims-Challoner do NT, não é de uso comum.

A μακροθυμία é uma qualidade de Deus: ele é μακρόθυμος καὶ πολυέλεος (Êx 34.6; Sl 103.8 [102.8, LXX], em que μακρόθυμος é tradução do hebraico ’ereḵ ’appayim, lit. “longo nas narinas” [por onde a raiva sai], RSV: “lento em se irar”). A mesma qualidade deve ser reproduzida em homens e mulheres — talvez esteja incluída na imagem de Deus —, de maneira que ἐλεήμων ἀνὴρ μακροθυμεῖ (Pv 19.11), “o homem misericordioso é paciente” (i.e., ele adia sua raiva, hebr. he’erîḵ ’appô).

Em 1Macabeus 8.4, o avanço dos romanos no domínio do mundo é atribuído à sua μακροθυμία, “aquela persistência romana de jamais fazer a paz quando derrotado” (R. C. Trench, Synonyms of the NT, § liii, p. 184). Em Testamento de José 2.7, José relata como foi firme (ἐμακροθύμησα) em todas as suas tentações e acrescenta que “a μακροθυμία é um grande remédio, e a ὑπομονή produz muitas coisas boas”.

No NT, Deus mostra paciência (μακροθυμεῖ) com seus eleitos (Lc 18.7; NEB: “ele os ouve com paciência”) e com os impenitentes (Rm 2.4; 9.22; com grande μακροθυμία ele adia o dia da retribuição). ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, diz Paulo (1Co 13.4); ele exorta seus amigos cristãos a demonstrar μακροθυμία uns com os outros e com todos (Ef 4.2; Cl 1.11; 3.12; 1Ts 5.14).

χρηστότης [chrēstotēs], “benignidade”, também é uma qualidade de Deus. “Provai e vede que o

Senhor

é benigno” (ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος), diz o salmista (Sl 34.8 [33.9, LXX]), em palavras que são repetidas em 1Pedro 2.3; e também “Oh, deem graças ao

Senhor

, porque ele é benigno” (ὅτι χρηστός, Sl 136.1 [135.1, LXX]). Deus é “benigno (χρηστός) com os ingratos e mesquinhos”, e os que o imitarem nisso “serão filhos do Altíssimo” (Lc 6.35). Sua “benignidade e severidade” (χρηστότης καὶ ἀποτομία) são reveladas em seu trato com a humanidade (Rm 11.22): sua benignidade com os pecadores visa a levá-los ao arrependimento (Rm 2.4), e sua benignidade com os crentes pretende incentivá-los a “continuar em sua benignidade”, isto é, na benignidade de Deus (Rm 11.22). Não há melhor maneira de continuar em sua benignidade do que mostrar aos outros “a benignidade de Deus” (cf. 2Sm 9.3 [2Reinos 9.3, LXX], embora ἔλεος, não

χρηστότης, seja a palavra usada ali pela LXX), tratando-os como Deus nos tem tratado (Ef 4.32). Pois o amor, de acordo com 1Coríntios 13.4, não é apenas paciente (μακροθυμεῖ), mas também benigno (χρηστεύεται).

ἀγαθωσύνη [agathōsynē], “bondade”, tem uma gama de sentidos tão ampla quanto o adjetivo ἀγαθός. Mas no presente contexto é bem possível que signifique “generosidade” — é a antítese de φθόνος, que aparece entre as obras da carne. O comentário sobre φθόνος (v. 21) mencionou Mateus 20.15: “Acaso seu olho é mau (πονηρός) porque sou bom (ἀγαθός)?” —, em que “generoso” é exatamente o que ἀγαθός significa.

πίστις [pistis] pode significar o ato ou a atitude de crer (πιστεύειν), isto é, pode significar fé, confiança, que é o sentido mais frequente da palavra nas cartas de Paulo, ou então a qualidade de ser digno de crença — fidelidade, confiabilidade, lealdade. É provável que o sentido de “fé” deva ser associado a πίστις quando a palavra é alistada como um entre vários “dons” do Espírito (1Co 12.9; cf. Rm 12.3,6) — não o exercício da fé justificadora, mas a medida apropriada de fé necessária para realizar alguma obra para Deus. Mas o fator decisivo no presente exemplo é o contexto em que a palavra aparece. As oito palavras que lhe fazem companhia denotam qualidades éticas, e deve se esperar que πίστις denote também uma qualidade ética, a qualidade de ser πιστός. Em Paulo, o adjetivo πιστός geralmente tem o sentido de “fiel”, “confiável”, embora às vezes, como em Gálatas 3.9, signifique “crente” (cf. 2Co 6.15). Deus é πιστός (1Co 1.9; 10.13; 2Co 1.18; 1Ts 5.24; 2Ts 3.3); na única passagem em que Paulo fala explicitamente da πίστις de Deus (Rm 3.3), sem dúvida é a fidelidade divina que se tem em vista. Pelo fato de Deus ser fiel e podermos confiar nele, seu povo também deve ser fiel, e o Espírito os capacita a serem fiéis. A declaração “o que se requer dos administradores é que sejam achados confiáveis” (1Co 4.2) é uma referência feita basicamente a apóstolos e seus colegas, mas todo cristão é, em maior ou menor grau, um administrador (οἰκονόμος), e espera-se que seja confiável (πιστός) no desempenho de toda e qualquer coisa que esteja sob sua administração (cf. Lc 12.42). Essa é a lição das parábolas paralelas dos Talentos (Mt 25.14-30) e das Minas (Lc 19.11-27): “aquele que é fiel no pouco, também é fiel no muito” (Lc 16.10).

Em Apocalipse, Jesus Cristo é chamado de “a fiel testemunha” (Ap 1.5), e cada um dos seus seguidores é chamado a ser sua “testemunha fiel”, ainda que, como no caso de Antipas de Pérgamo, esse testemunho implique martírio (Ap 2.13): “aqui está a paciência e a fé (πίστις) dos santos” (Ap 13.10).

5.23

πραΰτης [prautēs], “mansidão”, é definido por Aristóteles (Ét. Nic. 2.1108a) como o meio-termo entre excessiva propensão à raiva (ὀργιλότης) e

incapacidade de ficar com raiva (ἀοργησία). Moisés foi πραὺς σφόδρα, “muito manso” (Nm 12.3), no sentido de que, diante de críticas imerecidas, não cedeu à raiva, mas, em vez disso, intercedeu a Deus pelos ofensores. Jesus era “manso (πραΰς) e humilde de coração” (Mt 11.29), mas perfeitamente capaz de ficar indignado (Mc 3.5). Paulo suplica aos coríntios “pela mansidão (πραΰτης) e benignidade (ἐπιείκεια) de Cristo” (2Co 10.1), mas, se as palavras que seguem essa súplica são uma expressão de mansidão e benignidade, é de se perguntar o que ele teria dito caso não fosse contido por essas qualidades. (Ali, assim como aqui, a preocupação afetuosa de Paulo com seus convertidos é acompanhada por sua veemente denúncia daqueles que os perturbavam.) “Os mansos (οἱ [...] πραεῖς) herdarão a terra”, de acordo com Salmos 37.11 (36.11, LXX) — um dito que foi incorporado em uma das bem-aventuranças de Mateus (Mt 5.5) —, talvez sugira que os esquentados se aniquilarão uns aos outros e deixarão os mansos com a posse da terra. Um animal ser πραΰς implica ser domesticado ou domado (o verbo πραΰνω é usado com o sentido de domar animais selvagens), mas, como qualidade ética, πραΰς implica autocontrole, fruto do controle pelo Espírito de Deus. πραΰτης tem muito em comum com μακροθυμία, junto da qual aparece em Efésios 4.2 e Colossenses 3.12. Os cristãos devem demonstrar “toda mansidão (πᾶσαν [...] πραΰτητα; RSV: ‘perfeita cortesia’) para com todos os homens” (Tt 3.2).

ἐγκράτεια [enkrateia], “autocontrole”, tem algo em comum com πραὺτης, mas denota o controle de paixões que são muito mais fortes do que a raiva no apelo aos sentidos. De acordo com Aristóteles, que dedica o sétimo livro de sua Ética a Nicômaco a uma análise da diferença entre a ἐγκράτεια e seu oposto, a ἀκρασία, o homem que é ἐγκρατής tem paixões poderosas, mas as mantém sob controle; o ἀκρατής não escolhe deliberadamente o errado, mas não tem força para resistir à tentação (Ét. Nic. 7.1145bss.). Como termo ético, ἐγκράτεια foi introduzido por Sócrates (Xenofonte, Mem. 1.5.4). Platão contrapõe ἐγκράτεια a entregar-se à comida e ao sexo (Rep. 3.390B, C). Paulo diz que o atleta a pratica (ἐγκρατεύεται) em todas as coisas e aplica a lição ao atleta espiritual (1Co 9.25). Em 1Coríntios 7.9, ele aconselha solteiros ou viúvos que não conseguem se conter sexualmente a que se casem (εἰ δὲ οὐκ ἐγκρατεύονται, γαμησάτωσαν). Palavras desse grupo semântico são usadas com conotação sexual com mais frequência do que com outras conotações; por conseguinte, geralmente “castidade” pode ser uma tradução adequada. No século 2 d.C., encontramos uma seita cristã chamada encratita (seu membro mais conhecido é Taciano, o compilador do Diatessarão); seus seguidores eram chamados de encratitas por causa de sua insistência na ἐγκράτεια, a qual, no entanto, interpretavam como ascetismo, incluindo abstinência de carne, vinho e casamento (Ireneu, Her. 1.28.1; Eusébio Hist. ecl. 4.28s.). Com base em 1Timóteo 4.1-5, é possível ver até que ponto esse modo de vida se afastou do padrão neotestamentário de ἐγκράτεια.

A pontuação em Nestle-Aland^{26} (mas não em UBS^{3}) divide essas nove virtudes em três grupos de três, o que facilitaria a memorização rápida. Elas não são as precondições para a justificação; elas a seguem de modo natural. São encontradas naturalmente juntas, ao contrário dos dons do Espírito, que são

repartidos de maneira diversa, um para esta pessoa, e outro para aquela (Rm 12.6-8; 1Co 12.8-11). Onde o amor estiver presente, as outras virtudes não estarão distantes; é o amor que une todas elas em perfeita harmonia (cf. Cl 3.14).

Se as obras da carne como um todo forem comparadas com o fruto do Espírito como um todo, a impressão que se terá é que as obras da carne perturbam a κοινωνία, ao passo que o fruto do Espírito a promove.

κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος [kata tōn toioutōn ouk estin nomos]. Paulo não quer dizer simplesmente que as nove virtudes que constituem o fruto do Espírito não são proibidas pela Lei; ele quer dizer que, quando se tem em vista essas qualidades, estamos em uma esfera com a qual a Lei não tem nada que ver. A Lei pode prescrever certas formas de conduta e proibir outras, mas é impossível o amor, a alegria, a paz e as demais virtudes serem impostos pela Lei. “Uma videira não produz uvas por causa de uma lei criada pelo Congresso Nacional; são os frutos da própria vida da videira; assim também a conduta que se conforma ao padrão do reino não é produzida por nenhuma exigência, nem mesmo de Deus, mas é fruto daquela natureza divina dada por Deus em consequência do que fez em Cristo e por Cristo” (S. H. Hooke, “What is Christianity?”, in: The siege perilous [London, 1956], p. 264).

Em Aristóteles (Política 3.13, 1284a) a declaração κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος é usada para se referir a pessoas que sobrepujam seus semelhantes em virtude (ἀρετή) como deuses entre os homens. Elas não precisam ter suas ações regulamentadas por leis; ao contrário, elas próprias constituem uma lei (um padrão) para os outros (αὐτοί γάρ εἰσι νόμος). É provável que Paulo não esteja citando, direta ou conscientemente, Aristóteles; a declaração pode ter se tornado um dito proverbial, como muitas expressões de Shakespeare ou da AV que são frequentemente citadas sem que, aqueles que as citam, tenham consciência de sua origem. A afirmação de Aristóteles revela alguma afinidade (mas bastante remota) com o que Paulo diz aqui; tem mais em comum com a observação em 1Timóteo 1.9 de que “a lei não é feita para os justos, mas para os ímpios e desobedientes”.

5.24

οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] [hoi de tou Christou [Iēsou]], “aqueles que são de [os de] Cristo [Jesus]”. Quanto à designação, veja 1Coríntios 15.23. Isso inclui todos os crentes, diferentemente do uso indevido do nome de Cristo por aqueles que, em sentido peculiar, reivindicaram ἐγὼ δὲ Χριστοῦ (1Co 1.12; cf. 2Co 10.7).

τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν [tēn sarka estaurōsan]. É porque são de Cristo no sentido de serem membros de Cristo, incorporados ἐν Χριστῷ, que eles

“crucificaram a carne”. O tempo aoristo provavelmente indica sua participação na crucificação histórica de Cristo. Quando Paulo disse anteriormente Χριστῷ συνεσταύρωμαι (2.19), quis dizer que a cruz de Cristo rompeu a relação que ele tinha com a Lei; aqui ele diz que a cruz de Cristo rompe a relação dos crentes com a “carne”. Para Paulo, conforme já vimos, a Lei e a carne pertencem à mesma ordem pré-cristã. Mas a cruz de Cristo rompeu a relação de Paulo com a Lei apenas à medida que ele mesmo foi “crucificado com Cristo”, tornando-se, dessa maneira, “morto para a Lei” para que pudesse viver para Deus; de igual maneira, a cruz rompe a relação dos crentes em geral com a carne apenas quando eles se consideram crucificados na crucificação histórica de Cristo. A crucificação do antigo ego centrado em si mesmo, para que possa ser substituído pela nova mente centrada em Cristo — “não sou mais eu quem vive, mas Cristo vive em mim” (2.20) —, não é substancialmente diferente da crucificação da carne, para que a carne possa ser substituída por uma vida concedida pelo Espírito e uma conduta dirigida pelo Espírito. Veja Romanos 8.13: “se pelo Espírito fizerem morrer as obras do corpo, vocês viverão”.

Portanto, aqueles que pertencem a Cristo, aqueles que reconhecem seu senhorio não de maneira meramente formal (cf. Rm 14.8, τοῦ κυρίου ἐσμέν), romperam totalmente com o que eram anteriormente (cf. Rm 6.6: ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας); foram libertos da “presente era maligna” (1.4) e se tornaram membros da nova criação (6.15). É a cruz de Cristo que opera essa ruptura total. Assim como, para Paulo, a Lei e a carne estão verdadeiramente ligadas à presente era maligna, é igualmente verdadeiro que o Espírito que habita no crente é o testemunho de que a era vindoura já irrompeu por meio do “evento Cristo”. “Temos de entender que idealmente essa crucificação da carne está envolvida na crucificação de Cristo; na verdade, é operada por ela. Quem descobre o segredo do Calvário [...] está consciente de que a condenação do pecado está no Calvário; aceitá-lo como real e estar, de alguma maneira, firme em relação a isso é a morte da carne com suas paixões e desejos” (J. Denney, The death of Christ, p. 162).

Ao lado de uma declaração histórica como essa, feita no modo indicativo, está o complemento exortativo, feito no imperativo, como em Romanos 6.11 (“considerem-se mortos para o pecado, mas vivos para Deus em Cristo Jesus”); Colossenses 3.5 (“mortifiquem, pois, seus membros que estão na terra...”). Aquilo que foi efetuado de uma vez por todas pela cruz de Cristo tem de ser concretamente posto em prática.

σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις [syn tois pathēmasin kai tais epithymiais]. Os ἐπιθυμίαι são os desejos pelos quais as παθήματα (“paixões”) são direcionados para este ou aquele caminho; se não forem controlados, eles se expressarão em “obras da carne”. Não pode haver controle mais decisivo sobre eles do que sua “crucificação”. Paulo reconhecia que o ζῆλος mal direcionado que ele mesmo experimentou, o ζῆλος que havia encontrado expressão na perseguição à igreja, havia sido uma πάθημα ou ἐπιθυμία τῆς σαρκός. Dessa maneira, havia sido decisivamente “crucificado”; como qualidade

do caráter do apóstolo, havia sido redirecionado para seguir o caminho da vontade de Deus e do serviço de Cristo. Veja ainda comentário de 6.14.

5.25

Εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν [ei zōmen pneumati, pneumati kai stoichōmen], “Se o Espírito é a fonte de nossa vida, que o Espírito também dirija o curso de nossa vida” (NEB). Que a nova vida deles em Cristo era vivida pelo Espírito tratava-se de algo que eles sabiam; Paulo os lembra de que o corolário moral disso é que a conduta deles devia ser governada pelo Espírito: deviam avançar perfilados (e mantendo o passo) com ele. Quanto a esse sentido ético de στοιχέω (denominativo de στοῖχος, “fila”), veja 6.16; Romanos 4.12; Filipenses 3.16; também Atos 21.24. Sobre seu sentido aqui, veja A. Oepke, Galater, p. 145-6.

Aqui também temos a característica correlação paulina entre indicativo e imperativo: vivemos pelo Espírito (o que é algo reconhecido); mantenhamo-nos, portanto, em alinhamento com o Espírito. Ele não sugere que seja possível viver pelo Espírito sem também manter o alinhamento com o Espírito. Não há quase nenhuma diferença prática entre πνεύματι στοιχεῖν (aqui), πνεύματι περιπατεῖν (v. 16) e πνεύματι ἄγεσθαι (v. 18). Andar pelo Espírito é a manifestação externa, em ação e palavras, de viver pelo Espírito. Viver pelo Espírito é a raiz; andar pelo Espírito é o fruto, e esse fruto é nada menos que a reprodução prática do caráter (e, portanto, da conduta) de Cristo na vida de seu povo. “Na maneira usual de Paulo, ele extrai uma exortação com base em sua doutrina. A morte da carne é a vida do Espírito. Se o Espírito de Deus vive em nós, que ele governe todas as nossas ações” (J. Calvin [J. Calvino], Galatians, p. 106).

Aqueles cuja conduta é dirigida pelo Espírito é que são, na avaliação de Paulo, os verdadeiros πνευματικοί (cf. 6.1), em contraste com aqueles que afirmavam ter atingido um nível de espiritualidade em que considerações éticas perderam sua relevância.

5.26

As considerações éticas que corriam o risco de perder relevância nas igrejas da Galácia eram aquelas que impactavam relacionamentos pessoais. Para a situação deles, a exortação afirmativa “andemos alinhados com o Espírito” tinha o corolário: “não nos tornemos presunçosos, desafiando uns aos outros,

invejando uns aos outros”. Ser κενόδοξος é vangloriar-se quando não há nada de que se gloriar: κενοδοξία (cf. Fp 2.3) é orgulho ou convencimento vazios, mera atitude de superioridade; é sinônimo de ἀλαζονεία (cf. 1Jo 2.16). O verbo προκαλέομαι (que no NT ocorre apenas aqui) é usado para designar desafios recíprocos para lutas ou competições atléticas; o sentido pode ser estendido a outras áreas da vida, como na história que Fílon contou de Demóstenes, o qual, quando desafiado a participar de uma competição de injúrias (προκληθεὶς ἐπὶ λοιδορίας), recusou porque, conforme disse, o vencedor sairia pior do que o perdedor (Agricultura 110). O espírito que aqui Paulo desaprova se manifesta de maneira requintada em desafios ao debate teológico; talvez fosse assim que os gálatas estavam desafiando uns aos outros. Quanto à inveja, Paulo já os advertiu contra isso de um modo geral, ao incluir φθόνοι entre as obras da carne (v. 21); aqui, sua advertência específica contra isso deixa implícito que essa era uma ameaça à paz das igrejas na Galácia. (O uso do dativo de pessoa com φθονέω — ἀλλήλοις φθονοῦντες [allēlois phthonountes] — é do grego clássico; 𝔓⁴⁶ B e muitos outros manuscritos trazem o acusativo não clássico ἀλλήλους [allēlous].) Conforme indicado acima (v. 15), esses eram os males contra os quais era preciso acautelar os gálatas de uma maneira especial.

“Gnósticos pneumáticos”, diz W. Schmithals, “são esplendidamente apresentados pela caracterização de Gálatas 5.26” (Paul and the Gnostics, p. 49). Sem dúvida, é possível aplicar a linguagem a certos gnósticos, caso gnósticos estivessem em vista; mas qualquer pessoa familiarizada com a vida de uma igreja local sabe que as tendências contra as quais Paulo profere essa advertência — orgulho espiritual, provocação mútua e inveja — podem surgir entre os cristãos mais comuns, para quem o gnosticismo ou o transe extático são totalmente desconhecidos.

I. Saudação (1.1-5)

II. Nenhum outro evangelho (1.6-10)

III. Esboço autobiográfico: o evangelho independente de Paulo (1.11—2.14)

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

V. Liberdade cristã (5.2-12)

VI. Carne e Espírito (5.13-26)

☛ VII. Ajuda mútua e serviço (6.1-10)

VIII. Comentários e saudações finais (6.11-18)

VII. Ajuda mútua e serviço (6.1-10)

A ajuda mútua é a marca registrada da comunidade de fé. Mansidão, não arrogância, é o caminho de Cristo. O mestre merece o apoio daqueles a quem ensina. Na vida, há a regra de semear e colher; aqueles que fazem o bem aos outros terão uma colheita de vida eterna.

Exegese e exposição

[1]Meus irmãos, mesmo que alguém seja surpreendido em alguma falta, vocês que são espirituais devem, com espírito de mansidão, corrigir a pessoa em questão. Preste atenção em você mesmo, para que não seja tentado também. [2]Levem os fardos uns dos outros e assim vocês cumprirão a lei de Cristo. [3]Se alguém pensa que é alguma coisa quando não é absolutamente nada, está enganando a si mesmo. [4]Que cada um examine seu próprio agir; então, guardará sua realização apenas para si e não a comparará com a de outra pessoa, [5]pois cada um carregará sua própria carga.

[6]Aquele que recebe instrução na palavra compartilhe todas as boas coisas com aquele que a ministra.

[7]Não se deixem enganar: Deus não deve ser tratado com desprezo. [8]O que uma pessoa semear, isso é o que ela colherá. Quem semear para a carne, da carne colherá corrupção; quem semear para o Espírito, do Espírito colherá vida eterna. [9]Não nos cansemos de fazer o bem; no devido tempo colheremos, caso não desistamos. [10]Portanto, enquanto tivermos oportunidade, façamos o bem a todos, especialmente aos membros da família da fé.

NOTAS TEXTUAIS

v. 1 ανθρωπος / τις εξ υμων P syrpesh / ανθρωπος εξ υμων Ψ pc syrhcl copsa

v. 2 αναπληρωσετε B G lat syrpesh Marcião / αποπληρωσετε 𝔓[46] / αναπληρωσατε א A C D Ψ

v. 4 εκαστος om 𝔓[46] B syrpesh copsa (codd)

v. 7 μη om Marcião Tertuliano

v. 10 εχομεν / εχωμεν א B* 33 al

6.1

Ἀδελφοί, ἐὰν καὶ προλημφθῇ ἄνθρωπος ἔν τινι παραπτώματι, ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον [Adelphoi, ean kai prolēmphthē anthrōpos en tini paraptōmati, hymeis hoi pneumatikoi katartizete ton toiouton]. O ensino geral de 5.13-26 é agora aplicado a algumas situações mais específicas. Se a inveja e a provocação mútua devem ser renunciadas, a ajuda mútua deve ser cultivada. Uma forma de ajuda é aquela prestada a um membro de uma das igrejas que talvez caia em alguma "transgressão" (παράπτωμα). A nuance exata de προλημφθῇ é incerta; pode significar que a pessoa se encontra inadvertidamente envolvida na prática de alguma transgressão ou que outra pessoa a identificou nessa transgressão. É possível classificar a transgressão como uma das "obras da carne" (5.19-21); com certeza, ela será incompatível com o fruto do Espírito. Qualquer que seja a forma que o erro assuma, o ofensor tem de ser reabilitado, não se deve fazer que ele se sinta um pária. É provável que Paulo não esteja pensando em um comportamento que, de maneira tão flagrante, faz pouco caso dos padrões aceitos e leva a comunidade ao descrédito público (cf. 1Co 5.5) nem em um comportamento cuja melhor abordagem seria um afastamento temporário da comunhão com os irmãos (1Co 5.11; Rm 16.17). Uma παράπτωμα não é um comportamento estabelecido, mas uma ação isolada que pode levar aquele que a pratica a se sentir culpado. A reabilitação tem de ser realizada por aqueles que são verdadeiramente πνευματικοί, cuja vida e conduta são controladas pelo Espírito de Cristo. Paulo usa o mesmo verbo (καταρτίζω) com sentido ético, quando implora aos cristãos coríntios que se juntem (κατηρτισμένοι) em unidade de mente (1Co 1.10) e, de maneira mais geral, que corrijam seus caminhos (καταρτίζεσθε, 2Co 13.11).

Uma vez que a mansidão está incluída no fruto do Espírito (5.23), segue-se que pessoas espirituais farão esse ou qualquer outro tipo de ação "com espírito de mansidão" (ἐν πνεύματι πραΰτητος). Para certos tipos de pessoas religiosas, é fácil julgar alguém que, de repente, cedeu a alguma tentação moral, é fácil manifestar sua desaprovação, mas esse não é o caminho de Cristo. Se havia nas igrejas na Galácia, assim como na igreja em Corinto, alguns que se consideravam πνευματικοί no sentido de serem melhores (cf. 1Co 2.15; 3.1; 14.37) — "quem quer que se sinta mais espiritual" (H. Lietzmann, An die Galater, p. 38) —, Paulo inculca neles que um dos testes da verdadeira espiritualidade é a prontidão para colocar de novo no caminho certo, com um espírito positivo e sem uma atitude de censura, aqueles que tropeçam. De forma parecida, em Romanos 15.1 Paulo chama os δυνατοί, aqueles que são espiritualmente "fortes", a mostrar sua força pela consideração com os que são espiritualmente fracos, a ponto de restringir a própria liberdade para o bem dos fracos. Ali Paulo se inclui entre os "fortes" (ἡμεῖς οἱ δυνατοί) e aqui, embora diga ὑμεῖς οἱ πνευματικοί, sem dúvida ele se considera um πνευματικός (cf. 1Co 7.40).

σκοπῶν σεαυτὸν μὴ καὶ σὺ πειρασθῇς [skopōn seauton mē kai sy peirasthēs]. O reconhecimento de sua própria vulnerabilidade à tentação deve impedir a hipocrisia no tratamento daqueles que cederam a ela. Veja 1Coríntios 10.12: "aquele que pensa estar em pé preste atenção para que não caia". Essa palavra de advertência é dirigida a cada um: "preste atenção em você".

6.2

Ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε [Allēlōn ta barē bastazete]. Essa ordem mais geral inclui o preceito do versículo 1. A obrigação de carregar os fardos é recíproca, mas sobre os πνευματικοί recai uma responsabilidade especial de carregar os fardos dos mais fracos; veja Romanos 15.1: “nós que somos fortes devemos suportar (βαστάζειν) as falhas (ἀσθενήματα) dos fracos”. O próprio Paulo se destacava em fazer exatamente isso (cf. 1Co 8.13; 2Co 11.28-29). Levar os fardos dos outros é uma qualidade divina; veja Salmos 55.22 (54.23, LXX): ἐπίριψον ἐπὶ Κύριον τὴν μέριμνάν σου, καὶ αὐτός σε διαθρέψει, o que é reproduzido em 1Pedro 5.7: πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπιρίψαντες ἐπ᾽ αὐτόν, ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν. Obedecer a essa ordem é, portanto, ser semelhante a Deus.

J. G. Strelan, “Burden-bearing and the law of Christ: a re-examination of Galatians 6:2”, JBL 94 (1975), p. 266-76, defende que aqui Paulo está ordenando que cada membro participe de um encargo financeiro comum (basicamente o sustento de missionários e mestres, como no versículo 6, possivelmente com sua contribuição para o fundo de ajuda para a igreja em Jerusalém). A “lei de Cristo” que dessa maneira seria cumprida é aquela mencionada em 1Coríntios 9.14: “que aqueles que anunciam o evangelhodevem viver do evangelho”. Necessidades de ordem financeira não deveriam ser excluídas dos βάρη a ser compartilhados, mas nessa passagem não há base para a ideia de que o que Paulo tinha em vista são predominantemente essas necessidades.

καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ [kai houtōs anaplērōsete ton nomon tou Christou], “ao agir dessa maneira, vocês cumprirão a lei de Cristo”. A “lei de Cristo” não é essencialmente diferente do mandamento do amor ao próximo (citado em 5.14), no qual está abrangida “a totalidade da Lei”. Paulo fala de seu compromisso com essa “lei” em 1Coríntios 9.20, em que ele se apresenta como alguém ἔννομος Χριστοῦ (cf. C. H. Dodd, “Ἔννομος Χριστοῦ”, in: More NT studies [Manchester, 1968], p. 134-48). Aqui Paulo talvez esteja falando da lei de Cristo em contraste com a Lei que seus convertidos estavam sendo instados a aceitar: a lei de Cristo é uma “lei” de um tipo bem diferente, uma lei cujo cumprimento é impossível de se impor por meio de sanções legais. “A lei de Cristo se ocupa essencialmente com a qualidade do ato e com a direção para a qual o ato se move” (C. H. Dodd, Gospel and law [Cambridge, 1951], p. 77-8).[1]

Finalmente, para Paulo a “lei de Cristo” é a totalidade da tradição do ensino ético de Jesus, confirmada por seu caráter e conduta (cf. Rm 13.14; 2Co 10.1) e reproduzida no meio do seu povo pelo poder do Espírito (cf. Rm 8.2: ὁ […] νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). A existência dessa tradição fornecia um critério mediante o qual deviam ser testadas as reivindicações de ser dirigido pelo Espírito. “O Espírito de Cristo tem de estar em conformidade com ‘a lei de Cristo’” (J. D. G. Dunn, Unity, p. 193).

“Gálatas, ao atacar o legalismo ‘judaico’ proclamando a verdadeira liberdade baseada em Cristo, tem, em consequência, mais exortações, admoestações e chamados a obedecer à ‘lei de Cristo’ […] do que qualquer outra carta, e isso com notável intensidade — um terço de toda a carta” (G. Bornkamm, Paul, p. 83).

6.3

εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναί τι μηδὲν ὢν [ei gar dokei tis einai ti mēden ōn]. Duas vezes nessa frase um pronome neutro (τι, μηδέν) é usado concordando com um masculino. Quanto a

δοκεῖ τις εἶναί τι (“… ser alguém especial”), veja Gálatas 2.6: οἱ δοκοῦντες εἶναί τι. Com a expressão μηδὲν ὤν (“sendo um mero nada, um joão-ninguém”) compare 1Coríntios 13.2; 2Coríntios 12.11: οὐδέν εἰμι, “sou nada” (quanto à diferença entre os dois pronomes negativos, cf. Eurípides, frag. 532: τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει, “o que não serve para nada tende a se tornar absolutamente nada”).

À semelhança de outros ditos aforísticos dos quais essa seção apresenta vários exemplos, este não é lançado ao acaso, mas é relevante para a situação nas igrejas na Galácia: é uma advertência contra o orgulho espiritual. Os gálatas não deveriam ter de si mesmos um conceito mais elevado do que o devido (cf. Rm 12.3). Caso o fizessem, seriam impedidos de cumprir “a lei de Cristo” de levar os fardos uns dos outros e de restaurar aqueles que haviam sido derrotados por alguma tentação repentina (esse é provavelmente o sentido do conectivo γάρ na presente frase).

A forma do dito é parecida com a de 1Coríntios 8.2, em que saber alguma coisa, não sendo nada, é o tema: εἴ τις δοκεῖ ἐγνωκέναι τι, οὔπω ἔγνω καθὼς δεῖ γνῶναι (cf. 1Co 3.18; também Platão, Apol. 21D, em que Sócrates contrasta o homem que οἴεταί τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, “pensa que sabe alguma coisa, quando não sabe”, consigo mesmo, ὅτι ἃ μὴ οἶδα οὐδὲ οἴομαι εἰδέναι, “porque o que não sei nem mesmo penso que sei”).

φρεναπατᾷ ἑαυτόν [phrenapata heauton], “engana a própria mente (φρήν)”. O verbo (não atestado anteriormente) é um hapax legomenon no NT; cf. o substantivo φρεναπάτης em Tito 1.10, em que os membros do partido da circuncisão são chamados de ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται, “falantes tolos e enganadores”.

6.4

τὸ δὲ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος [to de ergon heautou dokimazetō hekastos]. Até os princípios mais práticos do evangelho podem ser corrompidos. Em sua Carta diocesana de fevereiro de 1980, D. R. Feaver, bispo anglicano de Peterborough, comenta que, na ocasião do Sínodo Geral da Igreja da Inglaterra, houve “na mente de muitos uma confusão que identificou o preceito apostólico ‘levem os fardos uns dos outros’ com intrometer-se na vida dos outros”.

O que Paulo ressalta aqui é a responsabilidade pessoal. Não cabe a um cristão avaliar ou julgar o ministério de outro; cada um deve prestar contas a Deus pelo seu próprio ministério. Veja 1Coríntios 4.3-5, em que ele não dá a mínima importância para a avaliação que outros fazem de seu serviço: “é o Senhor quem me julga”. O dever de autoexame era instilado por várias escolas de pensamento da época; os pitagóricos, por exemplo, eram obrigados a se perguntar regularmente: πῇ παρέβην; τί δ’ ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη “Em que transgredi? O que fiz? Que dever deixei de cumprir?” (Diógenes Laércio, Vida dos filósofos 8.22). O autoexame do cristão é conduzido à luz da lei de Cristo — em especial, a lei ou o padrão que é encarnado na pessoa de Cristo. (Cf. 1Co 15.28 quanto ao autoexame antes da ceia do Senhor.)

καὶ τότε εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἕξει καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον [kai tote eis heauton monon to kauchēma hexei kai ouk eis ton heteron]. A καύχημα é a base da glória de alguém, são suas realizações. Em Romanos 15.17, quando Paulo diz que tem motivo para se gloriar (καύχησις) no que diz respeito ao seu trabalho para Deus, ele prossegue e diz que não ousará falar sobre o que Cristo não fez por meio dele e evitará edificar sobre o

fundamento de qualquer outro (v. 18,20). De modo parecido, em 2Coríntios 10.13-18, ele se recusa a se gloriar εἰς τὰ ἄμετρα, além do limite de seu campo apostólico (que inclui Corinto), em contraste com aqueles que invadem o campo de outros e se gloriam de suas realizações ali. Assim como em 2Coríntios 10.13-18 se tem em vista os intrusos em Corinto, é provável que aqui o foco sejam os criadores de problemas na Galácia. Não é comparação com outra pessoa (εἰς τὸν ἕτερον) que fornece um verdadeiro padrão de avaliação; em 2Coríntios 10.12, Paulo fala da insensatez daqueles que "se medem uns pelos outros e se comparam uns com os outros". O fariseu da parábola cometeu o mesmo tipo de erro quando agradeceu a Deus por não ser "como os outros homens, [...] nem mesmo como este cobrador de impostos" (Lc 18.11).

6.5

ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον φορτίον βαστάσει [hekastos gar to idion phortion bastasei], "pois cada um carregará sua própria carga". Essa é outra máxima comum, aplicável a uma ampla variedade de situações. Aqui o conectivo γάρ sugere que Paulo está aplicando-o à situação tratada no versículo 4: a responsabilidade de alguém perante Deus. No "dia de Cristo", Paulo não seria indagado sobre como suas realizações se comparavam com as de Pedro: sua καύχημα seriam os traços de caráter daqueles que haviam sido conquistados para Cristo por meio do ministério do próprio apóstolo (Fp 2.16). Naquele tribunal, "cada um de nós prestará contas de si mesmo a Deus" (Rm 14.12; cf. 2Co 5.10). Veja R. Jewett, "The agitators and the Galatian congregation", p. 211.

A semelhança parcial entre essa máxima e o versículo 2a (ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε) é fortuita; o φορτίον do versículo 5 não é um dos βάρη que pode ser levado por outro (φορτίον, uma palavra clássica, ocorre apenas aqui em textos paulinos; de suas outras ocorrências no NT, a mais conhecida é Mt 11.30, "meu fardo é leve" — contudo, o φορτίον do Senhor ali [veja comentário de 5.1] é bem diferente do φορτίον pessoal aqui).

6.6

Κοινωνείτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς [Koinōneitō de ho katēchoumenos ton logon tō katēchounti en pasin agathois]. A relevância dessa ordem no presente contexto não é imediatamente óbvia, mas um exemplo da ajuda mútua indicada no versículo 2a. O mestre diminui a ignorância do aluno; o aluno deve diminuir a preocupação do professor com sua subsistência. Essa é outra maneira de declarar o princípio de que "o trabalhador merece seu salário" (Lc 10.7; 1Tm 5.18; cf. Mt 10.10) ou, conforme Paulo parafraseia as palavras de Jesus em outra passagem, "aqueles que proclamam o evangelho devem viver do evangelho" (1Co 9.14). Enquanto a ênfase nessas outras passagens é sobre o direito do pregador ou mestre de reivindicar seu sustento, aqui a ênfase está no dever daqueles que são ensinados de cuidar da provisão material de seus mestres.

Se Paulo seguiu com seus convertidos na Galácia a norma que adotou em Tessalônica (1Ts 2.9), Corinto (1Co 9.15-18) e Éfeso (At 20.33-35), ele pôde transmitir essa instrução aos gálatas com ainda mais liberdade, pois havia se abstido de reivindicar que eles o

sustentassem. Sua relutância em aceitar ajuda material de seus convertidos talvez tenha como antecedente a ordem rabínica de não obter lucro mundano com a Torá (esse é o entendimento de Hillel, m. ’Abot 1.13; 4.7; de Zadoque, ’Abot 4.7); mas ele fez disso sua norma pessoal, tanto para servir de exemplo para seus convertidos não viverem à custa dos outros (2Ts 3.6-13) quanto, quando necessário, para calar a boca daqueles que queriam atribuir-lhe interesses financeiros (2Co 11.7-12). Além disso, ele tinha um espírito naturalmente independente a esse respeito: isso o leva até mesmo a ficar sem jeito na hora de agradecer por um presente em dinheiro enviado pela igreja em Filipos, ao mesmo tempo que expressa profundo reconhecimento pela intenção amorosa que motivou aquele presente (Fp 4.10-20).

Tem-se perguntado por que, se “o Senhor ordenou que aqueles que proclamam o evangelho vivam do evangelho” (1Co 9.14), Paulo se sentiu livre para desrespeitar uma ordem dada pelo Senhor (cf. D. L. Dungan, The sayings of Jesus in the churches of Paul [Oxford, 1971], p. 1-39). A provável resposta é que Paulo interpretou o mandamento do Senhor não como um dever a ser cumprido, mas como um direito a ser reivindicado ou não reivindicado, conforme fosse mais oportuno. Ele não tinha liberdade de escolher se pregava ou não o evangelho, mas tinha liberdade de escolher se o faria de graça ou não, e escolheu pregar de graça (1Co 9.12b,15-18).

No entanto, o direito que se absteve de reivindicar para si, ele reivindicou enfaticamente para outros, conforme faz aqui. O singular ὁ κατηχῶν é uma referência genérica àqueles que exerciam um ministério de ensino nas igrejas — com certeza, não aos intrusos criadores de problemas! Sacerdotes pagãos recebiam pagamento pelo serviço de oferecerem sacrifício; “um dos objetivos mais caros a Paulo era treinar seus convertidos em liberalidade voluntária, em contraste com os pagamentos cobrados por rituais. Ele viu que essa liberalidade exercia uma poderosa influência educativa no indivíduo e podia exercer uma forte influência unificadora entre as partes dispersas da igreja” (W. M. Ramsay, Galatians, p. 459).

O conteúdo da κατήχησις deve ter incluído predominantemente as παραδόσεις que os apóstolos-fundadores haviam transmitido às igrejas. O verbo κατηχέω (“instruir”) é usado da mesma forma que διδάσκω, que leva dois objetos — a pessoa ensinada e o assunto ensinado —, e, por esse motivo, a voz passiva pode ser acompanhada por um desses objetos (aqui τὸν λόγον é o conteúdo do ensino). Veja Atos 18.25 (κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου); 1Tessalonicenses 2.15 (τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε). Quanto ao verbo κοινωνέω (“partilhar com”), ele pode ter como sujeito o doador (como aqui; assim também em Rm 12.13, ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες) ou o receptor (como em Rm 15.27, τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη). As ἀγαθά são as “coisas boas” da vida em geral (cf. Lc 1.53; 12.18s.; 16.25), em especial τὰ σαρκικά de Romanos 15.27; 1Coríntios 9.11.

6.7

Μὴ πλανᾶσθε [mē planasthe], “não cometam equívoco”, “não se deixem enganar”, uma expressão comum nessas passagens parenéticas (cf. 1Co 6.9; 15.33; Tg 1.16). Marcião e Tertuliano (C. Mar. 5.4) conheciam uma variante que (acidentalmente) omitia o advérbio de negação, de modo que se interpretava πλανᾶσθε no modo indicativo: “vocês estão equivocados”. É possível que aqui se deva entender a voz média em vez da passiva: “não enganem a si mesmos” (cf. 1Co 3.18, Μηδεὶς ἑαυτὸν ἐξαπατάτω).

θεὸς οὐ μυκτηρίζεται [theos ou myktērizetai]. μυκτηρίζω, “erguer o μυκτήρ” (“nariz”) em sinal de zombaria ou desprezo, um verbo encontrado apenas aqui no NT, mas é bastante comum na LXX (como também é bastante comum o substantivo derivado μυκτηρισμός), não se referindo explicitamente a zombar de Deus, com a provável exceção de Ezequiel 8.17 (καὶ ἰδοὺ αὐτοί ὡς μυκτηρίζοντες). Em 2Crônicas 36.16//1Esdras 1.51 e Jeremias 20.7, o verbo designa a ação de zombar dos profetas e de outros mensageiros de Deus. A zombaria ou o desprezo a Deus residia no comportamento daqueles que, “ao enfatizar com plena consciência que tinham o Pneuma divino, consideravam-se assim cristãos perfeitos e se vangloriavam abertamente de sua piedade (Gl 5.26; 6.3), mas ao mesmo tempo estavam semeando para a σάρξ e faziam isso de maneira igualmente consciente e enfática” (W. Schmithals, Paul and the Gnostics, p. 54). Pode-se concordar com essa interpretação sem aceitar a ideia de Schmithals de que a carta visava combater o gnosticismo.

ὃ γὰρ ἐὰν σπείρη ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ θερίσει [ho gar ean speirē anthrōpos, touto kai therisei], “o que uma pessoa semear, isso é o que ela colherá”. Essa é uma máxima comum sobre a prudência, aplicando uma lei da natureza à conduta humana (cf. Mt 7.16-20//Lc 6.43; Lc 19.21; 1Co 9.11; 2Co 9.6; a última passagem se refere à quantidade, não à qualidade, das sementes e da colheita). Casos de uso na LXX são Oseias 8.7 (“semeiam o vento e colhem a tempestade”); Jó 4.8; Provérbios 22.8; Eclesiástico 7.3. Veja tb. Testamento de Levi 13.6 (καὶ σπείρετε ἐν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἀγαθά, [...] ἐὰν γὰρ σπείρητε κακά, πᾶσαν ταραχὴν καὶ θλῖψιν θερίσετε); Platão, Fedro 260D (ποῖόν τινα οἴει [...] τὴν ῥητορικὴν καρπὸν ὧν ἔσπειρε θερίζειν;); Demóstenes, Da coroa 159 (ὁ γὰρ τὸ σπέρμα παρασχών, οὗτος τῶν φύντων αἴτιος); Górgias, citado em Aristóteles, Retórica 3.3.4, 1406b (αἰσχρῶς μὲν ἔσπειρας, κακῶς δὲ ἐθέρισας); Plutarco, De Pythiae oraculis 394E (σπείροντες λόγους καὶ θερίζοντες εὐθὺς μετὰ μάχης ὑπούλους καὶ πολεμικούς); Cícero, Do orador 2.65 (“ut sementem feceris, ita metes”). Por serem as coisas aquilo que são, as consequências naturalmente virão.

6.8

ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν [hoti ho speirōn eis tēn sarka heautou ek tēs sarkos therisei phthoran]. Aqui a σάρξ, assim como em 5.13,16-17,19, é o eu não regenerado, “não crucificado”.

Semear “para a carne” é a prática de coisas como aquelas que estão incluídas entre “as obras da carne” em 5.19-21; essa semeadura não pode produzir a colheita do reino de Deus, mas a colheita da destruição (como na Parábola do Joio e do Trigo, Mt 13.24-30). Em Gálatas, Paulo tem em mente mais especificamente aquelas “obras da carne” como discussões e inveja, às quais os cristãos na Galácia parecem ter especial propensão (cf. 5.15,26); entregar-se a essas coisas teria consequências desastrosas na vida pessoal e coletiva daqueles cristãos. Por outro lado, semear εἰς τὸ πνεῦμα [eis to pneuma] é cultivar o fruto do Espírito e colher vida eterna. Quanto à mesma ideia, mas expressa sem a metáfora de semear e colher, veja Romanos 6.20-23 (“o salário do pecado é a morte, mas a dádiva gratuita de Deus é a vida eterna por meio de Cristo Jesus, nosso Senhor”) e 8.13 (“se vocês viverem segundo a carne, morrerão, mas, se pelo Espírito mortificarem os feitos do corpo, viverão”). A vida eterna é a vida ressurreta de Cristo, a qual os crentes recebem pela mediação do “Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos” (Rm 8.11); cf. G. Vos, The Pauline eschatology (Grand Rapids, 1952), p. 163-4. Contudo, o aspecto futuro dessa vida, com a aparição deles perante o tribunal de Cristo para “receber o bem ou o

mal, de acordo com os feitos realizados no corpo" (2Co 5.10), está especialmente implícito aqui. Qualquer pessoa que não crer seriamente nessa avaliação vindoura ou que pensar que é possível ignorar sem risco a lei de semeadura e colheita está, na verdade, tratando Deus com desprezo.

6.9

τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐγκακῶμεν [to de kalon poiountes mē enkakōmen]. Cf. 2Tessalonicenses 3.13, ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, μὴ ἐγκακήσητε καλοποιοῦντες. Exortações à perseverança são comuns nos escritos de Paulo: 1Coríntios 15.50,58; 16.13; Filipenses 1.27-28; 2.15-16; 4.1; 1Tessalonicenses 3.5,13; 5.23. Quanto ao verbo do grego helenístico ἐγκακέω ("desistir", "esmorecer"), veja também Lucas 18.1; 2Coríntios 4.1,16; Efésios 3.13 (em todas as ocorrências do verbo no NT, ele é precedido por advérbio de negação). Os cristãos foram justificados pela fé e purificados da culpa, receberam o Espírito, mas têm de perseverar em uma vida santa e não relaxar em seus esforços. Paulo conhecia a necessidade disso em sua própria vida (cf. 1Co 9.26-27).

καιρῷ γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν, μὴ ἐκλυόμενοι [kairō gar idiō therisomen, mē eklyomenoi]. Perseverar em fazer o que é bom é "semear para o Espírito"; aqueles que agem assim sem desfalecer (quanto a esse sentido clássico de ἐκλύομαι, cf. Mt 15.32//Mc 8.3; Hb 12.3,5 [citando Pv 3.11]) farão a devida colheita no tempo oportuno. Com καιρῷ [...] ἰδίῳ, compare-se καιροῖς ἰδίοις em 1Timóteo 2.6; 6.15; Tito 1.3, em que se indica o tempo apropriado para o cumprimento das promessas de Deus, seja no primeiro advento de Cristo, seja na parúsia. Aqui é possível que a colheita escatológica esteja em vista. É improvável que o fundo de ajuda para a igreja em Jerusalém esteja sendo especificamente mencionado em τὸ [...] καλὸν ποιοῦντες, ainda que Paulo se refira à conclusão do levantamento da oferta como "este fruto" ou "esta colheita" (τὸν καρπὸν τοῦτον, Rm 15.28).

6.10

No entanto, tem-se destacado que Paulo não apenas fala do fundo de ajuda à igreja em Jerusalém como "este fruto" ou "esta colheita", mas usa a própria figura de semear e colher quando escreve sobre esse assunto em 2Coríntios 9.6-9. As contribuições ao fundo são descritas ali como uma forma de semeadura que produzirá aos doadores uma colheita de bênção eterna. Para reforçar essa lição, Paulo cita Salmos 112.9 (111.9, LXX), "ele distribuiu, deu aos pobres; sua conduta justa (ou caridosa) permanece para sempre". Destaca-se ainda que as presentes exortações καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐγκακῶμεν (v. 9) e ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας [ergazōmetha to agathon pros pantas] (v. 10) coincidem em sentido com a exortação de 2Coríntios 9.8 a que os cristãos "sejam abundantes em toda boa obra" (εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν). (Observe a sinonímia de ἀγαθόν e καλόν nesse sentido.)

Essas afinidades constituem parte das evidências com base nas quais se defende que esses versículos (Gl 6.6-10) "têm propósito específico e constituem uma exortação à participação na coleta a favor da igreja em Jerusalém" (L. W. Hurtado, "The Jerusalem

collection and the Book of Galatians", JSNT 5 [October 1979], p. 53). Se for esse o caso, o linguajar alusivo torna necessário supor que Paulo já havia se comunicado com os gálatas sobre a coleta, de modo que entenderiam a presente alusão à luz do que já lhes havia sido dito. Não há como negar ou confirmar essa comunicação anterior.

No passado, uma conexão entre Gálatas 6.6-10 e a coleta para a igreja em Jerusalém foi sugerida por J. B. Lightfoot, Galatians, p. 55, e H. Lietzmann, An die Galater, p. 39-40. K. F. Nickle assinala a afinidade entre Gálatas 6.6-10 e 2Coríntios 9.6-9, mas enxerga nessa afinidade apenas um reflexo de "até que ponto o envolvimento de Paulo em seu projeto de coleta moldou o vocabulário que usava para se referir à participação no sustento, qualquer que fosse o propósito" (The collection [London, 1966], p. 59, nota 55). Paulo usa o mesmo vocabulário para se referir a seu ministério apostólico em Corinto: "Se semeamos um bem espiritual entre vocês, será demais colhermos de vocês bens materiais?" (1Co 9.11) — um texto em que ele não está "aparentemente" falando como "o agente do avanço do evangelho de Jerusalém para os gentios" (conforme Hurtado, "The Jerusalem collection...", p. 61, nota 27). Veja acima comentário de 2.10.

ὡς καιρὸν ἔχομεν [hōs kairon echomen], "conforme temos oportunidade"; mas aqui ὡς é usado com sentido igual ao de ἕως, "enquanto".

ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας [ergazōmetha to agathon pros pantas]. Veja Epístola de Barnabé 19.8: κοινωνήσεις ἐν πᾶσιν τῷ πλησίον σου καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀφθάρτῳ κοινωνοί ἐστε, πόσω μᾶλλον ἐν τοῖς φθαρτοῖς;

μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως [malista de pros tous oikeious tēs pisteōs]. Veja Efésios 2.19, em que os crentes gentios são chamados de οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, "membros da família de Deus", membros com os crentes que eram judeus de nascimento e pertenciam à οἶκος de Deus — a οἶκος da fé —, antes que qualquer gentio pertencesse. Aqui os οἰκεῖοι τής πίστεως incluem judeus e gentios indistintamente: não há prioridade alguma para a igreja em Jerusalém, embora isso naturalmente venha no escopo da ordem. Os irmãos em Cristo tinham direito à preferência no que diz respeito à generosidade de seus irmãos, não apenas os irmãos da mesma igreja local, mas os de toda e qualquer igreja. Esse princípio é ilustrado no fundo de ajuda à igreja em Jerusalém, mas enxergar nesse parágrafo uma referência específica a esse fundo é ir além da evidência textual.

---

[1]Veja E. Bammel, "Νόμος Χριστοῦ", SE 3 = TU 88 (1964), p. 120-8; H. Schürmann, "'Das Gesetz des Christus' (Gal 6, 2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus", in: Schnackenburg FS, p. 282-300.

I. Saudação (1.1-5)

II. Nenhum outro evangelho (1.6-10)

III. Esboço autobiográfico: o evangelho independente de Paulo (1.11—2.14)

IV. A fé recebe a promessa (2.15—5.1)

V. Liberdade cristã (5.2-12)

VI. Carne e Espírito (5.13-26)

VII. Ajuda mútua e serviço (6.1-10)

☛ VIII. Comentários e saudações finais (6.11-18)

VIII. Comentários e saudações finais (6.11-18)

Que outros se vangloriem de suas realizações ou do número de discípulos que são capazes de conquistar; Paulo não se gloriará de nada senão da cruz de Cristo. As cicatrizes que ele carregará até o fim de seus dias o identificam como o escravo marcado de Cristo: que ninguém mais se intrometa com ele.

Com uma bênção final, ele conclui sua carta.

A. O verdadeiro fundamento da glória pessoal (6.11-16)

B. As marcas de Jesus (6.17)

C. Saudação final (6.18)

VIII. Comentários e saudações finais (6.11-18)

☛ A. O verdadeiro fundamento da glória pessoal (6.11-16)

B. As marcas de Jesus (6.17)

C. Saudação final (6.18)

A. O verdadeiro fundamento da glória pessoal (6.11-16)

Exegese e exposição

[11]Vejam com quão grandes letras escrevo com a própria mão!

[12]Aqueles que desejam fazer uma bela exibição em questões exteriores são os que instam vocês a aceitar a circuncisão; eles agem assim apenas para evitar serem perseguidos por causa da cruz de Cristo. [13]Pois nem mesmo aqueles da circuncisão guardam a Lei; eles querem que vocês sejam circuncidados para que tenham motivo de se vangloriar na carne de vocês. [14]Mas longe de mim me gloriar, exceto na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, pela qual o mundo foi "crucificado" para mim, e eu, para o mundo. [15]Nem a circuncisão nem a incircuncisão são em si mesmas alguma coisa: há agora uma nova criação. [16]Quanto a todos os que vivem em conformidade com essa regra, paz e misericórdia estejam com eles e com o Israel de Deus.

NOTAS TEXTUAIS

v. 11 πηλικοις / ηλικοις 𝔓⁴⁶ B* 33 / ποικιλοις 642
v. 12 Χριστου / add Ιησου 𝔓⁴⁶ B K Ψ pc
διωκωνται / διωκονται 𝔓⁴⁶ A C G K L P pm
v. 13 περιτεμνομενοι / περιτετμημενοι 𝔓⁴⁶ B F (G) L Ψ al
v. 15 ουτε γαρ / εν γαρ Χριστῳ Ιησου ουτε א A C D G byz lat syrhcl** copbo arm (ex. 5.6)
εστιν / ισχυει ²א D² K L P Ψ byz latvg (ex. 5.6)
v. 16 στοιχησουσιν / στοιχησωσιν 𝔓⁴⁶
και ελεος om Mário Vitorino

6.11

Ἴδετε πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί [Idete pēlikois hymin grammasin egrapsa tē emē cheiri]. ἔγραψα é mais bem interpretado como aoristo epistolar, ou seja, Paulo está escrevendo nesse exato momento. É bem concebível que ele esteja se referindo à totalidade da carta, caso (diferentemente de seu costume) ele a tenha escrito de próprio punho (conforme Crisóstomo em seu comentário sobre a passagem). Em 1.20, ele usou γράφω, forma no aspecto presente, mas sem enfatizar o ato de escrever e sem a implicação de que estava dispensando os serviços de um amanuense: qui facit (scribit) per alium facit (scribit) per se [quem age {escreve} por meio de outro está ele mesmo agindo {escrevendo}]. (Quanto a usos parecidos de γράφω, cf. 1Co 14.37; 2Co 1.13; 13.10; 2Ts 3.17; quanto à forma epistolar ἔγραψα, cf. Rm 15.15[?]; 1Co 5.11; 9.15; Fm 19,21.) Contudo, é muito mais provável que Paulo, tendo ditado a carta até esse ponto, agora apanhe a pena, que era seu instrumento de escrever, e registre as frases restantes com a própria mão. Se as "letras grandes" eram resultado da condição de sua visão, não é possível afirmar. Ainda menos provável é a explicação de A. Deissmann de que "escrever não era uma coisa fácil para a sua mão de trabalhador" (Light from the ancient East, TI [London, 1927], p. 166, nota 7). Mais improvável de todas é a sugestão de N. Turner de que, "na verdade, ele havia sido crucificado em Perge, na Panfília", e sofrido danos irreparáveis na mão (Grammatical insights into the NT [Edinburgh, 1965], p. 94; quanto a isso, Turner cita Gl 2.19; 6.14,17).

Em outras passagens, Paulo escreveu as saudações finais (cf. 1Co 16.21; Cl 4.18; 2Ts 3.17-18); aqui ele apanhou a pena para escrever os comentários finais e, muito provavelmente, escrevê-los com letras grandes para dar ênfase. Alguns desses comentários recapitulam as principais ênfases da carta. Plutarco (Cato Maior 20.348B) relata que Cato escreveu para seu filho uma história de Roma "com a própria mão e em letras grandes" (ἰδίᾳ χειρὶ καὶ μεγάλοις γράμμασιν), mas isso foi para tornar mais fácil a leitura pelo menino. Teodoro de Mopsuéstia disse que aqui Paulo usou letras excepcionalmente grandes "para mostrar que ele mesmo não estava envergonhado do que estava dizendo nem inclinado a negá-lo" (edição de H. B. Swete, vol. I, p. 107).

É evidente que Paulo esperava que a carta original fosse lida por todas as igrejas às quais foi endereçada; caso contrário, não poderia supor que todos vissem as "letras grandes" que escreveu. No que diz respeito a essa carta, ele não providenciou, então, que várias cópias fossem feitas para que cada igreja recebesse uma cópia. Se uma ou mais igrejas na Galácia desejassem ter uma cópia para consulta permanente, então esta teria de ser especialmente feita, antes que a carta original fosse enviada para o local seguinte. Veja A. Lindemann, Paulus im ältesten Christentum (Tübingen, 1979), p. 29.

6.12

Ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί [hosoi thelousin euprosōpēsai en sarki]. A ideia de que esse é um contraste deliberado com a grafia de Paulo, que não seria tão bonita (H. Alford, The Greek Testament, 5. ed. [London, 1871], vol. III, p. 64, endossado por F. Field, Notes on Translation of the NT [Cambridge, 1899], p. 191), é fantasiosa demais. Enquanto Paulo estava interessado na obra do Espírito no íntimo de seus convertidos, a fim de que Cristo fosse "formado" neles (cf. 4.19), o interesse dos judaizantes era por um sinal exterior, um sinal produzido na "carne" daqueles que eles conseguissem conquistar para seu partido. O verbo εὐπροσωπέω, "fazer uma boa apresentação (πρόσωπον)", é encontrado em papiro Tebtunis 19.12 (114 a.C.). Embora ἐν σαρκί possa ter o sentido de "exteriormente" (cf. Fp 3.3-4), em textos em que a circuncisão é o assunto não se pode excluir o sentido literal de σάρξ.

οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι [houtoi anankazousin hymas peritemnesthai]. Aqui o tempo presente tem sentido conativo ("eles tentam constranger vocês", "eles os incitam"), da mesma maneira que o imperfeito também tem esse sentido em Atos 26.11, ἠνάγκαζον βλασφημεῖν ("tentei fazê-los blasfemar"). Se os criadores de problemas insistiam em que a circuncisão era necessária para a salvação, essa era uma forma de pressão que se aproximava da coação: é possível que tenham dito ἀνάγκη ὑμᾶς περιτέμνεσθαι. (Cf. 2.14: ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν.)

μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκωνται [monon hina tō staurō tou Christou mē diōkōntai]. O dativo τῷ σταυρῷ expressa causa ("por causa da cruz de Cristo"); quanto a esse uso do dativo, veja Romanos 11.20,30-31; 2Coríntios 2.13 (τῷ μὴ εὑρεῖν με). Veja BDF 196.

Se os criadores de problemas pudessem persuadir os cristãos gentios a aceitar a circuncisão, isso talvez protegesse a igreja em Jerusalém e suas igrejas filhas na Judeia de sofrerem represálias nas mãos de militantes zelotes, represálias que resultavam do fato de estarem ligadas a gentios incircuncisos. Para esses militantes, a cruz de Cristo, conforme proclamada por Paulo e por aqueles que concordavam com ele, era um σκάνδαλον (cf. 5.11) porque excluía o princípio da salvação mediante adesão à Lei de Moisés. Aqueles que se recusavam a exigir a circuncisão de gentios convertidos (uma recusa consagrada no decreto pelo Concílio de Jerusalém em At 15.28-29; 21.25) estavam sujeitos a serem perseguidos — perseguidos, na verdade, conforme dito por Paulo, por causa da cruz de Cristo. Aqueles que exigiam que os crentesgentios fossem circuncidados esperavam evitar essa perseguição. Essa oração subordinada final fornece um forte argumento em apoio à tese de R. Jewett "de que, no final da década de 40 e início da de 50, cristãos judeus na Judeia foram estimulados pela pressão zelote a uma campanha de defesa da Lei entre seus irmãos em Cristo" ("The agitators and the Galatian congregation", NTS 17 [1970-1971], p. 205).

6.13

οὐδὲ γὰρ οἱ περιτεμνόμενοι αὐτοὶ νόμον φυλάσσουσιν [oude gar hoi peritemnomenoi autoi nomon phylassousin]. Em οἱ περιτεμνόμενοι, temos dois problemas: um gramatical e um exegético. O particípio está na voz média ou na passiva, e, caso esteja na média, qual é o sentido da voz média? E quem são, na verdade, οἱ περιτεμνόμενοι? Eles não são os destinatários; eles são mencionados na terceira pessoa, não na

segunda. Os dois problemas são interdependentes: o problema exegético será tratado primeiro.

E. Hirsch, “Zwei Fragen zu Gal 6”, ZNW 29 (1930), p. 192-7, entendeu οἱ περιτεμνόμενοι (“aqueles que recebem a circuncisão”) como gentios que haviam cedido à persuasão dos judaizantes: a tarefa de guardar a totalidade da Lei, uma tarefa a que sua circuncisão os havia obrigado, estava além de sua capacidade, então eles compensaram sua guarda incompleta da Lei persuadindo outros gentios convertidos a serem circuncidados. Uma interpretação parecida é sustentada por J. Munck, Paul, p. 87-9; H.-J. Schoeps, Paul, p. 65; A. E. Harvey, The new English Bible: companion to the NT (Oxford/Cambridge, 1970), p. 615-16. Essa interpretação tem a vantagem de entender o particípio presente aqui com o mesmo sentido encontrado em 5.3 (παντὶ ἀνθρώπω εριτεῳνομένῳ).

E. D. Burton (Galatians, p. 352-4) entende que οἱ περιτεμνόμενοι se referem “em geral àqueles que, sob a influência dos judaizantes, recebem a circuncisão”, não “especificamente àqueles que, dentre os gálatas, foram circuncidados”. Entende-se que Paulo está dizendo que, “de fato, outros crentes gentios que se circuncidam não guardam a Lei, e vocês também não guardarão”. Mas Burton entende que o sujeito da frase seguinte θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι [thelousin hymas peritemnesthai] não é οἱ περιτεμνόμενοι, mas os judaizantes — as pessoas que, no versículo 12, ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι. Ele está certo em identificar o sujeito de θέλουσιν como os judaizantes (θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι e ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι significam quase a mesma coisa), mas a construção do versículo 13 exige que o sujeito de θέλουσιν e de οὐδὲ [...] φυλάσσουσιν seja exatamente o mesmo, isto é, οἱ περιτεμνόμενοι. O particípio presente περιτεμνόμενοι é mais bem interpretado como voz média com sentido causativo (“levar-se a ser circuncidado”); veja W. W. Goodwin, Greek grammar (London, 1887), p. 266; A. T. Robertson, Grammar of the Greek NT (New York, 1914), p. 808-9; E. V. N. Goetchius, The language of the NT (New York, 1965), p. 104. (A variante περιτετμημένοι denotaria pessoas que já estão circuncidadas.) O entendimento de que Paulo pretendeu se referir aos judaizantes é confirmado por οὐδὲ [...] αὐτοί — eles são as últimas pessoas de quem se esperaria que fossem negligentes no cumprimento da Lei. W. Schmithals (Paul and the Gnostics, p. 27-8) identifica οἱ περιτεμνόμενοι com os criadores de problemas, mas (de acordo com sua tese) ele os considera basicamente antinomistas (o que tornaria sem sentido a afirmação de Paulo de que nem mesmo eles guardam a Lei). J. B. Lightfoot (Galatians, p. 222-3) traduz οἱ περιτεμνόμενοι apropriadamente por “o partido da circuncisão, os defensores da circuncisão”, e cita como paralelo o texto apócrifo Acts of Peter and Paul [Atos de Pedro e Paulo] 63 (editado por C. Tischendorf) = Martyrdom of Peter and Paul 42 [Martírio de Pedro e Paulo] (editado por R. A. Lipsius; M. Bonnet), em que Simão, o Mago, se refere a Pedro e Paulo como οὗτοι οἱ περιτεμνόμενοι (mas Pedro e Paulo insistem em que a circuncisão da qual falam é a do coração). Cf. J. Bligh, Galatians in Greek (Detroit, 1966), p. 218.

G. Howard (Crisis, p. 15) compara o trecho em análise com a repreensão de Cefas por Paulo, pois Cefas, embora vivesse como grego, “obrigava” os cristãos gentios a viverem como judeus (2.14). O paralelo não é exato: Cefas não costumava obrigar cristãos gentios a se conformarem aos padrões judaicos, embora esse pudesse ter sido o resultado de, em Antioquia, ele ter se afastado temporariamente da comunhão à mesa com eles. As pessoas mencionadas em 6.13 adotaram como norma persuadir os cristãos gentios a se submeterem à circuncisão. Quer ensinassem que, após a circuncisão, era necessário prosseguir com a guarda do restante da Lei, quer não, Paulo

diz que, na prática, eles próprios fracassaram em guardá-la. Aliás, aos olhos do apóstolo eles eram tão culpados de ὑπόκρισις quanto os “fingidos” em Antioquia: o apóstolo deixa implícito que o interesse deles não era a Lei como questão de princípio, mas vangloriar-se daqueles que seguiam seus ensinamentos: ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκί καυχήσωνται [hina en tō hymeterō sarki kauchēsōntai]. Quanto mais gentios conseguissem convencer a se deixar circuncidar, maior seria a evidência que poderiam apresentar de seu zelo pela Lei. Isso era mero troféu para exibição — ou (com o devido respeito) uma caracterização mais apropriada seria sugerida pelo dote que Davi pagou por Mical (1Sm 18.25-27).

6.14

Ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ [Emoi de mē genoito kauchasthai ei mē en tō staurō tou kyriou hēmōn Iēsou Christou]. Que outros se vangloriem de coisas exteriores; Paulo se vangloria de algo mais nobre. Vangloriar-se das próprias realizações faz parte da velha ordem da Lei (cf. Rm 2.23, ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι) e da carne (cf. Fp 3.4, πεποιθέναι ἐν σαρκί); isso é algo “excluído” (ἐξεκλείσθη, Rm 3.27) da nova ordem da fé.

Em outras passagens de Paulo, μὴ γένοιτο é usada em sentido absoluto (cf. 2.17; 3.21); aqui sua inserção em uma frase é semelhante aos casos de γίνομαι com infinitivo encontrados (por exemplo) em Atos 20.16 (ὅπως μὴ γένηται αὐτῷ χρονοτριβῆσαι); 22.6 (ἐγένετο δέ μοι [...] περιαστράψαι φῶς).

Em 2Coríntios 11.21-22 e Filipenses 3.4-6, Paulo menciona alguns aspectos de suas tradições herdadas e seus feitos pessoais, nos quais, antes de sua conversão, ele teria naturalmente se vangloriado — as mesmas coisas em que os criadores de problemas na Galácia agora se vangloriam. Essa vanglória “se refere à atitude pecaminosa do homem de confiar em si mesmo perante Deus e, portanto, é característica da vida na velha esfera” (R. C. Tannehill, Dying and rising, p. 62; cf. R. Bultmann, Theology of the NT, TI, vol. I [London, 1952], p. 242-3).

Contudo, o objeto mais nobre da presente vanglória de Paulo era, de acordo com todos os padrões comuns de sua época, o mais desprezível de todos os objetos — uma questão de vergonha insuperável, não de vanglória. É difícil, depois de mais de dezesseis séculos durante os quais a cruz tem sido um símbolo sagrado, perceber o horror e a repugnância indescritíveis que a simples menção à cruz ou um mero pensamento a respeito dela provocavam na época de Paulo. Ninguém mencionava a palavra crux na refinada sociedade romana (Cícero, Pro Rabirio 16); mesmo quando alguém era condenado à morte por crucificação, a frase usada era uma fórmula arcaica que servia como espécie de eufemismo: arbori infelici suspendito, “pendure-o na árvore desafortunada” (Cícero, ibid. 13). Nas províncias orientais do império, a palavra grega σταυρός necessariamente inspirava pavor e repulsa comparáveis a seu equivalente latino.

Era possível entender isso caso os primeiros cristãos, sabendo que a crucificação de Jesus era um fato inegável, tivessem admitido isso com relutância quando forçados a admiti-lo. No entanto, Paulo, cidadão romano por nascimento e judeu religioso por

criação, não apenas rejeita como mero refugo (σκύβαλα, Fp 3.8) aquelas coisas das quais outrora havia devidamente se orgulhado, mas aceita como o objetivo mais valioso da vida o conhecimentodo Cristo crucificado e se vangloria em sua cruz — realmente, um paradoxo chocante. A "morte totalmente vil na cruz" (mors turpissima crucis, como é chamada na versão em latim do comentário de Orígenes sobre Mt 27.22ss.) era tão central no evangelho de Paulo que ele intitulou sua mensagem de "a palavra da cruz" (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ, 1Co 1.18) e não ficou surpreso que essa mensagem ofensiva fosse escândalo para os judeus e total absurdo para os gregos. De que maneira uma mensagem como essa poderia ganhar alguma aceitação no mundo greco-romano da época de Paulo? Paulo declarou que o fato de ter sido, sim, aceita era resultado de ela ser o poder e a sabedoria de Deus; mas apenas a "demonstração (ἀπόδειξις) do Espírito" (1Co 2.4) poderia tornar isso claro para os crentes. Veja M. Hengel, Crucifixion, TI (London, 1977), com bibliografia no final; também U. Wilckens, "Das Kreuz Christi als die Tiefe der Weisheit Gottes zu 1. Kor 2, 1-16", in: Paolo a una chiesa divisa, organização de L. de Lorenzi (Rome, 1980), p. 43-81, com análise nas p. 81-108.

δι' οὗ ἐμοί κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ [di' hou emoi kosmos estaurōtai kagō kosmō]. O antecedente do pronome relativo οὗ pode ser Ἰησοῦ Χριστοῦ ou então σταυρῷ. A segunda opção é a mais provável, com um jogo de palavras com a ampla gama de sentidos de σταυρός e σταυρόω. Pelo fato de Paulo ter sido "crucificado com Cristo" (2.19), a cruz é um obstáculo que leva o mundo a estar permanentemente "isolado" (ἐσταύρωται, aspecto perfeito) dele, e ele, do mundo.

Para aquele que faz da cruz o seu supremo — na verdade, seu único — motivo de glória, todos os padrões aceitos de vida social são necessariamente virados de cabeça para baixo: aconteceu uma total "inversão de valores". Ele não apenas já não conhece mais ninguém κατά σάρκα (de acordo com os "padrões mundanos"), mas também fez uma reavaliação radical de tudo à luz da cruz. É verdade que "a crucificação para o velho mundo da vanglória significa uma separação duradoura desse mundo" (R. C. Tannehill, Dying and rising, p. 63); operou-se também uma separação duradoura da totalidade do mundo contemporâneo de Paulo, com sua mentalidade e seus critérios de honra e desonra.

Aqui a crucificação do mundo não significa, ao contrário da suposição de M. Werner (The formation of Christian dogma, TI [London, 1957], p. 73-4, 95, 107), que por causa de sua "crucificação" por meio da cruz de Cristo o mundo está agora em processo de desaparecimento no sentido de 1Coríntios 7.31.

Quando Paulo usa κόσμος dessa maneira, a palavra denota um poder oposto a Deus; veja 4.3 (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου); 1Coríntios 2.12; 3.19, em que o espírito/sabedoria do mundo é contrastado com o Espírito/sabedoria de Deus. Nesse κόσμος, o pecado, a morte e a Lei são forças dominantes, em que o aguilhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a Lei (1Co 15.56). Em outras passagens, Paulo usa αἰών com o mesmo sentido (cf. 1.4, "a presente era perversa"; 1Co 1.20; 2.6; 2Co 4.4); em Efésios 2.2 (κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου), as duas palavras são combinadas.

κἀγὼ κόσμῳ. Veja 2.19; ser "crucificado para o mundo" faz parte daquilo que está envolvido em ser "crucificado com Cristo". A cruz aqui é a cruz como foi apresentada e interpretada ao longo da epístola. "Com essa interpretação, ela é o poder aniquilador e criativo no cristianismo; o primeiro mandamento da nova religião é que não devemos ter outro Deus senão aquele que é ali plena e finalmente revelado" (J. Denney, The death of Christ, p. 163).

Em resposta à pergunta “que diferença o cristianismo faz para você ou para uma sociedade de cristãos?”, J. E. Powell cita Gálatas 6.14 na íntegra e acrescenta: “O cristão é aquele para quem o cristianismo é verdadeiro, e para ele a diferença é nada e tudo: não há nada que se possa definir com base em opiniões ou regras ou avaliações ou decisões; ao mesmo tempo, é tudo: mediante pensar, avaliar e agir com o conhecimento de que, embora não sejam aperfeiçoáveis, os homens e a sociedade humana são resgatáveis e de que, de um modo que só os cristãos conhecem, a redenção dos homens e da sociedade humana foi realizada e está disponível para sempre” (Wrestling with the Angel [London, 1977], p. 64).

Que Isaac Watts tenha a última palavra:

Quando contemplo a maravilhosa cruz,

Onde o jovem Príncipe da glória morreu,

Minhas maiores riquezas considero apenas perda,

E lanço desprezo sobre todo o orgulho meu.

Não permita, Senhor, que eu me vanglorie,

Exceto na morte de Cristo, meu Deus;

Todas as coisas vãs que mais me encantam

Eu as sacrifico ao seu sangue.

Veja que de sua cabeça, suas mãos, seus pés,

Tristeza e amor fluem misturados;

Será que alguma vez tal amor e tristeza se encontraram,

Ou alguma vez espinhos formaram uma coroa tão rica?

Seu carmesim de morte, como um manto,

Espalha-se sobre seu corpo no madeiro;

Então, estou morto para todo o globo,

E todo o globo está morto para mim.

Se todo o reino da natureza fosse meu,

Esse seria um presente pequeno demais;

Amor tão maravilhoso, tão divino,

Exige minha alma, minha vida e tudo o que é meu.

6.15

οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία [oute gar peritomē ti estin oute akrobystia]. Em alguns grupos de variantes, o texto desse versículo foi amplamente corrompido pelo texto de 5.6, que, de todo modo, tem o mesmo sentido. É notável que, apesar de toda a severidade da advertência de Paulo contra aceitar a circuncisão como algo exigido por Deus, Paulo tenha, nessa carta, enfatizado duas vezes que a circuncisão e a incircuncisão são em si sem importância. Na antiga ordem da Lei, em que a distinção entre judeu e gentio era de importância fundamental, havia grande preocupação se um homem era circuncidado; agora isso é totalmente irrelevante.

ἀλλὰ καινὴ κτίσις [alla kainē ktisis]. Cf. 2Coríntios 5.17, εἰ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις. Estar ἐν Χριστῷ é o que importa. Nele o μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ que separava judeus e gentios foi derrubado (Ef 2.14). Nessa nova situação, a questão da circuncisão ou de qualquer outra tradição ancestral (cf. 1.14) perde todo o significado religioso. Paulo, como alguém que está em Cristo, agia com indiferença ao se conformar ou não a essas tradições, sempre levando em conta aqueles com quem estava e outras circunstâncias. Insistir nessas tradições como algo obrigatório era errado, totalmente incoerente com a condição de membro da "nova criação" — a vida em Cristo.

A "nova criação" diz respeito, em sua plenitude, ao futuro, mas para aqueles que estão em Cristo ela já é concretizada por meio do Espírito. Cristo é o cabeça da nova criação; nele foram transferidos de sua existência anterior "em Adão", o cabeça da velha criação, e aguardam a manifestação final da nova criação no dia da ressurreição, quando "em Cristo todos serão vivificados" (1Co 15.22).

B. D. Chilton ("Galatians 6^{15}: a call to freedom before God", Exp Tim 89 [1977-1978], p. 311-3) sugere que, seguindo a analogia de beriyyāh em hebraico rabínico (cf. m. 'Abot 1.12; 4.1; 6.1), aqui κτίσις pode ter o sentido de "humanidade": "Deus colocou de lado a polaridade entre judeus e gentios (cf. 3.28) em prol de uma 'nova humanidade'. Para 'alguém que está em Cristo' (2Co 5.17) está disponível uma condição que, perante Deus, o liberta das restrições que outrora sofreu".

De acordo com Jorge Sincelo (séc. 8 d.C.), Chron., organização de Dindorf (= CSHB 20), vol. 1, p. 48, Gálatas 6.15 é uma citação de Apocalipse de Moisés, um texto apócrifo de outra forma desconhecido. É possível que Sincelo tenha extraído essa informação de Eutálio (séc. 5 d.C.). Mas, na ausência de evidências concretas, a afirmação tem de ser considerada com ceticismo.

6.16

καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνη ἐπ᾽ αὐτούς καὶ ἔλεος, καὶ ἐπί τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ [kai hosoi tō kanoni toutō stoichēsousin, eirēnē ep' autous kai eleos, kai epi ton Israēl tou theou]. A construção clássica da oração inicial seria ὅσοι ἂν com o subjuntivo. O κανών é, ao que parece, o princípio recém-estabelecido a respeito da "nova criação": portanto, a referência é aos membros da nova humanidade que são

guiados por esse princípio, em contraste com aqueles que sustentam a validade contínua da circuncisão e semelhantes exigências da Lei. Quanto a στοιχέω, veja 5.25.

Quanto à menção a Israel, veja Salmos 125.5 (124.5, LXX); 128.6 (127.6, LXX) (εἰρήνη ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ); também a fórmula final de louvor das Dezoito Bênçãos: “Bendito és tu, ó

Senhor

, que abençoas teu povo Israel com a paz” (bārûḵ ’attāh Y’’ hammeḇār’eḵ ’eṯ ‘ammô Yiśrā’ēl bešālôm).

É objeto de debate a relação entre o “Israel de Deus” e “todos os que estão em conformidade com esta regra”. Uma interpretação comum identifica como equivalentes as duas categorias: o καί antes de ἐπί τὸν Ἰσραήλ τοῦ θεοῦ é interpretado como apositivo. De acordo com Crisóstomo (em seu comentário sobre a passagem), “aqueles que buscam essas coisas [as ‘novas coisas da graça’] desfrutarão de paz e amizade e podem ser apropriadamente chamados pelo nome de ‘Israel’”. Isso está de acordo com a posição adotada explicitamente desde Justino Mártir, de que a igreja cristã é “o verdadeiro Israel espiritual” (Dial. 11.5). Essa interpretação é defendida por N. A. Dahl, “Der Name Israel: zur Auslegung von Gal 6, 16”, Judaica 6 (1950), p. 161-70. Há uma continuidade entre o antigo Israel e a igreja no sentido de que a igreja é uma comunidade tanto de judeus quanto de gentios; dessa forma é que U. Luz identifica o Israel de Deus com a igreja de judeus e gentios (Das Geschichtsverständnis bei Paulus [München, 1968], p. 269). Sobre isso, W. D. Davies assinala que, se essa interpretação estivesse correta, seria de esperar encontrar respaldo para isso em Romanos 9—11, “em que Paulo trata extensamente de ‘Israel’” (“Paul and the people of Israel”, NTS 24 [1977-1978], p. 10, nota 2)

O artigo de Dahl na revista Judaica é seguido pelo artigo de G. Schrenk, “Der Segenwunsch nach der Kampfepistel” (Judaica 6 [1950], p. 170-90), que entende o Israel de Deus como designação dos cristãos judeus. (Em artigo anterior, “Was bedeutet ‘Israel Gottes’?”, Judaica 5 [1949], p. 81-94, Schrenk faz um levantamento das interpretações.) Uma posição parecida com a de Schrenk é sustentada por D. W. B. Robinson, “Distinction between Jewish and Gentile believers in Galatians”, ABR 13 (1965), p. 29-48. Contudo, é difícil ver como Paulo, com sua preocupação em considerar indiferentes aqueles traços peculiares que faziam separação entre judeus e gentios, poderia ter continuado a pensar ou falar dos cristãos judeus como um grupo separado dentro das igrejas do apóstolo.

W. D. Davies (“Paul and the people of Israel”, p. 10) entende que o Israel de Deus “se refere ao povo judeu como um todo”. Isso é possível, se tivermos em mente a observação de Paulo de que “nem todos os que descendem de Israel pertencem a Israel” (Rm 9.6). Se ὁ Ἰσραήλ κατὰ σάρκα (1Co 10.18) denota o Israel empírico, é possível que ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ denote o Israel visto por Deus como o verdadeiro Israel. De maneira que Mário Vitorino, o mais antigo comentarista em latim dos textos de Paulo, comenta a expressão: “não ‘em Israel’ no sentido de todo e qualquer judeu, mas ‘no Israel do Senhor’; pois Israel é verdadeiramente do Senhor, caso siga ao Senhor, não esperando que sua salvação proceda de nenhuma outra fonte”.

E. D. Burton (Galatians, p. 357-8) interpreta a frase de modo que a “paz” é invocada sobre “eles” (i.e., “aqueles que estão em conformidade com esta regra”), e a “misericórdia” é invocada sobre o Israel de Deus. Burton diz que a sequência “paz e

misericórdia”, caso as duas palavras sejam entendidas em estreita relação entre si, é ilógica, pois “apresenta primeiro o efeito e depois a causa” (a sequência lógica é “misericórdia e paz” ou “graça e paz”). P. Richardson (Israel in the apostolic church [Cambridge, 1969], p. 81-4) acompanha a interpretação de Burton, colocando a vírgula depois de ἐπ’ αὐτούς, não depois de καὶ ἔλεος. Na opinião de Burton, καὶ ἔλεος é uma digressão, e καὶ ἐπί τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ [kai epi ton Israēl tou theou], uma segunda digressão.

No entanto, a referência ao Israel de Deus não precisa ser uma digressão. Se Paulo conhecia a bênção acrescentada às Dezoito Bênçãos (i.e., a décima nona bênção), devia estar familiarizado com uma oração que pede a Deus por “paz […] e misericórdia sobre nós e sobre todo o Israel, teu povo” (šālôm […] weraḥamîm ‘ālênû we’al kol Yi’śrā’ēl ‘ammeḵā). Nesse caso, as palavras “e sobre o Israel de Deus” devem ter saído facilmente de sua língua.

F. Musser (Galaterbrief, 417, nota 59) provavelmente indica o verdadeiro sentido da expressão quando identifica o Israel de Deus aqui com o πᾶς Ἰσραήλ de Romanos 11.26. Apesar de tudo o que fez para reduzir a importância da Lei e dos costumes, Paulo manteve a esperança positiva na bênção final de Israel. Ainda não estavam todos em conformidade com “esta regra”, mas o fato de alguns israelitas estarem se conformando a ela era, aos olhos de Paulo, uma garantia de que esse remanescente iria aumentando até que, quando ocorresse o ajuntamento total (πλήρωμα) dos gentios, “todo o Israel será salvo”. A invocação da bênção sobre o Israel de Deus tem provavelmente uma perspectiva escatológica.

VIII. Comentários e saudações finais (6.11-18)

A. O verdadeiro fundamento da glória pessoal (6.11-16)

☛ B. As marcas de Jesus (6.17)

C. Saudação final (6.18)

B. As marcas de Jesus (6.17)

Exegese e exposição

[17]De agora em diante, que ninguém me cause problemas: carrego em meu corpo as marcas de Jesus.

NOTA TEXTUAL

v. 17 Ιησου 𝔓[46] A B C* 33 al latf t / Χριστου P Ψ 81 pc copbo / κυριου Ιησου K L byz latvg syr

6.17

Τοῦ λοιποῦ [Tou loipou], uma fórmula clássica (cf. Ef 6.10); o genitivo pode ser considerado um exemplo de construção de “genitivo de tempo indicando duração”: “durante o tempo que resta”. O acusativo (τὸ) λοιπόν é mais comum no NT, em especial (à semelhança de τοῦ λοιποῦ aqui) em conclusões epistolares; veja 2Coríntios 13.11; Filipenses 3.1; 4.8.

“Que ninguém me cause problemas” (κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω [kopous moi mēdeis parechetō]), diz Paulo, pois sou escravo — o escravo marcado — de outro. Podemos comparar com suas palavras em Romanos 14.4 (em que não se refere a si mesmo): “Quem é você para fazer juízo sobre o servo (οἰκέτης) de outro? É diante de seu próprio senhor que ele permanece ou cai”. Os oponentes de Paulo podiam criticar sua apresentação do evangelho e seu método missionário; mas não lhes competia criticar a responsabilidade que ele tinha. Nem competia a ele tomar decisões sobre o conteúdo de seu evangelho ou a sabedoria de torná-lo igualmente disponível nas mesmas condições para judeus e gentios: competia a ele obedecer ao Senhor que o comissionou para pregar esse evangelho aos gentios (assim como outros foram comissionados para pregá-lo aos judeus).

As “marcas de Jesus” que ele carregava no corpo são aceitas por ele como as marcas de ferrete ou tatuagem que certificavam que um escravo (em especial um escravo fugitivo e recapturado) era propriedade deste ou daquele dono. O nome simples “Jesus” ocorre, conforme destacado por W. Kramer, em “declarações sobre a participação dos cristãos na morte e na ressurreição de Cristo”, como em 2Coríntios 4.10-11,14b (Christ, Lord, Son of God, TI [London, 1966], p. 200). Uma dessas declarações (2Co 4.10) tem grande semelhança com a passagem em questão: Paulo fala de carregar em seu corpo “a morte de Jesus” (πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες) e explica suas palavras dizendo que, “enquanto vivemos, estamos sempre sendo entregues à morte por causa de Jesus para que a vida de Jesus possa se manifestar em nossa carne mortal” (2Co 4.11).

Em contraste com a agora irrelevante marca da circuncisão, Paulo afirma que ele tem em seu corpo marcas que de fato significam algo real — os στίγματα ou cicatrizes que ganhou em consequência direta de seu serviço a Jesus. Esses στίγματα proclamam de quem ele é e a quem serve. Entre eles, os mais permanentes eram provavelmente as marcas deixadas por seu apedrejamento em Listra (At 14.19; cf. 2Co 11.25), e, se a igreja em Listra foi uma daquelas às quais a carta foi dirigida, pelo menos alguns dos leitores de Paulo deviam ter uma viva lembrança daquela ocasião.

W. Klassen, “Galatians 6:17”, Exp Tim 81 (1969-1970), p. 378, compara a passagem com o episódio em Josefo, Guerra dos judeus 1.197, no qual Antípatro (pai de Herodes) tira a roupa e exibe suas muitas cicatrizes (τραύματα) como testemunhas de sua lealdade a César.

Destacou-se que o termo στίγματα [stigmata] era usado para designar as marcas de tatuagem mediante as quais os devotos de vários cultos eram identificados como adoradores desta ou daquela divindade — uma prática proibida em Israel por Levítico 19.28, embora em Isaías 44.5 um judeu fiel pudesse escrever “Yahweh” na mão para indicar de quem é servo.

E. Dinkler imaginou que o corpo de Paulo foi marcado (provavelmente por ocasião do batismo) com X, a letra inicial do nome “Cristo” em grego (“Jesu Wort vom Kreuztragen”, Bultmann FS, p. 125).[1]

Têm sido apresentadas explicações menos prováveis de στίγματα — e.g., E. Hirsch, em “Zwei Fragen zu Gal 6”, ZNW 29 (1930), p. 196-7, entende que Paulo se refere ao problema ocular resultante de ter sido exposto à luz ofuscante da glória divina na estrada de Damasco (veja resposta de O. Holtzmann, “Zu E. Hirsch, Zwei Fragen zu Gal 6”, ZNW 30 [1931], p. 82-3).

Embora o genitivo τοῦ Ἰησοῦ [tou Iēsou] denote Jesus como κύριος de Paulo, de quem o último é escravo, o fraseado da passagem já citada de 2Coríntios 4.10-11 nos lembra que, ao tratar desse assunto, Paulo pôde usar τοῦ Ἰησοῦ para denotar sua participação nos sofrimentos de Jesus (como também em sua vida ressurreta); veja O. Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs (Gütersloh, 1924). De todo modo, é evidente que, diante dos sofrimentos pelos quais passou durante seu ministério apostólico, Paulo aceitou aqueles sofrimentos como sua participação nos sofrimentos de Cristo (κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ, Fp 3.10); aliás, ele estava ávido para receber em si mesmo a maior parte possível dos sofrimentos de Cristo, para que seus irmãos cristãos tivessem menos para suportar (cf. 2Co 1.5-7; Cl 1.24). Contudo, esse aspecto de seu pensamento não é preeminente na passagem de Gálatas em análise.[2]

---

[1]Veja F. J. Doelger, Sphragis: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, vol. V, 3-4 (Paderborn, 1911), p. 49s., 105, nota 3; U. Wilckens, “Zu den syrischen Göttern”, in: Deissmann FS, p. 1-19, em especial 7-9.

[2]Veja tb. J. H. Moulton, “The marks of Jesus”, Exp Tim 21 (1909-1910), p. 283s.; O. Betz, TDNT, vol. VII, p. 663s. (verbete στίγμα); E. Güttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr (Göttingen, 1966), p. 126-35; U. Borse, “Die Wundmale und der Todesbescheid”, BZ NF 14 (1970), p. 88-111.

VIII. Comentários e saudações finais (6.11-18)

A. O verdadeiro fundamento da glória pessoal (6.11-16)

B. As marcas de Jesus (6.17)

☛ C. Saudação final (6.18)

C. Saudação final (6.18)

Exegese e exposição

18A graça de nosso Senhor Jesus Cristo seja com o espírito de vocês, meus irmãos. Amém.

NOTA TEXTUAL

v. 18	ημων / om א P 1739 al
	Χριστου / om P pc

6.18

Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν, ἀδελφοί [Hē charis tou kyriou hēmōn Iēsou Christou meta tou pneumatos hymōn, adelphoi]. A “graça” da saudação inicial (1.3) é retomada e repetida nessa bênção final. Com exceção do acréscimo do vocativo ἀδελφοί, a bênção é idêntica, ou quase idêntica, à de Filemom 25 e Filipenses 4.23 (em que falta ὑμών). Cf. 2Timóteo 4.22a, ὁ κύριος μετὰ τοῦ πνεύματός σου).

μετὰ τοῦ πνεύματός ὑμῶν é uma variante da expressão mais simples μεθ’ ὑμῶν, encontrada em Romanos 16.20; 1Coríntios 16.23; Colossenses 4.18; 1Tessalonicenses 5.28; 1Timóteo 6.21; 2Timóteo 4.22; veja μετὰ πάντων ὑμῶν em 1Coríntios 16.23; 2Coríntios 13.14; 2Tessalonicenses 3.18; Tito 3.15. “A graça de (o) nosso Senhor Jesus (Cristo)” aparece em Romanos 16.20; 1Coríntios 16.23; Filipenses 4.23; 1Tessalonicenses 5.28; 2Tessalonicenses 3.18; a expressão é abreviada para ἡ κάρις em Colossenses 4.18 (cf. Ef 6.24, ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν ἀφθαρσία); 1Timóteo 6.21; 2Timóteo 4.22b; Tito 3.15; Filemom 25; é ampliada para a expressão triádica Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν em 2Coríntios 13.14.

ἀμήν [amēn], do hebraico ’āmēn, “firmemente”, “certamente”, uma fórmula de confirmação (cf. 1.5). Seria essa a reação da congregação à leitura da carta; é agradável imaginar que um “amém” bem-intencionado e

caloroso tenha sido dito em todas as congregações às quais essa carta foi enviada.

Não há meios de saber qual o impacto que a carta de Paulo teve nas igrejas na Galácia às quais foi dirigida. Com certeza, a circuncisão logo deixou de ser um problema nas terras da missão gentílica. (Se, conforme alguns entendem Cl 2.11, a circuncisão estava incluída na tendência contra a qual Paulo polemiza em Colossenses, isso ocorreu porque ela fazia parte de um ascetismo voluntário que, conforme se acreditava, levava seus devotos a um plano espiritual superior.) O desaparecimento da circuncisão como problema pode ter sido causado, em parte, pela carta de Paulo ou ter ocorrido em consequência do decreto apostólico de Atos 15.28-29, que circulou muito além dos contextos cristãos gentios da Síria e da Cilícia, a quem a carta foi primariamente dirigida. De todo modo, o movimento judaizante sofreu um revés do qual nunca se recuperou nem antes nem depois da catástrofe de 70 d.C. A igreja em Jerusalém no exílio não causou nada parecido com o impacto que a primeira geração de cristãos da igreja em Jerusalém provocou no cristianismo gentílico.

Isso não significa que o ensino positivo de Gálatas foi adotado e sustentado em sua totalidade. A mente religiosa é demasiadamente inclinada a se sujeitar a regras; o evangelho libertador da graça soberana é “perigoso” demais para que se permita que ele cause impacto irrestrito. Quando Paulo deixou de ser uma figura controversa, quando sua memória se tornou venerada e seus escritos foram canonizados, seu ensino foi recoberto por um novo legalismo. Quando, de tempos em tempos, aparecia alguém que entendia e proclamava a mensagem genuína de Gálatas, essa pessoa era passível de denúncia de ser subversiva — como, sem dúvida, Paulo foi em sua época. Mas a Carta aos Gálatas, com seu toque de trombeta

chamando à liberdade cristã, tem vez após vez libertado o verdadeiro evangelho dos grilhões em que pessoas bem-intencionadas, mas equivocadas, o prenderam, de modo que consegue, uma vez mais, exercer seu poder emancipador na vida da humanidade, habilitando aqueles que o recebem a permanecerem firmes na liberdade com a qual Cristo os libertou.

Bibliografia

A. Comentários e monografias sobre Gálatas

1. Igreja antiga

Siríaco

Efrém: S. Ephraemi Syri commentarii in epistolas D. Pauli, nunc primum ex Armenio in Latinum sermonem a patribus Mekhitaristis translati (Venice, 1893).

Grego

Crisóstomo: S. Joannis Chrysostomi interpretatio omnium epistolarum paulinarum per homilias facta. Edição de F. Field (Oxford, 1852). TI em NPNF, série 1.13, p. 1-48.

_____. Comentário às cartas de São Paulo/1: Homilias sobre a Carta aos Romanos, Comentários sobre a Carta aos Gálatas, Homilias sobre a Carta aos Efésios. Tradução de Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. Série Patrística (São Paulo: Paulus, 2010). vol. 27/1.

Teodoro de Mopsuéstia: Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii. Edição de H. B. Swete (Cambridge, 1880-1882). vol. I. p. 1-111.

Teodoreto de Ciro: B. Theodoreti episcopi Cyrensis interpretatio epistolae ad Galatas. In: PG 82. p. 459-504.

Veja também:

Staab

, K. Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben. NTAb 15 (Münster, 1933).

Latim

C. Mário Vitorino: Marii Victorini Afri commentarii in epistulas Pauli ad Galatas, ad Philippenses, ad Ephesios. Edição de A. Locher. Bibliotheca Teubneriana (Leipzig, 1972)

Ambrosiastro: Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas paulinas. Edição de H. J. Vogels. CSEL 81, I-III (Vienna, 1966-1969). vol. III. p. 3-68.

Jerônimo: S. Eusebii Hieronymi [...] commentariorum in epistolam ad Galatas libri tres. In: PL 26. p. 331-468.

Agostinho: S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi epistulae ad Galatas expositionis liber unus. In: PL 35. p. 2105-48.

_____ [Santo Agostinho]. Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos; Explicação da Carta aos Gálatas; Explicação incoada da Carta aos Romanos. Tradução de Agustinho Belmonte. Série Patrística (São Paulo: Paulus, 2009). vol. 25.

Pelágio: Pelagius's exposition of thirteen epistles of St. Paul. Edição de A. Souter. TS 9 (Cambridge, 1922-1931). vol. II. p. 306-43.

Veja também:

Souter

, A. The earliest Latin commentaries on the epistles of St. Paul (Oxford, 1927).

2. Período da Reforma

Luther

, M. [Martinho Lutero]. Luthers Vorlesung über den Galaterbrief. 1516/17, edição de H. von Schubert, AHAW, phii.-hist. Kl. (Heidelberg, 1918).

_____. In epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri commentarius, 1518/19. WA 2, p. 443-618.

_____. In epistolam S. Pauli ad Galatas commentarius ex praelectione D. Martini Lutheri collectus, 1531/35. WA 40, p. 1-2.

_____. Lectures on Galatians. In:

Pelikan

, J., ed. Luther’s works. Edição americana (St. Louis, 1963-1964). p. 26-7.

_____. A commentary on St. Paul’s Epistle to the Galatians. Tradução revista e completada com base na edição “Middleton” da versão em inglês de 1575. Edição de P. S. Watson (London, 1953).

Calvin

, J. Commentarius in Epistolam ad Galatas (Geneva, 1548).

_____ [João Calvino]. Comentário de Gálatas, Efésios, Filipenses e Colossenses. Tradução de Valter Graciano Martins (São José dos Campos: Fiel, 2010).

_____. The epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians. Tradução para o inglês de T. H. L. Parker (Edinburgh, 1965). p. 3-119.

3. Período moderno

Alford

, H. The Greek Testament (London e Cambridge, 1874-1880). vol. III. p. 1-67.

Allan

, J. A. The Epistle of Paul the Apostle to the Galatians. Torch Commentaries (London, 1951).

Amiot

, F. Saint Paul: Epître aux Galates (Paris, 1946).

Askwith

, E. H. The Epistle to the Galatians: an essay on its destination and date (London, 1902).

Bentley

, R. Critica sacra. Edição de A. A. Ellis (Cambridge, 1862): Epistola Beati Pauli Apostoli ad Galatas. p. 93-117.

Betz

, H. D. Galatians: a commentary on Paul’s Letter to the churches in Galatia. Hermeneia (Philadelphia, 1979).

Beyer

, H. W. Der Brief an die Galater. 8. ed. Neu bearbeitet von P. Althaus. NTD (Göttingen, 1962).

Bligh

, J. Galatians: a discussion of St. Paul’s epistle (London, 1969).

_____. Galatians in Greek (Detroit, 1966).

Blunt

, A. W. F. The Epistle to the Galatians. Clarendon Bible (Oxford, 1925).

Bonnard

, P. L’Épître de Saint Paul aux Galates. 2. ed. CNT (Neuchâtel & Paris, 1972).

Bousset

, W. “Der Brief an die Galater”. In: Die Schriften des Neuen Testaments. 3. ed. (Göttingen, 1917). vol. II. p. 28-72.

Bring

, R. Commentary on Galatians (Philadelphia, 1961).

Bruggen

, J. van, “Na veertien jaren”: de datering van het in Galaten 2 genoemde overleg te Jerusalem (Kampen, 1973).

Burton

, E. DeWitt. The Epistle to the Galatians. ICC (Edinburgh, 1921).

Cole

, R. A. The Epistle of Paul to the Galatians. TNTC (London, 1965).

Duncan

, G. S. The Epistle of Paul to the Galatians. MNTC (London, 1934).

Eckert

, J. Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief. BU 6 (Regensburg, 1971).

Emmet

, C. W. St. Paul’s Epistle to the Galatians. Readers’ Commentary (London, 1912).

Findlay

, G. G. The Epistle to the Galatians. Expositor’s Bible (London, 1888).

Grayston

, K. The Epistles to the Galatians and to the Philippians, Epworth Commentaries (London, 1957).

Guthrie

, D. Galatians, NCB (London, 1969).

Harvey

, A. E. The New English Bible: companion to the New Testament (Oxford/Cambridge, 1970). p. 598-616.

Hendriksen

, W. Exposition of Galatians. New Testament Commentary (Grand Rapids, 1968).

Hogg

, C. F.;

Vine

, W. E. The Epistle to the Galatians (London/Glasgow, 1922).

Howard

, G. Paul: crisis in Galatia, SNTSM 35 (Cambridge, 1979).

Huxtable

, E. The Epistle to the Galatians. Pulpit Commentary (London, 1880).

Kelly

, W. Lectures on the Epistle of Paul the Apostle to the Galatians (London, 1865).

Lagrange

, M.-J. Saint Paul, Épître aux Galates. 2. ed. (Paris, 1925).

Lietzmann

, H. An die Galater. 2. ed. HNT (Tübingen, 1923).

Lightfoot

, J. B. Saint Paul’s Epistle to the Galatians (London, 1865).

Loisy

, A. L'Épître aux Galates (Paris, 1916).

Lührmann

, D. Der Brief an die Galater, Zürcher Bibelkommentare (Zürich, 1978).

Lütgert

, W. Gesetz und Geist: eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes. BFCT 22/6 (Gütersloh, 1919).

Machen

, J. G. Notes on Galatians. Organização de J. H. Skilton (Philadelphia, 1972).

Mussner

, F. Der Galaterbrief. 3. ed. Herders TKNT (Freiburg, 1977).

Neil

, W. The Letter of Paul to the Galatians. CBC (Cambridge, 1967).

Oepke

, A. Der Brief des Paulus an die Galater. 2. ed. THK (Berlin, 1957).

O’Neill

, J. C. The recovery of Paul’s Letter to the Galatians (London, 1972).

Quesnell

, Q. The gospel of Christian freedom (New York, 1969).

Ramos

, F. P. La libertad en la Carta a los Gálatas (Madrid, 1977).

Ramsay

, W. M. A historical commentary on St. Paul’s Epistle to the Galatians (London, 1899).

Rendall

, F. “The Epistle of Paul to the Galatians”. In: Expositor’s Greek Testament (London, 1903). vol. III. p. 121-200.

Ridderbos

, H. N. The Epistle of Paul to the churches of Galatia, NICNT (Grand Rapids, 1953).

Ropes

, J. H. The singular problem of the Epistle to the Galatians. Harvard Theological Studies 14 (Cambridge, 1929).

Round

, D. The date of St. Paul’s Epistle to the Galatians (Cambridge, 1906).

Schlier

, H. Der Brief an die Galater. 5. ed. KEK (Göttingen, 1971).

Sieffert

, F. Der Brief an die Galater. 4. ed. KEK (Göttingen, 1899).

Stamm

, R. T. “The Epistle to the Galatians”. In: IB (Nashville, 1953). vol. X. p. 427-593.

Steinmann

, A. Die Abfassungszeit des Galaterbriefes (Münster, 1906).

_____. Der Leserkreis des Galaterbriefes (Münster, 1908).

Tenney

, M. C. Galatians: the charter of Christian liberty (Grand Rapids, 1950)

_____. Gálatas: escritura da liberdade cristã. Tradução de João Bentes (São Paulo: Vida Nova, 1967).

Weber

, V. Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil (Ravensburg, 1900).

_____.

Die Adressaten des Galaterbriefes: Beweis der rein südgalatischen Theorie (Ravensburg, 1900).

Zahn

, T. Der Brief des Paulus an die Galater. 3 ed. ZK (Leipzig, 1922).

B. Comentários e monografias de outros livros do Novo Testamento

Atos

Blunt

, A. W. F. The Acts of the Apostles. Clarendon Bible (Oxford, 1922).

Cadbury

, H. J. The book of Acts in history (New York, 1955).

Dibelius

, M. Studies in the Acts of the Apostles (London, 1956).

Ehrhardt

, A. The Acts of the Apostles: ten lectures (Manchester, 1969).

Findlay

, J. A. The Acts of the Apostles (London, 1934).

Haenchen

, E. The Acts of the Apostles (Oxford, 1971).

Harnack

, A. The Acts of the Apostles (London, 1909).

Hengel

, M. Acts and the history of earliest Christianity (London, 1979).

Jackson

, F. J. F.;

Lake

, K., orgs. The beginnings of Christianity (London, 1920-1933). vol. I, p. 1-5.

Knox

, W. L. The Acts of the Apostles (Cambridge, 1948).

Marshall

, I. H. The Acts of the Apostles. TNTC (Leicester, 1980).

_____. Atos: introdução e comentário. Tradução de Gordon Chown. Série Cultura Bíblica (São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1982).

O’Neill

, J. C. The theology of Acts in its historical setting. 2. ed. (London, 1970).

Wendt

, H. H. Die Apostelgeschichte. 5. ed. KEK (Göttingen, 1913).

Williams

, C. S. C. A commentary on the Acts of the Apostles. BNTC (London, 1957).

Romanos

Barrett

, C. K. A commentary on the Epistle to the Romans. BNTC (London, 1957).

Barth

, K. The Epistle to the Romans (Oxford, 1933).

_____. A Carta aos Romanos. Tradução de Uwe Wegner (São Leopoldo: Sinodal/Faculdades EST, 2016).

Bruce

, F. F. The Epistle of Paul to the Romans. TNTC (London, 1963).

_____. Romanos: introdução e comentário. Tradução de Odayr Olivetti. Série Cultura Bíblica (São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1988).

Cranfield

, C. E. B. The Epistle to the Romans. ICC (Edinburgh, 1975-1979). vols. I-II.

Käsemann

, E. Commentary on Romans (Grand Rapids, 1980).

Kuss

, O. Der Römerbrief (Regensburg, 1957-1978). vols. I-III (obra incompleta).

Murray

, J. The Epistle to the Romans. NICNT (Grand Rapids, 1959-1965). vols. I-II.

Wilckens

, U. Der Brief an die Romer. EKKNT (Köln/Neukirchen-Vluyn, 1978).

1 e 2Coríntios

Barrett

, C. K. A commentary on the First Epistle to the Corinthians. BNTC (London, 1968).

_____

. A commentary on the Second Epistle to the Corinthians. BNTC (London, 1973).

Schmithals

, W. Gnosticism in Corinth (Nashville/New York, 1971).

Efésios

Kirby

, J. C. Ephesians, baptism and Pentecost (London, 1968).

Robinson

, J. A. St. Paul’s Epistle to the Ephesians. 2. ed. (London, 1904).

Filipenses

Beare

, F. W. A commentary on the Epistle to the Philippians. BNTC (London, 1959).

Lightfoot

, J. B. Saint Paul’s Epistle to the Philippians. 6. ed. (London, 1881).

Colossenses

Lightfoot

, J. B. Saint Paul’s epistles to the Colossians and to Philemon (London, 1879).

Percy

, E. Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe (Lund, 1964).

1 e 2Tessalonicenses

Best

, E. A commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians. BNTC (London, 1972).

1Pedro

Hort

, F. J. A. The First Epistle of St. Peter, I.1—II.17 (London, 1898).

C. Introduções ao Novo Testamento (abreviadas como INT no comentário)

Fuller

, R. H. A critical introduction to the New Testament (London, 1966).

Grant

, R. M. A historical introduction to the New Testament (London, 1963).

Guthrie

, D. New Testament introduction. 3. ed. (London, 1970).

Heard

, R. An introduction to the New Testament (London, 1950).

Kümmel

, W. G. Introduction to the New Testament (London, 1966).

_____. Introdução ao Novo Testamento. Tradução de Isabela F. L. Ferreira; João P. Neto. Nova Coleção Bíblica (São Paulo: Paulinas, 1982).

Marxsen

, W. Introduction to the New Testament. TI (Oxford, 1968).

Moffatt

, J. An introduction to the literature of the New Testament. 3. ed. (Edinburgh, 1918).

Peake

, A. S. A critical introduction to the New Testament (London, 1909).

Sparks

, H. F. D. The formation of the New Testament (London, 1952).

D. Festschriften e Denkschriften (abreviadas como FS no comentário)

Black FS (1): Neotestamentica et semitica: studies in honour of Matthew Black. Organização de E. E. Ellis; M. Wilcox (Edinburgh, 1969).

Black FS (2): Text and interpretation: studies in the New Testament presented to Matthew Black. Organização de E. Best; R. McL. Wilson (Cambridge, 1979).

Bruce FS: Apostolic history and the gospel: biblical and historical essays presented to F. F. Bruce. Organização de W. W. Gasque; R. P. Martin (Exeter, 1970).

Bultmann FS: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann. Organização de W. Eltester. BZNW 21 (Berlin, 1954).

Cullmann FS (1): Neotestamentica et patristica: eine Freundesgabe [...] Oscar Cullmann [...] überreicht. Organização de W. C. van Unnik. NovTSup 6 (Leiden, 1962).

Cullmann FS (2): Neues Testament und Geschichte: historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament [...]. Organização de H. Baltensweiler; B. Reicke (Zürich, 1972).

Daube FS: Donum gentilicium: New Testament studies in honour of David Daube. Organização de C. K. Barrett; E. Bammel; W. D. Davies (Oxford, 1978).

Deissmann FS: Festgabe für Adolf Deissmann zum 60. Geburtstag (Tübingen, 1927).

Grant FS: Early Christian literature and the classical intellectual tradition: in honorem Robert M. Grant. Organização de W. R. Schoedel; R. L. Wilken, Théologie Historique 53 (Paris, 1979).

Grosheide FS: Arcana revelata [...] aangeboden an F. W. Grosheide. Organização de N. J. Hommes et al. (Kampen, 1951).

Käsemann FS: Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann. Organização de J. Friedrich; W. Pöhlmann; P. Stuhlmacher (Tübingen/Göttingen, 1976).

Knox FS: Christian history and interpretation: studies presented to John Knox. Organização de W. R. Farmer; C. F. D. Moule; R. R. Niebuhr (Cambridge, 1967).

Manson FS: New Testament essays: studies in memory of Thomas Walter Manson. Organização de A. J. B. Higgins (Manchester, 1959).

Morris FS: Reconciliation and hope: New Testament essays on atonement and eschatology presented to L. L. Morris. Organização de R. Banks (Exeter, 1974).

Moule FS: Christ and Spirit in the New Testament: studies in honour of Charles Francis Digby Moule. Organização de B. Lindars; S. S. Smalley (Cambridge, 1973).

Oudersluys FS: Saved by hope: essays in honor of Richard C. Oudersluys. Organização de J. I. Cook (Grand Rapids, 1978).

Rigaux FS: Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux. Organização de A. Descamps; A. de Halleux

(Gembloux, 1970).

Rost FS: Das Ferne und Nalte Wort: Festschrift Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres. Organização de F. Maass. BZAW 105 (Berlin, 1967).

Schnackenburg FS: Neues Testament und Kirche: Festschrift für Rudolf Schnackenburg. Organização de J. Gnilka (Freiburg/Vienna, 1974).

Simon FS: Mélanges offerts à Marcel Simon: paganisme, judaïsme, christianisme. Organização de A. Benoit; M. Philonenko; C. Vogel (Paris, 1978).

Stählin FS: Verborum veritas: Festschrift für Gustav Stahlin zum 70. Geburtstag. Organização de O. Böcher; K. Haacker (Wuppertal, 1970).

Tenney FS: Current issues in biblical and patristic interpretation: studies in honor of Merrill C. Tenney. Organização de G. F. Hawthorne (Grand Rapids, 1975).

De Zwaan FS: Studia paulina in honorem Johannis de Zwaan septuagenarii. Organização de J. N. Sevenster; W. C. van Unnik (Haarlem, 1953).

E. Outras obras

Bandstra

, A. J. The law and the elements of the world (Kampen, 1964).

Barclay

, W. Flesh and Spirit (London, 1962).

_____. As obras da carne e o fruto do Espírito. Tradução de Gordon Chown (São Paulo: Vida Nova, 1985).

Barnikol

, E. Der nichtpaulinische Ursprung des Parallelismus der Apostel Paulus und Petrus, Gal. 2,7-8. FEUNTK 5 (Kiel, 1931).

_____. Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus nach seinen geschichtlichen und geographischen Selbstzeugnissen im Galaterbrief. FEUNTK 1 (Kiel, 1929).

Barr

, J. The semantics of biblical language (Oxford, 1961).

Barrett

, C. K. The signs of an apostle (London, 1970).

Bate

, H. N. A guide to the epistles of St. Paul (London, 1926).

Baur

, F. C. Paul: his life and works. 2. ed. (London, 1876, 1875). vols. I-II.

_____. Church history of the first three centuries (London, 1878-1879). vols. I-II.

Bornkamm

, G. Paul (New York, 1971).

_____. Paulo, vida e obra. Tradução de Bertilo Brod (Petrópolis: Vozes, 1992).

Brown

, R. E. et al., orgs. Peter in the New Testament (New York, 1973).

_____. Mary in the New Testament (London, 1978).

Bruce

, F. F. Paul: apostle of the free spirit. 2. ed. (Exeter, 1980).

_____. Paulo, o apóstolo da graça. Tradução de Hans Udo Fuchs (São Paulo: Shedd Publicações, 2003).

_____. Men and movements in the primitive church (Exeter, 1979).

Bruner

, F. D. A theology of the Holy Spirit (Grand Rapids, 1970)

_____. Teologia do Espírito Santo: a experiência pentecostal e o testemunho do Novo Testamento. Tradução de Gordon Chown (São Paulo: Cultura Cristã, 2012).

Bruns

, K. G.;

Sachau

, E., orgs. Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert (Leipzig, 1880).

Buchanan

, J. The doctrine of justification (Edinburgh, 1867).

Bultmann

, R. Exegetica (Tübingcn, 1967).

_____. Existence and faith (London, 1964).

_____. Theology of the New Testament (London, 1952-1955). vols. I-II.

_____. Teologia do Novo Testamento, tradução de Ilson Kayser (São Paulo: Teológica, 2004).

Burkitt

, F. C. Christian beginnings (London, 1924).

Caird

, G. B. The apostolic age (London, 1955).

_____. Principalities and powers (Oxford, 1956).

Clark

, S. B. Man and woman in Christ (Ann Arbor, 1980).

Cullmann

, O. The Christology of the New Testament (London, 1959).

_____. Cristologia do Novo Testamento. Tradução de Daniel de Oliveira; Daniel da Costa (São Paulo: Hagnos, 2008).

_____. Peter: disciple — apostle — martyr. 2. ed. (London, 1962).

_____. Pedro: discípulo, apóstolo, mártir: história e teologia, tradução de Nelson Kirst; Jorge Cesar Mota (São Paulo: Aste, 1964).

_____. Salvation in history (London, 1967)

_____. História da salvação. Tradução de Daniel da Costa (São Paulo: Fonte, 2020).

Daube

, D. The New Testament and rabbinic Judaism (London, 1956).

Davies

, W. D. Paul and rabbinic Judaism. 3. ed. (London, 1980).

_____. Torah in the Messianic age and/or the age to come (Philadelphia, 1952).

De Boer

, W. P. The imitation of Paul (Kampen, 1962).

Deissmann

, A. Light from the Ancient East. 2. ed. (London, 1927).

_____. Paul: a study in social and religious history (London, 1926).

Denney

, J. The death of Christ. 6. ed. (London, 1907).

Dix

, G. Jew and Greek (London, 1953).

Dodd

, C. H. According to the Scriptures (London, 1952).

_____. The Bible and the Greeks (London, 1935).

_____. Gospel and law (Cambridge, 1951).

_____. New Testament studies (Manchester, 1953).

_____. More New Testament studies (Manchester, 1968).

Drane

, J. W. Paul: libertine or legalist? (London, 1975).

Dülmen

, A. van, Die Theologie des Gesetzes bei Paulus (Stuttgart, 1968).

Dungan

, D. L. The sayings of Jesus in the churches of Paul (Oxford, 1971).

Dunn

, J. D. G. Baptism in the Holy Spirit. SBT 15 (London, 1970).

_____. Jesus and the Spirit (London, 1975).

_____. Unity and diversity in the New Testament (London, 1977).

_____.Unidade e diversidade no Novo Testamento: um estudo das características dos primórdios do cristianismo. Tradução de José Roberto C. Cardoso (Santo André: Academia Cristã, 2009).

Ellis

, E. E. Prophecy and hermeneutic in early Christianity (Tübingen/Grand Rapids, 1978).

Féret

, H. M. Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem (Paris, 1955).

Field

, F. Notes on the translation of the New Testament (Cambridge, 1899).

Fridrichsen

, A. The apostle and his message (Uppsala, 1947).

Fuller

, R. H. The formation of the resurrection narratives (London, 1972).

Furnish

, V. P. The love command in the New Testament (Nashville, 1972).

Gaechter

, P. Petrus und seine Zeit (Vienna/Munich, 1958).

Gerhardsson

, B. Memory and manuscript (Lund/Copenhagen, 1961).

Gore

, C. The reconstruction of belief (London, 1925).

Güttgemanns

, E. Der leidende Apostel und sein Herr (Göttingen, 1966).

Hahn

, F. Mission in the New Testament, TI, SBT 47 (London, 1965).

Halmel

, A. Über romisches Recht im Galaterbrief: eine Untersuchung zur Geschichte des Paulinismus (Essen, 1895).

Hanson

, A. T. Studies in Paul’s technique and theology (London, 1974).

Harnack

, A. Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. 2. ed. (Leipzig, 1924).

Harris

, J. R. Testimonies (Cambridge, 1916-1920). vols. I-II.

Haussleiter

, J. Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube (Leipzig, 1891).

Heitmüller

, W. Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums (Marburg, 1917).

Hengel

, M. Crucifixion (London, 1977).

_____. The Son of God (London, 1976).

_____. Die Zeloten (Leiden, 1961).

Heussi

, K. Die römische Petrustradition in kritischer Sicht (Tübingen, 1955).

Hill

, D. Greek words and Hebrew meanings (Cambridge, 1967).

Holl

, K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte (Tübingen, 1928). vol. II: Der Osten.

Hübner

, H. Das Gesetz bei Paulus (Göttingen, 1978).

Hunter

, A. M. Paul and his predecessors. 2. ed. (London, 1961).

Jackson

, F. J. F.;

Lake

, K., orgs. The beginnings of Christianity. Parte 1. vols. I-V (London, 1920-1933).

Jeremias

, J. Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (Göttingen, 1966).

_____. The central message of the New Testament (London, 1965).

_____. A mensagem central do Novo Testamento. 3. ed. Tradução de João Rezende Costa (São Paulo: Paulinas, 1986).

_____. The prayers of Jesus (London. 1967).

Jewett

, P. K. Man as male and female (Grand Rapids, 1975).

Jewett

, R. Dating Paul’s life (London, 1979).

_____. Paul’s anthropological terms (Leiden, 1971).

Jüngel

, E. Paulus und Jesus (Tübingen, 1962).

Käsemann

, E. New Testament questions of today (London, 1961).

_____. Perspectives on Paul (London, 1971).

_____. Perspectivas paulinas. Tradução de Paulo Garcia Nogueira. Biblioteca de Estudos Bíblicos (São Paulo: Paulinas, 1980).

Kim

, S. The origin of Paul’s gospel. WUNT 2/4 (Tübingen, 1981).

Klausner

, J. From Jesus to Paul (London, 1944).

Klein

, G. Studien über Paulus (Stockholm, 1918).

_____. Rekonstruktion und Interpretation (Munich, 1969).

_____.

Die zwölf Apostel (Göttingen, 1961).

Knox

, J. Chapters in a life of Paul (London, 1954).

Kramer

, W. Christ, Lord, Son of God. SBT 50 (London, 1966).

Kümmel

, W. G. The theology of the New Testament (London, 1974)

_____. Síntese teológica do Novo Testamento: de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo, João. 3. ed. Tradução de Sílvio Schneider; Werner Fuchs (São Leopoldo: Sinodal, 1983).

Küng

, H. Justification, TI (Edinburgh, 1961).

_____.The living church (London, 1963).

Kuss

, O. Auslegung und Verkündigung (Regensburg, 1963-1971). vols. I-III.

Lake

, K. The earlier epistles of St. Paul (London, 1911).

Lampe

, G. W. H. The seal of the Spirit (London, 1951).

Leipoldt

, J. Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum. 2. ed. (Leipzig, 1962).

Lightfoot

, J. B. Biblical essays (London, 1893).

Lindars

, B. New Testament apologetic (London, 1961).

Lindemann

, A. Paulus im ältesten Christentum (Tübingen, 1977).

Lohmeyer

, E. Galiläa und Jerusalem (Göttingen, 1936).

Longenecker

, R. N. Biblical exegesis in the apostolic period (Grand Rapids, 1975).

_____. Paul, apostle of liberty (Grand Rapids, 1964).

Lorenzi

, L. de, org. Paul de Tarse (Rome, 1979).

_____, org. Paolo a una chiesa divisa (Rome, 1980).

Lüdemann

, G. Paulus der Heidenapostel, I: Studien zur Chronologie (Göttingen, 1980).

Luz

, U. Das Geschichtsverständnis bei Paulus (Munich, 1968).

Machen

, J. G. The origin of Paul’s religion (New York, 1921).

Manson

, T. W. The sayings of Jesus. 2. ed. (London, 1949).

_____. Studies in the gospels and epistles (Manchester, 1962).

Marshall

, I. H. The origins of New Testament Christology (Leicester, 1977).

Mitteis

, L. Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs (Leipzig, 1891).

Moffatt

, J. Grace in the New Testament (London, 1931).

_____. Love in the New Testament (London, 1929).

Moule

, C. F. D. The birth of the New Testament (London, 1962).

_____. As origens do Novo Testamento. Tradução de Josué Xavier. Nova Coleção Bíblica 9 (São Paulo: Paulinas, 1979).

_____. An idiom-book of New Testament Greek (Cambridge, 1953).

_____. The origin of Christology (Cambridge, 1977).

_____. The phenomenon of the New Testament. 3. ed. (London, 1981).

Munck

, J. Paul and the salvation of mankind (London, 1959).

Neusner

, J. The rabbinic traditions about the Pharisees before 70 (Leiden, 1971). Vols. I-III.

Nickle

, K. F. The collection: a study in Paul’s strategy. SBT 49 (London, 1966).

Nock

, A. D. Essays on religion and the ancient world (Oxford, 1972). vols. I-II.

_____. St. Paul (London, 1938).

O’Brien

, P. T. Introductory thanksgivings in the letters of Paul. NovTSup 49 (Leiden, 1977).

Ogg

, G. The chronology of the life of Paul (London, 1968).

Ollrog

, W.-H. Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission. WMANT 50 (Neukirchen/Vluyn, 1979).

Perrot

, G. De Galatia provincia romana (Paris, 1867).

Plooij

, D. De Chronologie van het leven van Paulus (Leiden, 1918).

Ramsay

, W. M. The church in the Roman Empire before A.D. 170. 5. ed. (London, 1897).

_____. Cities and bishoprics of Phrygia, vols. I—II (Oxford, 1895-1897).

_____. The cities of St. Paul (London, 1907).

_____. Historical geography of Asia Minor (London, 1890).

_____. St. Paul the Traveller and the Roman citizen. 14. ed. (London, 1920).

_____. The teaching of Paul in terms of the present day (London, 1913).

Regul

, J. Die antimarcionitischen Evangelienprologe (Freiburg, 1969).

Renan

, E. St. Paul (London, 1887)

_____. Paulo, o 13° apóstolo. Tradução de Tomás da Fonseca. A Obra-prima de Cada Autor 20 (São Paulo: M. Claret, 2004).

Richardson

, P. Israel in the apostolic church. SNTSM 10 (Cambridge, 1969).

_____. Paul’s ethic of freedom (Philadelphia, 1979).

Ridderbos

, H. N. Paul: an outline of his theology (Grand Rapids, 1975)

_____. A teologia do apóstolo Paulo: a obra clássica sobre o pensamento do apóstolo aos gentios. Tradução de Susana Klassen (São Paulo: Cultura Cristã, 2004).

_____. When the time had fully come (Grand Rapids, 1957).

Robinson

, J. A. T. Redating the New Testament (London, 1976).

Sanders

, E. P. Paul and Palestinian Judaism (London, 1977).

Schlier

, H. Principalities and powers in the New Testament, TI (Freiburg, 1961).

Schmithals

, W. The office of apostle in the early church (London, 1971).

_____. Paul and the Gnostics, TI (Nashville/New York, 1972).

_____. Paul and James, TI, SBT 46 (London, 1965).

Schmitz

, O. Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs (Gütersloh, 1924).

Schnackenburg

, R. Baptism in the thought of St. Paul (Oxford, 1964).

Schniewind

, H. Euangelion (Gütersloh, 1927-1931). vols. I-II.

Schoeps

, H.-J. Aus frühchristlicher Zeit (Tübingen, 1950).

_____. Paul: the theology of the apostle in the light of Jewish religious history, TI (London, 1961).

_____. Theologie und Geschichte des Judenchristentums (Tübingen, 1949).

Schubert

, P. Form and function of the Pauline thanksgivings. BZNW 20 (Berlin, 1939).

Schürer

, E. The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (Edinburgh, 1973-). vols. I-III.

Schütz

, J. H. Paul and the anatomy of apostolic authority. SNTSM 26 (Cambridge, 1975).

Schweitzer

, A. The mysticism of Paul the Apostle (London, 1931).

_____. O misticismo de Paulo, o apóstolo. Tradução de Paulo Arantes; Judith Arantes (São Paulo: Fonte, 2004).

Schweizer

, E. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments (Zürich, 1970).

Scougal

, H. The life of God in the soul of man (c. 1672/3; reimp. London, 1961).

Sherwin-White

, A. N. Roman society and Roman law in the New Testament (Oxford, 1963).

Spicq

, C. Agape in the New Testament (St. Louis, 1963-1966). vols. I-II.

Stuhlmacher

, P. Das paulinische Evangelium (Göttingen. 1968-). vol. I.

Swete

, H. B. The Holy Spirit in the New Testament (London, 1909).

Tannehill

, R. C. Dying and rising with Christ. BZNW 32 (Berlin, 1967).

Trench

, R. C. Synonyms of the New Testament. 8. ed. (Dublin, 1876; reimp. London, 1961).

Vögtle

, A. Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament (Münster, 1936).

Vos

, G. The Pauline eschatology. 2. ed. (Grand Rapids, 1952).

Wagner

, G. Pauline baptism and the pagan mysteries (Edinburgh/London, 1967).

Walker

, D. “The legal terminology in the Epistle to the Galatians”. In: The gift of tongues (Edinburgh, 1906). p. 81-175.

Weiss

, J. Earliest Christianity (New York, 1959). vols. I-II.

Weizsäcker

, C. von. The apostolic age (London, 1907-1912). vols. I-II.

White

, J. L. The body of the Greek letter (Missoula, 1972).

Whiteley

, D. E. H. The theology of St. Paul (Oxford, 1964).

Wibbing

, S. Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte. BZNW 25 (Berlin, 1959).

Wikenhauser

, A. Pauline mysticism, TI (Edinburgh/London, 1960).

Wiles

, G. R. Paul’s intercessory prayers. SNTSM 24 (Cambridge, 1974).

Williams

, N. P. The grace of God (London, 1930).

Wilson

, S. G. The gentiles and the gentile mission in Luke–Acts. SNTSM 23 (Cambridge, 1973).

Wissmann

, E. Das Verhältnis von ΠΙΣΤΙΣ und Christusfrömmigkeit bei Paulus (Göttingen, 1926).

Wrede

, W. Paul, TI (London, 1907).

Ziesler

, J. A. The meaning of righteousness in Paul. SNTSM 20 (Cambridge, 1972).

Zuntz

, G. The text of the epistles (London, 1953).

Índice remissivo

1Coríntios [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47]

1Tessalonicenses [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

2Coríntios [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45]

2Tessalonicenses [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

A

Abraão [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]

ensino rabínico sobre [1]

Acã [1]

Acaia [1], [2], [3]

ação de graças [1], [2]

Adão [1]

administradores [1]

adoção [1], [2], [3], [4], [5]

dos crentes [1], [2]

espírito de [1]

Espírito de [1]

aflição de Paulo na Ásia [1]

Ágabo [1]

Agar [1]

Agripa II [1]

Ajuda mútua e serviço [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

Akiba [1], [2]

Aland, K. [1], [2], [3]

alegoria

Agar [1]

Sara [1]

Alexandre, o Grande [1]

Alfeu [1]

Alford, H. [1], [2]

aliança [1], [2], [3]

Allan, J. A. [1]

amanuense, uso por Paulo de [1], [2]

ambição egoísta [1]

Amém [1], [2], [3], [4], [5]

Amintas, rei da Galácia [1], [2]

Amiot, F. [1], [2]

Amisos [1]

Amnom [1]

amor [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26]

Amório [1]

Ana [1]

anacoluto [1]

analogia [1], [2], [3], [4]

Ananias de Damasco [1]

Ananias, o mercador [1]

Anás, sumo sacerdote [1]

anátema [1], [2]

Ancara [1]

Ancira [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Anderson, J. G. C. [1]

André [1], [2], [3]

Andrônico [1]

anos ocultos [1]

antiga ordem [1], [2]

Antigo Testamento [1], [2], [3], [4]

antinomianismo [1]

Antíoco III [1]

Antíoco IV [1], [2], [3]

Antioquia da Pisídia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]

Antioquia da Síria [1], [2], [3], [4], [5]

Antipas de Pérgamo [1]

Antípatro [1]

antítese [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

aparições

do Cristo ressurreto [1], [2], [3], [4], [5]

informação de Paulo sobre [1]

Apocalipse [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Apocalipse de Moisés [1]

apocalíptica [1]

apostasia [1], [2], [3], [4]

apostolado [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

definição [1]

de Paulo [1], [2], [3], [4]

de Pedro [1]

Apostolikon de Marcião [1], [2]

apóstolos [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36]

antes de Paulo [1], [2]

doze [1]

Jerusalém [1]

Paulo, o menor dos [1]

Tiago, o irmão do Senhor [1], [2]

Tiago, o irm棒do Senhor [1]

Aquior, o amonita [1]

Arábia [1], [2], [3]

aramaico [1], [2], [3]

arameu [1], [2]

Aretas IV de Damasco [1]

Aristarco [1]

Arquelau da Judeia [1]

arrependimento [1], [2]

ascetismo [1], [2]

Ásia Menor [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

Askwith, E. H. [1], [2]

Átalo I, rei de Pérgamo [1]

Atenas [1], [2]

Atos de Pedro e Paulo e a circuncisão [1]

Atos, livro de [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53]

atribuição de glória [1]

augúrio [1]

autocontrole [1]

autoexame [1]

autoridade [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22],

[23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39]

apostólica de Paulo [1]

de Cefas [1]

de Moisés [1]

humana [1]

para pregar [1]

autoridade apostólica [1], [2], [3], [4]

autossuficiência dos estoicos [1]

Azizo de Emessa [1]

B

bacia do Danúbio [1]

Ballance, M. H. [1]

Baltensweiler, H. [1]

Bammel, E. [1], [2], [3]

Bandstra, A. J. [1]

banimento [1]

Banks, R. [1]

Barclay, W. [1], [2], [3], [4]

Barnabé [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33]

e as igrejas do sul da Galácia [1]

em Antioquia [1]

em Jerusalém [1]

Primeira Viagem Missionária de Paulo [1]

Barnikol, E. [1], [2], [3]

Barrett, C. K. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]

Barr, J. [1]

Barth, K. [1], [2]

Bate, H. N. [1], [2]

batismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

de Jesus [1]

Bauckham, R. J. [1], [2], [3]

Baur, F. C. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Beare, F. W. [1], [2]

beduíno [1]

Belial [1]

bem-aventuranças [1]

bênção [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

bênção de Abraão

estendida aos gentios [1]

benevolência de Deus [1]

Benoit, A. [1]

Ben Sira [1]

Bentley, R. [1], [2]

Bernard, J. H. [1]

Best, E. [1], [2], [3]

Betz, H. D. [1], [2], [3], [4]

Beyschlag, K. [1]

Bitínia [1], [2], [3], [4]

Björck, G. [1]

Black, M. [1], [2], [3], [4], [5]

Bligh, J. [1], [2]

Blommerde, A. C. M. [1]

Blunt, A. W. F. [1], [2], [3]

Böcher, O. [1]

bondade [1], [2], [3]

Bonnard, P. [1]

Bonnet, M. [1]

Bornkamm, G. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Borse, U. [1]

Bousset, W. [1], [2]

Bovon, F. [1]

Bring, R. [1]

Brown, C. [1]

Brown, R. E. [1]

Bruce, F. F. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

Bruggen, J. van [1], [2]

Bruner, F. D. [1], [2]

Bruns, K. G. [1]

Buchanan, J. [1]

Buck, C. H. [1], [2], [3], [4]

Bultmann, R. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

Burch, V. [1]

Burkitt, F. C. [1], [2], [3], [4]

Burton, E. D. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

C

Cadbury, H. J. [1], [2]

Caio, imperador [1]

Caird, G. B. [1], [2], [3]

Calder, W. M. [1], [2], [3], [4], [5]

calendário sagrado [1]

Calvino, João [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Campenhausen, H. von [1]

cânon [1], [2], [3], [4]

cânticos [1], [2]

carne [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39]

desejos da [1]

e Espírito [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

cartas na Antiguidade [1], [2], [3]

cartas paulinas [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

casamento [1], [2]

Catchpole, D. R. [1]

catequese [1], [2]

Cefas/Pedro [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50]

Ceia do Senhor [1]

celtas [1], [2]

Cesareia [1], [2], [3], [4], [5]

Chadwick, H. [1], [2], [3]

chamado [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22]

para o apostolado [1]

charlatães religiosos [1]

Chilton, B. D. [1]

Chipre [1], [2]

Cibele, culto a [1]

Cilícia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25]

Cilícia Traqueia [1], [2]

circuncisão [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33],

[34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66]

ciúme [1], [2]

Clark, S. B. [1]

cobiça [1], [2]

Cole, R. A. [1]

coleta a favor da igreja em Jerusalém [1], [2], [3]

colheita, espiritualizada [1], [2], [3]

Colossenses, Epístola aos [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]

colunas da igreja de Jerusalém [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

Comagena [1], [2], [3]

comissão [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]

comportamento [1], [2], [3], [4], [5], [6]

comunhão [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27]

comunhão à mesa [1]

Concílio de Jerusalém [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

conduta [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17]

Conferência em Jerusalém [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

confessores alexandrinos [1]

confiabilidade [1], [2], [3]

confissão de fé [1], [2]

confraternizar [1], [2], [3], [4]

conhecimento [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18]

conversão de Paulo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

convertidos de Paulo [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Cook, J. I. [1]

Corinto [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]

Cornélio [1], [2], [3]

corpo de Cristo [1]

corpo físico [1], [2], [3]

corpus paulino [1], [2], [3], [4]

correspondência coríntia [1], [2], [3]

corrupção [1]

Cranfield, C. E. B. [1], [2], [3]

crentes [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31]

confusos com o falso evangelho [1]

e a era futura [1]

e circuncisão [1]

gentios [1]

judeus [1]

Crescente [1]

Crispo [1]

cristianismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17]

Cristo Jesus/Jesus Cristo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44]

Cristo ressurreto [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]

Crownfield, F. R. [1]

crucificação [1], [2], [3], [4], [5], [6]

crucificado com Cristo [1], [2], [3]

cruz [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15]

de Cristo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

escândalo [1], [2]

paradoxo [1]

Cullmann, Oscar [1], [2], [3], [4]

cumprimento da lei [1], [2]

D

Dahl, N. A. [1], [2]

Damasco [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26]

Daube, D. [1], [2], [3], [4], [5]

Davi [1], [2]

Davies, W. D. [1], [2], [3]

De Boer, W. P. [1]

de Bruyne, D. [1], [2]

decálogo [1], [2], [3]

Decápolis [1]

declaração fiel [1]

decreto apostólico [1], [2], [3]

decreto de Jerusalém [1], [2], [3], [4], [5]

Deiotaro, rei da Galácia [1]

Deissmann, A. [1]

Delfos [1]

Demóstenes [1], [2], [3], [4]

denário [1]

Denney, J. [1], [2], [3], [4]

Derbe [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13]

Descamps, A. [1]

deserto [1], [2]

Deus de Israel [1]

deuses [1], [2], [3]

dever cristão [1]

DeVries, C. E. [1]

Dezoito Bênçãos [1], [2], [3]

de Zwaan. J. [1]

dia de Cristo [1], [2]

Dibelius, M. [1], [2]

Dinkler, E. [1]

Diocleciano [1]

discurso no Areópago [1]

dispersão [1], [2], [3]

Dix, G. [1], [2]

Dobero [1], [2]

Dodd, C. H. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Doelger, F. J. [1]

Dois Caminhos, catequese dos [1]

Donfried, K. P. [1]

Dorileia [1]

doxologia [1]

Drane, J. W. [1], [2], [3], [4]

Drusila [1]

duas eras [1], [2]

Dülmen, A. van [1]

Duncan, G. S. [1], [2]

Dungan, D. L. [1], [2]

Dunn, J. D. G. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

Dupont, J. [1], [2]

E

ebionitas [1], [2]

Eckert, J. [1], [2]

Efésios, Epístola aos [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17]

Egito [1]

Ehrhardt, A. [1], [2]

Eleazar [1], [2], [3]

Elias [1], [2]

Ellis, A. A. [1], [2]

Ellis, E. E. [1]

Eltester, W. [1]

embaixador de Cristo [1]

embriaguez [1]

em Cristo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51]

Emmet, C. W. [1], [2], [3]

encratita [1]

enfermidade física [1]

Enoque [1], [2]

ensino de Jesus [1], [2], [3], [4], [5]

ensino ético [1], [2], [3]

entrega de si mesmo, Cristo [1], [2]

Epístolas Pastorais [1], [2]

era messiânica [1], [2]

era vindoura [1], [2], [3], [4], [5]

Éris, deusa [1]

escatologia [1], [2]

escatologia realizada [1]

escola de Tübingen [1], [2]

escravidão [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18]

escravidão à Lei [1], [2], [3], [4], [5]

escravo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

esferas de evangelização [1]

esperança [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]

espinho na carne [1]

Espírito [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61]

de Jesus [1]

habitação do [1]

poder do [1]

Espírito-letra, antítese entre [1]

espírito partidário [1], [2], [3]

espírito rancoroso [1]

espiritualidade [1], [2]

essênios [1]

Estêvão [1], [2]

eunuco [1], [2]

evangelho [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88],

[89], [90], [91], [92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [99], [100], [101], [102], [103], [104], [105], [106], [107]

evangelho de Paulo [1], [2], [3], [4], [5]

evangelho livre da lei [1], [2]

exemplo de Cristo [1], [2]

exortações à perseverança [1]

expiação [1]

Ezequiel, visão de [1]

F

falsificação da Escritura [1]

falso evangelho [1]

falsos apóstolos [1], [2], [3], [4]

falsos irmãos [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

falsos mestres [1]

falta de esperança [1]

família de Deus [1], [2]

fariseu e publicano, parábola [1]

fariseus [1], [2]

Farmer, W. R. [1]

Faw, C. E. [1]

fé [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68]

Feaver, D. R. [1]

fé e obras, antítese [1]

feitiçaria [1], [2]

Féret, H. M. [1], [2]

fermento [1], [2], [3]

Festo [1]

fidelidade [1], [2], [3], [4], [5]

Field, F. [1], [2]

Filadélfia [1], [2]

Filemom [1], [2], [3], [4], [5]

Filho de Davi [1]

Filho de Deus, Cristo como [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

filhos de Deus [1], [2], [3], [4], [5]

filiação [1], [2], [3]

Filipenses, Epístola aos [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21]

Filomélio [1]

Findlay, G. G [1]

Findlay, G. G. [1]

Findlay, J. A [1]

Fineias [1]

Finkelstein, L. [1]

Fitzmyer, J. A. [1], [2]

fornicação [1], [2], [3], [4]

Friedrich, J. [1]

Frígia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]

Frígia Galática [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

Frígia Paroreia [1]

frígios [1], [2], [3]

fruto do Espírito [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15]

Fuchs, E. [1]

Fuller, R. H. [1], [2], [3], [4]

Funk, R. W. [1], [2]

Furnish, V. P. [1], [2]

G

Gaechter, P. [1], [2]

Gaio de Corinto [1]

Gaio de Derbe [1], [2]

Galácia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79]

galileu [1], [2], [3]

Gálio [1]

Gamaliel I [1], [2], [3]

Gamaliel II [1]

gauleses [1], [2]

gauleses, impossíveis de serem ensinados [1]

Gênesis, livro de [1], [2], [3], [4], [5], [6]

gentios [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73]

Gerhardsson, B. [1], [2]

gezerah shawah, exegese rabínica [1]

glória [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20]

gloriar

verdadeiro fundamento [1]

Gnilka, J. [1]

gnosticismo [1], [2], [3]

Goetchius, E. V. N. [1]

Goodwin, W. W. [1]

Górdio (Juliópolis) [1]

Gore, C. [1]

graça [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42]

Grant, R. M. [1], [2], [3], [4], [5]

Grayston, K. [1]

gregos [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

Grosheide, F. W. [1]

guardião, lei como [1]

guardiões [1], [2]

Gutbrod, W. [1]

Guthrie, D. [1], [2], [3]

Güttgemanns, E. [1], [2]

H

Haacker, K. [1]

Haenchen, E. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Hahn, F. [1], [2]

halacá [1]

Hall, D. R. [1]

Halleux, A. de [1]

Halmel, A. [1]

Hanson, A. T. [1]

Harnack, A. [1], [2], [3], [4], [5]

Harris, J. R. [1]

Harvey, A. E. [1], [2], [3]

Haussleiter, J. [1]

Hawthorne, G. F. [1]

Heard, R. [1], [2]

Hebreus, Epístola aos [1], [2]

Heitmüller, W. [1], [2]

helenistas [1], [2]

helenização [1]

Hemer, C. J. [1], [2]

hendíade [1]

Hendriksen, W. [1]

Hengel, M. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

herança [1], [2], [3], [4]

herdeiro [1], [2], [3], [4]

heresia [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Herodes Agripa I [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Herodes Antipas [1]

Herodias [1]

Heussi, K. [1], [2], [3]

Higgins, J. B. [1]

Hijaz [1]

Hill, D. [1]

Hillel [1], [2], [3], [4]

hipótese do norte da Galácia [1]

hipótese do sul da Galácia [1], [2], [3], [4]

Hirsch, E. [1], [2], [3]

história da salvação [1], [2], [3]

Hogg, C. F. [1], [2]

Holl, K. [1], [2], [3], [4]

Holofernes [1]

Holsten, C. [1]

Holtzmann, O. [1]

Hommes, N. J. [1]

homonadas [1]

Hooke, S. H. [1]

Hort, F. J. A. [1], [2], [3]

Housman, A. E. [1]

Howard, G. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

Howley, G. C. D. [1]

Hübner, H. [1], [2], [3]

Hunter, A. M. [1], [2], [3], [4]

Hurtado, L. W. [1], [2]

Huxtable, E. [1], [2]

I

Icônio [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

idolatria [1], [2], [3]

idumeus [1]

igreja [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91], [92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [99], [100], [101], [102], [103], [104], [105], [106], [107], [108], [109], [110], [111], [112], [113], [114], [115], [116], [117], [118], [119], [120], [121], [122], [123], [124], [125], [126]

de Deus [1]

igreja em Colossos [1]

igreja em Corinto [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

igreja em Creta [1]

igrejas da Judeia [1], [2], [3], [4], [5]

imagem de Deus [1], [2]

impureza [1], [2], [3]

independência de Paulo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

indignação [1]

iniciação [1], [2], [3], [4]

iniciativa divina [1]

inimizade [1], [2]

intermediário [1], [2], [3], [4], [5]

inveja [1], [2], [3], [4], [5], [6]

ira [1], [2], [3]

irmão de Lucas [1]

Isaías [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13]

Isáuria [1], [2]

Israel [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15]

Izates, rei de Adiabene [1], [2], [3], [4]

J

Jackson, F. J. F. [1], [2], [3], [4]

Jacó, filho de Judas, o galileu [1]

Jeremias [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Jerusalém [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91], [92], [93]

Jewett, P. K. [1]

Jewett, R. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

J. Jeremias [1], [2]

João Batista [1]

João, Evangelho de [1]

João, filho de Zebedeu [1]

João Hircano [1]

João Marcos [1]

Jope [1]

José e Maria [1]

Josué [1], [2]

Jowett, Benjamin [1]

Jubileus [1]

Judá [1]

judaísmo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15]

judaização [1], [2], [3]

judaizantes [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17]

Judas Iscariotes [1]

Judas, o Galileu [1]

Judeia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]

judeus [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56]

judeus cristãos [1]

jugo [1], [2], [3], [4], [5]

juízo final [1], [2]

Jüngel, E. [1], [2]

Júnia(s) [1]

juramento [1], [2], [3]

justificação pela fé [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

justificação pelas obras [1]

K

Käsemann, E. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

Kelly, W. [1]

Kilpatrick, G. D. [1]

Kim, S. [1], [2], [3], [4]

Kirby, J. C. [1]

Klassen, W. [1], [2]

Klausner, J. [1], [2]

Klein, G. [1], [2], [3], [4], [5]

Knox, J. [1], [2]

Knox, W. L. [1], [2]

Kraeling, E. G. [1]

Kramer, W. [1], [2], [3]

Kümmel, W. G. [1], [2], [3], [4], [5]

Küng, H. [1], [2]

Kuss, O. [1], [2], [3]

L

Lagrange, M.-J. [1]

Lake, K. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]

Lampe, G. W. H. [1]

Laodiceia [1]

Laranda [1]

legalismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

Lei [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49]

Lei mosaica [1]

Leipoldt, J. [1]

lei romana [1]

levar o fardo [1], [2], [3]

Lewis, C. S. [1], [2]

liberalidade [1]

liberdade [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37]

liberdade pela graça [1]

liberdade pelo evangelho [1]

libertação [1], [2], [3], [4], [5], [6]

libertação da graça [1]

libertação pela graça [1]

libertação pelo evangelho [1]

libertinagem [1], [2]

liberto [1], [2], [3]

Licaônia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Licaônia Antioquina [1], [2]

Licaônia Galática [1], [2], [3], [4]

licenciosidade [1]

Lietzmann, H. [1], [2], [3], [4], [5]

Lightfoot, J. B. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29]

Lindemann, A. [1], [2]

língua celta [1], [2], [3], [4], [5]

língua frígia [1]

Linton, O. [1]

Lipsius, R. A. [1]

Listra [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16]

Locher, A. [1], [2], [3]

Logos [1]

Lohmeyer, E. [1], [2], [3]

Lohse, E. [1]

Loisy, A. [1]

Longenecker, R. N. [1]

Lorenzi, L. de [1], [2], [3]

Lucas [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33]

Lüdemann, G. [1]

Lührmann, D. [1]

luminares celestes [1]

Lutero, Martinho [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

Lütgert, W. [1], [2], [3], [4]

luz [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17]

Luz, U. [1], [2]

M

Maass, F. [1]

Macedônia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Machen, J. G. [1], [2], [3], [4], [5]

magia, praticantes de [1]

Magnésia [1]

mal [1], [2], [3], [4], [5]

símbolo do [1]

malária [1]

maldição [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

da Lei [1], [2]

de Deus [1]

mandamento [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

Manen, W. C. van [1]

mansidão [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Manson, T. W. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

marcas de Jesus [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Marcião [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17]

Marco Antônio [1]

mar Egeu [1]

Maria de Clopas [1]

Marshall, I. H. [1], [2], [3], [4]

Martin, R. P. [1]

martírio [1]

Marxsen, W. [1], [2], [3], [4]

Matatias [1]

material especial de Lucas [1]

material especial de Mateus [1], [2]

mediação [1], [2]

Menoud, P. H. [1]

Merx, A. [1]

Messias [1], [2], [3], [4], [5], [6]

metáfora do atletismo [1], [2]

Mical [1]

Minas, parábola das [1]

ministério

de Jesus [1], [2], [3]

responsabilidade por seu [1]

ministério de Paulo em Éfeso [1], [2], [3], [4]

missão aos gentios [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

missão de Paulo [1], [2]

Mitrídates VI, do Ponto [1]

Mitteis, L. [1]

Moffatt, J. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

Moisés [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

Montefiore, H. W. [1]

Morris, L. L. [1], [2]

morte [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30]

morte de Jesus [1], [2]

Moule, C. F. D. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Moulton, J. H. [1], [2]

mulher [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

Müller, D. [1]

Munck, J. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

mundo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27]

Murray, J. [1]

Mussner, F. [1], [2]

Mynster, J. P. [1]

N

Nacoleia [1]

nascido livre [1]

Nazaré [1]

nazarenos [1]

nazireus [1]

Neil, W. [1]

Neusner, J. [1], [2]

Newman, J. H. [1]

Niceia [1]

Nickle, K. F. [1], [2]

Nicomedes [1]

Nicomédia [1]

Niebuhr, R. R. [1]

Nock, A. D. [1], [2]

norte da Galácia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]

nova aliança [1], [2]

nova criação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

nova era [1], [2]

nova ordem [1], [2]

Nygren, A. [1], [2]

O

obediência [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

obras da carne [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16]

obras da Lei [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]

obras poderosas [1], [2]

obra zadoquita [1]

O’Brien, P. T. [1], [2]

obrigação com a Lei [1], [2]

obrigação de pregar o evangelho [1]

observância de dias santos [1]

ocasião da carta de Gálatas [1]

Oepke, A. [1], [2], [3], [4]

Ogg, G. [1], [2], [3], [4]

Ollrog, W. H. [1], [2]

O’Neill, J. C. [1], [2], [3]

oponentes de Paulo [1], [2], [3], [4]

Oração do Pai-Nosso [1]

Orchard, B. [1]

orgulho [1], [2], [3], [4]

os Doze [1], [2]

Oseias, livro de [1]

Oudersluys, R. C. [1]

outro evangelho [1]

ouvir com fé [1], [2]

P

paciência [1], [2], [3], [4], [5]

pacificadores [1]

Paflagônia [1]

paganismo [1], [2], [3], [4], [5], [6]

pai [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

paixão de Cristo [1]

Panfília [1], [2], [3], [4]

parábolas de Jesus [1]

Parker, P. [1]

Parker, T. H. L. [1], [2]

partir o pão [1]

partos [1]

parúsia [1], [2], [3], [4], [5]

Páscoa [1], [2]

paz [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17]

Peake, A. S. [1], [2], [3]

pecado [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18]

condenação do [1]

e morte de Cristo [1]

e perdão [1]

escravidão ao [1]

lei do [1]

salário do [1]

Pelikan, J. [1]

Peloponeso [1]

Percy, E. [1]

perdão [1], [2], [3]

Pereia [1]

Pérgam [1]

Pérgamo [1]

Perge [1]

períodos sagrados [1]

Perrot, G. [1], [2]

perseguição [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]

perseguidor, Paulo como [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

perturbadores [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

perturbadores da Galácia

e gnosticismo [1]

ensino do [1]

zelo [1]

perturbadores da Glácia

exigiam a circuncisão [1]

Pessino [1], [2], [3], [4]

Petra [1]

Philonenko, M. [1]

Pilatos, Pôncio [1]

Piper, O. A. [1]

Pisídia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]

pitagóricos [1]

planetas [1]

Platão [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Plooij, D. [1], [2]

pobres [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

poderes elementares [1]

Pöhlmann, W. [1]

polêmica [1], [2], [3], [4]

Polemo da Cilícia [1]

Pompeu [1], [2]

pondion [1]

Ponto [1], [2], [3], [4]

Portas da Cilícia [1], [2], [3]

povo de Deus [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Powell, J. E. [1]

pregação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16]

principados e potestades [1]

prólogo marcionita [1]

prosélitos [1], [2]

Pujol, A. [1]

Q

quarta filosofia [1], [2]

Quesnell, Q. [1]

quiasmo [1]

Quirino, P. Sulpício [1]

Qumran [1], [2], [3], [4]

R

raiva [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Ramsay, W. M. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20]

reconciliação [1], [2]

redenção [1], [2], [3], [4], [5], [6]

regra áurea [1]

regras alimentares [1], [2]

Reicke, B. [1], [2]

reino de Deus [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

reino nabateu [1], [2]

relações sexuais, código judaico de [1]

Renan, E. [1], [2]

Rendall, F. [1]

Rengstorf, K. H. [1], [2]

ressurreição [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20]

retórica [1], [2]

retribuição divina [1]

Reumann, J. [1]

revelação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28]

Richardson, P. [1], [2], [3]

Ridderbos, H. [1], [2], [3]

Riesenfeld, H. [1]

Rigaux, B. [1], [2]

Roberts, C. H. [1]

Robertson, A. T. [1]

Robinson, D. W. B. [1], [2], [3]

Robinson, J. A. [1], [2], [3]

rocha [1]

Roma [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

Romanos, Epístola aos [1]

Ropes, J. H. [1], [2], [3], [4]

Rost, L. [1]

Rota de Paulo na Ásia Menor [1]

Round, D. [1], [2]

S

sábado [1], [2], [3]

sabedoria [1], [2], [3]

Sachau, E. [1]

sacrifícios pagãos [1]

saduceus [1]

Salmos, livro de [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Salomão [1]

salvação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29]

e fé [1]

e gentios [1]

e graça [1], [2], [3]

e lei [1], [2], [3]

Samaria [1]

samaritano, bom [1]

Sampley, J. P. [1]

Sanders, E. P. [1], [2], [3], [4], [5]

Sangário [1]

sangue de Cristo [1]

saudação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

saudações [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]

Schäfer, K. T. [1]

Schlier, H. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Schmidt, J. J. [1]

Schmiedel, P. W. [1], [2], [3]

Schmithals, W. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20]

Schmitz, O. [1], [2]

Schnackenburg, R. [1], [2], [3], [4]

Schneider, J. [1], [2]

Schniewind, J. [1], [2]

Schoedel, W. R. [1]

Schoeps, H. -J. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Schrenk, G. [1], [2]

Schubert, P. [1], [2], [3]

Schürer, E. [1], [2], [3]

Schürmann, H. [1]

Schütz, J. H. [1], [2]

Schwartz, E. [1], [2]

Schweitzer, A. [1], [2], [3]

Schweizer, E. [1], [2]

Scougal, H. [1]

selêucidas [1], [2]

sem circuncisão [1], [2]

semente [1]

Senhor [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52]

senhorio [1]

separação

entre judeus e gentios [1]

Septuaginta [1]

serviço cristão [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

Servo do Senhor [1], [2], [3], [4]

Sevenster, J. N. [1]

severidade de Deus [1]

Shakespeare, W. [1]

Shammai [1]

shammaítas [1]

Sherwin-White, A. N. [1], [2]

Sião [1], [2]

Sieffert, F. [1], [2], [3]

Silas [1]

Silvano [1], [2]

Simão Mago [1], [2], [3]

Simão, o curtidor [1]

Simão, o Zelote [1]

Simon, M. [1], [2], [3]

sinagoga [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

sinais [1], [2]

sincretismo [1], [2], [3]

Siquém [1]

Síria [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22]

Skilton, J. H. [1]

Smalley, S. S. [1]

sofrimento [1]

sofrimentos de Cristo [1], [2]

soteriologia [1]

soteriologia de Paulo [1]

Souter, A. [1], [2], [3]

Sparks, H. F. D. [1]

Spicq, C. [1], [2]

Staab, K. [1]

Stählin, G. [1], [2]

Stamm, R. T. [1]

Steinmann, A. [1]

Strelan, J. G. [1]

Stuhlmacher, P. [1], [2], [3]

sul da Galácia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22]

superstição [1], [2]

supervisão, o direito de exercer [1]

Swete, H. B. [1], [2], [3]

T

Talbert, C. H. [1]

Talentos, parábola dos [1]

Tamar [1]

Tannehill, R. C. [1], [2], [3]

Tarso [1], [2], [3]

Tatta, lago [1]

Tauro [1]

Távio [1], [2]

tectósagos [1]

tementes a Deus [1], [2], [3]

Templo de Jerusalém [1], [2], [3], [4]

Tenney, M. C. [1], [2], [3]

tentação [1], [2], [3]

Tessália [1]

testemunha [1], [2], [3], [4]

Testimonia [1]

Theron, D. J. [1]

Thiselton, A. C. [1]

Tiago [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29]

Tiago, filho de Zebedeu [1], [2]

Tiana [1]

Tibério Júlio Alexandre [1], [2]

Timóteo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13]

Tischendorf, C. [1]

Tito [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20]

Tobias e Ana [1]

tolistóbogos [1]

Torá [1], [2], [3], [4], [5]

Trabalhadores na Vinha [1]

Trácia [1]

tradição [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16]

tradições [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

tradições orais [1]

transgressão [1], [2]

Trench, R. C. [1], [2], [3], [4]

trevas [1], [2]

tribunal de Cristo [1]

trocmnos [1]

Trudinger, L. P. [1], [2]

Turner, N. [1], [2]

tutores [1]

U

união com Cristo [1]

unidade [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

Unnik, W. C. van [1], [2]

V

vale do Lico [1]

vale do Meandro [1]

Van Elderen, B. [1]

Ventídio Cumano [1]

verdade do evangelho [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]

verdade espiritual [1]

via Inácia [1]

vida

e Espírito [1], [2], [3], [4]

em Cristo [1]

vida de Jesus [1], [2]

vida eterna [1], [2]

vinda de Cristo [1], [2], [3], [4], [5]

primeira [1], [2], [3], [4]

Vine, W. E. [1]

Vinha, parábola da [1]

Vogel, C. [1]

Vogels, H. J. [1]

Vögtle, A. [1], [2]

vontade de Deus [1], [2], [3], [4], [5]

Vos, G. [1], [2]

W

Wagner, G. [1]

Walker, D. [1]

Warner, D. [1]

Watson, P. S. [1], [2]

Watts, I. [1]

Weber, V. [1], [2]

Weiss, J. [1], [2], [3]

Weizsäcker, C. von [1], [2]

Wellhausen, J. [1]

Wendt, H. H. [1], [2]

Werner, M. [1]

White, J. L. [1], [2], [3]

Whiteley, D. E. H. [1]

Wibbing, S. [1], [2]

Wikenhauser, A. [1]

Wilckens, U. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Wilcox, M. [1]

Wiles, G. P. [1], [2]

Wilken, R. L. [1]

Williams, C. S. C. [1]

Williams, N. P. [1]

Wilson, R. McL. [1], [2]

Wilson, S. G. [1]

Winter, J. G. [1]

Wissmann, E. [1]

Woodhouse, W. J. [1]

Wrede, W. [1], [2]

Y

Yadin, Y. [1]

Z

Zahn, T. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

zelo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

zelote, partido [1], [2], [3], [4]

Zeus [1]

Ziesler, J. A. [1]

Zinri [1]

Zuntz, G. [1], [2]

Índice de passagens bíblicas

Antigo Testamento

Gênesis

2.2 ... [1]

Êxodo

3.4 ... [1]

3.5 ... [1]

3.6 ... [1]

3.7 ... [1]

3.8 ... [1]

3.14 ... [1]

16.31-35 ... [1]

20.8-11 ... [1]

Levítico

11 ... [1]

11.9 ... [1]

11.10 ... [1]

11.33 ... [1]

12—15 ... [1]

13—15 ... [1]

14.1-32 ... [1], [2]

15 ... [1]

19.1 ... [1]

Números

5.11-31 ... [1]

9.6-14 ... [1]

11.6-9 ... [1]

Deuteronômio

15.19 ... [1]

15.21 ... [1]

18—19 ... [1]

18.15-18 ... [1]

18.21-22 ... [1]

25.5-10 ... [1]

2Reis

5 ... [1]

Jó

9.8 ... [1]

Salmos

34.20 ... [1]

69.9a ... [1]

77.16 ... [1]

77.19 ... [1]

77.20 ... [1]

104.15 ... [1]

110 ... [1]

Isaías

5.1-7 ... [1]

5.1-9 ... [1]

9.7 ... [1]

9.11 ... [1]

9.15 ... [1]

12.3 ... [1], [2]

29.13 ... [1]

35.5-6 ... [1], [2], [3]

40.3 ... [1]

41.4 ... [1]

43.10 ... [1]

Ezequiel

15 ... [1]

34 ... [1]

36.25-27 ... [1], [2]

Daniel

7.13 ... [1], [2]

9.24-27 ... [1]

12.1-4 ... [1]

Oseias

10.12 ... [1]

Joel

2.23 ... [1]

3.18 ... [1]

Amós

9.13-14 ... [1]

Ageu

2.11-13 ... [1]

Zacarias

10.7 ... [1]

12.10 ... [1]

14.8 ... [1]

14.21 ... [1]

Malaquias

3.1 ... [1]

3.1-4 ... [1]

3.3-4 ... [1]

Novo Testamento

Mateus

3.2 ... [1], [2]

4.17 ... [1], [2], [3]

5.14 ... [1]

5.17 ... [1], [2]

5.17-20 ... [1]

5.21-48 ... [1], [2]

5.33-34 ... [1]

5.38-39 ... [1]

7.13-14 ... [1]

7.28-29 ... [1]

8.5-13 ... [1], [2]

9.27 ... [1]

9.35 ... [1]

10.8 ... [1]

10.23 ... [1], [2], [3]

11.5 ... [1], [2]

11.11 ... [1]

11.16-19 ... [1], [2]

11.18-19 ... [1]

11.19 ... [1], [2]

11.25-27 ... [1]

11.27 ... [1]

12.8 ... [1]

12.9-11 ... [1]

12.28 ... [1], [2]

15.20 ... [1]

15.22 ... [1]

15.24 ... [1]

16.16-19 ... [1], [2]

16.18 ... [1]

18.3 ... [1]

18.15-20 ... [1]

18.17 ... [1]

19.1 ... [1]

19.16 ... [1]

19.23-25 ... [1]

20.1-16 ... [1]

21.43 ... [1]

23 ... [1]

23.25-26 ... [1]

24 ... [1]

27.62 ... [1]

28.17 ... [1]

Marcos

1.4 ... [1]

1.6 ... [1]

1.8 ... [1]

1.9-11 ... [1]

1.10 ... [1]

1.14-15 ... [1]

1.15 ... [1]

1.23-28 ... [1]

1.40 ... [1]

1.40-45 ... [1]

1.41 … [1], [2]

1.42 … [1]

1.44 … [1], [2], [3], [4]

2.1—3.6 … [1]

2.1-12 … [1]

2.10 … [1]

2.15 … [1]

2.22 … [1], [2]

3.6 … [1]

3.13-19 … [1], [2]

3.21-24a … [1]

3.31-35 … [1]

5 … [1]

5.1-20 … [1]

5.2 … [1]

5.3a … [1]

5.3b-4 … [1]

5.5 … [1]

5.6 … [1], [2]

5.7 … [1]

5.8-13 ... [1]

5.9 ... [1], [2]

5.9-20 ... [1]

5.9b ... [1]

5.10 ... [1]

5.11 ... [1], [2]

5.12-13 ... [1]

5.14 ... [1]

5.14-17 ... [1]

5.15 ... [1]

5.17 ... [1]

5.18-20 ... [1]

5.24b ... [1]

5.24b-34 ... [1]

5.25-26 ... [1]

5.26 ... [1]

5.27 ... [1]

5.28 ... [1]

5.29 ... [1], [2]

5.30 ... [1]

5.31-33 … [1]

5.34 … [1], [2]

5.35-43 … [1]

5.41 … [1]

6.7-13 … [1], [2]

6.8 … [1]

6.14-29 … [1], [2]

6.50 … [1]

7 … [1]

7.1-5 … [1]

7.1-23 … [1], [2], [3], [4], [5]

7.3 … [1]

7.6-8 … [1], [2]

7.7 … [1]

7.8 … [1]

7.9 … [1]

7.9-13 … [1], [2]

7.10 … [1]

7.13 … [1]

7.14-15 … [1], [2], [3], [4], [5]

7.14a ... [1]

7.15 ... [1], [2], [3]

7.15a ... [1]

7.17 ... [1]

7.18 ... [1]

7.18-19 ... [1], [2]

7.18-19a ... [1]

7.19 ... [1], [2], [3]

7.19b ... [1], [2], [3]

7.20-23 ... [1], [2], [3]

7.24-30 ... [1]

7.24—8.30 ... [1]

7.33 ... [1], [2]

8.22-25 ... [1]

8.22-26 ... [1]

8.23 ... [1], [2]

8.27-30 ... [1]

8.31 ... [1]

8.32-33 ... [1]

8.38 ... [1]

8.58 ... [1]

9.17-27 ... [1]

9.31 ... [1]

9.37 ... [1]

10.1 ... [1], [2]

10.19 ... [1]

10.34 ... [1]

10.47-48 ... [1]

11.1-11 ... [1]

11.12-14 ... [1]

11.15-7 ... [1]

11.15-17 ... [1]

11.15-18 ... [1]

11.18 ... [1]

12.1-10 ... [1]

12.17 ... [1], [2]

12.35-37 ... [1]

13 ... [1]

13.1-2 ... [1]

13.2 ... [1]

13.6 ... [1]

13.9 ... [1]

14.3 ... [1], [2]

14.9 ... [1]

14.58 ... [1], [2]

14.61-65 ... [1]

14.62 ... [1]

15.33-34 ... [1]

15.42a ... [1]

16.1-8 ... [1]

16.7 ... [1]

Lucas

1.26-38 ... [1]

2.22 ... [1]

3.1—9.50 ... [1]

5.1-11 ... [1]

5.14 ... [1]

5.39 ... [1]

7.1-10 ... [1]

7.11-17 ... [1]

7.14 ... [1]

7.15 ... [1]

7.18-23 ... [1]

7.33-34 ... [1], [2]

7.36-50 ... [1], [2]

7.37 ... [1]

9.51 ... [1]

9.51—18.14 ... [1]

9.51—18.34 ... [1]

10.1-20 ... [1], [2], [3]

10.4 ... [1]

10.7 ... [1]

10.8 ... [1]

10.18-19 ... [1]

10.22 ... [1]

10.38-42 ... [1]

11 ... [1]

11.20 ... [1], [2], [3]

11.37-41 ... [1]

11.41a ... [1]

12.49 ... [1]

15.1 ... [1], [2]

15.3-7 ... [1], [2]

15.3-32 ... [1]

17.11-19 ... [1], [2]

17.14 ... [1]

17.15-19 ... [1]

18.1-8 ... [1]

18.9-14 ... [1]

19.1-10 ... [1]

19.7 ... [1]

19.8 ... [1]

19.9 ... [1]

19.10 ... [1]

20.27-33 ... [1]

22.1 ... [1]

22.35-38 ... [1]

23.54 ... [1]

24.15-16 ... [1]

24.31 ... [1]

24.50-53 ... [1]

João

1 ... [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

1—4 ... [1], [2], [3]

1—11 ... [1]

1—19 ... [1]

1.1 ... [1], [2]

1.1-18 ... [1], [2], [3], [4]

1.3 ... [1]

1.6 ... [1]

1.6-8 ... [1]

1.14 ... [1], [2]

1.15 ... [1], [2]

1.17 ... [1], [2], [3]

1.19 ... [1]

1.19-20 ... [1]

1.19-40 ... [1]

1.19—4.42 ... [1]

1.23 ... [1]

1.27 ... [1]

1.28 ... [1], [2]

1.29 ... [1]

1.29-36 ... [1]

1.30 ... [1]

1.32-34 ... [1]

1.33 ... [1], [2], [3]

1.34 ... [1]

1.36 ... [1]

1.40 ... [1]

1.41 ... [1]

1.49 ... [1]

1.51 ... [1]

2 ... [1]

2—4 ... [1], [2]

2.1-11 ... [1], [2]

2.1-12 ... [1]

2.3 ... [1]

2.3-8 ... [1]

2.4 ... [1]

2.6 ... [1], [2]

2.9 ... [1]

2.10 ... [1]

2.11 ... [1]

2.13-22 ... [1], [2], [3]

2.15-16 ... [1]

2.16 ... [1]

2.18 ... [1]

2.19 ... [1], [2], [3], [4]

2.20-22 ... [1]

2.21 ... [1]

2.21-22 ... [1]

2.22 ... [1]

2.23 ... [1]

2.23-25 ... [1]

3 ... [1], [2], [3], [4]

3.1 ... [1]

3.1-9 ... [1]

3.1-21 ... [1], [2]

3.3 ... [1], [2]

3.3-5 ... [1]

3.4 ... [1]

3.5 ... [1], [2]

3.9 ... [1]

3.12 ... [1]

3.12-15 ... [1]

3.13 ... [1]

3.14 ... [1]

3.14a ... [1]

3.15 ... [1], [2]

3.16-21 ... [1], [2]

3.21 ... [1], [2]

3.21a ... [1]

3.22 ... [1], [2]

3.22-23 ... [1]

3.22-36 ... [1]

3.23 ... [1], [2]

3.24 ... [1], [2], [3]

3.25 ... [1]

3.26 ... [1]

3.27-30 ... [1], [2]

3.31-35 ... [1], [2]

4 ... [1], [2], [3], [4]

4.1 ... [1]

4.1-30 ... [1], [2]

4.1-44 ... [1]

4.2 ... [1], [2]

4.3 ... [1], [2]

4.4-15 ... [1]

4.4-44 ... [1]

4.7-15 ... [1]

4.10-14 ... [1]

4.16-18 ... [1]

4.19-24 ... [1]

4.21 ... [1]

4.23 ... [1]

4.24 ... [1]

4.25-26 ... [1]

4.43-54 ... [1]

4.45-54 ... [1]

4.46-52 ... [1]

4.46-54 ... [1], [2]

4.53-54 ... [1]

5 ... [1], [2]

5—10 ... [1]

5—11 ... [1], [2], [3]

5.1 ... [1]

5.1-9 ... [1]

5.2 ... [1], [2]

5.3b-4 ... [1]

5.7 ... [1]

5.8 ... [1]

5.9a ... [1]

5.16-18 ... [1]

5.18 ... [1]

5.19-30 ... [1]

5.24-25 ... [1]

5.31-47 ... [1]

5.33 ... [1]

5.33-34 ... [1]

5.33-35 ... [1]

5.35 ... [1], [2], [3]

5.36 ... [1]

5.39-40 ... [1]

6 ... [1], [2]

6.15 ... [1]

6.16-21 ... [1]

6.22-59 ... [1]

6.35 ... [1]

6.51-59 ... [1], [2]

6.53 ... [1]

7 ... [1]

7.2 ... [1]

7.14 ... [1], [2]

7.15 ... [1]

7.20 ... [1]

7.21-30 ... [1]

7.30 ... [1]

7.35-36 ... [1]

7.37 ... [1], [2]

7.37-38 ... [1], [2]

7.37-39 ... [1], [2], [3]

7.37b-38 ... [1]

7.38 ... [1], [2], [3]

7.39 ... [1]

7.40 ... [1]

7.53—8.11 ... [1]

8—9 ... [1]

8.12 ... [1], [2]

8.12-20 ... [1]

8.12-59 ... [1]

8.13-19 ... [1]

8.20 ... [1], [2]

8.25 ... [1]

8.30 ... [1]

8.31-32 ... [1]

8.31-59 ... [1]

8.33 ... [1]

8.58 ... [1], [2]

9 ... [1], [2]

9.1 ... [1]

9.1-12 ... [1]

9.5 ... [1]

9.6-7 ... [1]

9.7 ... [1], [2], [3]

9.8-9 ... [1]

9.8-13 ... [1]

9.9b ... [1]

9.13 ... [1]

9.13-34 ... [1]

9.14 ... [1], [2]

9.22 ... [1], [2]

9.35 ... [1]

9.35-41 ... [1]

9.41 ... [1]

10 ... [1]

10.1 ... [1]

10.1-2 ... [1]

10.1-10 ... [1]

10.1-39 … [1], [2]

10.11 … [1], [2]

10.20 … [1]

10.21 … [1]

10.22 … [1], [2], [3]

10.25 … [1]

10.30 … [1], [2]

10.34-39 … [1]

10.36 … [1], [2]

10.39 … [1]

10.40 … [1]

10.40-42 … [1], [2], [3]

10.40—11.45 … [1]

10.41 … [1]

10.41a … [1]

10.42 … [1]

11 … [1]

11.1-18 … [1]

11.1-44 … [1]

11.1-45 … [1]

11.2 ... [1]

11.4 ... [1]

11.6 ... [1]

11.17 ... [1]

11.25 ... [1]

11.27 ... [1]

11.39 ... [1]

11.41b ... [1]

11.42 ... [1]

11.45 ... [1]

11.46 ... [1]

11.47 ... [1]

11.48 ... [1]

11.50 ... [1]

11.54 ... [1]

11.54-57 ... [1]

11.55 ... [1]

11.55-57 ... [1], [2], [3], [4]

11.56a ... [1]

11.56b ... [1]

11.57 ... [1]

12—19 ... [1]

12—21 ... [1]

12.1 ... [1], [2]

12.1-6 ... [1]

12.1-8 ... [1], [2]

12.1-11 ... [1], [2], [3]

12.1a ... [1]

12.1b-3 ... [1]

12.3 ... [1], [2]

12.7 ... [1]

12.8 ... [1]

12.9-11 ... [1]

12.13 ... [1]

12.20-36 ... [1]

12.37-43 ... [1]

12.44-50 ... [1], [2]

13 ... [1], [2]

13.1 ... [1], [2], [3], [4], [5]

13.1-2 ... [1], [2]

13.1-15 ... [1], [2]

13.1-17 ... [1], [2], [3]

13.1a ... [1]

13.2 ... [1], [2], [3], [4]

13.2-4 ... [1]

13.2-17 ... [1]

13.3 ... [1]

13.4-11 ... [1]

13.4a ... [1]

13.4b ... [1]

13.5 ... [1], [2], [3]

13.5-15 ... [1]

13.6 ... [1], [2]

13.6-8a ... [1]

13.7 ... [1]

13.8 ... [1], [2]

13.8a ... [1]

13.8b ... [1], [2], [3]

13.9 ... [1], [2]

13.9-10 ... [1]

13.10 ... [1]

13.10a ... [1]

13.10b-11 ... [1]

13.11 ... [1]

13.12 ... [1], [2]

13.12-15 ... [1]

13.12-17 ... [1]

13.12a ... [1]

13.12b ... [1]

13.12c ... [1]

13.13-14 ... [1]

13.13-15 ... [1]

13.15 ... [1]

13.16 ... [1]

13.16-17 ... [1]

13.16-20 ... [1]

13.17 ... [1]

13.18-20 ... [1]

13.21-30 ... [1], [2]

13.31-38 ... [1]

14—16 ... [1], [2]

14.1 ... [1]

14.1-31 ... [1]

14.2-31 ... [1]

14.5 ... [1], [2]

14.8 ... [1]

14.14 ... [1]

14.16-18 ... [1]

14.17 ... [1], [2]

14.19-20 ... [1]

14.22 ... [1]

14.31 ... [1]

15.1 ... [1]

15.1-8 ... [1]

15.1-17 ... [1]

15.2 ... [1], [2], [3], [4]

15.2a ... [1]

15.2b ... [1]

15.4-8 ... [1]

15.6 ... [1], [2]

15.9-17 ... [1]

15.16-17 ... [1]

15.18—16.4 ... [1]

15.20 ... [1]

16.5 ... [1]

16.5-33 ... [1]

16.8-11 ... [1]

16.12-15 ... [1]

16.16-19 ... [1]

16.17-18 ... [1]

16.23-24 ... [1]

16.29-30 ... [1]

16.31-33 ... [1]

16.33 ... [1]

17.1-5 ... [1]

17.6 ... [1]

17.6-19 ... [1]

17.8 ... [1]

17.9 ... [1]

17.11 ... [1]

17.14 ... [1], [2]

17.15 ... [1]

17.16 ... [1]

17.17 ... [1], [2], [3]

17.17-19 ... [1]

17.18 ... [1], [2]

17.19 ... [1], [2], [3]

17.20-25 ... [1]

18 ... [1]

18.1 ... [1]

18.1-5 ... [1]

18.13-14 ... [1]

18.18 ... [1]

18.19-24 ... [1]

18.28 ... [1], [2], [3], [4], [5]

18.31 ... [1]

18.36 ... [1]

19 ... [1], [2], [3]

19.13 ... [1]

19.14 ... [1], [2]

19.31 … [1]

19.32-33 … [1]

19.34 … [1], [2], [3], [4], [5]

19.35 … [1]

19.36 … [1]

19.38-41 … [1]

19.42 … [1], [2]

20 … [1], [2]

20—21 … [1]

20.7 … [1]

20.11-19 … [1]

20.11-29 … [1]

20.15 … [1]

20.16 … [1]

20.17 … [1]

20.19-20 … [1]

20.21 … [1]

20.21-22 … [1]

20.22 … [1]

20.26-27 … [1]

20.28 ... [1]

21.2 ... [1]

21.4-6 ... [1]

21.7 ... [1], [2], [3]

21.9 ... [1]

21.10-11 ... [1]

21.12 ... [1]

21.14 ... [1]

21.15-17 ... [1]

21.25 ... [1], [2]

199.31 ... [1]

Atos dos Apóstolos

1.9-11 ... [1]

2 ... [1]

2.38 ... [1]

3.2 ... [1]

8—9 ... [1]

9.25 ... [1]

10 ... [1]

10.9-16 ... [1]

10.19-20 ... [1]

10.34-35 ... [1]

11.20 ... [1]

15.1-29 ... [1]

15.28 ... [1]

19 ... [1]

19.1 ... [1]

19.1-7 ... [1], [2], [3]

19.3 ... [1]

19.30 ... [1]

20.35 ... [1]

21.17-36 ... [1]

Romanos

14.20 ... [1]

1Coríntios

1.12-14 ... [1]

3.16-17 ... [1]

6.19 ... [1]

7 ... [1]

7.10-11 ... [1]

7.10-12 ... [1]

8.8 ... [1]

Efésios

2.20-22 ... [1]

5 ... [1]

Filipenses

2.6-11 ... [1]

Hebreus

1.3 ... [1]

1Pedro

2.4-8 ... [1]

2Pedro

1.9 ... [1]

1João

2.19 ... [1]

5.6 ... [1]

Apocalipse

4—5 ... [1]

13.11 ... [1]

21.3-5 ... [1]

Apócrifos do Antigo Testamento

2Macabeus

1.9 ... [1]

Manuscritos do Mar Morto

4Q521 ... [1]

Fílon

Contra Flaccus

83 ... [1]

Josefo

Antiguidades dos judeus

18.5.2 ... [1]

12.325 ... [1]

Guerra dos judeus

1.229 ... [1]

4.317 ... [1]

6.290 ... [1]

Literatura rabínica

Mishná

Tratado de Nazir

54a-b ... [1]

Tratado de Nida

4.1 … [1]

Tratado de Ohalot

18.7 … [1]

Tratado de Yevamot

16.3 … [1]

Pais apostólicos

Didaquê

8.1 … [1]

Martírio de Policarpo

7.1 … [1]

Apócrifos e pseudepigráficos do Novo Testamento

Evangelho de Tomé

20 … [1]

63 ... [1]

97 ... [1]

98 ... [1]

114 ... [1]

Pseudo-Clemente

Reconhecimentos

1.54 ... [1]

1.60 ... [1]

Literatura greco-romana

Plínio, o Velho

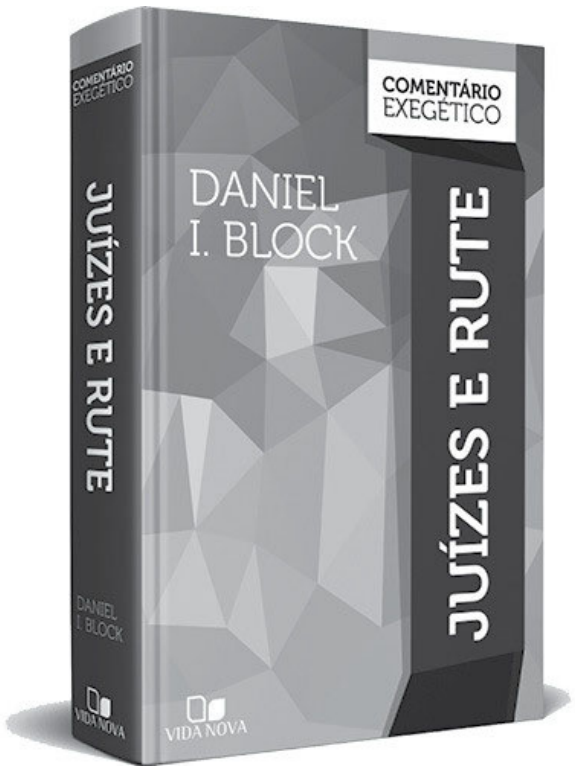
História natural

13.3.19 ... [1]

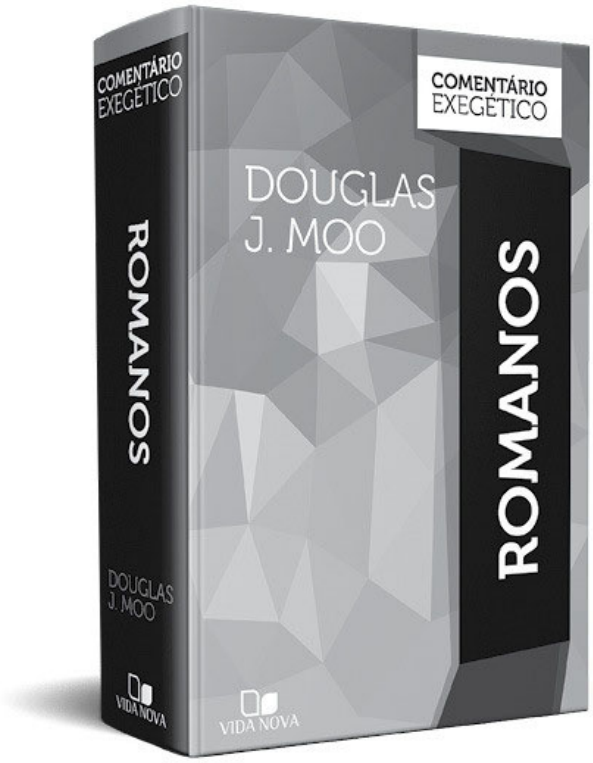
Conheça outras obras da série:

Comentário Exegético

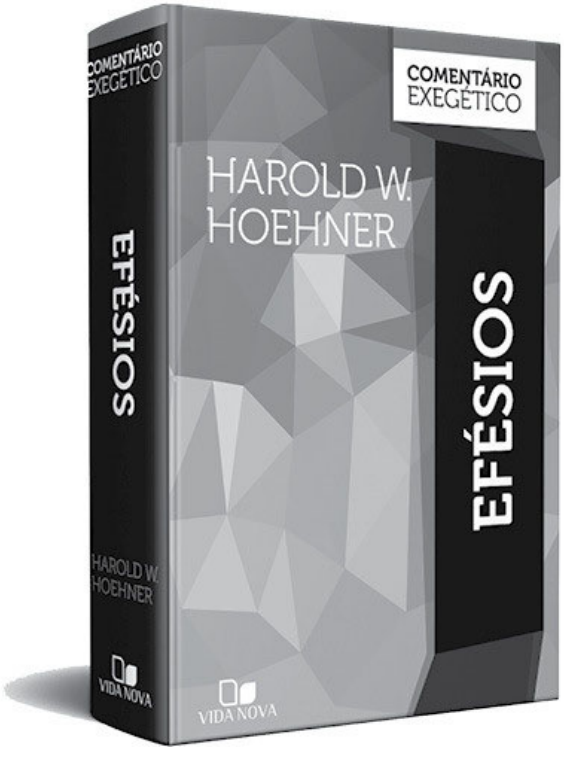


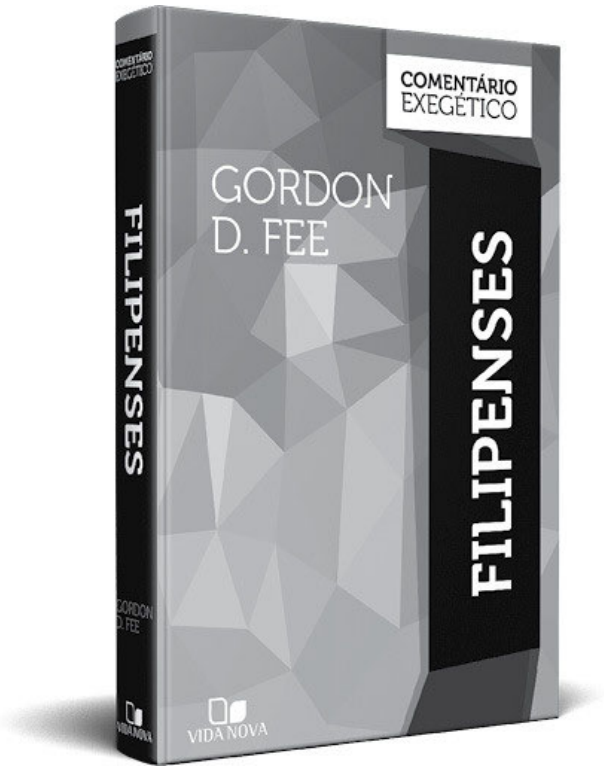


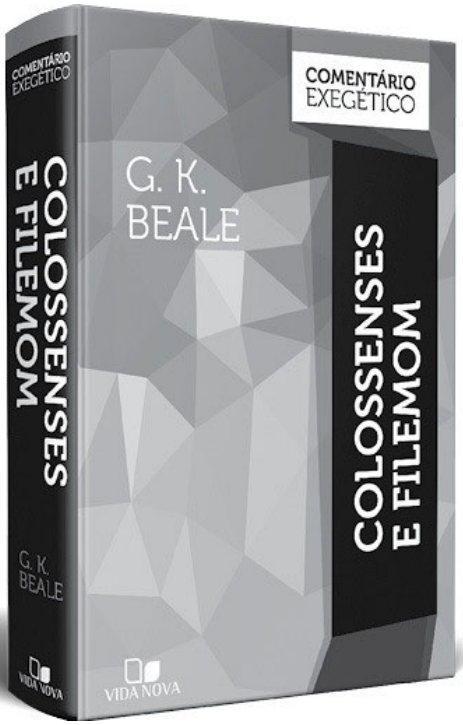

COMENTÁRIO EXEGÉTICO
MARCOS
ROBERT H. STEIN
VIDA NOVA
COMENTÁRIO EXEGÉTICO
ROBERT H. STEIN
MARCOS
VIDA NOVA

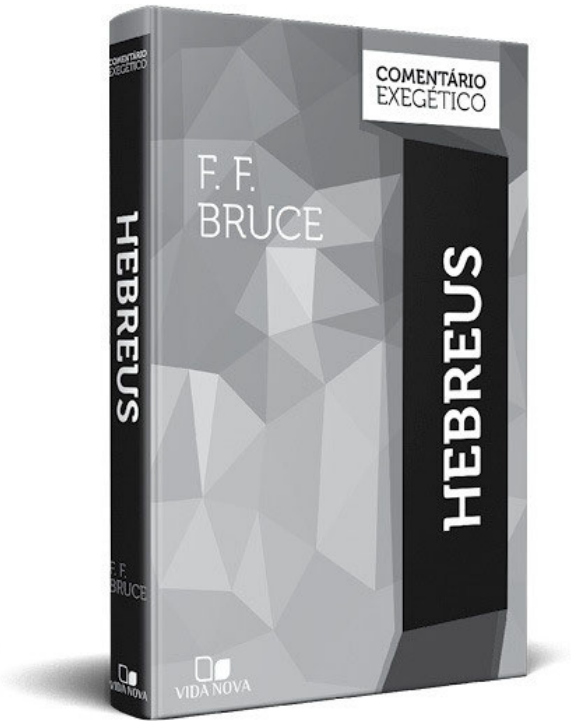

COMENTÁRIO EXEGÉTICO
ROMANOS
DOUGLAS J. MOO
VIDA NOVA
COMENTÁRIO EXEGÉTICO
DOUGLAS J. MOO
ROMANOS
VIDA NOVA

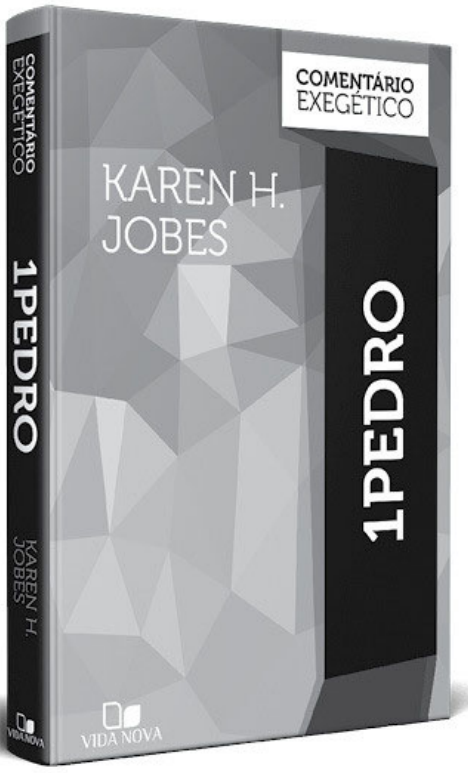

COMENTÁRIO EXEGÉTICO
1CORÍNTIOS
GORDON D. FEE
VIDA NOVA
COMENTÁRIO EXEGÉTICO
GORDON D. FEE
1CORÍNTIOS
VIDA NOVA


COMENTÁRIO EXEGÉTICO
EFÉSIOS
HAROLD W. HOEHNER
VIDA NOVA
COMENTÁRIO EXEGÉTICO
HAROLD W. HOEHNER
EFÉSIOS
VIDA NOVA


COMENTÁRIO EXEGÉTICO
FILIPENSES
GORDON D. FEE
VIDA NOVA
COMENTÁRIO EXEGÉTICO
GORDON D. FEE
FILIPENSES
VIDA NOVA


COMENTÁRIO EXEGÉTICO
G. K. BEALE
COLOSSENSES E FILEMOM
VIDA NOVA


COMENTÁRIO EXEGÉTICO
F. F. BRUCE
HEBREUS
VIDA NOVA


COMENTÁRIO EXEGÉTICO
KAREN H. JOBES
1PEDRO
VIDA NOVA


COMENTÁRIO EXEGÉTICO
GRANT R. OSBORNE
APOCALIPSE
VIDA NOVA