



Justification by faith in Galatians 2.15-21: An exegetical study

L Cosme De Moraes



orcid.org 0000-0001-9340-4845

Dissertation submitted in fulfilment of the requirements for
the degree *Master of Arts* in *New Testament* at the
North West University

Supervisor: Dr M Alexandre Júnior

Co-supervisor: Dr HM Taute

Graduation ceremony: July 2019

Student number: 25276514

Declaração

Declaro que esta dissertação é meu próprio trabalho e todas as citações, referências e idéias emprestadas foram devidamente reconhecidos. A dissertação está em submissão para um Mestrado de Artes em Novo Testamento (MA in NT), na Faculdade de Teologia da North-West University, Potchefstroom Campus, África do Sul. Nenhuma parte deste trabalho foi submetida anteriormente para qualquer outro grau ou exame em qualquer outra universidade.

Estudante: L. C. Moraes (25276514)



Assinatura:

Data: June 21, 2019

Agradecimentos

A pesquisa acadêmica é uma jornada na qual não se pode embarcar sozinho. A estrada é muitas vezes longa, cheia de obstáculos que exigem soluções bem pensadas. Tive o privilégio de ter um plano de suporte constante. Pela paciência, assistência, compreensão e motivação, gostaria de agradecer as seguintes pessoas:

Minha preciosa família que apoiou incondicionalmente minhas aspirações acadêmicas. Em particular, agradeço a minha querida esposa por seu apoio incondicional e aos meus filhos por terem acreditado em mim.

Meu supervisor, o prof. Dr. Manuel Alexandre Júnior, que gerenciou este estudo como profissional e passou boa parte do tempo proporcionando-me críticas úteis e construtivas.

Meu co-supervisor, o prof. Dr. Hermanus Manie Taute, por sua contínua correspondência, dicas acadêmicas e conselhos práticos.

O prof. Dr. Fabiano Fernandes, o grande motivador para a implementação deste programa acadêmico para os países lusófonos.

O Dr. Reginaldo Melo, por seu trabalho de edição da linguagem (o inglês) da proposta de pesquisa.

O staff do Instituto Bíblico Português (IBP-AEE), pelo encorajamento e o crédito depositado em minha carreira acadêmica e ministerial.

E, finalmente, agradeço a todos os que foram omitidos acima, que dedicaram tempo e esforço para transformar essa ideia em uma dissertação.

ABSTRACT

This research seeks to examine the Pauline concept of justification by faith in Galatians 2.15-21. In this text, the apostle Paul presents justification by faith through the faithfulness of Jesus Christ as the essence of the gospel message. Galatians 2: 15-21 is a text replete with exegetical, semantic and theological difficulties. Therefore, the author of this research seeks to deal with the subject from a detailed exegetical study of Galatians 2.15-21. The main purpose is to discover and expose what the apostle Paul actually said about justification by faith in Galatians 2.15-21. The basic assumption of this investigation is that believers in the Pauline understanding are "declared righteous" and "members of the covenant people of God" based on the fulfillment of God's promise by faithfulness or faithful obedience of Jesus Christ.

The faithful work of Christ is the necessary and sufficient condition for the justification of believers. Through his obedient life and death, Jesus Christ fulfilled the Torah and the prophets (Mt 5.18; Lk 24.44). The inheritance he attained, according to the covenant of the law (= Old Covenant), is now possessed by the believers of the New Covenant according to God's promise to bring justification to everyone by the seed of Abraham. In seeking justification before God through the temporal and conditional alliance of the law (Gl 3.23-4.7, Hb. 8.13), Paul's opponents were in truth, excluding themselves from the one in whom they could be found acceptable. That, because it is under the law is, for those who violate it, equivalent to the curse (Gl 3.10). In the New Covenant, however, all blessings have Christ and his obedience as the sole basis for qualifying us as heirs. In addition, those who inherit the blessing of justification live by the faithfulness of the Son of God and know the reality of Christ living in them (Gl 2.20; 5.13-6.10). The Spirit of Christ nourishes and leads the initial response of faith in the gospel to a continual life of faithfulness to God (2.20) and service to others in love (Gl 5.6,13,14). Consequently, the status of the justified (Gl 2.16,21) is never separated from the internal renewal (Gl 2.19-20).

Key words: Christ; Exegesis; Faith; Faithfulness; Grace; Justification; Law; Paul; Promise.

RESUMO

Esta pesquisa procura examinar o conceito paulino de justificação pela fé em Gálatas 2.15-21. Neste texto, o apóstolo Paulo apresenta a justificação pela fé mediante a fidelidade de Jesus Cristo como a essência da mensagem do evangelho. Gálatas 2.15-21 é um texto repleto de dificuldades exegéticas, semânticas e teológicas. Por isso, o autor desta pesquisa procura tratar o assunto a partir de um estudo exegético detalhado de Gálatas 2.15-21. O principal objetivo é descobrir e expor o que o apóstolo Paulo realmente disse sobre a justificação pela fé em Gálatas 2.15-21. O pressuposto básico desta investigação é que os crentes, no entendimento paulino, são ‘declarados justos’ e ‘membros do povo da aliança de Deus’ com base no cumprimento da promessa de Deus pela fidelidade ou obediência fiel de Jesus Cristo.

A obra fiel de Cristo é a condição necessária e suficiente para a justificação dos crentes. Através de sua vida e morte obedientes, Jesus Cristo cumpriu a Torá e os profetas (Mt 5.18; Lc 24.44). A herança que ele alcançou, de acordo com a aliança da lei (= Antiga Aliança), é agora possuída pelos crentes da Nova Aliança de acordo com a promessa de Deus de trazer justificação a todo mundo pela semente de Abraão. Ao buscar a justificação diante de Deus por meio da aliança temporal e condicional da lei (Gl 3.23-4.7; Hb 8.13), os opositores de Paulo estavam na verdade, se excluindo do único em quem podiam ser encontrados aceitáveis. Isso porque está debaixo da lei é, para aqueles que a violarem, equivalente à maldição (Gl 3.10). Na Nova Aliança, contudo, todas as bênçãos têm Cristo e sua obediência como a única base para nos qualificar como herdeiros. Além disso, aqueles que herdaram a bênção da justificação vivem pela fidelidade do Filho de Deus e conhecem a realidade de Cristo vivendo neles (Gl 2.20; 5.13-6.10). O Espírito de Cristo nutre e conduz a resposta inicial de fé no evangelho para uma vida contínua de fidelidade a Deus (2.20) e de serviço ao próximo em amor (Gl 5.6,13,14; 6.1,2). Consequentemente, o *status* do justificado (Gl 2.16,21) nunca é separado da renovação interna (Gl 2.19-20).

Palavras-chave: Cristo; Exegese; Fé; Fidelidade; Graça; Justificação; Lei; Paulo; Promessa.

Índice Geral

Declaração	ii
Agradecimentos	iii
Abstract	iv
Resumo	v
Índice Geral	vi
Lista de Tabelas	viii
Lista de Abreviações	ix
Capítulo 1 - Introdução e Pano de Fundo do Estudo	1
1.1 Contexto e afirmação do problema	1
1.1.1 Contexto (pano de fundo)	1
1.1.2 Afirmação do problema	2
1.2 Visão geral da literatura	4
1.3 Alvo e objetivos	5
1.4 Argumento teórico central	6
1.5 Metodologia	6
1.6 Esclarecimento de conceitos e considerações éticas	9
1.6.1 Esclarecimento de conceitos chaves	9
1.6.2 Considerações éticas	10
1.7 Apresentação esquemática	11
Capítulo 2 - Revisão da Literatura sobre Gálatas 2.15-21	13
2.1 Questões sobre o contexto histórico de gálatas 2.15-21	13
2.1.1 Perspectivas sobre os destinatários e data da Carta aos Gálatas	13
2.1.2 Perspectivas sobre a identidade dos perturbadores	16
2.1.3 Digressão: o desenvolvimento de uma Nova Perspectiva Paulina	20
2.2 Questões literárias, semânticas e teológicas	24
2.2.1 Questões literárias (situação retórica)	25
2.2.2 Questões semânticas e teológicas	29
2.2.2.1 O sentido das palavras <i>δίκαι, δικαιώω e δικαιοσύνη</i> em Gálatas 2.15-21	29
2.2.2.2 O sentido de <i>νόμος e έργα νόμου</i> em contraste com <i>Ἰησοῦ Χριστοῦ</i> e <i>πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ</i> em Gálatas 2.16	31
2.3 Conclusão	37

Capítulo 3 - Exposição Exegética de Gálatas 2.15-21	40
3.1 Informações básicas sobre gálatas	40
3.1.1 A carta	40
3.1.2 Detalhes sobre o autor	41
3.1.3 Os destinatários e a data	42
3.1.4 A identidade e a perspectiva teológica dos opositores de Paulo	46
3.1.5 A retórica de Gálatas	49
3.1.6 Objetivo retórico	51
3.1.7 Estrutura retórica da carta	52
3.1.8 Contexto literário de Gálatas 2.15-21	53
3.1.9 Ocasão de Gálatas 2.15-21	55
3.1.10 O argumento de Gálatas 2.15-21	56
3.2 Comentário de Gálatas 2.15-21	57
3.2.1 Pela fidelidade de Cristo, não pelas obras da Lei (2.15-16)	57
3.2.1.1 Gálatas 2.15	58
3.2.1.2 Gálatas 2.16a	60
3.2.1.3 O significado da justificação em Paulo	61
3.2.1.4 O significado de 'obras da lei' em Paulo	66
3.2.1.5 Gálatas 2.16b	69
3.2.1.6 Sete argumentos a favor da sentido genitivo subjetivo	72
3.2.1.7 Gálatas 2.16c-e	79
3.2.1.8 Gálatas 2.16f	80
3.2.2 A nova vida dos justificados em Cristo - 2.15-16	81
3.2.2.1 Gálatas 2.17	83
3.2.2.2 Gálatas 2.18	85
3.2.2.3 Gálatas 2.19	87
3.2.2.4 Gálatas 2.20	89
3.2.2.5 Gálatas 2.21	91
3.3 Conclusão sumária a partir do texto	93
Capítulo 4 - Conclusão Final	95
4.1 A justificação pela fé em Gálatas 2.15-21	95
4.2 Palavras finais	97
Lista de Referências	99

Lista de Tabelas

Tabela 1	11
Tabela 2	27

Lista de Abreviações

[]	ênfase minha/pessoal
ACF	Almeida Corrigida Fiel
BKJA	Bíblia King James Atualizada
BKJF	Bíblia King James Fiel
CEB	Common English Bible
cf.	confira
i. e.	isto é/ ou seja
LBD	Lexham Bible Dictionary
LBG	Lexham Bible Guide
LXX	Septuaginta ou versão dos setenta
NA28	Nestle-Aland, 28th Edition (Novum Testamentum graece with critical apparatus).
NET	New English Translation
NIV	New International Version
NPP	Nova Perspectiva sobre Paulo
NRSV	New Revised Standard Version
p. ex.	por exemplo
TM	Texto Massorético

Capítulo 1

Introdução e Pano de Fundo do Estudo

1.1 Contexto e afirmação do problema

1.1.1 Contexto (pano de fundo)

O sumário exposto por Paulo em Gálatas 2.15-21 é uma síntese da doutrina da justificação pela fé (Betz, 1979:113; Seifrid, 2014:87). Nele contém o argumento central da carta - “o gérmen do argumento teológico de Paulo aos Gálatas” (Gundry, 2008:294). Betz (1979:16-23; 113-114) e Longenecker (1990:80-81) veem este parágrafo como a proposição da carta (situado entre a narração e a prova), que tem a função de resumir o argumento até este ponto e criar uma transição para os argumentos a discutir na prova. Portanto, embora muitas vezes ignorada (Betz, 1979:114), a passagem de Gálatas 2.15-21 funciona como uma chave hermenêutica para o restante da carta (Schreiner, 2010:153). Seria bom, portanto, dar especial atenção a essa passagem, “que contém implicações significativas para a compreensão” de toda a carta (Silva, 2014a:978).

A linguagem do parágrafo é compactada, mas essa linguagem está descompactada nos argumentos de Paulo em Gálatas 3.1-6.10 (Longenecker, 1990:122). Moo (2013:153) observa que neste parágrafo Paulo introduz os principais temas teológicos que dominarão o restante da carta. Silva (2014a:978) vai além e afirma que todo o parágrafo “é uma arena na qual algumas das questões mais fundamentais da teologia paulina tem de ser defendidas”. Enfim, é certo que a maioria dos estudiosos reconhece que esta passagem específica contém as afirmações fundamentais sobre o evangelho que o resto da carta irá defender (Alexandre Júnior, 2010:221; Fee & Stuart, 2013:406; Fung, 1988:256; Pinto, 2008: 191-192). Paulo apresenta a justificação pela fé como um elemento-chave da verdade do evangelho (Moo, 2013:153; Schreiner, 2010:152; Thielman, 2007:326); como uma mensagem que afirma a eficácia expiatória da morte de Cristo (Longenecker, 1990). Portanto, sem negligenciar outras ênfases de Gálatas (particularmente, a história da salvação [Yarbrough, 2004:297-342] e a união com Cristo), bem como o “espectro multicolorido” do evangelho de Paulo (Ridderbos,

2004:181), não se deve perder de vista que o argumento central da carta é enquadrado por declarações principais sobre a justificação pela fé (Moo, 2013:155). E especificamente em Gálatas 2.15-21, o apóstolo Paulo apresenta a *πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* (fé/fidelidade de Jesus Cristo) como a única causa eficiente da justificação dos mortais diante de Deus, tanto judeus como para os gentios.

1.1.2 Afirmação do problema

A justificação pela fé é um dos temas mais importantes que Paulo usou para demonstrar a obra de Cristo (Ladd, 2003:602; Schreiner, 2015:177; Morris, 2003:89). No entanto, não há consenso entre os estudiosos sobre o que significa ser justificado pela fé em Gálatas 2.15-21 (por exemplo, Wright, 1997:101; Sanders, 2009:30-49; Beilby & Eddy, 2011; Westerholm, 2013:1 -33; Piper, 2011:72-88, 112-122; Dunn, 2011a:164-180). Lyons (2016:182) reconheceu que essa passagem “é uma das mais densas e debatidas de toda a carta”. É um texto que contém questões sintáticas, históricas, exegéticas e lexicais complexas (Silva, 2014a:978). Por exemplo:

- **Questões históricas:** Paulo apresentou sua doutrina em um contexto controverso e, por essa razão, sua formulação é parcialmente condicionada pela posição que está a combater. Contudo, não parece razoável argumentar que a doutrina tem apenas um significado polêmico (Fung, 1988:257), como Schweitzer (1931:225) e Wrede (1962:122-123, 146). É por isso que há um amplo debate sobre a identidade e a perspectiva teológica dos adversários de Paulo na Galácia (Sanders, 1977; Dunn, 2011a:164-180; Hafemann, 2008:919; Garlington, 2007:1-13; Tenney, 2010:257-269; Petersen, 2008:929-937; Thielman, 2007:323-326). Além disso, existe uma disputa acadêmica no tocante as dimensões corporativas e éticas da mensagem de Paulo nesta carta, assim como o quanto da carta “é direcionado para questões de exclusividade racial e cultural” (Keller, 2015:196-198). Em contrapartida, não parece que seja apenas uma questão de caráter estritamente cultural ou sociológico, como afirmam alguns proponentes da Nova Perspectiva sobre Paulo (Hultgren, 2016:70-86); como Stendahl (1976), Sanders (1977, 2009) e Wright (2009b:137-160).

• **Questões semânticas:** Há duas questões semânticas centrais que precisam ser elucidadas em Gálatas 2.15-21 (Longenecker, 1990:123-126; Moo, 2013:153, 154): A primeira é sobre uso de Paulo do conjunto de palavras *δικαι* – com o verbo *δικαιόω* ('justificar') - usado quatro vezes em Gálatas 2.15-21, bem como o sentido do substantivo *δικαιοσύνη* ('justiça/justificação'), que assume um caráter conclusivo em 2.21. A segunda é sobre o entendimento de Paulo de *νόμος* ('lei') e *ἔργα νόμου* ('obras da lei'), que ele contrasta antiteticamente com *Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Jesus Cristo) e *πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* (fé em Jesus Cristo ou "fé / na fidelidade de Jesus Cristo").

• **Questões teológicas:** A justaposição de dois temas paulinos, ou seja, justificação (Gálatas 2.16) e união com Cristo (Gálatas 2.19-20), colocou esta passagem no território contestado do antigo e permanente debate sobre a relação entre as categorias participativas e forenses na teologia de Paulo (Moo, 2013:155).

O debate sobre as questões listadas acima "está em andamento e ainda não chegou a uma conclusão" (McGrath, 2012:820-821). Portanto, proponho uma investigação exegética detalhada sobre o contexto histórico, literário e teológico de Gálatas 2.15-21 (Silva, 2001:15-39; Garlington, 2007:1-13; Dunn, 2003:44; Köstenberger & Patterson, 2015:78-80). Além disso, esta pesquisa irá interagir com vários estudiosos para verificar o estado atual dos estudos acadêmicos em Gálatas, particularmente sobre o conceito paulino de justificação pela fé.

Uma peculiaridade neste trabalho exegético é que ele procura demonstrar que a fé/fidelidade de Jesus Cristo (*πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Gl 2.16 [2x]; 2.17, cf. 2.20) a Deus e sua promessa de aliança é o componente central na doutrina da justificação em Gálatas 2.15-21. A fidelidade de Jesus Cristo (Gl 1.4; 2.20) por si só torna a justificação divina possível. Contudo, a afirmação da fé/fidelidade de Cristo (como um genitivo subjetivo) "não é uma negação da fé em Cristo como um conceito paulino, mas implica que o objeto da fé é um objeto digno, pois ele mesmo é fiel" (Wallace 1996:116; e Biblical Studies Press, 2006, Gl 2.16, nota 52; diferentemente de Silva, 2014b:2588-2603; de Schreiner, 2015:194-200; e de Seifrid, 2014:148-156). Portanto, a herança da justificação não resulta do desempenho dos

crentes, mas é baseada inteiramente no cumprimento da promessa de Deus (para Abraão = a Nova Aliança) através da fidelidade de Jesus Cristo.

Portanto, à luz das dificuldades acima mencionadas e do debate em curso estimulado por teólogos proeminentes, as questões específicas a serem respondidas neste estudo são:

- Qual é a causa eficiente da justificação em Gálatas 2.15-21? Essa é a questão crucial que este estudo propõe responder.
- Como a literatura teológica expõe e contribui para as diversas visões sobre Gálatas 2.15-21?
- Como a análise exegética explica as intenções do apóstolo Paulo e ajuda a avaliar o debate sobre a justificação pela fé?
- À luz dos dados exegéticos, que recomendações podem ser feitas para neutralizar esses pontos de vista polêmicos e motivar o sólido ensino bíblico em todos os níveis?

1.2 Visão geral da literatura

Para delimitar o progresso das investigações acadêmicas sobre o tema proposto, uma extensa busca eletrônica das seguintes bases de dados foi feita na biblioteca teológica da North-West University: EBSCO HOST - Academic Search Elite database; Library Catalogue; NEXUS DATABASES SYSTEM – Dissertations and Theses; SABINET – SA Cat – Publications. E na internet: Google Acadêmico; The Paul Page (<http://www.thepaulpage.com/>); Logos Bible Software (<https://www.logos.com/>); Revista *Fides Reformata*, da Universidade Presbiteriana Mackenzie; e Revista Teologia Brasileira, da editora Vida Nova.

A busca eletrônica revelou que muita pesquisa foi feita sobre “justificação pela fé” em Gálatas, mas não no contexto luso-brasileiro. Outrossim, a maioria dos trabalhos publicados sobre o assunto não procede da exegese detalhada de uma passagem específica das Escrituras. Especificamente sobre o texto básico do tema proposto, foram encontradas oito publicações que tiveram como ponto de partida a análise exegética e teológica de Gálatas 2.15-21 (por exemplo, Boer, 2005:189-216; Dunn, 2011a:164-180; Garlington, 2009:3-28; Mcknight, 2000:272-280; Scacewater, 2013:307-323; Seifrid, 2003:215-30; Souza, 2014:77-93; Westerholm, 2013:4-15),

mas apenas Boer (2005:189-216) e Seifrid (2003:215-30) focalizaram o tema paulino da “justificação pela fé” em Gálatas 2.15-21.

Para ampliar a fundamentação bibliográfica desta pesquisa, esta busca revelou diversos recursos para o desenvolvimento da tese (por exemplo: Alexandre Júnior, 2015:166-187; Bates, 2017; Beilby & Eddy, 2011; Bonneau, 1997:60-80; Dunn, 1990:183-214; Garlington, 2007; Garlington, 2008; Harrisville, 2010:19-28; Hassler, 2011:311-327; Hultgren, 2016:70-86; Hun, 2015:253-266; Lopes, 2006:83-94; McCormack, 2006; McGrath, 2005; Mcknight, 2000:272-280; Seifrid, 2008:19-44; Souza, 2014:77-93).

Por fim, as pesquisas preliminares demonstraram que Gálatas 2.15-21, como resumo estrutural e conceitual de Gálatas, é um texto característico do *Corpus Paulinum* que oferece uma excelente oportunidade para analisar, à luz de estudos mais recentes, a doutrina da ‘justificação pela fé’ em Paulo.

Os resultados desta pesquisa devem servir como uma contribuição para a bolsa de estudos do Novo Testamento nos países lusófonos. Melo (2015:25-33) observou essa lacuna temática nos principais periódicos acadêmicos, no mercado editorial luso-brasileiro, e até mesmo nos principais centros de estudos paulinos e neo-testamentários do Brasil, como a Universidade Metodista de São Paulo; a Escola de Teologia de São Leopoldo; a Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; o Centro Presbiteriano Andrew Jumper para Estudos de Pós-Graduação; e as Universidades UFRJ, UNICAMP e UNB, respectivamente.

1.3 Alvo e objetivos

O alvo central desta pesquisa é expor o significado original do conceito paulino da ‘justificação pela fé’ e a abrangência do seu conteúdo semântico em Gálatas 2.15-21.

Para atingir este alvo, os seguintes objetivos serão perseguidos:

- Estudar e avaliar o papel da literatura teológica na criação de confusão sobre a compreensão de Gálatas 2.15-21.

- Expor exegeticamente as intenções prováveis de Paulo neste texto e na carta aos Gálatas.
- Explicar como as conclusões exegéticas ajudam a esclarecer equívocos sobre o ensino proposto por Paulo sobre a ‘justificação pela fé’.

1.4 Argumento teórico central

A fé/fidelidade de Jesus Cristo (*πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Gl 2.16 [2x]; 2.17, cf. 2.20) é o componente central na doutrina da justificação em Gálatas 2.15-21. Foi Jesus Cristo, como o descendente prometido a Abraão e o verdadeiro israelita, que cumpriu as condições bilaterais da aliança no Sinai, em vez dos transgressores. Os adversários de Paulo pensaram que eles eram justificados com base na lei, quando na verdade eles só foram condenados por isso (Gl 3.10, 5.3, 6.13). Paulo, no entanto, explica que para ser justificado diante de Deus é necessário passar por Cristo de acordo com a promessa a Abraão, não através de Moisés, pelas ‘obras da lei’ (Gl 2.16 [3x]; 2.19, 21, cf. Gl 3.1-4.7). Portanto, a herança da justificação não resulta do desempenho dos crentes, mas do cumprimento da promessa de Deus baseada na fidelidade de Jesus Cristo ao Pai (demonstrada na cruz, Gl 1.4, 2.20). Jesus é mais do que o objeto da fé. Ele é a própria encarnação da fé (Gl 3.23-25). A obra expiatória de Cristo é suficiente para assegurar a justificação dos crentes diante de Deus; porquanto se o caminho da obediência a totalidade das obras exigidas pela lei fossem suficientes para este fim, a morte de Cristo foi um sacrifício desnecessário (Gl 2.21). Finalmente, a passagem também aponta que aqueles que herdaram a bênção da justificação pela fé vivem por causa da fidelidade do Filho de Deus e conhecem a realidade de Cristo que neles habita (Gl 2.20, cf. 5.13-6.10). Dentro desta nova estrutura de relacionamento, com todas as suas dimensões pessoais e coletivas, o Espírito de Cristo nutre e conduz a resposta inicial de fé no evangelho a uma vida continua de fé/fidelidade em Deus (2.20) e de serviço aos outros em amor (Gl 5.6, 13,14; 6.1,2). Consequentemente, o status do justificado (Gl 2.16, 21) nunca é separado da sua renovação interior (Gl 2.19-20).

1.5 Metodologia

Este estudo exegético seguirá o método gramático-histórico de interpretação, e utilizará os seguintes procedimentos para responder às questões de pesquisa:

- O processo interpretativo de Gálatas 2.15-21 consistirá de um estudo detalhado dos aspectos filológicos, históricos, gramaticais, sintáticos, semânticos, literários e discursivos do texto (Alexandre Júnior, 2004:6). O processo, entretanto, visa descobrir o “significado original pretendido” pelo autor (Osborne, 2009:29) “no ambiente em que foi produzido” (i. e., contexto histórico, social, religioso, cultural e linguístico); relacionando assim o pensamento central do texto a todo o livro e ao cânon da Escritura (Alexandre Júnior, 2010:55). Este método é geralmente denominado “histórico-gramatical” (Grassmick, 2009:15, 20-21) ou “sintético-teológico” (Kaiser & Silva, 2009:33).
- Em geral, os seguintes passos serão dados ao longo do processo exegético de Gálatas 2.15-21: (1) traduzir o texto (crítica textual) e iniciar uma análise gramatical básica; (2) identificar os limites da unidade dentro do discurso; (3) identificar o contexto canônico e o(s) gênero(s) de literatura; (4) analisar a estrutura interna de cada unidade discursiva, e realizar um estudo detalhado do material nessa unidade; (5) analisar a inter-relação entre as várias unidades do discurso e identificar os tipos de progressão no discurso; (6) considerar ainda a interpretação de elementos dentro de cada unidade do discurso; (7) informar-se sobre a situação histórica e social (o pano de fundo); (8) determinar o significado das palavras-chave no texto e no contexto do livro; (9) indicar termos culturais, idiomas, referências a conceitos antigos, e o usos de linguagem figurada; (10) observar os textos à volta do texto em estudo; a estrutura e o(s) tema(s) gerais do livro; (11) assinalar a ligação do texto com o restante da Bíblia e a sua mensagem; (12) expor a mensagem que o texto quis comunicar aos primeiros ouvintes; (13) indicar os princípios teológicos válidos e atemporais que o estudo do texto identificou para os ouvintes modernos (Osborne, 2009:191; Taute, 2013:13-14; Köstenberger & Patterson, 2015:79).
- Estudar e avaliar o papel da literatura moderna na criação de confusão ou esclarecimento sobre Gálatas 2.15-21. Fazer uma revisão analítico-sintética da literatura relevante para determinar as perspectivas exegéticas contemporâneas. As fontes selecionadas serão interpretadas

heurísticamente por meio de raciocínio indutivo e dedutivo, em uma postura crítica e autocrítica. Os dados serão comparados, classificados e integrados pedagogicamente na dissertação.

- Produzir uma exposição exegética detalhada, integrada e conclusiva. No plano do raciocínio argumentativo-dialético, descrever, comparar, definir, justificar e propor soluções alternativas com base nos resultados da análise exegética detalhada de Gálatas 2.15-21. A argumentação usará a seguinte sequência argumentativa: (1) Elementos a favor - os pontos positivos ou vantagens; (2) elementos contra - inconveniências ou riscos; (3) compromissos ou soluções mediadas. Finalmente, o clímax harmônico do relatório de pesquisa será afirmado, terminando com possíveis recomendações ou propostas para pesquisas futuras que sejam necessárias; principalmente, mas não apenas, para a comunidade teológica lusófona.

Para realizar esses procedimentos metodológicos serão empregados (além das obras citadas nesta proposta) vários recursos de referência padrão, nomeadamente: comentários críticos do texto do Novo Testamento (p. ex.: Nestle-Aland, 28th ed., 2012; Metzger, 1971); gramáticas especializadas (p. ex.: Wallace, 2009; Mounce, 2009); léxicos gregos (p. ex.: Louw & Nida, 1999; Danker, *ed.*, 2001); dicionários exegéticos e teológicos do Novo Testamento (ex.: Silva, *ed.*, 2014b; Kittel & Friedrich, *eds.* 1964); dicionários e enciclopédias bíblicas (Barry, *ed.*, 2016; Douglas, *ed.*, 2006; Tenney, *ed.*, 2012); comentários exegéticos de Gálatas (ex.: Betz, 1979; Longenecker, 1990; Moo, 2013); introduções ao Novo Testamento (p. ex.: Carson & Moo, 2005; Mauerhofer, 2010; Elwell & Yarbrough, 2002); teologias do Novo Testamento (p. ex.: Dunn, 2003; Ridderbos, 2004; Kümmel, 2003; Schreiner, 2015; Thielman, 2007); dicionários teológicos (p. ex.: Hawthorne, *ed.*, Martin, *ed.* & Reid, *ed.*, 2008; Reid, *ed.*, 2012; Alexander, *ed.* & Rosner, *ed.*, 2009); obras sobre os usos do Antigo no Novo Testamento (p. ex.: Beale, *ed.* & Carson, *ed.*, 2014; VanGemeren, *ed.*, 2011); artigos de revistas acadêmicas especializadas (ex.: *Neotestamentica*; *Journal for the study of the New Testament*); incluindo vários recursos de software (p. ex.: BibleWorks e Logos Bible Software).

1.6 Esclarecimento de conceitos e considerações éticas

1.6.1 Esclarecimento de conceitos chaves

As seguintes pressuposições teológicas e pontos-chave hermenêuticos descrevem meus paradigmas teológicos, ontológicos, epistemológicos e metodológicos.

- O autor desta pesquisa assume a existência de um único Deus verdadeiro que criou o mundo, que pode intervir sobrenaturalmente nele, e que foi revelado em geral na criação e especialmente nas Escrituras canônicas.
- Deus inspirou a Escritura e elas não contêm erros em tudo o que afirmam. Além disso, por causa de sua origem divina, a Escritura não deve ser interpretada apenas com base na lingüística humana, nem como se fosse apenas literatura humana.
- Os trinta e nove livros do Antigo Testamento (equivalente ao cânon judaico) mais os vinte e sete livros do Novo Testamento têm a única função de ser oficial e normativo para a fé e a vida da igreja (Waltke, 2015:41-43). Consequentemente, é “em sua forma canônica, e não em alguma fase reconstruída de sua história literária, que a mensagem da Escritura é encontrada” (Taute, 2013: 21).
- O Espírito Santo, o Autor divino, não se contradiz na Escritura. Assim, um escrito ou escritor bíblico não entra em conflito com outro. Por conseguinte, um escritor bíblico específico precisa ser compreendido em seus próprios termos e, então, seus ensinamentos devem ser relacionados àqueles de outros escritores e ao todo das Escrituras. Por outras palavras, complementaridade, não competição ou contradição, normalmente caracteriza diferenças aparentemente irreconciliáveis nas Escrituras. Portanto, “a Bíblia em si mesma constitui o seu próprio e mais adequado contexto” (Vanhoozer, 2009:86).
- A iluminação do Espírito Santo é essencial para a interpretação da Bíblia. Por esse motivo, a Bíblia deve ser abordada com humildade, com oração e

dependência do Espírito Santo para o entendimento correto da voz de Deus nas Escrituras (Köstenberger & Patterson, 2015:63; Waltke, 2015:95).

- A teologia exegética e a teologia bíblica são disciplinas indissociáveis. As duas disciplinas buscam interpretar a mensagem e os dados do texto mediante análise dos aspectos filológicos, literários e de pano de fundo histórico-cultural. A diferença é que na exegese o intérprete analisa sequencialmente um texto específico; na construção teológica, por outro lado, o teólogo bíblico analisa, extrai e reformula o conteúdo das expressões e temas religiosos em conexão (Waltke, 2015:88,89), procurando traçar o desenvolvimento teológico no período da produção das Escrituras (Bock, 2010:11). Em ambos os casos, os dados e ensinamentos precisam emergir do texto bíblico. Ou seja, o leitor deve interpretar “o testemunho bíblico segundo o que ele mesmo afirma” (Vanhoozer, 2009:72).

1.6.2 Considerações éticas

A pesquisa será conduzida de acordo com as diretrizes éticas da North-West University (<http://www.nwu.ac.za/research-support/ethics>). A preocupação ética não é causar nenhum dano a qualquer pessoa ou instituição durante a pesquisa. O plágio será evitado através do cumprimento integral das regras de formatação e citação de fontes, de acordo com o método de Harvard apresentado no Reference Guide (2012) da North-West University (<http://library.nwu.ac.za/files/files/documents/quoting-sources.pdf>).

Mais uma vez, minha preocupação é fazer justiça à intenção dos autores citados, dado que o texto é uma produção intencional feita por um autor específico, que requer interpretação responsável e “respeito tanto pelo texto quanto pelo autor” (Köstenberger & Patterson, 2015:58). Nesse sentido, a interpretação requer uma atitude ética; como afirma Vanhoozer (2005:537), “temos o dever de respeitar a voz do outro, não de esmagá-la”. Além disso, durante o processo hermenêutico existe um diálogo contínuo com o texto que abre os horizontes do intérprete; “em que o próprio texto vai progressivamente corrigindo e remodelando” suas perguntas e pressupostos (Waltke, 2015:102). Assim, esta pesquisa assume a necessidade de convicção humilde e honestidade intelectual como pré-condições hermenêuticas

indispensáveis para o trabalho exegético. Essa humildade científica é necessária porque permite ao leitor “esvaziar-se em prol do texto” (Vanhoozer, 2005:540).

1.7 Apresentação do esquema

PERGUNTA DE PESQUISA	ALVO E OBJETIVOS	METODOLOGIA DE PESQUISA
Qual é a causa eficiente da justificação em Gálatas 2.15-21?	O objetivo central desta pesquisa é expor o significado pretendido do conceito paulino de “justificação pela fé” em Gálatas 2.15-21.	O processo interpretativo de Gálatas 2.15-21 consistirá de um estudo detalhado dos aspectos filológicos, históricos, gramaticais, sintáticos, semânticos, literários e discursivos do texto (Alexandre Júnior, 2004:6). O processo visa descobrir o “significado original pretendido” pelo autor (Osborne, 2009:29) “no ambiente onde foi produzido”; ou seja, contexto histórico, social, religioso, cultural e linguístico (Alexandre Júnior, 2010:55). Este método é geralmente denominado “histórico-gramatical” (Grassmick, 2009:15, 20-21; Kaiser & Silva, 2009:33).
Como a literatura teológica esclarece ou contribui para a confusão sobre Gálatas 2.15-21?	Estudar e avaliar o papel da literatura teológica na criação de esclarecimento e confusão sobre Gálatas 2.15-21.	Será feita uma revisão analítica-sintética da literatura relevante para determinar as perspectivas exegéticas contemporâneas. As fontes selecionadas serão interpretadas heurísticamente por meio de raciocínio indutivo e dedutivo, em uma postura crítica e autocrítica. Os dados serão comparados, classificados e integrados pedagogicamente na dissertação.
Como a análise exegética explica as intenções do apóstolo Paulo e ajuda a avaliar o debate sobre a justificação pela fé?	Demonstrar exegeticamente as prováveis intenções de Paulo neste texto e no livro de Gálatas.	A exposição exegética contém todos os passos apresentados no segundo parágrafo do ponto 1.7 (Metodologia). O objetivo aqui é interpretar a mensagem e os dados do texto, analisando os aspectos filológicos, literários e histórico-culturais.

À luz dos dados exegéticos, que recomendações podem ser feitas para desarmar os pontos de vista polêmicos e motivar o ensino bíblico em todos os níveis?	Explicar como as conclusões exegéticas ajudam a esclarecer equívocos sobre o ensino de Paulo sobre a justificação pela fé.	No plano do raciocínio argumentativo-dialético, descrever, comparar, definir, justificar e propor soluções alternativas com base nos resultados da detalhada análise exegética de Gálatas 2.15-21. A argumentação usará a seguinte sequência argumentativa: (1) Elementos a favor - os pontos positivos ou vantagens; (2) elementos contra - inconveniências ou riscos; (3) compromissos ou soluções mediadas. Finalmente, o clímax harmônico do relatório de pesquisa será afirmado, terminando com possíveis recomendações ou propostas para pesquisas futuras que sejam necessárias; principalmente, mas não apenas, para a comunidade teológica lusófona.
--	--	---

(Tabela 1)

Capítulo 2

Revisão da Literatura sobre Gálatas 2.15-21

Na sequência das questões elencadas no primeiro capítulo, será apresentada uma exposição sintética dos resultados da revisão da literatura sobre as perspectivas exegéticas contemporâneas da carta aos Gálatas. Particularmente, o que diretamente afeta a interpretação de Gálatas 2.15-21. O objetivo é o de proporcionar uma visão informada e documentada da literatura relevante e atual, especialmente nas áreas divergentes e de possível interpretação parcial ou defeituosa.

As fontes selecionadas foram interpretadas heurísticamente por meio de raciocínio indutivo e dedutivo, de forma crítica e autocrítica. Os dados, depois de analisados, comparados, classificados e justificados, foram integrados para delimitar o escopo das questões interpretativas desta pesquisa. Tudo isso para demonstrar o papel da literatura teológica na criação de confusão sobre Gálatas 2.15-21.

Em suma, esta exposição visa descrever as principais questões históricas, literárias, semânticas e teológicas que afetam a interpretação de Gálatas 2.15-21; porquanto os debates contemporâneos sobre a 'justificação pela fé' em Gálatas giram em torno de questões complexas sobre a história, a literatura e a teologia de Gálatas.

2.1 Questões sobre o contexto histórico de Gálatas 2.15-21

2.1.1 Perspectivas sobre os destinatários e data da Carta aos Gálatas

Originalmente, o nome *Γαλάται* se refere a um grupo de povos celtas da Gália que migraram para a Anatólia na Ásia Central Menor no século III a.C. O predomínio desse grupo étnico na região levou os romanos no primeiro século a.C. a nomearem de "Galácia" uma província no centro e sul da Ásia Menor (onde estavam localizadas as cidades de Icônio, Listra e Derbe, descritas em Atos 14.1, 8, 20). Portanto, o termo "Galácia" nos dias de Paulo era um termo referencial étnico-geográfico e político-geográfico (Moo, 2013:8).

Os acadêmicos concordam entre si atinente às circunstâncias gerais que

ocasionaram à escrita da Carta aos Gálatas (Moo, 2013:4-18; Petersen, 2008:934). No entanto, a localização geográfica das igrejas da Galácia e a origem étnica dos gálatas a que Paulo se refere ainda é assunto de debate pelos eruditos em Novo Testamento (Hansen, 2008:580). A discussão atualmente é se a carta foi endereçada às igrejas do sul ou às igrejas do norte não mencionadas em Atos dos Apóstolos (Mauerhofer, 2010:330; Carson & Moo, 2005:458).

Os debates atuais sobre as hipóteses do Norte e do Sul da Galácia não estão, na maioria das vezes, relacionados com os méritos históricos e com as questões exegéticas, mas primordialmente com as considerações cronológicas internas. A disputa se concentra particularmente sobre a correlação de Gálatas 2.1-10 na cronologia da vida de Paulo e em relação a suas visitas a Jerusalém, narradas em Atos dos Apóstolos¹. Por outro lado, Longenecker (1990:21) informa que as questões históricas e exegéticas relativas aos destinatários devem ser examinadas em primeiro lugar.

Schreiner (2010:29) e Moo (2013:20) esclarecem que a questão do destino da carta tem implicações importantes pois incide sobre o ambiente histórico; sobre o significado de algumas frases específicas em Gálatas; sobre o desenvolvimento e a forma da teologia de Paulo; e, até mesmo, na historicidade do livro de Atos e no curso da história cristã primitiva. Silva (2001:129), entretanto, observa que o que mais importa não é onde as igrejas da Galácia estavam localizadas, mas sim se Paulo escreveu esta carta antes ou depois do Concílio de Jerusalém (Atos 15).

Contudo, é preciso perceber que a datação da carta não é totalmente dependente se as igrejas da Galácia estavam na região norte ou sul da província romana da Galácia. Embora seja verdade que a visão da Galácia do Norte requer uma data após o Concílio Apostólico de Jerusalém, a visão da Galácia do Sul deixa essa questão em aberto (Silva, 2001:132). Por conseguinte, essa é uma questão que não deve ser exagerada, porquanto à interpretação da carta não é afetada significativamente por uma hipótese da Galácia do Norte ou do Sul (Schreiner, 2010:22-24). Por outras palavras, é uma questão de menor importância porquanto a mensagem de Paulo é compreensível, quer o destinatário possa ser claramente estabelecido, quer não (Fitzmyer, 2011:422).

Ademais, a questão da data da carta se relaciona com a questão do destino. Se a Epístola aos Gálatas foi remetida aos cristãos na região setentrional (conforme a teoria da Galácia do Norte), então obviamente a carta deve ter sido escrita após o Concílio de Jerusalém, uma vez que este concílio ocorreu antes da segunda viagem missionária de Paulo. Tal datação tardia, porém, produz tensões entre a epístola e a narrativa de Atos. Segundo alguns estudiosos (p. ex. Lightfoot 1902:45-50; Dunn, 1993:7), o encontro que Paulo descreve em Gálatas 2 não pode ser harmonizado com o Concílio de Jerusalém de Atos 15. E, assim, a última passagem é frequentemente rejeitada como uma peça de pensamento favorável por parte do autor de Atos (Kümmel, 1975:295-299). No entanto, as igrejas do sul da Galácia foram estabelecidas durante a primeira viagem missionária de Paulo (cf. At 13-14). Em vista disso, a data da epístola também pode ser estabelecida logo após essa viagem e, portanto, antes do Concílio de Jerusalém. Assim, pode-se argumentar que não há contradição entre Gálatas 2 e Atos 15, pela simples razão de que essas duas passagens descrevem duas reuniões diferentes (Silva, 2001:133-135).

Outro caminho para tentar estabelecer uma data para Gálatas é através do testemunho interno das cartas de Paulo, nomeadamente os paralelos de vocabulários e semelhanças argumentativas entre Gálatas e Romanos (Hansen, 2008:586). De forma resumida, é possível destacar pelo menos oito paralelos vocabulares e argumentativos (Lightfoot 1902:45-50): (1) a proeminência da discussão sobre a lei mosaica; (2) o destaque em torno da linguagem da “justiça” (justo, justificado, justificar) nas duas cartas; (3) o lugar de destaque dado a Abraão em seu papel na história da salvação, em sua fé e o seu significado inclusivo, sobretudo no contraste entre a promessa de Deus e a lei mosaica (Gl 3.6-9, 14-18; Rm 4.1–25); e (4) a ênfase nos “verdadeiros” filhos de Abraão dentre todos os descendentes biológicos de Abraão (Gl 4.21–31; Rm 9.7-13). Ademais, (5) é em Gálatas e em Romanos que Paulo desenvolve, usando o termo técnico *υιοθεσία* (adoção), o conceito de “filiação” com Cristo e à herança futura (Gl 4.4-7; Rm 8.14-17); (6) é somente nessas cartas que Paulo usa a imagem de ser “crucificado com” Cristo para descrever a transição da vida antiga para a nova (Gl 2.20; Rm 6.6); (7) é apenas em Gálatas e Romanos que Paulo afirma que a lei é “cumprida” pelo mandamento do amor (Lv 19.18; Gl 5.13-14; Rm 13.8-10); (8) é, sobretudo, em

Gálatas (5.16-26) e em Romanos (8.4–13) que Paulo desenvolve com profundidade a natureza do relacionamento (e da influência vital) do Espírito Santo na vida cristã.

Todavia, essas semelhanças não são definitivas para provar que as cartas foram escritas na mesma época. Moo (2013:18) observa que tais semelhanças poderiam ser explicadas pelo fato de o apóstolo estar lidando com problemas semelhantes nas duas cartas (nomeadamente, o papel da lei judaica nas igrejas cristãs). Outrossim, Hansen (2008:586) explica que

as tentativas de datar a carta com base nessas comparações teológicas com outras cartas foram usadas para apoiar datas primitivas (Longenecker) e tardias (Lightfoot). A abordagem subjetiva de tais comparações e a natureza especial das cartas paulinas (cada carta responde a uma ocorrência especial) dão a essas tentativas quando muito apenas linhas secundárias de apoio para teorias em busca de bases mais firmes.

2.1.2 Perspectivas sobre a identidade dos perturbadores

Os principais especialistas em Gálatas estão convencidos de que o quadro geral em que Paulo escreve às igrejas da Galácia é suficientemente acessível (Moo, 2013:19; Dunn, 1993:11). Entretanto, Paulo não apresenta uma identificação precisa dos perturbadores mencionados na carta. Ele nem mesmo explica o motivo de ter escrito a carta (Lyons, 2016:54). Ele também nunca se dirige diretamente aos seus oponentes, mas apenas aborda as questões que eles haviam introduzido (Betz, 1979:267). Não é surpreendente, portanto, que reconstruções e propostas diferentes tenham surgido sobre a identidade dos perturbadores².

A maioria das obras exegéticas sobre Gálatas sustenta algum sistema de "leitura de espelho" (Longenecker 1990:39; Martyn, 2004:457-66; Silva, 2001:103–112; Moo, 2013:19-31; Schreiner, 2010:39-52; Seifrid, 2014:83-85; Bruce, 2013:71-100; Dunn, 2011b:16-17; Sanders, 2009:30-49; Merrill, 2010:261-269; Carson & Moo, 2005:265-268; Thielman, 2007:311-326). Estes escritores geralmente procuraram tratar o texto de Gálatas como um espelho na tentativa de extrair a perspectiva das pessoas e da agenda que Paulo está escrevendo³. Alguns eruditos, porém, são reticentes no tocante a natureza inevitavelmente subjetiva de tais leituras espelhadas (Lyons, 2016:54). Longenecker (1990:36)⁴, por exemplo, afirma que a "leitura de espelho" é sempre difícil e perigosa, porque nem sempre é possível distinguir entre (1) exposição; (2) polêmica; e (3) apologia. Ademais, nesse tipo de leitura, o interprete facilmente poderá ver sua própria imagem ou preocupações na

reflexão e, assim, projetar suas teses favoritas na evidência. Contudo, ainda não existe nenhum outro escrito da antiguidade que descreve tão diretamente à situação como a própria carta de Paulo. Logo, apesar de suas dificuldades, perigos e prováveis abusos, a leitura espelhada ainda se destaca como o método mais apropriado para o processo de reconstrução da situação e da perspectiva dos perturbadores na Galácia.

a. Teorias sobre a identidade dos perturbadores

Ao longo dos períodos da patrística e dos reformadores protestantes os oponentes de Paulo eram vistos como judeus-cristãos que queriam judaizar os crentes gentios das comunidades da Galácia. Essa identificação, entretanto, foi desafiada e consideravelmente refinada nos últimos 150 anos (Longenecker, 1990:37). A seguir, entretanto, será apresentado uma síntese das principais visões do debate moderno que são defendidas e criticadas (Schreiner, 2010:39-52; Dunn, 2011b:16-17; Longenecker, 1990:37; Campbell, 2008:751-755):

- (1) Os perturbadores das igrejas da Galácia eram judeus cristãos zelosos de Jerusalém (Betz, 1979:7, 90; Merrill, 2010:265-267; Dunn, 2011b:17; Fitzmyer, 2011:422-423). Em 1831, Baur, erudito da escola de Tübingen, propôs que o cristianismo primitivo deve ser visto como composto por duas facções rivais: um grupo petrino, que incluía um chamado partido de Cristo, e um grupo paulino, com o qual o partido Apolo foi associado. Baur expôs seu ponto de vista mais amplamente em 1845, afirmando que os adversários de Paulo eram esses judeus cristãos zelosos de Jerusalém, que, sem a oposição dos apóstolos de Jerusalém, infiltraram-se nas igrejas gentílicas para completar o trabalho de conversão impondo aos gentios as exigências da lei judaica (Baur, 203:105-45, 250-57). Anos mais tarde, no entanto, o posicionamento de Baur foi refinado por seus alunos Albert Schweigler e Eduard Zeller, que propuseram que por trás dos oponentes de Paulo estava toda a autoridade da Igreja de Jerusalém, incluindo a de Pedro e Tiago (segundo Longenecker, 1990:40). Foi basicamente nesse formato que a visão de Tübingen sobre a situação na Galácia foi divulgada⁵.

- (2) Havia duas frentes de oponentes na Galácia. Os proponentes dessa visão argumentam que havia dois adversários ou frentes diferentes na Galácia (cf. Longenecker, 1990:236-38): os “legalistas” ou “judaizantes” por um lado (1.1-5.12) e os “antinomianos” ou “libertinos” por outro (Gl 5.13-6.10)⁶. Paulo, portanto, estaria combatendo confrontando duas frentes.
- (3) Os perturbadores eram sincretistas. Crownfield (1945:491-500) argumentou que os agitadores na Galácia eram judaizantes e pneumáticos ao mesmo tempo. Schmithals (1972), de forma semelhante, afirmou que os opositores na Galácia eram um único grupo de gnósticos cristãos judeus. Jewett (1970-71:198-212)⁷, porém, questiona a validade de descrever os oponentes como gnósticos. Ao contrário de Schmithals, ele acha que os adversários estavam focados na lei mosaica. Com base em Gálatas 5.13-6.10, Jewett afirma que o aconteceu é que os gálatas interpretaram a Torá em termos libertinos por causa de sua cosmovisão helenística⁸. Enfim, essa visão defende que os perturbadores formavam uma frente única de sincretistas (Campbell, 2008:754-755).

A variedade de opiniões é impressionante. Cada uma das visões supramencionadas possui uma história, cada uma tem defensores modernos, e cada uma tem sido matizada de várias maneiras. Talvez, como alguns acreditam (p. ex.: Lyons, 2016:54,60; Schreiner, 2010:52), seja necessário admitir a incapacidade dos estudos para fazer uma identificação minuciosa daqueles que estavam incomodando as igrejas na Galácia. Além do mais, como afirma Lyons (2016:54), “é necessário fazer uma clara distinção entre o que Paulo escreveu e o que os estudiosos propuseram para preencher as lacunas vazias” (Lyons, 2016:54). Mesmo assim, a maioria dos especialistas em Gálatas estão convencidos de que (com a devida cautela) seja possível delinear pelo menos um perfil geral daqueles que estavam incomodando as igrejas da Galácia (Schreiner, 2010:52).

b. Debate sobre a identidade e a mensagem dos perturbadores

A ideia de que os oponentes alegavam ser cristãos tem sido o consenso da erudição (Dunn, 1993:9-11; Sanders, 2009:30-52; Schreiner, 2010:53). Longenecker (1990:41), alinhado com boa parte da erudição, argumenta que os oponentes de

Paulo eram judeus cristãos que vieram da igreja de Jerusalém para as igrejas de Paulo na Galácia, com uma mensagem enfatizando a necessidade de os gentios serem circuncidados e manterem os rudimentos do culto e do calendário mosaico, tanto para a plena aceitação de Deus e como um estilo de vida cristão adequado.

Eles, provavelmente, estavam interessados em que os gentios fossem totalmente integrados ao povo escolhido de Israel a fim de tornarem-se plenamente recipientes das bênçãos do pacto abraâmico. Longenecker (1990:41) argumenta que eles provavelmente achavam que estavam apenas complementando a mensagem de Paulo, e assim trazendo os cristãos da Galácia à perfeição. Talvez, eles também alegassem estar representando as preocupações pastorais de Tiago em relação às relações entre judeus e gentios nas comunidades cristãs fora da Palestina.

Dunn (2011b:17), de modo semelhante, deduz que a carta faz mais clara e mais pleno sentido se for vista como uma resposta ao desafio dos missionários judeus-cristãos que tinha chegado à Galácia para melhorar ou corrigir o evangelho de Paulo e para 'completar' seus convertidos, integrando-os plenamente entre os herdeiros de Abraão através da circuncisão e, assim, trazê-los 'sob a lei'. Sanders (2009:30) segue com o mesmo entendimento e conclui que

certos missionários estavam tentando, ao que parece com algum sucesso, convencer os gentios convertidos por Paulo de que, para serem herdeiros das promessas bíblicas, tinham de aceitar a lei bíblica [...] os gentios convertidos só podiam entrar ao povo de Deus sob a condição de se fazerem circuncidar e de aceitarem a lei.

Por conseguinte, esse consenso de que os perturbadores da Galácia eram judeus-cristãos foi recentemente contestado (Schreiner, 2010:51). Nanos (2002) escreveu um obra inteira argumentando que os oponentes deveriam ser identificados como “influenciadores”, que eles eram representantes judeus das sinagogas locais, que a referência a “outro evangelho” deveria ser interpretada ironicamente (Gl 1.6-7), e que sua recusa em serem perseguidos por causa da cruz (Gl 6.12) não deve ser entendida como se dissesse que eles alegavam ser cristãos.

Em contrapartida, parece mais plausível que os adversários realmente se considerassem cristãos. Porquanto eles desejavam corrigir o evangelho que Paulo proclamou aos Gálatas (1.6–9; 3.3) e evitar a perseguição pela cruz (Gl

6.12). Outrossim, da argumentação de Paulo em Gálatas 1-2, pode-se inferir que os judaizantes devem tê-lo acusado de três coisas:

- (a) Seu evangelho foi derivado de seres humanos, isto é, dos apóstolos;
- (b) Paulo havia distorcido esse evangelho quando ele chegou à Galácia (1.6-10);
- (c) o motivo de Paulo ao fazer isso era atender aos desejos dos gentios (1.1-10; 5.11).

Seifrid (2014:83-84), insatisfeito com a ‘abordagem do espelho’, objeta de forma incisiva que

o principal conteúdo de Paulo à crise na Galácia não parece ter sido substancialmente moldado por seus oponentes, mesmo que eles obviamente o tenham influenciado [...]. O relato de Paulo sobre sua conduta, particularmente sua confrontação de Cefas, serve como um modelo de como alguém deveria responder à corrupção do evangelho (2.11,12). O corpo da carta e seu argumento teológico parecem não ter sido determinados pelos argumentos de seus adversários (3.1-4.21). [...] ele [Paulo] desenvolve seu argumento não ao oferecer uma refutação ponto por ponto, mas por uma ‘teologia bíblica da promessa’ que provê uma base ampla para a compreensão das Escrituras.

Para Seifrid, portanto, o foco primordial deve estar no conteúdo argumentativo da carta, dando especial atenção aos aspectos retóricos e linguísticos empregados por Paulo (cf. tb. Lyons, 2016:54).

2.1.3 Digressão: o desenvolvimento de uma Nova Perspectiva Paulina

Nas décadas finais do século XX, com os avanços nas investigações sobre o judaísmo do segundo templo e a igreja primitiva, vários estudiosos passaram a questionar o paradigma luterano-reformado, “propondo uma mudança radical no eixo de interpretação da doutrina da justificação pela fé à parte das obras da lei” (Stuhlmacher, 2002:9,11). A carta de Paulo aos Gálatas é o conteúdo focal dessa mudança (Thielman, 2007:323-326), que discute a relação entre a perspectiva de Paulo sobre a justificação e as perspectivas do judaísmo do século I (McGrath, 2005:528-530). Dunn (2011a:18) denominou essas mudanças de Nova Perspectiva sobre Paulo⁹; considerada por muitos como uma revolução copernicana dos estudos paulinos (Hagner, 2002:93).

A NPP despontou a partir de uma insatisfação com o *status quo* da “caracterização tradicional do judaísmo de Paulo como estreito e friamente legalista” (Dunn,

2011a:33). Yinger (2011:3) observou que essa caracterização poderia ser encontrada em quase todas as ferramentas de referência padrão dos séculos XIX e XX. Em contrapartida, desde o início do período acadêmico moderno, diferentes vozes¹⁰ ergueram-se para protestar contra o modo como o judaísmo na época do Novo Testamento estava sendo retratado (Yinger, 2011:3; Campbell, 2012:79; Moore, 1921:197–254), em particular com a afirmação histórica e teológica de que o Judaísmo do Segundo Templo¹¹ se havia enveredado para o legalismo, em contraste com a pensamento paulino de salvação pela graça mediante a fé. Esses protestos, porém, não foram ouvidos até 1977, com a publicação revolucionária de *Paul and Palestinian Judaism*, de E. P. Sanders; que marcou notavelmente a bolsa de estudos do Novo Testamento (Dunn, 2011a:33). Sem rodeios, Sanders afirmou que “a perspectiva tradicional mantida pela academia cristã acerca do judaísmo estava simplesmente errada” (citado por Dunn, 2011a:33)¹².

De acordo com Hagner (2002:96), “o que explica o impacto do livro de Sanders é que foi a primeira declaração extensa e bem articulada da ideia na era pós-holocausto”. Campbell acrescenta que, em 1977 (ano da publicação da obra de Sanders), a academia estava sensível para diversas preocupações até então marginalizadas, como os grupos para as lutas dos pobres da América Latina, das mulheres, dos afro-americanos nos Estados Unidos, e assim por diante (Campbell, 2012:79).

Depois de erudita investigação da literatura rabínica, apócrifa e do Qumram do judaísmo, Sanders conclui que o judaísmo do século I não era um sistema farisaico baseado em obras (Ferreira & Myatt, 2007:788-789; Stott, 2000:19-21; Melo, 2015:35-36), mas um sistema caracterizado como uma forma de ‘nomismo pactual’; isto é, a ênfase na obediência à lei no judaísmo deve ser compreendida como resposta à graça a partir do contexto do pacto e não do legalismo (Sanders, 1977:75; Dunn, 2003:391). Na concepção de Sanders (2009:30,32), para interpretar a formulação ‘não pelas obras da lei’ em Gálatas 2.16, é necessária ter clareza em dois pontos: (a) Que o tema central de Gálatas se refere as condições para os gentios terem entrada no povo de Deus; e (b) que “os argumentos de Paulo em Gálatas 2-3 são tomados das Escrituras em resposta as afirmações feitas por um grupo de missionários rivais”. Portanto, o problema mencionado em Gálatas

seria se os gentios convertidos por Paulo deveriam ou não aceitar a lei judaica para se tornarem verdadeiros membros do povo de Deus (Sanders, 2009:30,32).

Em resposta aos missionários rivais, Paulo afirma ser a fé a única exigência para pertencer ao povo da aliança; por outras palavras, a justificação é a doutrina que insiste em que todos quantos compartilham a fé em Cristo pertencem à mesma família, não importando suas diferenças raciais (Wright, 1997:122).

Dunn (2003:391), aperfeiçoa a posição de Sanders e afirma que o que Paulo estava a combater na carta aos Gálatas era o orgulho nacionalista e o etnocentrismo judaico. Para ele, “as obras da lei em Paulo” são os emblemas que caracterizam o judaísmo (isto é, a circuncisão, as leis dietéticas e os dias especiais do calendário judaico), marcadores de fronteira (Dunn, 2011a:191), que deviam “ser rejeitados porque enfatizam a separação entre judeus e gentios, a qual Cristo veio abolir” (segundo Lopes, 2006:85). Pela mesma razão, Wright conclui que a justificação é um assunto mais relacionado à identidade da igreja do que à posição de cada indivíduo diante de Deus (segundo Johnson, 2009:68-74). Assim, o problema tratado na carta aos Gálatas não seria soteriológico, mas sociológico e eclesiológico. Daqui se infere que se Paulo estivesse a combater “a teologia judaica da salvação mediante o empenho humano, ele estaria batendo no ar” (Thielman, 2007:324).

A NPP, além disso, estabeleceu-se como uma nova hermenêutica¹³ que procura recuperar à perspectiva original do apóstolo Paulo aos leitores modernos (Garlington, 2008:1); isto é, que busca “ver Paulo apropriadamente dentro de seu próprio contexto, ouvir Paulo nos termos de seu próprio tempo, deixar Paulo ser ele mesmo” (Dunn, 2011a:161).

Krister Stendahl, um erudito luterano, foi o primeiro a contrapor a imposição de ideias ocidentais sobre a Bíblia, e especialmente sobre os escritos de Paulo” (Allman, 2013:51-52). Em sua obra magistral, *The apostle Paul and the introspective conscience of the west*, publicada em 1963, ele argumenta que no cristianismo protestante - o qual, neste ponto, tem suas raízes em Agostinho e na piedade medieval - a consciência paulina do pecado tem sido interpretada à luz da luta de Lutero contra sua consciência (Stendahl, 1963:200). Para ele, um novo olhar para os

próprios escritos paulinos mostra que Paulo estava munido com o que aos nossos olhos deve ser chamado de uma consciência ‘robusta’ (Stendahl, 1963:200-201).

Posteriormente, em sua obra *Paul Among Jews and Gentiles*, publicada em 1976, Stendahl (1976:1-2) assevera que as linhas principais da interpretação de Paulo têm estado por muitos séculos sem contato com uma das questões e preocupações mais básicas que moldaram o pensamento de Paulo; isto é: “a relação entre judeus e gentios”. À vista disso, Stendahl (1976:1-2) conclui que a doutrina da ‘justificação pela fé’ foi forjada por Paulo com o objetivo muito específico e limitado de ‘defender os direitos de convertidos gentios’ de serem herdeiros plenos e genuínos das promessas que Deus deu a Israel.

Dunn, que igualmente protesta contra a modernização de Paulo, informa que de acordo com a tese de Stendahl

a doutrina paulina da justificação pela fé não deveria ser entendida primeiramente como uma exposição da relação do indivíduo com Deus mas primeiramente no contexto de Paulo, o judeu que estava lutando com a questão de como judeus e gentios estão relacionados entre si dentro do propósito da aliança a qual alcançou agora seu ápice em Jesus Cristo (Dunn, 2011a:184).

Portanto, foi Stendahl quem iniciou o processo de ruptura com o paradigma teológico de Paulo no século XX (Dunn, 2011a:161). Para ele, Agostinho, não Paulo, expressou o “dilema da consciência introspectiva” (Stendahl, 1963:83). A tradição agostiniana conduziu à Idade Média e atingiu seu clímax na luta penitencial de um monge agostiniano, Martinho Lutero (Stendahl, 1963:85). No entanto, a preocupação de Paulo era com “o lugar dos gentios na igreja” e no plano de Deus (Stendahl, 1963:84). Em consequência disso, o Ocidente há séculos tem erroneamente suposto que os escritores bíblicos estavam lidando com problemas que são sem dúvida nossos, mas que nunca entraram em sua consciência [isto é, na de Paulo] (Stendahl, 1963:95). Em suma, Stendahl denuncia os ocidentais de interpretarem Paulo à luz dos pressupostos profundamente arraigados do individualismo moderno, não percebendo que o pano de fundo de Paulo era significativamente diferente (McGrath, 2005:18-20).

Por outro lado, foi Sanders quem rompeu inteiramente com velho paradigma (agostiniano/protestante) ao demonstrar suas diferenças com o judaísmo do primeiro século (Dunn, 2011a:161). Nesse sentido, a NPP é uma combinação de *duas* novas

perspectivas: uma sobre Paulo e a outra sobre o judaísmo do Segundo Templo (Campbell, 2012:79). A primeira, mas vinculada a Stendahl, Dunn e Wright, e a segunda, com os trabalhos de E. P. Sanders.

McGrath (2005:420) assinalou que dessas pesquisas sobre a formação do pensamento de Paulo resultaram dois pontos consensuais: (1) que uma leitura 'luterana' de Paulo se tornara cada vez mais problemática à luz de uma maior compreensão dos antecedentes intelectuais e culturais do Novo Testamento; (2), que a justificação não podia mais ser considerada como o centro da teologia de Paulo, muito menos do evangelho cristão.

Embora em conflito uns com os outros em pontos específicos de exegese (Duncan, 2008:2; Hultgren, 2016:70-86), os estudiosos da Nova Perspectiva sobre Paulo concordam substancialmente que:

(1) o judaísmo antigo não era legalista, no sentido de ensinar a justificação pelas obras, e assim não pode ser interpretado como uma antecipação do legalismo medieval; (2) o argumento de Paulo contra os judaizantes não tinha a ver com a justificação pelas obras, em oposição à justificação pela graça, mas com o lugar dos gentios na igreja, em face das reivindicações dos judeus de serem o único povo de Deus e sua tendência de usar as obras da lei para excluir os gentios da aliança, em vez de incluí-los; (3) o nomismo da aliança do Antigo Testamento é o meio divino de salvação para Israel, enquanto o evangelho livre da lei é o meio divino de salvação para os gentios; (4) os reformadores não levaram a sério o contexto religioso de Paulo, e interpretaram mal o evangelho; (5) a oposição entre a lei e o evangelho, enfatizada pelos reformadores, não é bíblica, nem a tendência de descartar qualquer papel para as obras, pois a obediência à lei era considerada a maneira de manter-se fiel à aliança; (6) Os que não concordam com a "nova perspectiva" correm o risco de cair no antisemitismo, implícito ou explícito (Ferreira & Myatt, 2007:789).

Em suma, os estudiosos da nova perspectiva afirmam que Paulo não estava lutando contra o legalismo em Gálatas, pois o foco primordial de Paulo era a reconciliação racial e cultural. Entretanto, se a religião dos oponentes de Paulo em Gálatas era a religião da graça, e não do mérito humano, não havia discordância soteriológica entre eles (Johnson, 2009:65-69). Consequentemente, os protestantes produziram uma caricatura parcial da perspectiva dos rivais de Paulo na carta aos Gálatas e, naturalmente, a justificação pela fé precisa ser reformulada a partir do contexto judaico dos dias de Paulo¹⁴.

2.2 Questões literárias, semânticas e teológicas

Além das questões sobre a situação histórica de Gálatas, que afetam direta e indiretamente na interpretação de Gálatas 2.15-21, existem questões literárias,

semânticas e teológicas que precisam ser previamente analisadas para se tentar obter uma compreensão mais precisa do conceito paulino de justificação pela fé em Gálatas. São estas, seguramente, as principais questões interpretativas desta pesquisa; porquanto concentram-se unicamente no conteúdo do texto básico do tema proposto (i. e. Gl 2.15-21).

Ademais, como no caso da situação histórica, a discussão sobre estas questões "está em andamento e ainda não chegou a uma conclusão" (McGrath, 2012:820-821). Aqui, porém, será apresentado uma apreciação crítica das discussões literárias¹⁵, semânticas e teológicas centrais sobre a justificação pela fé em Gálatas 2.15-21. O foco será, sobretudo, nos pontos mais relevantes, divergentes e de possível interpretação parcial ou defeituosa.

2.2.1 Questões literárias (situação retórica)

A análise literária das cartas paulinas sofreu um desenvolvimento considerável nas últimas décadas, e o debate tornou-se cada vez mais complicado. Para os fins desta tese, será necessário destacar algumas das questões mais importantes, especialmente as que dizem respeito a questões de método.

Os comentaristas exibem um notável grau de concordância no que concerne ao corpo básico da Carta aos Gálatas. Silva (2001:90), que escreveu um guia exegético focado em Gálatas, procura demonstrar os seguintes pontos consensuais:

- (1) o corpo de Gálatas começa em Gl 1.11 e que a primeira seção da carta, consistindo de uma narrativa em defesa de sua autoridade independente, é introduzida por esse versículo e estende-se até o final do capítulo 2 - embora 2.15-21 seja reconhecido como uma espécie de transição compartilhando o caráter das duas seções que ele liga.
- (2) A segunda seção, estendendo-se de 3.1 a 4.31 (ou 5.1; talvez até 5:12), tem um caráter teológico e argumentativo mais direto.
- (3) A terceira seção, estende-se desde o início do capítulo 5 (ou 5.13) até 6.10. Há também um consenso geral sobre muitas das subdivisões. A primeira seção tem intervalos naturais em 1.24 e 2.10; a segunda, em 3.5/6, 14 (e/ou 18) e 4.7, 20; o terceiro, em 5.12 e 5.26.

Por conseguinte, esse consenso geral apontado por Silva foi desafiado quando Bligh (1966:4), que a partir de um *quiasmo* de 4.6-7, argumentou que toda a carta é um enorme quiasmo¹⁶, como segue:

- A Prólogo (1.1-12)
- B Os dois caminhos de Paulo: antes e depois da conversão (1.11-2.10)
- C Justificação pela fé (2.11-3.4)
- D Argumentos da Escritura (3.5-29)
- E Redenção por Cristo (4.1-10)
- D' Argumentos das Escrituras (4.11-31)
- C' Justificação pela fé (5.1-13)
- B' Caminhos da carne e do espírito (5.11-6.11)
- A' Epílogo (6.12-18)

Outra proposta original e desafiadora sobre a estrutura de Gálatas foi desenvolvida por Betz na década de 1970. Seguindo a tradição retórica do mundo greco-romano, Betz (1979:14-25) identifica o gênero literário de Gálatas como uma 'carta apologética'¹⁷. Segue, então, o esboço resultante de sua análise:

- I. Praescriptum epistolar (1.1-5)
- II. Exordium (introdução, 1.6-11)
- III. Narratio (declaração dos fatos, 1.12-2.14)
- IV. Propositio (resumo de transição do material, 2.15-21)
- V. Probatio (prova, 3.1-4.31)
- VI. Exhortatio (parênese epistolar, 5.1-6.10)
- VII. Postscriptum epistolar: conclusio (6.11-18)

Silva (2001:91)¹⁸, em oposição a abordagem de Bligh, defende que dada a aparente urgência da carta, é difícil imaginar o apóstolo gastando o tempo e o esforço necessários para construir tal quebra-cabeça literário; e, apesar de reconhecer a superioridade da abordagem de Betz sobre a de Bligh, ele defende que Gálatas dá toda indicação de ter sido escrito em uma emergência e com profunda paixão, às vezes resultando em uma sintaxe quebrada, enquanto a proposta de Betz sugere que o apóstolo possa tentar produzir uma obra-prima literária, seguindo cuidadosamente os livros de retórica (Silva, 2001:92).

Embora não admita que análises retóricas detalhadas possam contribuir significativamente para a compreensão das cartas de Paulo, Silva (2001:94) reconhece que seria um erro não refletir cuidadosamente na estrutura literária de um documento; uma vez que o valor da exegese consiste na capacidade de explicar como cada unidade de pensamento é afetada e contribui para o fluxo do

argumento¹⁹. Por outras palavras, é necessário analisar o fluxo argumentativo para compor um esboço que mostre como todas as partes relacionam-se umas com as outras²⁰.

Por fim, grande parte da erudição contemporânea reconhece que a análise das cartas de Paulo à luz da crítica retórica é perfeitamente plausível tendo em vista que na composição de suas cartas ele seguia um padrão semelhante aos dos retóricos antigos (Greidanus, 2006:377; Alexandre Júnior, 2004:13-14;237-239; Witherington, 1998:26). Ou seja, Paulo compunha seus discursos para a entrega oral. Suas cartas eram substitutas de sua própria proclamação oral (2 Cor 13.11; Cl 3.16), já que ele não poderia estar presente para entregar sua mensagem pessoalmente (Kostenberger & Patterson, 2015:435).

Muito mais poderia ter sido dito aqui, mas seria necessário transpor o escopo desta pesquisa. Outrossim, esses e outros aspectos serão reconsiderados no próximo capítulo. Agora, para fins de comparação, segue uma amostra qualificada de planos de estrutura sugeridos para a Carta aos Gálatas (Alexandre Júnior, 2010:209-2011; Souza, 2014:81).

H. D. Betz (1975): 1.1-5: Praescriptum epistolar 1.6-11: Exordium (introdução) 1.12-2.14: Narratio (declaração dos fatos) 2.15-21: Propositio (resumo de transição do material) 3.1-4.31: Probatio (prova) 5.1-6.10: Exhortatio (parênese epistolar) 6.11-18: Postscriptum epistolar: conclusio	B. H. Brinsmead (1982): 1.1-5: Praescriptum epistolar 1.6-10: Proémio 1.12-2.14: Propositio 2.15-21: Propositio 3.1-4.31: Probatio 5.1-6.10: Refutatio 6.11-18: Postscriptum epistolar	G. A. Kennedy (1984): 1.1-5: Saudação/Exordium 1.6-10: Proémio 1.11-5.1: Provas 1.11-2.21: Primeira posição 1.11-12: Tópico 1.13-2.14: Narrativa 2.15-21: Epicheireme 3.1-5.1: Segunda posição 5.2-6.10: Exortação 6.11-18: Epílogo
B. Standaert (1985): 1.1-5: Introdução epistolar 1.6-12: Anúncio do tema 1.13-2.14: Narratio 2.15-21: Peroratio	R. G. Hall (1987): 1.1-5: Saudação/Exortatio 1.6-9: Proposição 1.10-6.10: Prova 1.10-2.21: Narração 3.1-6.10: Outros tópicos	J. Smit (1989): 1.1-5: Praescriptum epistolar 1.6-12: Exordium 1.13-2.21: Narratio 3.1-4.11: Confirmatio 4.12-5.12: Conclusio

3.1-4.31: Refutatio 5.1-6.10: Probatio/exhortatio 6.11-18: Epílogo	da prova 6.11-18: Epílogo	4.12-4.20: Conquestio 4.21-5.6: Enumeratio 5.7-12: Indignatio 5.13-6.10: Interpolação 6.11-18: Amplificatio
R. Longenecker (1990): 1.1-5: saudação 1.6-10: exordium 1.11-2.14: narratio 1.11-12: tese enunciada 1.13-2.14: material autobiográfico 2.15-21: propositio 3.1-4.11: probatio 4.12-6.10: exhortatio 6.11-18: subscrição	J. Hester (1991): 1.1-5: Praescriptum epistolar 1.6-10: Exordium 1.11-12: Stasis 1.13-2.21: Narratio 2.11-14: Cria 2.15-21: Elaboração da Cria 3.1-4.31: Probatio 5.1-6.10: Exhortatio 6.11-18: Peroratio	Bachmann (1991): 1.1-5: Praescriptum 1.6-10: Prooimium 1.11-2.14: Narratio 2.15-6.17: Argumentatio 2.15-21: Primeira Prova 3.1-6.17: Segunda Prova 6.18: Benção
W. Russel (1993): 1.1-5: Saudação 1.6-10: Proêmio 1.11-6.10: Prova 1.11-2.21: Argumento histórico 3.1-4.31: Argumento de experiência 5.1-6.10: argumento de causa 6.11-18: Epílogo	Wintherington III (1998): 1.1-5: Praescriptum epistolar 1.6-10: Exordium 1.11-2.14: Narratio 2.15-21: Propositio 3.1-6.10: Propatio: 3.1-18: Argumento I 3.19-4.7: Argumento II 4.8-20: Argumento III 4.21-5.1: Argumento IV 5.2-15: Argumento V 5.16-26: Argumento VI 6.1-10: Argumento VII 6.11: Autógrafo de Paulo 6.12-17: Peroratio	Alexandre Júnior (2010:211): 1.1-5: Abertura epistolar 1.6-10: Proêmio 1.11-12: Stasis, ou afirmação da verdade expressa em tese 1.13-2.14: Narração 2.15-21: Proposição: elaboração de uma cria 3.1-6.10: Prova: 3.1-4.31: Prova primária – confirmação 3.1-5: Argumento da experiência 3.6-14: Argumento do exemplo – Abraão 3.5-18: Argumento de autoridade – a Escritura 3.19-25: Digressão sobre a Lei 3.26-29: Argumento memória – tradição cristã 4.1-11: Argumento de analogia 4.12-20: Argumento de amizade 4.21-31: Argumento alegórico de autoridade – a Escritura 5.1-6.10: Prova secundária – refutação e exortação 5.1-12: Argumento de aceitação da lei judaica 5.12-6.10: Argumentação gnômica na forma de máximas: exortações de recomendação e admoestação 6.11-17: Epílogo 6.18: Encerramento epistolar

(Tabela 2)

Depois de comparar os referidos planos de estrutura, Alexandre Júnior (2010:209) notou que todos concordam no tocante a unidade retórica da carta aos Gálatas; ou seja, “a carta [...] apresenta-se dividida em quatro partes: proêmio, narração, argumentação e epílogo”. Finalmente, com algumas variações, “o conteúdo forense/deliberativo da carta aparece em cada seguimento” (Souza, 2014:77-78; cf. tb. Alexandre Júnior, 2010:213-214). Portanto, de uma forma ou de outra, todos concordam que o apóstolo Paulo teria escrito tanto para defender-se (e.g. Betz, Brismead) quanto para persuadir os Gálatas a unirem-se a ele e ao Evangelho contra os agitadores (e.g. Hall, Russel, Smit, Kennedy).

2.2.2 Questões semânticas e teológicas

No tocante a doutrina da justificação pela fé em Gálatas, existem duas questões semânticas centrais que precisam ser esclarecidas (Longenecker, 1990:123-126; Moo, 2013:153, 154). A primeira questão é sobre o uso de Paulo das palavras *δίκαι* - ao lado com o verbo *δικαιόω* (justo) - usado quatro vezes em Gálatas 2.15-21, bem como o sentido do substantivo *δικαιοσύνη* (justiça/justificação), que assume um caráter conclusivo no versículo 21. A segunda questão é sobre o uso de Paulo de *νόμος* (lei) e *ἔργα νόμου* (obras da lei), que ele contrasta antiteticamente com *Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Jesus Cristo) e *πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* (fé em Jesus Cristo ou “fé/fidelidade de Jesus Cristo”).

2.2.2.1 O sentido das palavras *δίκαι*, *δικαιόω* e *δικαιοσύνη* em Gálatas 2.15-21

A linguagem da justificação e da justiça é central no texto de Gálatas. O verbo “justificar” (*δικαιόω*, *dikaioō*) é usado oito vezes em Gálatas, incluindo três vezes em Gálatas 2.16 (cf. também 2.17; 3.8, 11, 24; 5.4). De acordo com Bauer & Danker (2001:249), o verbo *δικαιόω* (*dikaioō*) comumente tem um sentido judicial de ‘mostrar justiça, fazer justiça’, embora em outros casos possa designar uma declaração forense nos moldes de ‘para absolver, reivindicar’ ou ‘reconhecer/declarar como justo’²¹.

A tradução costumeira das palavras gregas *dikaioō* e *dikaiōsis* para o português é “justificar” e “justificação”. Segundo Bird (2016, sobre ‘Justificação’ em LBD), ‘justificar’ e ‘justificação’, são as traduções que melhor explicam os significados dos

termos com referência ao uso no Novo Testamento e sua respectiva articulação na doutrina cristã.

Ziesler (1972:172-174), Longenecker (1990:95) e Stuhlmacher (2002:22-38) afirmam que o verbo “justificar” (*δικαιόω, dikaioō*) comporta conotações forenses e éticas em Gálatas 2.21. Em contrapartida, Fung (1988:125-126), Westerholm (2004:261-96), Thielman (2007:314), Silva (2014b:877-880) e Schreiner (2010:155-157; 2015:178-182) argumentam que é melhor interpretar os termos *δίκαι, δικαιόω* e *δικαιοσύνη* em Gálatas 2.15-21 pelo claro uso forense do verbo em 2.16 (cf.: Fung, 1988:125-126; Westerholm, 2004:261-96).

Louw & Nida (1988, 34.46) reconhecem que a maioria dos estudiosos interpretam *δικαιόω* (e suas correlatas: *δικαίωσις; δικαιοσύνη*) no contexto de Gálatas 2, e outras semelhantes, como significando ‘justiça forense’, ou seja, o ato de ‘ser declarado justo com base na obra expiatória de Cristo’.

Por outro lado, Louw e Nida (1996:451-452) julgam mais provável que Paulo tenha utilizado essas expressões no contexto da relação de aliança e não no contexto de procedimentos legais. Sob o mesmo ponto de vista, Wright, (2009a:100) defende que ‘justiça’ (*δικαιόω, dikaioō*), no contexto de Gálatas, denota o status desfrutado pela verdadeira família de Deus, agora composta de judeus e gentios que crêem em Jesus, o Messias. Sendo o Messias, o representante do povo de Deus pecador, o único que poderia absorver a maldição do povo (Wright, 1991:151-153). Parafraseando Silva (2014b:877), a justiça divina é parte integrante do pacto de aliança de Deus com o seu povo (*διαθήκη*), que é assim constituído uma nova humanidade, um novo Israel composto por judeus e gentios.

Além disso, o conceito de ‘justiça’ (*δικαιοσύνη, dikaiosynē*) em Gálatas aparenta tratar-se de uma antecipação do veredicto final (comparar Gl 2.16,17 e 3.6 com 5.5, c. tb. Stuhlmacher, 2002:16-19). ‘Justiça’ (*δικαιοσύνη, dikaiosynē*) é a palavra de Paulo sobre o *status* do absolvido. Ele usa a forma verbal desse vocábulo, ‘justificar’ (*δικαιόω, dikaioō*), em 2.15 possivelmente para mencionar a ação divina de saudar as dívidas de todos os que têm fé na pessoa e obra de Jesus Cristo (Thielman, 2007:314). Contudo, MacGrath (2005:27) apresentou as quatro principais linhas de

interpretação da ‘justiça’ (*δικαιόω, dikaiōō*) podem ser discernidas, como segue:

- (1) Um objetivo genitivo: ‘uma justiça que é válida diante de Deus’ (p. ex.: Lutero);
- (2) Um genitivo subjetivo: ‘justiça como um atributo ou qualidade de Deus’ (p. ex.: Käsemann);
- (3) Um genitivo de autoria: ‘uma justiça que sai de Deus’ (p. ex.: Bultmann).
- (4) Um genitivo de origem: ‘status justo da humanidade, que é o resultado da ação de justificação de Deus’ (p. ex.: C. E. B. Cranfield). É notório, portanto, que os eruditos ainda não alcançaram um consenso semântico global sobre o uso os termos em *δίκαι, δικαιόω e δικαιοσύνη* em Gálatas 2.15-21.

Por fim, é importante sublinhar que os conceitos de ‘justiça/justificação’ são apenas um dos muitos empregados no Antigo e no Novo Testamentos, particularmente no *corpus paulinum*, para descrever a ação salvadora de Deus em relação ao seu povo. Logo, não pode reivindicar exaustão e nem caracterizar isoladamente toda a riqueza da compreensão bíblica da salvação em Cristo (McGrath, 1986:23-25).

2.2.2.2 O sentido de νόμος e ἔργα νόμου em contraste com Ἰησοῦ Χριστοῦ e πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ em Gálatas 2.16

Gálatas 2.16 é um texto de Paulo notavelmente relevante, pois é sua primeira referência explícita à justificação (usando a raiz δικ), e seu contraste fundamental entre *ἔργα νόμου* (*erga nomou*, obras da lei) e *πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* (*pistis Iēsou Christou*, “fé em Jesus Cristo” ou “fé/fidelidade de Jesus Cristo”); que é um dos pontos fundamentais para a teologia de Paulo (Moo, 2013:157). A frase ocorre seis vezes em Gálatas²² (2:16 [3x]; 3.2, 5, 10), sempre com referência à obtenção da justificação.

Entre intérpretes da tradição luterana-reformada, o contraste entre estas frases centrou-se nas palavras *ἔργα* e *πίστις*. Os reformadores defenderam que o ‘cumprimento da lei’ não poderia justificar porque eram ‘obras’ e por isso sofria do problema de todas as obras humanas: seres humanos pecadores não podiam cumprir suficientemente a exigências da lei para serem justificados. Contudo, muitos intérpretes da atualidade insistem que o problema não é com as ‘obras’, mas com a ‘lei’ (Moo, 2013:159). Nesse caso, qual é o significado de νόμος e ἔργα νόμου em

contraste com *Ἰησοῦ Χριστοῦ* e *πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* em Gálatas 2.16? Por razões didáticas, esta questão preliminar vai ser avaliada em duas partes.

Primeira parte: O que são as ‘obras da lei’ contra as quais Paulo se opunha tão ardorosamente?

Para considerar o significado de “obras da lei” (*ἔργα νόμου*), a significância da preposição (*ἐκ*) usada na frase também deve ser avaliada. Garlington (2008:567-589) argumenta que a preposição *ἐκ* concentra-se no grupo ao qual pertence e, portanto, a questão não é se alguém é justificado fazendo ou acreditando, mas o foco está na ‘história da salvação’ (isto é, as ‘obras da lei’ pertence à velha e a ‘fé em Cristo’ a nova era inaugurada com a chegada do Messias)²³. Schreiner (2010:158), no entanto, observa em Gl 2.16 que Paulo alterna entre ‘por meio de’ (*ἐκ*) com referência à lei e ‘através de’ (*διὰ*) com referência à ‘fé em Cristo’ [e, portanto,] as diferenças entre as duas preposições não devem ser forçadas; por outras palavras, nenhum significado exegético deveria ser extraído dessa diferença. Lambrecht (2009:135-141), também contra Garlington, argumenta que a intenção de Paulo era ensinar que os seres humanos não são justificados por meio das obras da lei. Para Lambrecht, a preposição *ἐκ* frequentemente significa ‘meio’ ou ‘instrumentalidade’ em Paulo.

A maioria dos especialistas concordam que a justiça não vem pelas ‘obras da lei’ (*ἔργα νόμου*), mas o significado da frase ‘obras da lei’ (*ἔργα νόμου*) é controverso nos estudos atuais. A frase foi intensamente debatida e pelo menos três pontos de vista foram propostos (Schreiner, 2010:163-166). A frase refere-se a:

- Legalismo (Fuller, 1975:28-42). Essa visão argumenta que ‘obras da lei’ se refere ao legalismo, de modo que ele tem a ideia de tentar subornar a Deus ou obter seu favor ou mérito aprovação com base nos atos exigidos pela lei.
- Os marcadores de fronteira social impostos pela lei (Dunn, 2003:409-422; Sanders, 2009:173-200). Essa visão, por sua vez, argumenta que Paulo criticava seus adversários por causa de seu etnocentrismo; isto é, que ‘obras da lei’ funcionou naquele contexto para marcar Judeus como o verdadeiro povo de Deus, em distinção dos gentios. Foi por isso que os

elementos da lei que mais obviamente distinguiram judeus dos gentios receberam a maior ênfase na carta: circuncisão, leis alimentares, e a observância das festas judaicas. Ademais, quando Paulo afirma que as ‘obras da lei’ não podem justificar, ele simplesmente quer dizer que insistir nelas é efetivamente voltar o relógio na história da salvação, a um tempo que antecede a vinda do Messias e quando os gentios estavam excluídos do Reino.

- A totalidade das obras prescritas pela lei mosaica (Westerholm, 1988:106-121). Nesse caso, o genitivo é visto como descritivo, falando geralmente das ‘obras exigidas pela lei’ ou ‘as ações ordenadas pela lei’. Os proponentes dessa interpretação argumentam que Paulo claramente enfatiza a obrigação de fazer tudo o que a lei exige (Gl 3.10b), e que aqueles que adotam a circuncisão são obrigados a cumprir toda a lei, não apenas parte da lei (Gl 5.3) e, portanto, “ninguém será declarado justo diante dele observando a lei” (Rm 3.20), pois todos pecaram e violaram a lei de Deus (Rm 3.23).

Segunda parte: o que apóstolo Paulo quis dizer com a expressão *πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* (*pistis Iēsou Christou*, ‘fé em Jesus Cristo’ ou ‘fé/fidelidade de Jesus Cristo’)?

Nas últimas décadas tem havido um amplo debate sobre o significado da frase ‘fé de Jesus Cristo’ (*πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Duas interpretações principais disputam a aceitação: o genitivo poderia ser objetivo, ‘fé em Jesus Cristo’ (isto é, fé dirigida para Jesus Cristo) ou, por outro lado, o genitivo poderia ser subjetivo, levando à tradução “fé de Cristo” ou “fidelidade de Cristo” (Silva, 2014b:2588-2603). Uma vez que construção (*πίστις Χριστοῦ*) está no genitivo, tanto a ‘fé/fidelidade de Cristo’ como a “fé em Cristo” são traduções gramaticalmente viáveis (Hays, 2002:139-191). De forma geral, os argumentos para interpretar a frase “variam do estritamente gramatical ao amplamente teológico” (Moo, 2013:38).

Schreiner (2014:163-166) sintetiza os principais argumentos de cada posição. A favor do genitivo subjetivo - ‘fé/fidelidade de Cristo’ - ele destaca os seguintes argumentos:

- Em Rm 3.3 ‘a fé de Deus’ (τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ) claramente significa ‘a fidelidade de Deus’. Em Rom 4.12, a frase no contexto refere-se à ‘fé de nosso pai, Abraão’ (πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν ββράμ). Argumenta-se, portanto, que o genitivo em tais construções é mais naturalmente entendido como subjetivo.
- Se alguém considera o genitivo como objetivo a ‘fé em Cristo’ é redundante, pois nos textos-chave (p. ex.: Rm 3.22; Gl 2.16; Fp 3.9) Paulo já menciona a necessidade de confiar em Cristo.
- A ‘fidelidade de Jesus’ é outra maneira de referir-se à obediência de Jesus, necessária para alcançar nossa salvação (Rm 5.19; Fp 2.8).
- A vinda da ‘fé’ refere-se à história redentora (3.23, 25), designando a fidelidade de Cristo no ponto chave da história da salvação.
- O foco na teologia de Paulo é a obra de Deus em Cristo, não a resposta humana de fé.

Para outros, entretanto, há boas razões para preferir um genitivo objetivo, de modo que Paulo refere-se à ‘fé em Cristo’ (Síntese de Schreiner, 2010:165; Silva; 2014b:2588-2603 e Moo, 2013:38-39):

- O que é ambíguo deve ser interpretado por pistas contextuais não ambíguas. O genitivo objetivo com “fé” é claro em alguns casos (p. ex.: Mc 11.22; Tg 2.1). Ademais, Paulo em nenhum lugar fala de πίστις como algo exercido por Cristo, nem ele nunca usa o verbo πιστεύω com (Ἰησοῦς) Χριστός como subjetivo; mas ele explicitamente, sem ambiguidade, e repetidamente fala de πίστις como algo exercido pelos crentes (p. ex Rm 1.8; 10.17; 1 Co 15.14; Gl 5.5; 1 Ts 3.2) e usa o πιστεύω com humanos como sendo subjetivo (p. ex., Rm 1.16; 4.5; 1 Co 1.21; Gl 3.22).
- Na declaração crítica de Gl 2.16, Cristo funciona como objetivo do verbo entre duas instâncias da frase πίστις Χριστοῦ. Precisamente em vista da

ambiguidade da construção genitival, é difícil acreditar que Paulo teria falhado em esclarecer o significado da frase se ela se referisse a algo que não a fé em Cristo.

- O genitivo objetivo encaixa-se melhor com as duas passagens críticas do Antigo Testamento que ele cita para apoiar sua ênfase em *πίστις* (Gn 15.6 e Hb 2.4).
- Um genitivo objetivo com outros substantivos verbais mostra que um genitivo objetivo com o substantivo verbal ‘fé’ é gramaticalmente normal: por exemplo, “conhecimento de Cristo Jesus” (*τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ*, Fp 3.8).
- Em Gl 2.16, a chave entre *πίστις* e justificação é retomada em Gl 3.6, onde Paulo cita a crença de Abraão. Além disso, no contexto de 2.16, a explícita referência à crença humana na cláusula do meio suporta melhor a interpretação do genitivo como objetivo.
- Os textos que usam o verbo ‘crer’ em uma construção verbal e o substantivo ‘fé’ com o genitivo não são supérfluos, mas enfáticos, enfatizando a importância da fé para ser aceito por Deus. Os leitores que ouvem a carta lida ouvem a ênfase na fé em Cristo e, portanto, essa interpretação deve ser preferida como a mais simples e natural das duas opções.
- Paulo frequentemente contrasta as obras e a fé humana em sua teologia. Portanto, ver uma polaridade entre as obras da lei e a fé em Cristo - ambas atividades humanas – encaixa-se com o que Paulo faz em outro lugar.
- A combinação do verbo *πιστεύω* com a preposição *εἰς* em Galatas 2.16 é bastante comum no NT, e especialmente nos escritos de João, onde ocorre trinta e sete vezes, quase sempre com Cristo como o objeto (cf. tb. Mt 18.6 e At 10.43; Fp 1.29).

- Certamente, Gl 3.23, 25 referem-se à vinda da fé em certo tempo na história da redenção. Mas tal observação dificilmente exclui a fé em Cristo, pois a fé em Cristo torna-se uma realidade quando ele chega e cumpre as promessas salvadoras de Deus. Assim, a história da redenção não deve ser colocada contra a antropologia.
- A ênfase na fé em Cristo não é, de modo algum, pelagiana, como se de alguma forma prejudicasse a obra de Deus na salvação. Uma resposta humana de fé não minará a verdade que Deus salva, particularmente se é próprio Deus quem concede essa fé ao ser humano (Ef 2.8-9).
- Finalmente, até onde se pode determinar, todos os escritores patrísticos cuja língua nativa era o grego e quem comentou sobre as passagens relevantes entendeu a frase como equivalente a *πιστεύειν εἰς Χριστόν* (“fé em Cristo”), e o peso desta evidência precisa ser reconhecido e levado a sério.

Em suma, o foco do debate – ‘genitivo subjetivo’ versus ‘genitivo objetivo’ – acaba por simplificar demais o problema. Por exemplo, Ulrichs (2007:11–23) que defende uma conexão mais solta entre *πίστις* (*pistis*, fé) e *(Ἰησοῦς) Χριστοῦ* (*Christou*, em/de Cristo = ‘uma fé definida em termos de Cristo’ [Matlock, 2000:17]); e Martyn (2004:270) que argumenta em favor de um genitivo de autoria; ou seja, ‘a fé que é gerada por Cristo, em e pela sua morte’. Portanto, o assunto precisa ser examinado de forma mais holística.

2.3 CONCLUSÃO

Até aqui nenhuma solução foi proposta, uma vez que esta é a etapa da pesquisa em que os desafios interpretativos de Gálatas foram comparados descritivamente à luz da literatura relevante e, tendo como foco, especialmente, os desafios históricos, literários, semânticos e teológicos que mais afetam a exegese do texto de Gálatas 2.15-21 atinentes ao tema da ‘justificação pela fé’.

No próximo capítulo, porém, todas essas questões vão ser reconsiderados e avaliadas ao longo da exposição de Gálatas 2.15-21. Mas desta vez, soluções justificadas e plausíveis serão defendidas ou recomendadas.

Notas:

- 1 Como a autobiografia de Paulo em Gálatas 1-2 encaixa-se na narrativa de Atos 15? Aqui, três questões específicas precisam ser elucidadas: (a) A cronologia da vida e ministério de Paulo; (b) os paralelos entre Gl 2.1–10, de um lado, e At 11.27–30 e 15.1–29, do outro; e (c) a relação entre o argumento de Paulo em Gálatas e o “decreto” emitido no Concílio Apostólico em Jerusalém (Bruce, 2013:3–18, 43–56).
- 2 Perturbadores ou agitadores (*παράσσοντες* [Gl 1.7] e *παράσσω* [Gl 5.7-12]) são os termos mais utilizados pelos acadêmicos para descrever os influenciadores das igrejas na Galácia. Sanders (2009:30), que também faz uso do termo “perturbadores”, prefere retratá-los como missionários rivais.
- 3 Seifrid apresenta uma proposta inovadora ao defender que Paulo desenvolve seus argumentos não para refutar ponto a ponto os argumentos dos missionários rivais, mas para desenvolver “uma teologia bíblica da promessa que provê uma base ampla para a compressão das Escrituras” (Seifrid, 2014:84).
- 4 Longenecker (1990:37) sugere que, para analisar a situação na Galácia, é necessário começar com as questões que Paulo aborda e tentar distinguir (1) como os oponentes as entenderam, (2) como os cristãos da Galácia as entenderam e (3) como Paulo as entendeu.
- 5 Em 1865, J. B. Lightfoot, em oposição direta a Tübingen, argumentou que, embora os seus ministérios diferissem, o relacionamento de Paulo com os apóstolos em Jerusalém era de reconhecimento e aceitação mútuos (Lightfoot, 1865:292-374). Assim sendo, enquanto aqueles que trouxeram um evangelho desviante para a Galácia eram da igreja mãe em Jerusalém, eles não eram apoiados pelos apóstolos de Jerusalém em suas atividades judaizantes e, portanto, deveriam ser visto como tendo tomado uma linha própria (cf. tb. Longenecker, 1990:37, 40).
- 6 A maioria dos estudiosos rejeitam a teoria das duas frentes de Lügert e Ropes (Longenecker, 1990:38), simplesmente porque Paulo fala aos seus convertidos na Galácia como um grupo mais ou menos homogêneo. Da mesma forma, a maioria acha que a identificação de Schmithals dos oponentes como gnósticos é difícil, uma vez que deve começar recorrendo à suposição de que Paulo estava mal informado sobre a situação e então continua a negar a relevância do que a maioria dos intérpretes considera ser a porção central da carta (isto é, os capítulos 3-4). Outra dificuldade está em mostrar como ou por que os gnósticos defendiam a circuncisão quando eles próprios não tinham tendências judaizantes. Por fim, é geralmente aceito que os perturbadores eram indistinguíveis da situação, pois Paulo repetidamente refere-se a eles como um grupo distinguível dos cristãos da Galácia (cf.: Gl 1.7-9; 3.1; 4.17; 5.7, 12; 6.12-13).
- 7 Apesar das diferenças entre Schmithals e Jewett, há duas semelhanças significativas nas duas interpretações. Primeiro, ambos os estudiosos percebem que a libertinagem é o principal problema na congregação, e eles dependem de Gálatas 5.13-6.10 para estabelecer este ponto. Segundo, ambos argumentam que, em última análise, não houve problema com a devoção à lei em Gálatas (Longenecker, 1990:37-39).
- 8 Schreiner (2010:39-52) observou que se o principal problema na congregação era a libertinagem, como afirmam Jewett (1970-71:198-212) e Schmithals (1972), é difícil ver por que Paulo dedica tanta atenção à validade da Torá para os crentes (cf.: Gl 3.15-4.7; 4.21-5.1).
- 9 Na realidade, a Nova Perspectiva sobre Paulo engloba uma variada gama de ideias que permeiam os estudos paulinos (Allman, 2013:51); ideias estas que acabou por criar controvérsias tanto no mundo acadêmico quanto no mundo eclesial. Outrossim, o apelido ‘Nova Perspectiva sobre Paulo’ (cf.: Dunn, 2011a:155-185) é genérico e flexível o suficiente para permitir o pensamento individual e o refinamento de convicções (Garlington, 2008:2).

Por essa razão é mais correto falar de “Novas Perspectivas”, no plural, porque abrange um pacote multifacetado de ênfases e interpretações de Paulo (cf.: Carson, 2001:2; Johnson, 2009:64; Farnell, 189:200).

- 10 O número dos predecessores das ideias de Sanders é tão vasto que Moisés Silva (1991:348) expressou admiração com a agitação causada pelo lançamento do livro *Paul and palestinian judaism*, de Sanders (1977).
- 11 Refere-se ao judaísmo desde o fim do exílio dos judeus, quando o templo de Jerusalém foi reconstruído (= o segundo templo), até a destruição do templo de Herodes (70 d.C.). As crenças e práticas dos judeus durante este tempo, incluindo o judaísmo do primeiro século, são denominadas de ‘Judaísmo do Segundo Templo’ (Yinger, 2011:3).
- 12 No entendimento dos principais exegetas da reforma protestante do século XVI (p. ex.: Lutero, Zuínglio, Melanchthon, Calvino, Bullinger e Olevianus), os adversários de Paulo na carta aos Gálatas eram falsos mestres vindos da Judeia (ou “judaizantes farisaicos cristãos”) que defendiam a necessidade de observar a lei mosaica e da circuncisão para os cristãos; com o objetivo de satisfazer os judeus e evitar serem perseguidos por eles (Lutero, em Bray, 2013:39, 78; Calvino, 2007:13, 15). Os reformadores asseveraram que somente a justificação pela fé em Jesus Cristo (Calvino, em Bray, 2013:313, 314; Calvino, 2007:61-64), não o esforço humano, “poderia tornar uma pessoa justa e aceitável aos olhos de Deus” (Thielman, 2007:323). Em suma, a posição histórica dos protestantes tem sido a de que nossos próprios esforços para obedecer à lei não nos podem salvar, e que “obras meritórias de qualquer tipo são contrárias à graça” (Johnson, 2007:72-75). Portanto, o cerne da questão era se a justiça podia ser obtida pelas obras ou pela fé. A tradição protestante tem entendido que o cerne da tese paulina com referência à justificação pela fé, não pelas obras da lei, é o da dependência da graça divina para a salvação (Thielman, 2007:323-326). Enfim, que Deus mostra-se gracioso, oferecendo, em Cristo, a justificação para todos os que creem - judeus e gentios (Westerholm, 2013:21).
- 13 Que já não é considerada nova, pois existem estudiosos que asseveram situarem-se na era ‘Pós-Nova Perspectiva’ (Garlington, 2008:1; Campbell, 2012:209-259).
- 14 A teologia protestante, como observou George (1993:64), “nasceu da luta pela doutrina da justificação pela fé”. O reformador Martinho Lutero definia a justificação pela fé somente como “o artigo mediante o qual a igreja se mantém de pé ou cai – *articulus stantis et cadentes ecclesiae*” (MacArthur, 2013:11; Beeke, 2014:517). A justificação pela fé foi a chave que abriu-lhe as Escrituras (Beeke, 2014:517). Lutero insistia que o homem recebe a justiça salvadora de Deus quando se apropria da graça de Deus pela fé somente (George, 1993:72). Ele viu a doutrina da justificação, “pela graça (*sola gratia*), através da fé somente (*per solam fidem*), por causa de Cristo somente (*solus Christus*)”, como o âmago do evangelho (Beeke, 2014:489). Enfim, que Deus mostra-se gracioso, oferecendo, em Cristo, a justificação para todos os que creem - judeus e gentios (Westerholm, 2013:21).
- 15 Os problemas que envolvem o estabelecimento do possível texto original serão considerados na exegese. Embora o texto de Gálatas 2.15-21 não apresenta sérias dúvidas no que tange à crítica textual. Portanto, temos esta carta substancialmente como Paulo a escreveu (Carson & Moo, 2005:468). Em todo o caso, está pesquisa parte do pressuposto de que através da crítica textual é possível reconstruir o que “os autores escreveram originalmente com alto grau de confiança” (Blomberg, 2010:147). O Novo Testamento, por exemplo, supera a maioria dos textos “antigos num aspecto fundamental: a riqueza de evidências em manuscritos disponíveis (tanto em quantidade quanto em data) fornece motivos convincentes para concluir que o texto original não se perdeu, mas se encontra preservado na tradição dos manuscritos em todo o mundo”. Tendo em vista que a maior parte das variantes textuais é ‘insignificante’ e que através da crítica textual é possível identificar quais leituras significativas são originais e quais são secundárias, é seguro afirmar que o texto que temos, em essência, reflete os autógrafos originais (Kruger & Köstenberger, 2014:313). Portanto, a grande maioria das palavras das versões modernas representa precisamente os autógrafos originais

(Wallace, 2013:119). Por conseguinte, Beckwith (2009:46), insiste que é necessário “reconhecer que esse tipo de análise gera resultados apenas possíveis ou prováveis.”

- 16 Este quiasmo é subdividido em três quiasmos secundários, correspondentes às suas seções A – C (narrativa), D – D' (argumentativa) e C' – A' (exortativa). Ademais, Bligh argumenta que essas seções contêm quiasmos terciários e que estes, por sua vez, podem revelar níveis quaternários.
- 17 A classificação da forma literária de Gálatas tem sido entendida como ‘retórica forense’, encontrada nos capítulos 1.6–4.11, e ‘retórica deliberativa’, encontrada nos capítulos 4.12–6.10 (Hansen, 2008:586).
- 18 Wright (2000:205–236), igualmente cético quanto ao processo de identificação de traços retóricos nos escritos de Paulo, considera que os estudiosos da forma literária de Gálatas não deveriam exagerar nestas questões, mas deveriam sempre considerar o que ‘o texto realmente diz’.
- 19 Por exemplo, a cláusula *γνωρίζω γὰρ ὑμῖν* em 1.11 traz as marcas de uma nova unidade de pensamento, assim como *τί οὖν ὁ νόμος* em 3.19, *λέγετέ μοι* em 4.21, e assim por diante. Na análise de um texto, seria imprudente ignorar tais características.
- 20 O apóstolo Paulo não deixou um índice em Gálatas, mas o interprete deve tentar aproximar-se o máximo possível do ‘esboço’ de Gálatas que, se pudéssemos perguntar ao apóstolo, ele aceitaria tratar-se de uma representação precisa do fluxo de seu pensamento ou intenção original.
- 21 Outras duas vezes em Romanos (3.20, 28).
- 22 Esta interpretação revisionista tem o efeito de mudar o contraste no versículo 16 do antropológico, ‘fazer’ versus “crer”, para a ‘história da salvação’ – a antiga era da Torá sendo representada contra Cristo e a nova era (Campbell, 2009:833).

Capítulo 3

Exposição Exegética de Gálatas 2.15-21

No primeiro capítulo foram expostas as razões fundamentais para a seleção de Gálatas 2.15-21 para o desenvolvimento do tema proposto. No segundo capítulo foi realizada uma revisão da literatura qualificada e atual sobre as principais divergências históricas, literárias, semânticas e teológicas que afetam a interpretação de Gálatas 2.15-21 e, naturalmente, a compreensão da doutrina da justificação pela fé em Gálatas. Aqui, entretanto, será feita uma exposição detalhada de Gálatas 2.15-21 em interação com as vozes dominantes da erudição nos escritos paulinos.

O objetivo geral é expor o significado do conceito paulino da 'justificação pela fé' em Gálatas 2.15-21. Especificamente, porém, a pesquisa tem como foco central o esclarecimento da 'causa eficiente' da justificação no discurso de Paulo.

Em suma, este comentário exegético seguirá o método histórico-gramatical e teológico de interpretação¹. Para isso, a exposição será estruturada em quatro fases inter-relacionadas: (1) Análise da literatura; (2) Análise do contexto histórico-cultural (3); comentário exegético de Gálatas 2.15-21; (4) e, por fim, uma conclusão geral aplicada a partir do texto bíblico.

O conteúdo do capítulo será dividido em três partes principais: (1) informações básicas de Gálatas; (2) comentário de Gálatas 2.15-21; (3) e conclusão sumária a partir do texto.

3.1. Informações básicas sobre gálatas

3.1.1. A Carta

A carta aos Gálatas é uma parte bem estabelecida do *corpus paulinum* em todos os principais manuscritos gregos contendo todo ou parte do Novo Testamento (Carson & Moo, 2005:469). Até onde é possível saber, nenhuma questão foi levantada nos

primeiros quatro séculos quanto à sua integridade e autenticidade (Mauerhofer, 2010:321321-328).

Portanto, os leitores modernos desse documento podem confiar em várias coisas:

- (1) A carta foi escrita pelo Paulo que pessoalmente apresenta-se em 1.1 e 5.2 (Mauerhofer, 2010:321). Desde os primeiros dias da igreja, a autoria paulina de Gálatas tem sido reconhecida e nunca seriamente desafiada (Moo, 2013:1).
- (2) A carta foi recebida por aqueles a quem ele enviou e foi devidamente preservada. Por outras palavras, nós temos esta carta substancialmente como Paulo a escreveu. Gálatas contém um número de variantes menores, mas no geral não há sérias dúvidas sobre o texto desta carta (Carson e Moo, 2005:465).
- (3) O documento circulou por outras igrejas e assim tornou-se mais amplamente conhecido - em quanto tempo, ou com que rapidez não podemos dizer (Elwell & Yarbrough, 2002:297).
- (4) A carta foi muito valorizada e seu significado transcendeu a situação histórica particular para a qual foi escrita, de modo que sua subsequente canonização foi simplesmente um reconhecimento pela autoridade e influência que exerceu desde o princípio da expansão do cristianismo (Dunn, 1993:1-2).

Objetivamente, esta carta ajudou no estabelecimento da autoridade de Paulo, o apóstolo. Ela também serviu para moldar o caráter e a autopercepção do cristianismo primitivo, tanto em termos de seus princípios fundamentais quanto em relação à matriz judaica da qual o cristianismo emergiu. Ademais, a carta possibilita aos leitores o vislumbre de vários aspectos da teologia paulina.

3.1.2. Detalhes sobre o Autor

O autor de Gálatas identifica-se como “Paulo, apóstolo” (1.1), e a carta fornece detalhes sobre as fases de sua vida.

Em 1.13-14, obtemos uma imagem do modo de vida de Paulo antes dele tornar-se cristão, nomeadamente sobre o seu zelo pela lei judaica e sua perseguição contra a

‘Igreja de Deus’ (Dunn, 1993:2). Paulo alude a este período de sua vida mais tarde, quando ele fala sobre "se torno a edificar aquilo que destruí" (2.18, ACF), referindo-se, provavelmente, a atitude de Pedro e Barnabé em Antioquia quando retiraram-se da comunhão à mesa com os crentes gentios em Antioquia (2.12-14).

Os versículos 1.15-16, dão-nos a perspectiva de Paulo sobre o que tradicionalmente tem sido chamado de sua conversão. Tudo indica que Paulo viu este encontro com o Filho de Deus (Atos 9) como um soberano comissionamento para pregar o evangelho de Jesus Cristo ‘entre os gentios’. Neste contexto, entretanto, é evidente que a intenção de Paulo era deixar claro que sua comissão apostólica era diretamente de Deus e teve esse caráter desde o princípio (Gl 1.1 e 12).

De 1.16c a 2.10, temos uma narrativa sobre o relacionamento inicial de Paulo com os líderes cristãos em Jerusalém (Moo, 2013:1). Além disso, o apóstolo fornece mais informação sobre si mesmo quando menciona o início do seu ministério de pregação entre os Gálatas (4.12-20) e em sua conclusão (6.17). Ele também indica suas próprias atitudes e decisões como objetos a serem imitados pelos gálatas (2.18-21; 5.11; 6.14; talvez 1.13-16).

Em suma, a carta apresenta-nos um judeu cristão com uma comissão de Deus para levar as boas novas de Cristo aos gentios. Dunn (1993:6) observa que a tensão entre o passado de Paulo (como zelote e perseguidor) e o presente (como evangelista e apologista da igreja que ele uma vez procurou destruir) é a tensão da carta. Igualmente, a tensão entre Paulo e a liderança de Jerusalém é também a tensão da carta.

O conteúdo desta carta, portanto, preserva notáveis informações sobre a vida e o pensamento teológico do apóstolo Paulo.

3.1.3. Os destinatários e a data

Paulo notifica que a carta foi endereçada “às igrejas da Galácia” (*ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας*, Gl 1.2b). Em 3.1 ele denomina-os de Gálatas (*Γαλάται*). A carta parece demonstrar que os Gálatas eram originalmente gentios (Smith, 2016), uma vez que a circuncisão era uma séria preocupação (Gl 5.2). Além disso, 4.8 e 6.12-13,

sugerem um contexto pagão para a maioria dos leitores. Por outro lado, 3.2-3, 13-14; 23-24; 4.2,5; 5.1 parecem pressupor também leitores judeus cristãos (Fitzmyer, 2011:421). Finalmente, sabemos que Paulo fundou essas igrejas durante uma de suas viagens missionárias (Gl 4.13-14, 19).

Mas para qual 'gálatas' Paulo estava escrevendo? Ainda não existe uma resposta definitiva para esta questão. Os acadêmicos concordam no tocante às circunstâncias gerais que ocasionaram a escrita da Carta aos Gálatas (Moo, 2013:4-18; Petersen, 2008:934). No entanto, a localização geográfica das igrejas da Galácia e a origem étnica dos gálatas a que Paulo se refere ainda é assunto de debate pelos eruditos em Novo Testamento (Hansen, 2008:580). Atualmente a discussão é se a carta foi endereçada às igrejas do sul ou a igrejas do norte não conhecidas em Atos (Mauerhofer, 2010:330; Carson & Moo, 2005:458; Moo, 2013:8). Apesar disso, a mensagem de Paulo é compreensível independentemente do estabelecimento preciso dos destinatários (Fitzmyer, 2011:422; Hansen, 2008:586).

Em linhas gerais, existem três pontos de vista principais sobre os destinatários da Carta aos Gálatas (Coad, 2008:1964):

- (1) Que a carta foi escrita a igrejas supostamente organizadas por Paulo na parte norte da Galácia;
- (2) que foi escrita às igrejas que inegavelmente haviam sido organizadas por Paulo no sul da Galácia durante a sua primeira viagem missionária, mas que a carta foi escrita em algum momento depois de uma de suas visitas posteriores àquelas igrejas.
- (3) Que a carta foi escrita àquelas mesmas igrejas, mas imediatamente após a primeira viagem missionária e antes do concílio apostólico de Atos 15.

A questão da data da carta relaciona-se diretamente com a questão do destino. As opções de data que receberam maior apoio pela comunidade acadêmica e pelos especialistas em Novo Testamento são as seguintes (Moo, 2013:9):

- (1) Paulo escreveu para as igrejas na parte sul da província da Galácia:
 - (a) Pouco antes do Concílio de Jerusalém, 48 A.D;
 - (b) no início da segunda jornada missionária, 50-51 A.D;
 - (c) durante a terceira viagem missionária, 54-57 A.D.

(2) Paulo escreveu às igrejas étnicas, ao norte, da Galácia:

- (a) Durante a primeira viagem missionária, 50–51 A.D;
- (b) no início da terceira viagem missionária, 54–55 A.D;
- (c) no final da terceira viagem missionária, 57 A.D.

Se a Epístola aos Gálatas foi enviada aos cristãos na região setentrional (conforme a teoria da Galácia do Norte), então obviamente a carta deve ter sido escrita após o Concílio de Jerusalém, uma vez que este concílio ocorreu antes da segunda viagem missionária de Paulo. Contudo, uma vez que as igrejas do sul da Galácia foram estabelecidas durante a primeira viagem missionária de Paulo, a data a epístola pode ser estabelecida logo após essa viagem. Silva (2001:132), porém, adverte que embora seja verdade que a visão da Galácia do Norte requer uma data após o Concílio Apostólico de Jerusalém, a visão da Galácia do Sul deixa essa questão em aberto.

Esta exposição, a priori, supõe que Paulo provavelmente escreveu para as igrejas na parte sul da província da Galácia (cf.: Atos 13-14), entre 48-49 A.D, pouco antes do Concílio de Jerusalém registrado em Atos 15. Em defesa deste posicionamento destacam-se os seguintes argumentos (cf. tb: Carson & Moo, 2005:458-468; Mauerhofer, 2010:328-348; Schreiner, 2010:22-29; Silva, 2001:129-139; Moo, 2013:9-18; Tognini & Bentes, 2009:100-103; Guthrie, 1984:26-47; Longenecker 1990:16-36; Ramsay 1900:147-64, 314-21; Kümmel, 1975:297; Tenney, 2010:257-269; Elwell e Yarbrough (2002:298-299):

- Na maioria das vezes Paulo empregava nomes imperiais romanos para designar as províncias (quando se trata de referências geográficas), e 'Gálatas' era a única palavra disponível para abranger as pessoas de todas as cidades: Antioquia, Listra, Icônio e Derbe e outros distritos.
- Existem informações de pessoas e locais que Paulo conhecia e visitou na região sul (Gl 2.13, At 13-14), mas não existe nenhuma informação sobre a plantação de igrejas no norte. Isso adversa com o testemunho padrão do Novo Testamento de seu trabalho em outras áreas.

- Paulo escreveu em grego, que não era a língua materna dos gálatas do norte.
- Barnabé é mencionado três vezes (Gl 2.1, 9, 13), o que parece indicar que era conhecido dos leitores. Mas ele acompanhou Paulo somente na viagem em que as igrejas do sul da Galácia foram fundadas.
- Todos os tópicos da pregação de Paulo em Atos 13.16-41, que narra seu trabalho missionário na região da Galácia do Sul, são repetidos em Gálatas.
- O lapso de Pedro em Gálatas (Gl 2.11-14) faz mais sentido antes do Concílio de Atos 15, pois é mais improvável que Pedro tivesse falhado exatamente sobre os mesmos assuntos que já haviam sido resolvidos no Concílio (At 15). Além disso, é mais improvável ainda que Tiago enviaria mensageiros à igreja depois do Concílio (Gl 2.12).
- Paulo não teria negligenciado nenhuma de suas visitas a Jerusalém em Gl 1-2, já que ele queria demonstrar sua independência dos apóstolos de Jerusalém. Se ele omitisse qualquer visita, ele abriria-se para a acusação de que ele falhou em mencionar uma ocasião em que ele foi influenciado pelos apóstolos em Jerusalém. Se este é o caso, então Gl 1.18 é equivalente a Atos 9.26-28, e Gal 2.1-10 é correspondido pela visita a Jerusalém em Atos 11.27-30 e 12.25. Nesta leitura, a visita a Jerusalém registrada em Atos 15.1-35 foi omitida em Gálatas porque o Concílio descrito em Atos ainda não havia ocorrido quando Paulo escreveu a carta.
- Gálatas 2.2 é um texto relativamente claro sobre a natureza privada da reunião, por essa razão deveríamos localizar o encontro de Gl 2.1-10 durante a visita de Paulo a Jerusalém em favor da fome (At 11.27-30).
- Dado o significado dos decretos apostólicos citados em Atos 15.23-29,

parece surpreendente que Paulo não diga nada sobre eles. O apóstolo afirma que, além de um pedido para lembrar os pobres (Gl 2.10), os três não acrescentaram nada a ele (Gl 2.6, *οὐδὲν προσανέθεντο*). Portanto, se esta carta foi escrita depois do Concílio de Atos 15, a credibilidade de Paulo ficaria comprometida se deixasse de mencionar os decretos que foram estabelecidos no Concílio. No entanto, Paulo tinha muito a ganhar ao mencionar o veredicto de Jerusalém, pois apoiava sua visão de que os gentios não precisavam se sujeitar à circuncisão.

Em contrapartida, a coisa mais importante a observar sobre o público de Paulo seja a aparente aceitação de ‘outro evangelho’ (1.6–9) e sua disposição de observar partes da lei, especialmente a circuncisão (3.1-5; 4.21; 5.1-6).

3.1.4 A identidade e a perspectiva teológica dos opositores de Paulo

O mais próximo que temos de uma descrição clara dos oponentes de Paulo em Gálatas é a declaração de abertura de Gálatas 1.6-9 e o pós-escrito de Gálatas 6.11-18. Na primeira dessas passagens aprendemos que os agitadores estavam pervertendo o evangelho e lançando os crentes em confusão. No pós-escrito é-nos dito que eles estavam promovendo a circuncisão para os cristãos gentios e que Paulo vê sua motivação como sendo um desejo de evitar a perseguição (Longenecker, 1990:40). Isso pode significar o desejo deles da adoção, por parte dos cristãos de origem gentílica da Galácia, “das práticas que os assemelharia, aos olhos da sociedade à volta deles, aos judeus” (Thielman, 2007:314).

Por conseguinte, várias inferências podem ser extraídas de outros dados da carta, embora com menor clareza, por exemplo:

- A maneira pela qual Paulo defende seu apostolado em Gálatas 1.1 e 1.11-2.10, pode legitimamente inferir-se que sua posição como apóstolo era de algum modo um foco do ataque dos oponentes, e que estava sendo desfavoravelmente comparado ao dos apóstolos ou ‘colunas’ de Jerusalém. Além disso, o modo como Paulo defende tanto a independência quanto a igualdade de seu apostolado frente aos apóstolos de Jerusalém nos capítulos 1-2, até mesmo ao ponto de narrar sua oposição a homens como Pedro, Tiago e até Barnabé em Antioquia (2.11-14) – pode-se concluir

que os opositores estavam argumentando que Paulo era, de fato, dependente e subordinado à liderança da igreja mãe em Jerusalém (Bruce, 2013:26). Parece, portanto, que os perturbadores das igrejas da Galácia fizeram disso uma característica importante de sua apresentação para desacreditar as credenciais apostólicas de Paulo (Schreiner, 2010:40-51).

- Evitando a asserção de gratidão (proêmio) pelos seus leitores, Paulo passa da abertura de sua epístola para uma denúncia fortemente expressa de que "há alguns que vos 'perturbam' (*ταράσσοντες*) e querem 'perverter' (*μεταστρέψαι*) o evangelho de Cristo" (1.7, ARA). Paulo menciona estas pessoas novamente em 4.17, onde ele as acusa de zelo auto-orientado. Em 5.7-12, Paulo focaliza novamente nessas pessoas, onde o apóstolo mais uma vez afirma que eles estão a "perturbar" (*ταράσσων*) os gálatas e tentando impedi-los de "obedecer à verdade" (5.7). Em 3.1-5, Paulo alude ao problema geral concernente ao modo como essas pessoas estão pervertendo o evangelho. Paulo adverte aos gálatas, que haviam iniciado a vida cristã por meio da fé e do poder do Espírito, de estarem buscando obter o favor de Deus pelo esforço próprio (3.3). Uma passagem de repreensão relacionada (4.8-11) entra em mais detalhes: os gálatas estão sendo tentados a retornar à escravidão sob os "rudimentos fracos e pobres, aos quais" (4.3) por guardar "dias, e meses, e tempos, e anos" (4.10); indicando alguma ênfase no calendário litúrgico judaico. Em 5.1-6, que Moo (2013:20) retrata como o clímax retórico da carta, Paulo adverte os gálatas sobre a busca de ser "justificado na lei" (5.4), através da circuncisão (5.2-3). Na conclusão da carta (6.12-13), Paulo descreve os perturbadores como aqueles que estão defendendo a circuncisão, acusa-os de se comportarem assim para evitar a perseguição "pela cruz de Cristo", e afirma que eles mesmos não guardam a lei (Boer, 2011:50-61).
- O modo como Paulo lida com a inabilidade das 'obras da lei' como um meio de salvação em 2.15–3.18 e seu propósito como pedagogo em 3.19–4.7, parece razoável supor que os oponentes enfatizaram a importância da lei mosaica como um estilo de vida adequado para os cristãos (Carson e Moo, 2010:466). Paulo os descreve como aqueles que querem "estar debaixo da

Lei” (Gl 4.21, ACF; cf. tb 4.10) e como aqueles que estão tentando “justificar-se por meio da Lei” (Gl 5.4, ACF).

- Além disso, os contra-argumentos específicos de Paulo relacionados a Abraão (3.6-9), a retidão em atenção a lei (3.10-14), o pacto e sua promessa (3.15-18), o propósito da lei (3.19–4.7) e a superioridade da “Jerusalém do alto” sobre “à atual cidade de Jerusalém” (4:21-31, AKJ) - sugerem que os oponentes tinham um fundo judaico e alguma ligação com Jerusalém (Longenecker, 1990:40-44; Schreiner, 2010:40-51; Silva, 2001:103–112).
- A evidência cumulativa sugere que eles vieram de fora da congregação. Em primeiro lugar, Paulo frequentemente faz distinção entre os oponentes e a congregação, referindo-se ao primeiro na terceira pessoa e ao último com a segunda pessoa (1.6-7; 4.17; 5.7-12; 6.12-13). Em segundo lugar, Gálatas 2 parece sugerir que os oponentes estavam de alguma forma ligados a Jerusalém. Em terceiro lugar, é improvável que os convertidos pelo ministério de Paulo se voltassem contra ele tão rapidamente (Moo, 2013:19-31; Sanders, 2009:30-49; Martyn, 2004:457-66).
- Finalmente, a pregação de uma mensagem ‘evangélica’ (1.6–7, que Paulo chama de ‘outro evangelho’) e o desejo de evitar a perseguição “por causa da cruz de Cristo” (6.12) é relativamente conclusivo para serem reconhecidos como “cristãos” ou como defensores de alguma forma de cristianismo (Longenecker, 1990:40-44). Ademais, à descrição de Paulo daqueles que insistiram na circuncisão de Tito em 2.3-4 como “falsos irmãos” demonstra que eles se consideravam “irmãos” e eram tão aceitos por aqueles que os admitiram à consulta de Jerusalém.

Em suma, o núcleo da teologia dos ‘missionários rivais’ ou ‘perturbadores’ da Galácia tem seu foco na observância da lei mosaica (cf. Gl 3-4) – e de modo especial, que adotassem a circuncisão, as leis alimentares, a guarda do sábado e o calendário religioso judaico (que eram características que tanto judeus quanto gentios observantes usavam para definir os limites do judaísmo [cf.: Dunn, 1990:191]). Eles provavelmente ensinavam, com base em Gênesis 17, que a

circuncisão era necessária para serem plenamente aceitos por Deus e para serem incluídos na povo de Deus; por outras palavras, que se um gentio quisesse ser um ‘filho de Abraão’ ele deveria receber o sinal da aliança (Thielman, 2007:311-314; Schreiner, 2010:50; Longenecker, 1990:41-42; Sanders, 2009:30). A circuncisão, portanto, era sua principal exigência (2.3; 5.2; 6.12-13).

Essa mensagem, que Paulo chama de ‘outro evangelho’ (1.6-7), estava estabelecendo uma divisão e conflitos culturais nas igrejas da Galácia (5.15). Ele ensinou que as divisões culturais e a desunião nesses igrejas deviam-se à confusão acerca da natureza do evangelho. Paulo se opôs veementemente à doutrina desses missionários rivais, alertando aos cristãos na Galácia que, se fossem circuncidados, estariam desprezando a salvação pela graça e permaneceriam separados de Cristo (5.2-4).

3.1.5 A Retórica de Gálatas

Não existe unanimidade sobre este tópico e entre aqueles que concordam que os gálatas devem ser lidos à luz da retórica greco-romana. Alguns seguiram Betz e viram os gálatas como basicamente apologéticos e, portanto, de caráter forense, enquanto outros, seguindo o exemplo de Kennedy, concluíram que o documento é em grande parte um exemplo de retórica deliberativa. Outros, por sua vez, entendem que é melhor classificar o argumento paulino em Gálatas como uma mistura de retórica forense e deliberativa² (Hansen, 2008:587; Alexandre Júnior, 2017:28-30; Alexandre Júnior, 2010:213-214).

Nesta exposição, entretanto, será adotada a tese de que Gálatas é um exemplo de retórica deliberativa que pretende convencer a audiência, por vários meios, a tomar um curso particular de ação num futuro próximo, e argumenta com base no que será o curso possível, conveniente, útil e honrado para eles seguirem (Kennedy, 1984:146).

Witherington (1998:25-36), em defesa da retórica deliberativo para Gálatas, apontou as seguintes razões pelas quais uma análise forense de Gálatas não funciona:

- O material encontrado em 5.1-6.10, que Betz chama de exortação, não se encaixa em uma peça de retórica forense cuja função é defender ou atacar algum evento ou curso de ação no passado. No caso de Gálatas, o julgamento não é sobre o passado de Paulo, mas sobre o futuro dos gálatas. O passado de Paulo surge para apresentar um exemplo negativo (pré-conversão) e positivo (pós-conversão) para os seus convertidos obedecerem.
- O material em 3-4 que argumenta que os gálatas são insensatos ao ouvir as instruções dos perturbadores. Argumenta que eles estão prejudicando a si mesmos e perdendo as vantagens que têm em Cristo ao se submeterem à circuncisão e aos termos do pacto sinaítico. Este é o tipo de argumentação que se esperaria em um discurso deliberativo, não um forense.
- Paulo pede que seu público imite seu próprio comportamento e se torne como ele é (4.12). Esse é um apelo adequado à retórica deliberativa, mas não à retórica forense. A função do material narrativo que encontramos em Gálatas 1-2 é fornecer exemplos para o público de que tipo de comportamento adotar ou evitar. Em Gálatas 1-2, Paulo está apresentando sua própria experiência como um exemplo para seus convertidos tanto negativamente (antes da conversão) quanto positiva (após a conversão). Além disso, o debate que se pretende levantar nas assembleias da Galácia que resultou neste documento não é se Paulo era ou não um verdadeiro apóstolo, mas sim se os crentes gentios em Cristo devem ser circuncidados.
- Este documento foi entregue às assembleias da Galácia (ἐκκλησία, 1.2) – um modelo equivalente ao público tradicional para uma peça de retórica deliberativa das assembleias gregas. Paulo estabelece seu *ethos* no início de seu discurso para persuadir as assembleias na Galácia a continuarem a seguir a verdade do Evangelho já recebido e rejeitar o 'outro Evangelho'.
- A retórica deliberativa de Paulo em Gálatas está clara pelo tipo de estratégia em 5.2-4, quando Paulo diz à sua audiência que o próprio Cristo não terá

valor para eles se aceitarem a circuncisão. É importante notar o modo como Paulo cita primeiro a lista dos vícios da carne em 5.19–21 antes de listar o fruto do Espírito. É importante ressaltar que Gálatas 5-6 envolve mais do que exortação. Argumentos que são pontuados por exortações são perfeitamente apropriados na retórica deliberativa.

- Paulo também segue o padrão deliberativo de despertar as emoções do público para que ele mude seu comportamento. Por um lado, chamando os gálatas de insensatos e invocando várias maldições no começo de Gálatas; e, então, mostrando que ele é um guia confiável para seu público sobre o que eles deveriam fazer porque ele mesmo passou pelas experiências ou ações. No final de seu discurso, Paulo faz o seu último apelo ao coração de sua audiência, referindo-se às marcas em seu corpo sofridas no serviço de Cristo (6.17; cf. tb.: 4.13-17).

3.1.6 Objetivo retórico

A retórica deliberativa era frequentemente usada para produzir concórdia e unidade e superar a discórdia e a desunião (cf.: Gl 5.15, 20 e 26). Está claro o suficiente que esta é uma parte significativa do objetivo de Paulo ao escrever Gálatas. A discórdia foi introduzida na situação na Galácia por causa dos perturbadores chegando e insistindo na observância dos termos do pacto sinaítico da lei para os gentios.

Em Gálatas 2, Paulo usa a ilustração do que aconteceu em Antioquia para mostrar o tipo de discórdia que a proclamação dos perturbadores causou entre os crentes judeus e gentios em Antioquia. Ele faz isso para demonstrar que esse tipo de discórdia provavelmente iria se repetir na Galácia. A concórdia entre o apóstolo e seus convertidos será restabelecida se ele conseguir persuadir seu público a ignorar ou renunciar ao conselho dos missionários rivais e a retomar o seguimento do Evangelho que ele pregou primeiro na Galácia.

Em suma, o objetivo da carta é levar os gálatas a rejeitar o 'evangelho' da circuncisão e restabelecê-los na 'verdade do evangelho', pois o que conta não é a circuncisão, mas a nova criação (6.15). Se esse objetivo for alcançado, resultará em reunião ou harmonia entre Paulo e seus convertidos (Witherington, 1998:32).

3.1.7 Estrutura retórica da carta

O esboço a seguir mostra a estrutura global do discurso da Carta aos Gálatas³ (Fitzmyer, 2011:424):

- I. Introdução (1.1-11)
 - a. Praescriptio: fórmula introdutória (1.1-5)
 - b. Exordium: admiração (1.6-7), anátema (1.8-9) e transição (1.10-11)
- II. Narratio: o chamado histórico de Paulo para pregar o evangelho (1.12-2.14)
 - a. O evangelho de Paulo não é de origem humana (1.12-24)
 - b. O evangelho de Paulo foi aprovado pelos líderes da igreja de Jerusalém (2.1-10)
 - c. O evangelho de Paulo contestou a incoerência de Pedro em Antioquia (2.11-14)
- III. Propositio: o evangelho de Paulo é apresentado (2.15-21)
- IV. Probatio: no plano de Deus, a humanidade é salva pela fé, não pela lei (3.1-4.31)
 - a. Prova 1: a experiência dos gálatas ao receber o Espírito Santo (3.1-5)
 - b. Prova 2: a experiência de Abraão e as promessas de Deus a ele (3.6-26)
 - c. Prova 3: a experiência dos cristãos no batismo (3.27-29)
 - d. Prova 4: a experiência dos cristãos como filhos de Deus (4.1-11)
 - e. Prova 5: a experiência dos gálatas em seu relacionamento com Paulo (4.12-20)
 - f. Prova 6: a alegoria de Sara e Agar (4.21-31)
- V. Exhortatio: seção exortatória (5.1-6,10)
 - a. Conselho: manter a liberdade que tendes em Cristo (5.1-12)
 - b. Advertência: andar não segundo a carne, mas segundo o Espírito (5.13-26)
 - c. Recomendação: a maneira correta de usar a liberdade cristã (6.1-10)
- VI. Postscriptio: a assinatura e o resumo de Paulo; bênção final (6.11-18)

Esta estrutura é uma adaptação da proposta de Betz. Ela concorda sobre a extensão do *narrativo*, do *propositio* e do *peroratio*; e a análise do *exórdio* também é a mesma. Portanto, é possível concordar com Betz em grande parte da estrutura

retórica de Gálatas sem contúdo concordar com sua proposta no tocante ao gênero retórico do discurso.

A questão central da carta era a seguinte: os gálatas deveriam permanecer no caminho “da verdade do evangelho” que o apóstolo Paulo os guiou, ou deveriam ser circuncidados e, conseqüentemente, se comprometerem a observar a Lei Mosaica como a estrutura dentro da qual deveriam viver para serem aceitos por Deus? Esse é o assunto de Gálatas. Esse esboço, entretanto, demonstra que Paulo empregou uma variedade de argumentos para convencer sua audiência. Portanto, a doutrina da justificação pela fé deve ser analisada dentro desta conjuntura.

3.1.8 Contexto literário de Gálatas 2.15-21

Paulo apresenta o seu evangelho de forma abreviada em Gálatas 2.15-21 (Seifrid, 2014:86). Esse texto funciona como uma transição dentro do corpo principal da letra (Gl 1.11-4.7). Em termos retóricos, o parágrafo é a proposição da carta (situado entre a narração e a prova), que tem a função de resumir o argumento até este ponto e criar uma transição para os argumentos a discutir na prova (Betz, 1979:16-23; 113-114; Longenecker, 1990:80-81). Ademais, a passagem funciona como uma chave hermenêutica para o restante da carta (Schreiner, 2010:153), pois contém implicações significativas para a compreensão de toda a carta (Silva, 2014:978). Este parágrafo olha para trás para o incidente de Antioquia, e olha para frente para os argumentos que Paulo vai expor para os Gálatas (Moo, 2013:153).

Em Gálatas 2.15-21, Paulo conclui o argumento que ele começou em Gálatas 1.11, sobre a independência (1.13-24), autoridade e aprovação de seu evangelho (2.1-10). Nomeadamente que o seu apostolado e evangelho vem diretamente de Deus e de Cristo; não por mediação humana (1.11-2.14). Duas vezes, em Gálatas 2.5 e 2.14, Paulo se refere à ‘verdade do evangelho’ sem explicar exatamente o que é essa ‘verdade’. Em ambos os textos, sua preocupação é mais o negativo: circuncidar Tito e Pedro e os outros judeus cristãos ao se apartarem da comunhão à mesa com os cristãos gentios violaria ‘a verdade do evangelho’. Este foco negativo prepara o caminho para Paulo tentar convencer os gálatas que os perturbadores que apareceram em seu meio estão ensinando uma mensagem que também viola a verdade do evangelho. Portanto, Gálatas 2.15-21 pode ser visto como uma

afirmação positiva desta verdade do evangelho.

Especificamente, Paulo usa o discurso de Pedro como ponto de referência (Gálatas 2.11-14) para enunciar as afirmações fundamentais sobre o seu evangelho que o restante da carta defenderá (Fee & Stuart, 2013:406; Jung, 1988:256). Os pontos de acordo estão estabelecidos nos versículos 15-16; o ponto de discordância e oposição nos versículos 17-18; e o versículo 21 conclui o argumento com uma refutação conclusiva que identifica o cerne da questão (Longenecker, 1990:122).

Alexandre Júnior (2010:220-221) observou que esta proposição

toma a forma de um argumento completo, estabelecendo o contraste entre a doutrina [...] da justificação pelas obras da lei e a doutrina [...] da justificação pela fé. Ao mesmo tempo que repudia a primeira, argumenta e sustenta a segunda. [...] Essa tensão é acumulada pelo uso de figuras como a propriedade, a hipérbole, a tautologia, a interrogação retórica, e o quiasmo formal de Gálatas 2.16 que serve de amplificação da ideia central.

Este texto, porém, não é simplesmente uma continuação do discurso de Paulo a Pedro. Esta proposição é dirigida aos gálatas, embora ela resuma algumas das coisas que Paulo disse a Pedro quando ele o confrontou. Witherington (1998:170-171) observa que embora esta seção comece com “nós”, como se Paulo ainda estivesse falando com Pedro, no versículo 18, temos uma série de declarações com “eu”. Além do mais, esta seção deixa claro que Paulo está assumindo que está em terreno comum em 2.15-16, quando afirma que ‘sabemos que uma pessoa não é justificada pelas obras da Lei, mas sim pela fidelidade de Cristo. Este é o terreno comum em que ele acredita que permanece com Pedro e Barnabé e também com seus convertidos na Galácia. Esse terreno comum é certamente algo ligado a essência do que Paulo quer dizer com a ‘verdade do Evangelho’, uma verdade que foi reconhecida na reunião de Jerusalém.

Outrossim, Gálatas 2.15-21 antecipa os principais temas teológicos do restante da carta (Mangum & Brown, 2012, sobre Gálatas 2.1-21). Primeiro, Paulo rejeita a sugestão de que uma pessoa pode ser justificada pelas “obras da lei” - uma questão que ele abordará em profundidade em Gálatas 3.6–29. Segundo, Paulo esclarece que a justificação só é possível “pela fé/fidelidade de/em Cristo”, um ponto que Paulo fará repetidamente à medida que seu argumento progride (Gl 3.2, 11, 14, 22,

26). Terceiro, Paulo descreve sua vida cristã atual em termos da presença de Cristo nele (Gl 2.20), que, como McKnight (1995:123) observa, é uma referência ao dom do Espírito de Deus para o crente. Paulo retornará ao papel do Espírito na vida do crente em Gálatas 5.22-26, onde ele lista o fruto do Espírito.

Assim, em vez de 2.15-21 ser simplesmente uma continuação da repreensão de Pedro por Paulo, a passagem deve ser vista como a afirmação proposicional de Gálatas que então é descompactada nos argumentos que se seguem (Longenecker, 1990:121).

3.1.9 Ocasão de Gálatas 2.15-21

Os oponentes de Paulo estavam tentando compelir os gálatas a serem circuncidados (6.12). Sendo um ato indiferente (5.6; 6.15), a circuncisão encontrou seu significado ao sinalizar a adoção de um estilo de vida judaico (4.10). Lopes (2006:88) notou que

Paulo descreve essa conduta como um ato de abandono da ‘verdade do evangelho’ (2.14; 1.6-9) e de anulação da obra de Cristo (2.21), que os colocaria debaixo da maldição da lei (3.10) e separados de Cristo e sua graça (5.4).

Pedro e outros cristãos judeus, para não violarem as restrições dietéticas judaicas, haviam se retirado da comunhão de mesa com os crentes gentios (2.11-14). Paulo relembra os termos com os quais ele os repreendeu dizendo que os missionários rivais na Galácia estavam “obrigando os gentios a viverem como judeus” (2.14). Paulo descreve aqueles que defendem uma posição semelhante em Jerusalém de “falsos irmãos” (2.4): ‘falsos’ porque para Paulo eles não defenderam a ‘verdade do evangelho’; mas pareciam ‘irmãos’ porque aparentemente eles aceitavam a messianidade de Jesus. Os defensores da circuncisão na Galácia também pareciam ser cristãos; uma vez que Paulo os acusa de propagarem um ‘evangelho’ diferente (1.6–9) e de promoverem a circuncisão para evitar serem perseguidos por causa da cruz de Cristo (6.12).

Esses pregadores da circuncisão defendiam que o pacto mosaico e as leis judaicas ainda forneciam “a estrutura dentro da qual o povo de Deus deveria viver” (Westerholm, 2013:12-18). Eles queriam estar “debaixo da lei” (4.21), para serem ‘justificados pela lei’ (5.4; cf. 2.21; 3.21) e suas ‘obras’ (2.16). Paulo, entretanto,

informa as condições sob as quais aqueles que ‘são das obras da lei’ realmente vivem (3.10), a escravidão à qual a aliança do Sinai de fato gera (4.21-31; cf.: 3.23-24; 4.1-3) e o propósito limitado para o qual a lei foi dada (3.19-25). Resumindo, o favor de Deus para esses opositores seria encontrado dentro dos limites da [economia da] lei judaica. Foi esta posição que provocou a oposição de Paulo (Westerholm, 2004:366-372).

Paulo argumenta que a ‘era má’ em que seus ouvintes viviam e participavam refletia-se numa vida de pecado (1.4) e, conseqüentemente, acarretava na escravidão a outros poderes além de Deus (4.8). A morte de Cristo por seus pecados tornou possível sua libertação da era maligna, sua liberdade dos poderes escravizadores e seu conhecimento do verdadeiro Deus (1.4; 4.8–9). Finalmente, Paulo usa a linguagem da ‘justiça/justificação’ em Gálatas 2.15-21 para demonstrar a diferença que Cristo fez: aqueles que confiam em Jesus Cristo, embora condenados como pecadores, são justificados por Deus com base somente na obra redentora de Jesus Cristo (Westerholm, 2013:12-14).

3.1.10. O argumento de Gálatas 2.15-21

O apóstolo Paulo apresenta a justificação pela fé baseada na fidelidade de Cristo como a essência da mensagem do evangelho. Como uma mensagem que afirma a eficácia expiatória da morte de Cristo. Para ele, combinar o legalismo com a graça distorce a graça e torna a cruz de Cristo um sacrifício desnecessário. Em suma, Paulo afirma antiteticamente que os mortais são “declarados justos e membros do povo da aliança de Deus” pela “fé/fidelidade” (2.16 [2x]) de Cristo (2.17), não pela obediência à Lei (2.16 [3x]).

Aqueles que tentam fazer das obras da lei a base para sua justificação mostram sua própria pecaminosidade, uma vez que todos falham em guardar a lei. De forma conclusiva, Paulo explica que retornar à justiça da lei corresponde na rejeição da graça de Deus dada pela morte expiatória de Cristo na cruz (v. 21)

Em contrapartida, o apóstolo adverte que os que os justificados pela fé (2.16, 21) estão unidos a Cristo – identificados em sua morte e ressurreição - e recebem dele poder para viverem verdadeiramente para Deus. Assim, a pessoa que está unida a

Cristo goza tanto de justificação forense (2.16, 21) quanto de transformação - santificação (2.19-20).

3.2 Comentário de Gálatas 2.15-21

Neste parágrafo Paulo define a “verdade do Evangelho” (2.5 e 2.14) e dá um resumo do restante do livro (cf. 3.1.7 e 3.1.8). Assim, 2.15-16 fala da ‘justificação pela fé’, correspondendo aos capítulos 3 e 4, enquanto 2.17-21 falam principalmente da nova qualidade de vida do fiel justificado, correspondendo aos capítulos 5 e 6 (Pinto, 2008:191-192).

Paulo apresentou os seus pontos de concordância com os judeus cristãos em 2.15-16: ninguém é justificado ‘com base na observância da lei mosaica’, mas apenas ‘com base na fidelidade de Jesus Cristo’. Aqui, porém, Paulo apresentará os pontos divergentes (2.17-20). Negativamente, Paulo argumenta contra (1) qualquer acusação de que a liberdade cristã incentiva a libertinagem, e (2) qualquer tentativa de colocar a lei mosaica como a base da vida cristã, 2.17-18. Positivamente, ele afirma que a união com Cristo é a fonte da nova vida do cristão, 2.19-20 (Longenecker, 1990:122).

Em 2.21, ele fecha o seu argumento apresentando o cerne da questão com uma conclusão sumária: seu evangelho não rejeita a graça de Deus, mas concentra-se exclusivamente na obra sacrificial de Cristo (que é a causa eficiente da justificação).

3.2.1 Pela fidelidade de Cristo, não pelas obras da Lei - 2.15-16

15 *Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἀμαρτωλοί·*

Pois, embora sejamos judeus de nascimento e não pecadores dos gentios

16 *εἰδότες [ὅτι] ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου*

Sabemos que uma pessoa não é justificada pelas obras da Lei

ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ,

mas pela fidelidade de Jesus Cristo

καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν,

também nós em Cristo Jesus temos crido

ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ

para que pudéssemos ser justificados pela fidelidade de Cristo

καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου,
e não pelas obras da Lei,
 ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ (NA28).
porque pelas obras de Lei nenhuma carne será justificada. (tradução própria)

* Essa construção quiástica coloca **Cristo e seu desempenho** no centro e o **homem/carne e o seu desempenho** na periferia. O contraste destaca a ‘lei’ versus ‘Cristo’ como caminhos mutuamente excludentes no que se refere a ‘ser justificado’ (confira os pontos 3.2.1.5; 3.2.1.6; 3.2.1.7; 3.2.1.8 e 3.3).

3.2.1.1 Gálatas 2.15: Pois, embora sejamos judeus de nascimento e não pecadores dos gentios (*Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί*).

Essas palavras formam o sujeito da frase que é continuado no versículo 16 (Bruce, 2013:351), e provavelmente desempenham uma função moderadamente concessiva em relação ao versículo 16 (Burton 1921:119; Moo, 2013:156). Paulo começa a responder à pergunta que ele fez a Pedro (2.14). Ele faz isso articulando uma visão judaica padrão; isto é, de que eles não eram pecadores fora da aliança com Deus como os gentios (Schreiner, 2010:154).

A palavra ‘embora’ não traduz estritamente o grego, mas representam uma interpretação do que Paulo disse a Pedro aqui. De um lado, Pedro, como judeu, estava vivendo como os gentios (2.14). Por outro lado, retirando-se da comunhão à mesa, exigia que os gentios vivessem como judeus (2.12).

O pronome ‘nós’ (*ἡμεῖς*) em 2.15 é o sujeito implícito do verbo sabemos, e se refere a Paulo e Pedro como judeus (McKnight, 2000:276). Por isso, existem boas razões para pensar que Paulo continua a falar com Pedro aqui, de modo que a citação que começou em 2.14 continua. Embora ela resuma algumas das coisas que Paulo disse a Pedro quando ele o confrontou, esta proposição foi dirigida formalmente aos Gálatas (Witherington, 1998:170-171). Paulo, portanto, está reafirmando para os Gálatas a posição que ele defendeu em Antioquia no confronto com Pedro (Dunn, 1993:131). Ademais, essa expressão também “abrange todos os cristãos judaicos” (Guthrie, 1984:107).

Lyons (2016:185) observa que “o constraste de antítese ‘judeus [...] não [...] gentios’ presume que gentios são pecadores por definição”. ‘Pecadores’ (ἁμαρτωλοί) na teologia judaica significavam aqueles cuja conduta sem lei os destacava como fora do pacto, destinados à destruição (Dunn, 1993:132) e, portanto, não deviam ser associados ao povo de Deus (e.g Sl 1.1, 5; 37.34-36; 58.10; Pv 12.12-13; 24.20). O termo poderia ser usado como sinônimo de ‘gentios’ denotando aqueles cuja conduta violavam os parâmetros estabelecidos na lei (e.g Sl 9.17; Mt 5.47; Lc 6.33).

Pedro e Paulo eram “judeus por natureza” (φύσει Ἰουδαῖοι). Ele começa reconhecendo o fato de que os cristãos judeus são definidos em primeiro lugar pela circunstância do nascimento (Longenecker, 1990:122). Como judeus de nascimento, eles faziam parte do povo da aliança de Deus. Paulo obviamente não está negando que eles eram pecadores. Inicialmente parece que ele está apenas mencionando os privilégios que os judeus desfrutavam como o povo da aliança de Deus. Contudo, é mais provável que ele estava se colocando no lugar de um judeu típico que olhava para o resto do mundo como pecaminoso e fora do reino da justiça e da aliança de Deus (Ef 2.11-12). Mais precisamente, ele estava usando a linguagem do típico faccionalismo judaico (Dunn, 1993:131-134). Essa linguagem, portanto, traz consigo uma nota de ironia. Parafraseando Martyn (1997:249): o versículo 15 é uma armadilha argumentativa que será lançada no versículo 16.

No contexto imediato, Paulo deixa claro que essa distinção padrão entre judeus e gentios deve ser abandonada por aqueles que acreditam que alguém é ‘justificado’ com base na ‘fidelidade de Jesus Cristo’ (2.16). Westerholm (2004:366-372) observa que quando os judeus - como Paulo, Pedro e Barnabé - confiavam em Jesus Cristo para que Deus os declarasse justos, a implicação óbvia era que a vida que até então eles tinham vivido sob a lei não havia sido suficiente para tal propósito.

Esse tipo de linguagem de conciliação está de acordo com o caráter do *propositio*. Longenecker (1990:121-122) corretamente observa que Paulo começa a proposição de Gálatas declarando nos versículos 15 e 16 o que ele acredita que seguramente tem em comum entre si mesmo e o cristianismo judaico. Primeiramente em termos étnicos (2.15) e depois em termos de compromisso teológico (2.16).

3.2.1.2 Gálatas 2.16a: Sabemos que uma pessoa não é justificada pelas obras da Lei (εἰδότες δὲ ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου).

O versículo 16 é uma continuação do versículo 15 com outra cláusula subordinada sobre o que Paulo tomaria como conhecimento comum entre si mesmo e seus companheiros judeus cristãos. Paulo aqui amplia a discussão para se referir ao que é verdadeiro para os seres humanos em geral (Witherington, 1998:173). Paulo afirma que nenhuma pessoa (ἄνθρωπος = ser humano), seja judeu ou gentio, é justificado através da prática do que a Lei exige. Embora Pedro e Paulo fizessem parte do povo da aliança de Deus como judeus (2.15), eles sabiam (εἰδότες = sabem) “que uma pessoa não é justificada pelas obras da Lei, mas pela fidelidade de Jesus Cristo” (2.16). Portanto, eles sabiam que ser judeu e praticante dos termos da antiga aliança não concediam privilégios salvíficos. Nesse sentido, eles não estavam em melhor situação que os gentios; uma vez que o evangelho revela que todas as pessoas igualmente necessitam encontrar justificação em Cristo (Moo, 2013:156).

A conjunção grega δέ (mas), embora disputada textualmente, é provavelmente original (Longenecker, 1990:122) e deve ser interpretada como significando uma relação adversativa entre os versículos 15 e 16 (Schreiner, 2010:154-155). Existe a possibilidade de alguns copistas terem apagado o δέ (mas), já que o particípio pode ser conectado mais suavemente sem ele (cf. p. ex.: $\mathfrak{p}^{46}$, A, D², Ψ, m). Por outro lado, a evidência inicial e diversificada (NA28) suporta a sua inclusão (cf.: p. ex.: κ , B, C, D*, F, G, H, L, 0278^c 81, 104, 1175, 1241, 2464, lat⁴).

Existem duas expressões cruciais que afetam como interpretamos toda a carta que precisam ser elucidadas neste ponto. O que Paulo quer dizer com o verbo “justificar” (δικαίω), e como devemos definir a frase “obras da lei” (ἔργα νόμου)?

Este comentário argumentará que o verbo “justificar” (δικαίω, *dikaioō*), em Gálatas 2.15-21, significa basicamente ser declarado justo e participante do povo de Deus com base na obra expiatória de Cristo, e que “obras da lei” se referem a tudo o que é ordenado na lei mosaica, particularmente os “atos de obediência prescritos ou

exigidos pela lei” (Silva, 2004:221; cf. tb. Westerholm, 1988:106-121). Ambas as questões precisam ser analisadas de forma mais aprofundada.

3.2.1.3 O significado da justificação em Paulo

O verbo “justificar” (*δικαίωω*, *dikaioō*) é usado oito vezes em Gálatas (Schreiner, 2010:155), incluindo três vezes em Gálatas 2.16 (cf.: 2.17; 3.8, 11, 24; 5.4). As três ocorrências de *δικαίωω* em Gálatas 2.16 vêm em três diferentes tempos verbais: presente indicativo (*δικαιοῦται*, *dikaiontai*), aoristo subjuntivo (*δικαιωθῶμεν*, *dikaiōthōmen*, poderíamos ser justificados), e futuro indicativo (*δικαιωθήσεται*, *dikaiōthēsetai*, será justificado). O primeiro parece não sugerir nada sobre o tempo da justificação. O segundo mostra apenas que a justificação ocorre depois da crença. O futuro mais diretamente sugere o tempo da ação (Moo, 2013:39), supostamente a partir do ponto de vista dos gálatas (Silva, 2001:173-74; Witherington, 1998:183).

Paulo apresentou o seu ensino sobre a justiça/justificação contestando a posição de um grupo de cristãos judeus que insistiam que os gentios deveriam ser circuncidados e forçados a obedecer à lei como parte de sua salvação e como base para a comunhão (Gl 2.1-14; de forma similar em At 15.1-5). No contexto de Gálatas, porém, o conjunto de termos *δίκαι*, *δικαίωω* e *δικαιοσύνη* tem várias características discerníveis:

(1) Trata-se fundamentalmente de uma declaração forense nos moldes de ‘para absolver’, ‘reivindicar’ ou ‘reconhecer/declarar como justo’ (Bauer & Danker, 2001:249); especialmente em seu carácter salvífico e ‘terreno’ (Seifrid, 2014:183). ‘Justiça’ (*δικαιοσύνη*, *dikaiosynê*) é a palavra de Paulo sobre o *status* do absolvido (Schreiner; 2015:178-182; Westerholm, 2004:261-96; Silva, 2014b:877-880). Refere-se ao *status* de uma pessoa perante Deus, além de seu *status* moral. Deus justifica os ímpios e os torna justos (Rm 4.5). Nesse sentido, a justificação é o oposto da condenação (*κατάκριμα*, *katakrima*; cf. Rm 5.16; 8.1, 34 e 2 Co 3.9) e é baseada no “dom da justiça” (Rm 5.17) que vem de Deus (1 Co 1.30; 2 Co 5.21; Fp 3.9). Bird (Bird, 2016, sobre a ‘Justificação’ no LBD) observa que isto não é uma ficção legal, como se Deus fingisse que os crentes são justos; em vez disso, Deus age para satisfazer Sua justiça (Rm 3.25-26) e para provar sua fidelidade às Suas promessas

(Gl 3.21; Rm 15.8). A justificação descreve como Deus estabelece um relacionamento correto com os crentes, e porque o relacionamento é real, assim também é o seu *status* justo.

Em Gálatas 2.16, Paulo usa a forma verbal desse vocábulo para mencionar o ato de “ser declarado justo com base na obra expiatória de Cristo” (Louw & Nida, 1988:34.46; Thielman, 2007:314), indicando a posição em relacionamento de uma pessoa que está em Cristo. A obra de Cristo representa a antecipação do julgamento final e a entrada para a era por vir, 1.4 (Seifrid, 2014:188).

Para Paulo, Cristo era o representante do povo de Deus pecador e, dessa forma, poderia absorver a maldição do povo (Wright, 1991:151-153). Ou seja, foi Jesus Cristo, como o descendente prometido a Abraão e o verdadeiro Israel, que cumpriu as condições bilaterais da aliança no Sinai no lugar e em favor dos transgressores. Portanto, a herança da justificação não resulta da realização dos crentes, mas baseia-se inteiramente no cumprimento da promessa de Deus para Abraão (= a nova aliança) através da fidelidade de Jesus Cristo (*πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Gl 2.16 [2x]; 2.17, cf. 2.20). Positiva e negativamente, Cristo satisfez os requerimentos divinos para a justificação. Por meio da sua perfeita obediência, Cristo satisfez as exigências da Lei de Deus. Por sua submissão à morte expiatória na cruz, ele satisfez as exigências de Deus contra os transgressores da Lei (2 Co 5.21).

(2) Refere-se ao *status* desfrutado pela verdadeira família de Deus, agora composta de judeus e gentios que crêem em Jesus Cristo (Wright, 2009b:100-102; Wright, 1991:151-153). Embora a justiça/justificação seja forense e se refira ao *status* de um crente diante de Deus, ela também é pactual e pertence ao lugar legítimo dos gentios na igreja (Venema, 2006:227-228). A justiça divina é parte integrante do pacto de aliança de Deus com o seu povo (*διαθήκη*), que é assim constituído uma nova humanidade, um novo Israel composto por judeus e gentios (Silva, 2014b:877),

Portanto, Paulo utiliza essas expressões forenses no contexto da relação de aliança com Deus (Louw & Nida, 1996:451-452; Garlington, 2009:9-15) para se referir ao modo com “o povo de Deus é redefinido” (Wright, 2009b:141). Nesse sentido, como observou Schreiner (2015:184), muitos estudiosos enfatizam que no Antigo

Testamento a justiça de Deus é sempre colocada em paralelo à sua fidelidade, ao seu amor leal e à sua salvação (p. ex.: Jz 5.11; 98.2,3; Is 51.5-8; Sl 31.1; 36.10; 40.10; 71.2; 88.10-12; 143.1; Is 46.13). Assim, tudo indica que essa nuance pactual e redentora do termo provavelmente tenha sido desenvolvida por Paulo a partir dos antecedentes veterotestamentários. Entretanto, Paulo “ao vincular a justiça primeiramente à fé, e não à conduta, descola-se para fora [da ênfase comum] do uso veterotestamentário do termo” (Reimer, 2011:764).

Paulo diz aos gálatas que Cristo foi amaldiçoado na cruz não apenas pela redenção, mas também “a fim de que a bênção de Abraão viesse aos gentios em Cristo Jesus, para que pudéssemos receber a promessa do Espírito pela fé” (3.13). Da mesma forma, Paulo apela para a história de Abraão, citando Gênesis 15.6 em Gálatas 3 (e em Rm 4), para provar que Deus pode e justifica os gentios pela fé. Para Paulo, a promessa e o plano de Deus o tempo todo era criar uma família multiétnica de fé para Abraão (Bird, 2016, sobre a ‘Justificação’ no LBD).

Nesse sentido, a ‘Justificação’, como nos verbos de Gálatas 2.16 e 17, apresentam dois aspectos negativos e um positivo. A base para o veredicto negativo é o pecado: (a) ninguém pode ser justificado pela Torá porque a Torá simplesmente aponta para o pecado. A lei só pode apontar o pecado, mas nunca libertar as pessoas do pecado (Gl 2.21; 3.21; cf.: Rm 3.20); e (b) se a justificação fosse pelas obras da lei significaria que Deus limitou Sua graça a apenas um povo (Rm 3.30). Para o veredicto positivo, o critério é o Messias: o Messias e sua fidelidade até a morte, a morte a qual ele se entregou para ‘nos livrar da presente era maligna’ (Gl 1.4, ecoada na ‘doação de si mesmo’ em Gl 2.20). Wright (2009b:100) explica que

as pessoas sobre as quais esse veredicto (‘justos’, ‘membros da família de Deus’) são emitidas são aquelas que estão ‘no Messias’ (Gl 2.17), que morreram e ressuscitaram com ele (Gl 2.19-20), que acreditam nele (Gl 2.16, 20).

(3) A justificação alude a uma antecipação do veredicto final. Este termo refere-se ao veredicto de Deus de não-culpado no dia do julgamento (Rm 2.13). Essa conotação pode ficar evidente quando se compara Gl 2.16,17 e 3.6 com 5.5 (Stuhlmacher, 2002:16-19; Louw e Nida, 1996:451-452; Silva, 2014b:877-880). Assim como a ressurreição antecipa a manifestação universal do reino de Deus, assim também a justiça no tempo presente (Rm 3.26) antecipa a revelação final da justiça de Deus na

parousia de Cristo (Silva, 2014b:880). A justiça do fiel justificado está escondida na esperança (5.5) dos que vivem pela fé que tem sua fonte no Filho de Deus (2.19b-2.20).

Paulo acreditava que os crentes em Jesus receberam um veredicto de absolvição e foram declarados justos antes do julgamento final (Bird, 2016, sobre a ‘Justificação’ no LBD); por outras palavras, o veredicto escatológico de Deus já foi anunciado com antecedência para aqueles que acreditam em Jesus Cristo (Schreiner, 2010:155). ‘Em Cristo’ a vida da ressurreição está presente (Seifrid, 2014:88), mas nossa justificação em Cristo exige que se aguarde pela esperança da justiça (5.5). Portanto, Paulo mantém a dimensão futura da justificação, onde o veredicto será decretado no julgamento final (p. ex., Rm 2.13; 3.30; 5.19; 10.10), mas também enfatiza o lado presente da declaração antecipatória, onde os crentes já estão certos com Deus e diante de Deus (Gl 2.15-17; cf. tb.: Rm 3.21-26; 5.1, 18; 8.1; 8.30). Resumindo, a Justificação “refere-se tanto ao futuro quanto ao passado (Rm 2.13; 8.33; Gl 5.4,5) e parece estar associada com o início da vida cristã e com sua consumação final” (McGrath, 2012:817).

(4) A justificação confere poder para a nova vida (Schrenk, 2013:220-222). A justificação não está separada de uma vida transformada, mas é a própria base dessa mudança. Para Paulo, ser justificado e não viver uma vida justa seria uma impossibilidade (2.17-21). O texto de Gálatas 2.15-21, de forma global, destaca que embora a posição diante de Deus seja um aspecto distinto da renovação interior, “o *status* do fiel justificado não está separado da renovação interior nem por um momento sequer” (Horton, 2010:60; Schreiner, 2015:193). Paulo explica que os que são “declarados justos pela fidelidade de Cristo” (2.16, 21) estão unidos a Cristo – identificados em sua morte e ressurreição - e recebem dele poder para viverem verdadeiramente para Deus. Gálatas 2.20 aponta que aqueles que herdaram a bênção da justificação vivem pela fidelidade do Filho de Deus e conhecem a realidade de Cristo que vive neles (Gl 2.20, cf. 5.13-6.10). Em outro lugar, Paulo ensina que os que estão unidos a Cristo têm o mesmo *status* de justiça e devem, a partir de então, viver como escravos da justiça (Rm 6.1-23). Justiça (*δικαιοσύνη*, *dikaïosynê*), nesse sentido, se refere à nova qualidade de vida vivida pelos crentes (Schreiner, 2015:193).

Além disso, “Paulo não colocou a justiça e o Espírito em dois compartimentos [...] separados” (Schreine, 2015:192). Deus dá seu Espírito aqueles que são justificados com base na obra de Cristo, e esses que tem o Espírito vivem vidas transformadas (3.6; 3.14). Portanto, os atos de Deus, realizados na justificação e santificação, são inseparavelmente conectados. Nas palavras de Bavinck (2012:253):

[A] obediência de Cristo até a morte objetivou a redenção em todo o seu alcance, não somente como redenção do poder legal do pecado (Rm 3.24; Ef 1.7; Cl 1.14), mas também como libertação de sua dominação moral (Rm 8.23; 1Co 1.30; Ef 1.14; 4.30).

“O fundamento para a doutrina da justificação também está na união corporativa de Cristo com os seus”, como explica Ridderbos. Por outras palavras, a pessoa que está unida a Cristo goza tanto de justificação (2.16, 21) quanto de transformação - santificação (2.19-20). Ou seja, a justificação não deve ser vista como uma dádiva isolada (Moo, 2013:155) e separada da santificação do crente. Os conceitos podem ser distinguidos, porém estão ligados logicamente (contra Ziesler, 1972:172-174; Longenecker, 1990:95; e Stuhlmacher, 2002:22-38).

A justificação também tem a ver com o todo da salvação e não apenas com o início da vida cristã. Paulo descreve a Justiça e salvação com conceitos sinônimos (Ridderbos, 2004:201), e quando ele fala da justificação ele tem em vista o todo da obra salvadora (Rm 4.6-8, 25). Portanto, a justificação não é um mero estágio da salvação, mas sua substância passada, presente e futura, se estamos em Cristo (Bates, 2017:172-175). Consequentemente, a tendência de separar a justificação de santificação ou da vida no Espírito não é paulina. Essa é a lógica argumentativa de Paulo em Gálatas 5.13-6.10. Não há, portanto, nenhuma mudança de tema. Como observou Schreiner (2015:192):

O ministério que traz a justiça (2Co 3.9) é a base do ministério do Espírito (2Co 3.8). [...] Desde o início, o argumento de Paulo é que a justiça de Deus em Cristo é a base para o recebimento do Espírito. Os que recebem o Espírito pela fé (3.1-5) são justos diante de Deus (2.15-21).

Concluindo, a justificação em Paulo é um conceito abrangente (Bates, 2017:179-181; Ridderbos, 2004:198). E isso deve ser levado em conta no estudo das cartas paulinas. Em linhas gerais pode-se afirmar que justificação é o ato pelo qual Deus confere um novo status como um antegosto da nova era; cria um novo povo em um novo pacto; para uma nova vida em Cristo produzida por Seu Espírito (Bird, 2016,

sobre a ‘Justificação’ no LBD). A justificação, porém, não resulta da realização dos crentes através dos atos de obediência exigidos pela lei (*ἔργων νόμου*), mas baseia-se no cumprimento da promessa de Deus através da fidelidade de Jesus Cristo (*πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, 2.16). Isto é, a base da justificação dos crentes é a totalidade da obra redentora de Jesus Cristo - sua vida sem pecado (Rm 5.19; 2Co 5.21; Gl 3.13) e sua morte e ressurreição (Rm 3.24-25; 5.9; 4.25; 8.33-34).

3.2.1.4 O significado de ‘obras da lei’ em Paulo

Em Gálatas 2.15-16, no início de sua formulação teológica, Paulo diz que qualquer um que espera ser justificado só pode fazê-lo por *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Silva (2004:217) corretamente observa que há apenas uma alternativa à *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* sendo contemplada no contexto, a saber, *ἔργων νόμου*; e que através de tais obras ninguém pode ser justificado.

A preposição (*ἐκ*) usada em 2.16 é o agente da passiva, em consonância com o verbo *δικαιοῦται* (‘justificado’) que a antecede, e significa ‘meio’ ou ‘instrumentalidade’ (Lambrecht, 2009:135-141). Nesse contexto, Paulo muda de forma intercambiável entre as preposições ‘por meio de’ (*ἐκ*) com referência à lei e ‘através de’ (*διὰ*) com referência à *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (fé/fidelidade de/em Cristo, que será analisado no próximo ponto). Logo, “nenhum significado exegético deveria ser extraído dessa diferença” (Schreiner, 2010:158). A intenção de Paulo era ensinar simplesmente que os seres humanos não são justificados por meio das ‘obras da lei’ (*ἔργων νόμου*). Portanto, pode-se afirmar que Paulo argumenta com relativa clareza que a justiça não vem pelas ‘obras da lei’ (*ἔργων νόμου*). Mas qual é o significado dessa expressão em Gálatas 2.15-21?

A expressão *ἔργων νόμου* nunca é usada por Paulo em um contexto positivo (Silva, 2004:218-219). A frase ocorre seis vezes em Gálatas (2:16 [3x]; 3.2, 5, 10), sempre com referência à obtenção da justificação (Moo, 2013:157; Lyons 2016:192). Praticamente todo uso dessa frase é encontrado em oposição semântica explícita ao sempre positivo *πίστις* (Gl 2.16; 3.2, 5, 10). Ademais, a frase *ἔργων νόμου* é uma construção genitiva e literalmente significa ‘obras da lei’. Contudo, Silva (2004:218-219) adverte que o leitor moderno precisa ter muito cuidado antes de atribuir

funções específicas à preposição ‘da’ ou ‘de’, pois o próprio é relativamente ambíguo.

O genitivo poderia ser interpretado como subjetivo, ‘obras produzidas pela lei’, mas tal interpretação não se encaixa naturalmente no contexto de Gálatas 2.15-21. Neste caso, como observou Schreiner (2010:158), é provavelmente melhor identificar o genitivo como descritivo, falando geralmente das “obras exigidas pela lei”. Mas talvez seja mais provável que seja objetivo, “obras feitas em obediência à lei” (Moo, 2013:158). Isso porque a frase semanticamente combina expressões como “fazem naturalmente as coisas que são da lei” (Rm 2.14, 25, 27; Gl 3.10; 3.12; 5.3; 6.13) ou “praticam a lei” (Rm 2.13). Silva (2004:219), porém, observa que tudo o que a construção grega nos diz é que a frase refere-se as obras que estão de alguma forma relacionadas com a lei. Assim, a conexão em vista depende do nosso conhecimento lexical dos substantivos relevantes, e do nosso conhecimento do contexto literário e histórico de Gálatas (Bonneau, 1997:60-80; Silva, 2004:219).

De acordo com Louw, Nida (1996:511, 514) e Thayer (1997: nº 1417), o termo *ἔργων* é comumente usado para descrever aquilo que normalmente é feito ou trabalho que se faz ou se deve executar, com possível foco na energia ou esforço envolvido - ato ou ação (p. ex.: ‘diversidades de ações’, 1Co 12.6; ‘obras que realizam’, 1Tes 5.13; cf.: tb. Mc 13.34). É importante ressaltar que, quando Paulo ‘abrevia’ *ἔργων νόμου* em qualquer lugar da carta, é sempre como ‘lei’, nunca como ‘obras’ (Moo, 2013:159).

A palavra ‘lei’ (*νόμος*, *nomos*) ocorre trinta e duas vezes em Gálatas e, com uma exceção, sempre se refere à lei de Moisés ou a Torá (4.21). A possível exceção é 6.2 que menciona “a lei de Cristo” (Moo, 2013:35). Apesar da ênfase na circuncisão, o uso de Paulo da frase “debaixo da lei” (4.21) sugere que os agitadores estavam insistindo na obediência total à lei. Paulo argumenta apaixonadamente contra esse passo (Moo, 2013:36). Paulo claramente enfatiza a obrigação de fazer tudo o que a lei exige (Gl 3.10b), e que aqueles que adotam a circuncisão são obrigados a cumprir toda a lei, não apenas parte da lei (Gl 5.3) e, portanto, “ninguém será declarado justo diante dele observando a lei” (Rm 3.20), pois todos pecaram e violaram a lei de Deus (Rm 3.23). Portanto, é mais provável que Paulo tenha usado

essa expressão para se referir a obediência a totalidade das obras exigidas pela lei mosaica (Westerholm, 1988:106-121; Silva, 2004:221). Em suma, significa fazer o que a lei exige (Moo, 2013:158).

Isso não significa, porém, que é adequado negar que Paulo criticava os missionários rivais na Galácia por causa de seu nacionalismo ou etnocentrismo teológico (Dunn, 2003:409-422; Sanders, 2009:173-200; Hassler, 2011:311-327). Uma vez que Paulo utiliza a expressão *ἔργων νόμου* no contexto do incidente em que Pedro se afasta da comunhão à mesa com os gentios, é bem provável que a imposição dos marcos limítrofes da lei judaica aos convertidos cristãos gentios estejam em primeiro plano (Silva, 2014a:979-980; Moo, 2013:167). Ademais, a atitude deles também deve ser vista como legalista (Fuller, 1975:28-42; Hassler, 2011:311-327), uma vez que o nacionalismo é uma forma de legalismo – que significa acrescentar qualquer coisa a Jesus como um requisito para a plena aceitação por parte de Deus. Keller (2015:196) igualmente conclui que quando os esses mestres

chamaram os convertidos gentios às obras da lei, convidaram-nos a adotar a identidade cultural judaica, mas *também* os atraíram a uma forma de autosalvação. A realização humana estava se tornando a base da posição que ocupavam perante Deus.

Em contrapartida, os judeus não seriam condenados somente por sua má atitude de excluir os gentios. Eles estavam sujeitos a julgamento porque não tinham guardado a totalidade da lei de Deus (Schreiner, 2010:161). Portanto, não se deve negar o aspecto legalista e a ênfase dos ‘agitadores’ nos marcadores de identidade judaica (a circuncisão, as leis alimentares e a observância das festas judaicas). Todavia, à luz do contexto integral de Gálatas, o termo ‘lei’ (*νόμος*) significa “a soma total dos mandamentos de Deus”, e expressão ‘obras da lei’ (*ἔργων νόμου*) é melhor entendida como “actos praticados em obediência à mesma lei” (Alexandre Júnior, 2010:220, nota 2).

Por fim, quando Paulo afirma que as ‘obras da lei’ não podem justificar, ele quer dizer que insistir nelas é efetivamente voltar o relógio da história da salvação, a um tempo que antecede a nova era inaugurada pelo Messias e quando os gentios ainda estavam excluídos do reino (Thielman, 2007:316-319). Para Paulo, “estar debaixo da lei e estar em Cristo é tão incompatíveis como a antiga e a nova era que representam”, 3.24,25; 4.5,6 (Lyons, 2016:188). Portanto, o desenvolvimento da

história da salvação é claramente um ponto-chave. Nesse sentido, é proeminente a exposição de Moo (2013:35) sobre o lugar da lei na história da salvação:

A lei que veio 430 anos após a promessa de Deus a Abraão não pode anular essa fé anterior baseada no pacto. A totalidade da lei destinava-se a estar em vigor apenas até a "Semente" de Abraão que deve vir (3.19, 24). A lei, então, foi dada por um tempo limitado e para uma finalidade específica: por sua natureza, não poderia 'dar vida' (3.21), nem nunca foi destinado a fazê-lo. Em vez disso, 'supervisionava' o povo de Deus durante o estágio de sua infância até a maturidade (3.24-25; 4.1-2), e funcionou, revelando a natureza real do pecado (3.19) e, assim, 'aprisionando' Israel sob o pecado (3:22), para antecipar e apontar para Cristo (Rm 5.20,21). A lei era assim um arranjo subordinado ao convênio abrangente que Deus instituiu com Abraão (3.15–18; 4.24). Contudo, o argumento de Paulo contra a lei não é confinado à história da salvação. Como aconteceu na experiência de Israel, a lei em si traz pessoas sob uma maldição - pois os seres humanos, trancados sob o pecado, são incapazes de obedecê-la e, portanto, encontram-se condenados por ela (3.10; 5.3). Por sua natureza, a lei é uma questão de 'fazer', não de 'acreditar' (3.12); e o fazer humano, ou 'obras', nunca puderam ser a base para entrar em ou manter um relacionamento com Deus (parafraseando Moo, 2013:35).

3.2.1.5 – Gálatas 2.16b: mas pela fidelidade de Jesus Cristo (*ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*).

Paulo diz em 2.16a que ele, Pedro e os cristãos judeus sabem que nenhum ser humano (homem ou mulher, judeu ou gentio) é declarado justo e participante do povo da aliança de Deus através dos atos de obediência prescritos ou exigidos pela lei mosaica. Paulo, porém, acrescenta: *ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

A frase *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* é evidentemente central: o evangelho de Paulo pode ser resumido em termos de 'justificação pela fé, 2.16; 3.6, 8, 11, 24; 5.5, cf. tb. 1.23 (Dunn, 1993:140). Paulo usa essa expressão oito vezes em suas cartas (Seifrid, 2014:148; Longenecker, 1990:125). Três vezes em Gálatas (2.16 [2x], 3.22) e mais quatro vezes em outras cartas de sua autoria (Rm 3.22, 26; Ef 3.12 Fp 3.9). Mas o que Paulo quis dizer com essa expressão? Deveria a frase, que se traduz literalmente "fé de Jesus Cristo", ser tomada como um genitivo objetivo ou um genitivo subjetivo? Como já foi mencionado nesta pesquisa, a visão genitiva objetiva envolve tomar a frase para significar a fé da qual Cristo é o objeto, e assim a fé em Cristo, enquanto a visão genitiva subjetiva se refere à fé ou fidelidade de Cristo (Witherington, 1998:180-182; Silva, 2014b:2588-2603).

Este comentário argumentará que a frase *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* deveria ser lida como uma expressão genitiva subjetiva que se refere à “fidelidade de Jesus Cristo”, ou pelo menos inclui essa ideia (Longenecker, 1990:125; Witherington, 1998:180-182). E, conseqüentemente, que a fidelidade de Jesus a Deus é a base da justificação e de toda a vida cristã (Hays, 2002:139-191; Bates, 2017:165-192; Wright, 2009a:96-98; Hooker, 1989:321-42). Aqui, portanto, o foco de Paulo é a obra de Deus em Cristo, e não a resposta de fé dos crentes. Não obstante o argumento de Paulo incluir a necessidade da fé em Cristo (Louw & Nida, 1996:375-376; Thayer, 1997:518), e a reputá-la como um assunto importante (cf. Rm 10.14; Fp 1.29; Rm 4.3; Cl 1.4); como é evidente neste mesmo parágrafo de Gálatas (*καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν*, ‘também nós em Cristo Jesus temos crido’, Gl 2.16). Contudo, ‘fidelidade’ é uma tradução melhor, pois abrange ambos os conceitos e ajusta-se melhor com a teologia de Paulo (Wallace, 1996:116; Lyons, 2016:193).

A construção *ἐὰν μὴ*, que literalmente significa “se não” ou “a menos que”, é melhor traduzida aqui como “mas”, de forma que a designação de exceção expressa o sentido adversativo (Louw & Nida, 1996:794; Witherington, 1998:179; Longenecker, 1990:84; Martyn, 2004:251, 264; Moo 2013:163). Isso porque a expressão é empregada no contexto de uma relação antitética entre *ἔργα νόμου* e *πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* (A - B - C - X - C' - B' - A', 2.15-16).

A 15 *Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί·*

Pois, embora sejamos judeus de nascimento e não pecadores dos gentios

B 16 *εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου*

Sabemos que uma pessoa não é justificada pelas obras da Lei

C *ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ,*
mas pela fidelidade de Jesus Cristo

X *καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν,*
também nós em Cristo Jesus temos crido

C' *ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ*
para que pudéssemos ser justificados pela fidelidade de Cristo

B' *καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου,*
e não pelas obras da Lei,

A' *ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ* (NA28).

porque pelas obras de Lei nenhuma carne será justificada. (tradução própria)

Nesses casos o contexto deve ter prioridade sobre o sentido literal dos termos. Ademais, essa leitura para a frase *ἐὰν μὴ* é mais provável, uma vez que a construção equivalente (*εἰ μὴ*) tem em alguns casos um significado adversativo (cf.: Gl 1.7, 19 Rm 14.14; 1Co 8.4; Mt 5.13; 12.4). Portanto, “um significado adversativo para a construção *ἐὰν μὴ* é lexicalmente possível, e contextualmente é o mais provável” (Schreiner, 2010:162-163).

A preposição *Διὰ* é usada para indicar os “meios pelos quais um evento possibilita outro evento” (Louw & Nida, 1996:785) – ‘por meio de’, ‘por’, ‘pela(o)’, ‘através de’ (p. ex: *καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ* = ‘e ele reconciliou ambos em um só corpo com Deus através da cruz’ Ef 2.16; cf. tb.: Hb 10.10). *Διὰ* e *ἐξ* são usadas de forma intercambiável ao longo de 2.16, com *ἐξ ἔργων νόμου* e *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* aparecendo na antítese de 2.16a, embora somente *ἐξ* em ambos os casos daí em diante (Longenecker, 1990:126).

Paulo usa *πίστις* de maneiras diferentes, assim como o termo pode ser encontrado com várias nuances no uso geral grego (Schumacher, 2012:299). Por exemplo, Paulo fala sobre ter, ser, crescer e permanecer em *πίστις* (Rm 14.1,22; Fp 1.5; 1 Co 16.13; 2 Co 5.7; 10.15; 13.5; 1 Ts 1.3; Gl 5.6). Campbell (2005:183,189) esclarece que *πίστις* (‘fé’) reúne sentidos distintos dentro de um significante, a saber as ações de acreditar, confiar, e de fidelidade. Além do mais, o termo, se visto isoladamente, pode significar coisas diferentes (Friberg; Friberg & Miller, 2000:314):

- (1) Ativamente, uma crença dirigida a uma pessoa ou coisa confiança, Mt 9.2.
- (2) Sem um objeto: (a) a fé como a religião cristã essencial, Cl 1.23; (b) como reconhecimento e aceitação do ensino da fé cristã, Tg 2.17; (c) como a decisão de ser fiel e leal à promessa, compromisso da religião cristã, 1Tm 5.12; (d) como uma convicção que traz certeza e segurança, Rm 14.22; (e) como uma virtude cristã, especialmente junto com esperança e amor que caracterizam os crentes, 1Co 1.3.
- (3) Passivamente: (a) do que traz confiança, fidelidade, lealdade (Tt 2.10); (b) como o que inspira confiança, meio de prova, garantia (At 17.31).
- (4) Objetivamente, como o conteúdo do que se acredita, doutrina, Rm 1.5; Jd 3.

Tudo isso dificulta a precisão interpretativa do texto, pois é difícil afirmar com absoluta certeza qual é o sentido usado. É uma vez que a construção *πίστις Χριστοῦ*

está no genitivo, tanto a ‘fidelidade de Cristo’ como a “fé em Cristo” são opções de tradução gramaticalmente possíveis (Hays, 2002:139-191; Dunn, 1993:139-141). Por isso, a palavra *πίστεως* em 2.16 deve então ser avaliada de forma sincrónica a partir do seu uso na frase (Alexandre Júnior, 2016:79). Acontece, entretanto, que *πίστεως* no contexto de 2.16 pode ser traduzido por ‘fé’ ou ‘fidelidade’. Além de tudo, essa é uma questão que não pode ser resolvida unicamente pela via da análise gramatical (Wallace, 1996:116), “uma vez que tanto a interpretação objetiva quanto a subjetiva podem ser defendidas gramaticalmente” (Schreiner, 2015:197).

Atinente ao uso do genitivo, Alexandre Júnior (2016:240) adverte que

o genitivo caracteriza-se pela sua elasticidade, ambiguidade semântica e possibilidades antitéticas de sentido; é sempre determinante a situação semântica em que os vários usos ocorrem; é em muitos casos passível de mais do que uma interpretação.

Por causa disso, a concentração do debate – ‘genitivo subjetivo’ versus ‘genitivo objetivo’ – simplifica demasiadamente a complexidade semântica do uso do genitivo em 2.16. Por exemplo, o genitivo em *‘πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ’* pode também ser considerado como: (1) um genitivo de causa; (2) ou genitivo de mérito; (3) ou genitivo de relação; (4) ou genitivo de autor (Alexandre Júnior, 2016:240-240). Assim, pode significar: (1) ‘fé em Cristo’; (2) ‘fé nos méritos de Cristo’; (3) ‘fé em relação a Cristo’, (4) ‘fé que é gerada por Cristo’ (em e pela sua morte, Martyn (2004:270). Outrossim, há quem adote uma conexão mais solta entre *πίστις* (‘fé’) e *Ἰησοῦς Χριστοῦ* (‘em/de Jesus Cristo’). Assim, a expressão pode significar ‘uma fé definida em termos de Cristo’ (Matlock 2000:17). Em razão disso, o intérprete deveria (1) admitir o carácter versátil e abrangente do uso do genitivo grego; e (2) tentar extrair todo o seu alcance semântico de acordo com o horizonte contextual e linguístico mais óbvio.

3.2.1.6 Sete argumentos a favor do sentido genitivo subjetivo

Argumento nº 1. A ausência do artigo definido antes do substantivo *πίστις* em 2.16 não é um problema, pois em outros lugares encontramos nos escritos de Paulo uma frase como *τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ* (Rm 3.3), que certamente deve ser vista como um genitivo subjetivo e traduzida como ‘a fidelidade de Deus’ (Schreiner, 2014:163-166).

Witherington (1998:180-182) esclarece que existem substantivos anartrosos e articulares usados de forma intercambiável para se referirem à mesma coisa. Por exemplo, em Rm 3.3-7 as frases 'a fidelidade de Deus' e 'a verdade de Deus' são o equivalente funcional de *θεοῦ δικαιοσύνη* em 3.5. Além disso, Paulo usa *δικαιοσύνη θεοῦ* em 3.21 e Rm 1.17, mas em Rm 10.3 ele emprega a mesma frase com o artigo definido - "a justiça de Deus", sem uma diferença de significado. Se alguém examina outras frases similares nas cartas de Paulo onde ambos os substantivos não possuem o artigo, mas que requerem uma tradução com um sentido definido, verá que é perfeitamente viável para Paulo usar *πίστις Χριστοῦ* para se referir 'a fé de Cristo' (p. ex.: "a graça de Cristo" em Gl 1.6, *χάριτι Χριστοῦ*). Portanto, se Paulo queria falar da "fidelidade de Cristo", certamente poderia ter feito isso usando *πίστις Χριστοῦ* ou *ἡ πίστις τοῦ Χριστοῦ*.

Argumento nº 2. O uso predominante do genitivo verbal no Novo Testamento é com um genitivo subjetivo (Wallace, 2009:116; Howard, 1979:213). Além do mais, quando *πίστις* toma um genitivo pessoal, quase nunca é um genitivo objetivo (Biblical Studies Press, 2006, Gl 2.16, nota 52). Confira por exemplo: Mt 9.2, 22, 29; Mc 2.5; 5.34; 10.52; Lc 5.20; 7.50; 8.25, 48; 17.19; 18.42; 22.32; Rm 1.8, 12; 3.3; 4.5, 12, 16; 1Co 2.5; 15.14, 17; 2Co 10.15; Fp 2.17; Cl 1.4; 2.5; 1Ts 1.8; 3.2, 5, 10; 2Ts 1.3; Tt 1.1; Fl 6; 1Pe 1.9, 21; 2Pe 1.5. O ônus da prova, portanto, não repousa sobre aqueles que mantêm uma interpretação subjetiva aqui, mas sobre aqueles que preferem o genitivo objetivo.

Argumento nº 3. Paulo não estava simplesmente sendo redundante em 2.16 e falando de duas maneiras diferentes sobre a 'fé em Cristo'. "Por que Paulo contrastaria uma coisa que os humanos fazem (praticar a Lei) com outra coisa que fazem (acreditar em Cristo)?" (Lyons, 2016:192). A leitura tradicional, focada exclusivamente na resposta de fé dos crentes em Cristo, não considera adequadamente a antítese humana que é proeminente em toda a narrativa autobiográfica, Gl 1-2 (Lyons, 2016:192).

Na verdade, é mais plausível ver a diferença entre o substantivo (*πίστεως*, fé/fidelidade) e a forma verbal (*ἐπιστεύσαμεν*, cremos/temos crido) em 2.16 como assinalando uma diferença de ideias. Além do mais, os verbos e substantivos

geralmente carregam diferentes nuances relacionadas. Paulo, portanto, não é obrigado a usar o substantivo e a forma verbal dessa palavra-chave da mesma forma, inclusive no mesmo contexto. Nesse sentido, Witherington (1998:180) informa que o que sabemos sobre o vocabulário de Paulo sugere que ele era perfeitamente capaz de usar a mesma palavra-raiz de várias maneiras.

Argumento nº 4. É inegavelmente verdade que a fé dos crentes está presente no argumento de Paulo em Gálatas 2-3 (Silva, 2004:230-231). Contudo, Paulo não fala somente do lado subjetivo ('fé em Cristo') em 2.16⁴. A antítese maior que está por trás das obras versus fé é a Lei versus Cristo. A ênfase de Paulo em seu ensino sobre a justificação, como 2.21 deixa claro (cf. tb. 2.19), é sobre o que Cristo realiza na cruz e que a lei não poderia realizar. Por outras palavras, a fidelidade de Jesus Cristo é outra maneira de referir-se "à obediência de Jesus, necessária para alcançar nossa salvação", Rm 5.19; Fp 2.8 (Witherington, 1998:181). Portanto, a afirmação da fé/fidelidade de Cristo (como um genitivo subjetivo) "não é uma negação da fé em Cristo como um conceito paulino, mas implica que o objeto da fé é um objeto digno, pois ele mesmo é fiel" (Wallace 1996:116; Biblical Studies Press, 2006, Gl 2.16, nota 52). Essa é a interpretação que faz mais sentido linguisticamente e também evita a redundância de falar da fé dos crentes em Cristo duas vezes (Matlock, 2007:174-177; cf. tb Matlock, 2000:1-23).

A preocupação básica de Paulo, como é demonstrado pela frase conclusiva no *propositio* (2.21), é deixar claro que se a justificação pudesse ter vindo através da lei, Cristo teria morrido em vão. Assim, para Paulo, o meio objetivo da justificação é a obediência fiel de Cristo a caminho da cruz (1.4; 2.21; cf. tb.: Rm 5.15-20 e Fp 2.6-11), não a Lei, e a resposta humana subjetiva de se apropriar da justificação é a confiança (ou fé) na fidelidade de Cristo. Assim, Paulo estabelece as bases objetivas e subjetivas para a vida cristã.

Com isso em mente, Longenecker (1990:126) apontou três passagens, que pelo uso de *πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Paulo intencionalmente equilibra bem a base objetiva para a fé cristã (a 'fé/fidelidade de Jesus Cristo') e a resposta subjetiva necessária da humanidade ('fé em Cristo'): "a justiça de Deus, que é pela fé [ou devido à fidelidade] de Jesus Cristo para todos, e sobre todos os que creem ..." (Rm 3.22,

BKJF); “... a promessa pela fé [fidelidade] de Jesus Cristo possa ser dada aos que creem” (Gl 3.22, BKJF); “E seja achado nele, não tendo a minha própria justiça que vem da lei, mas a que vem pela fé [fidelidade] de Cristo, a saber, a justiça que vem de Deus, pela fé” (Fl 3.9, BKJF). Paulo, então, distingue a *πίστις* de Cristo da crença dos crentes nele. Deste modo, a crença/confiança dos crentes em Jesus Cristo constitui uma participação na própria fidelidade de Cristo para Deus em sua morte, bem como a totalidade dos benefícios redentores da mesma (Boer, 2005:204-205). Logo, a expressão pode ser corretamente entendida como incluindo ou significando, em um nível secundário, o ato de ter fé em Cristo. O significado primário ou referencial da expressão, no entanto, é aqueles que derivam sua identidade da morte fiel de Cristo (Boer, 2005:204-205).

Por conseguinte, o ponto principal da frase em 2.16 é justapor a atividade humana à graciosa iniciativa divina. Paulo também estabelece esse contraste em 1.1 e 1.11-12 onde postula uma antinomia entre a atividade humana e a ação de Deus em Cristo (Boer, 2005:203). O contraste que se faz em 2.16 é entre a justiça, baseada dos atos de obediência exigidos pela lei mosaica (‘pelas obras da lei’, *ἐξ ἔργων νόμου*) e a justiça com base na fé/fidelidade de Jesus Cristo (‘pela fé/fidelidade de Cristo’, *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*), que contextualmente e conceitualmente é provavelmente melhor traduzido como ‘a fidelidade de Jesus Cristo’ (Longenecker, 1990:126; Hun, 2015:260). Além do mais, a fé dos crentes não pode revelar a justiça de Deus, pois a justiça de Deus é independente das ações humanas (Schreiner, 2015:196; Beeke, 2014:495-504).

Contudo, o ato de fé ou confiança dos crentes em Cristo não deve ser visto aqui como apenas uma decisão da vontade humana ou como um trabalho meritório humano (Harrisville, 2010:19-28). Aliás, à luz da teologia integral de Paulo é possível afirmar que a resposta de fé dos crentes é uma dádiva amorosa de Deus gerada por Cristo e comunicada pelo Espírito Santo na proclamação do Evangelho (Gl 3.2; Ef 2.8, Fl 1.29; Rm 4.3-5, 14, 16; 5.2; 9.32, 10.16-17). Consequentemente, a justificação é somente pela graça tanto em sua realização objetiva (causa eficiente) quanto em sua recepção subjetiva (causa instrumental). Nesse sentido, Hooker (1989:341) esclarece que que *πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* deve ser considerado uma expressão concêntrica, que sempre começa a partir da fidelidade do próprio Cristo,

mas que inclui necessariamente a resposta de fé dos crentes, que reivindicam essa fidelidade como sua própria.

Portanto, *πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* refere-se em primeiro lugar à ‘fidelidade de Cristo’ e ao modo como essa fidelidade veio à expressão visível e concreta no evento objetivo da morte fiel e expiatória de Cristo na cruz (Boer, 2005:204-205). Paulo usa essa frase em 2.16 para indicar o fundamento do evangelho cristão: que sua base objetiva e sua causa eficiente é a obediência fiel que Jesus Cristo prestou a Deus Pai, tanto ativamente em sua vida como passivamente em sua morte (Longenecker, 1990:126; Wright, 2009b:141; Taylor, 2009:801); na qual a humanidade está incluída e representada (Seifrid, 2014:148; Witherington, 1998:182). Nas palavras de Lyons (2016:193-194):

A fidelidade de Cristo é o pré-requisito divino para que o homem seja justificado. Sua antítese é o esforço humano, a prática da lei. O homem deve colocar a sua confiança no que Cristo fez afim de ser justificado perante Deus.

Argumento nº 5. O contexto histórico-redentor das palavras de Paulo sobre a justificação indica que ele tem em mente primariamente a fidelidade de Jesus Cristo, e não a fé em Cristo (Campbell, 2009:833; Ridderbos, 2004:194). Em Gálatas 3.22-25, Paulo fala da fé como algo que surge em uma conjuntura específica da história da salvação (Schreiner, 2015:196). O advento histórico-redentor-cristológico da fé indica que se trata de uma realidade objetiva, e não da experiência subjetiva da fé. Contudo, essa passagem não exclui a fé em Cristo (3.2-10, 22), pois a fé em Cristo torna-se uma realidade quando ele chega e cumpre as promessas salvadoras de Deus (Silva, 2004:234).

O uso do verbo *ἔλθεῖν* (3.23, chegasse/viesse) sugere que Paulo estava se referindo a Cristo, uma identificação que é confirmada pelo contexto imediato (compare 3.19, *ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα* com 3.16; cf. tb. 3.24, *γέγονεν εἰς Χριστὸν*). Ou seja, ‘fé’ aqui é algo que ‘pertence’ ou ‘define o próprio Cristo’ (Boer, 2005:203). Cristo “é a própria encarnação ou personificação da fé e fidelidade” (Taylor, 2009:801). Além disso, como observou Silva (2004:234), uma simples identificação aqui entre *πίστις* e o ato genérico de acreditar não funcionará, uma vez que Abraão já havia sido descrito como tendo exercido fé. Além disso, pode-se fazer pouco sentido a noção de que o ato de acreditar chegou.

Argumento nº 6. À luz de Gálatas 3-4, é possível afirmar teologicamente que Jesus Cristo foi o único capaz de merecer a justificação pela sua fidelidade aos termos da Aliança da lei no Sinai. Em Gálatas 3-4 Paulo reconhece duas tradições distintas de alianças: a abraâmica e a sinaítica. Jesus Cristo é o cumprimento das condições bilaterais da segunda aliança (justiça perfeita = fidelidade aos termos da lei). Como o descendente de Abraão e o verdadeiro Israel, Jesus Cristo cumpriu os termos da aliança no Sinai no lugar dos transgressores. Por outras palavras, Deus justifica os ímpios com base na justiça e fidelidade de outro (isto é, de Cristo).

Para ser declarado justo e participante do povo da promessa da aliança de Deus é necessário ir por meio de Cristo (3.15-21), através da promessa, e não de Moisés, por intermédio das ‘obras da lei’ = a obediência perfeita “a soma total dos mandamentos de Deus” (Alexandre Júnior, 2010:220, nota 2). Portanto, a base da justificação é que outro cumpre os termos da aliança sinaítica. Somos justificados “pela fidelidade de Jesus Cristo” (*πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, 2.16). Devido à sua fidelidade, nós agora herdamos todas as promessas somente pela fé, como filhos de Sara e cidadãos da Jerusalém celestial (4.21-31). Enfim, Deus cumpriu as obrigações de sua própria lei ao fazer “daquele que não tinha pecado algum a oferta por todos os nossos pecados, a fim de que nele nos tornássemos justiça de Deus” (2Co 5.21, BKJA).

Portanto, em Gl 3-4, Paulo está insistindo que seus opositores na Galácia deixaram de reconhecer em suas próprias Escrituras hebraicas o contraste existente entre a aliança da promessa, com Abraão, e a aliança da lei no Sinai, com Moisés. A distinção fundamental não é era quanto ao objetivo, mas quanto ao poder e aos propósitos de Deus na história da redenção. “Os princípios da promessa e da lei refletem intrinsecamente tipos diferentes de aliança” (Horton, 2010:29). A obediência pessoal a mandamentos é uma base radicalmente diferente para uma herança do que fé em uma promessa (isto é, justificação pela fidelidade de Cristo). Nas palavras de Seifrid (2014:117), “a lei não é nem a primeira e nem a última palavra de Deus [...] a primeira e a última palavra é a promessa a Abraão que foi cumprida em Jesus Cristo”. Portanto, os missionários rivais na Galácia falharam em ver a aliança da lei à serviço do cumprimento da promessa.

Em suma, a frase *ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* significa que a justificação pela fé é baseada na fidelidade de Jesus Cristo. Portanto, Cristo é a condição necessária e suficiente da fé cristã (At 3.16; Hb 12.2; 2Pe 1.1). É justamente porque Cristo fez tudo que ele possibilita ao pecador a fé e uma resposta salvadora a Deus. Além disso,

uma ênfase clara na história de fidelidade de Cristo lembra-nos que a salvação de Deus chama-nos para além de uma dedicação à nossa própria fé ou à nossa própria redenção individual (Taylor, 2009:801).

Argumento nº 7. Paulo extraiu o significado de *πίστις* (*εως, ή*) como “fidelidade” do Antigo Testamento (Chiraparamban, 2015:184; Garlington, 2009:21). Paulo cita Habacuque 2.4 em Gálatas 3.11 e em Romanos 1.17. E *ἐκ πίστεως* é a expressão usada por Paulo quando ele cita Habacuque 2.4. Moberly (2011:420) observa que o contexto de Hc 2.4 deixa claro que a tradução preferível da expressão hebraica *יְהוָה אֱמֵן* (equivalente a *ἐκ πίστεως*, em grego) é “sua fidelidade”, para descrever o exercício da fidelidade. No contexto do Antigo Testamento, o termo *יָמַן* aplica-se normalmente ao próprio Deus (Dt 32.4, *יְהוָה אֱמֵן*) para expressar sua confiabilidade total; seus atributos (1Sm 26.23; Sl 36.5; Sl 40.10; Lm 3.23); suas obras (Sl 33.4); e suas palavras (Sl 119.86; Sl 143.1). Por outro lado, o termo também é usado para se referir àqueles cujas vidas Deus estabelece (Pv 12.22; 2 Cr 19.9) para exibirem uma “fidelidade” (Hb 2.4) característica daqueles que são justificados aos seus olhos (Harris, ed.; Archer, ed. & Waltke, 1998:86). Consequentemente, ‘fidelidade’ é um termo que expressa ou pelo menos inclui o sentido de *ἐκ πίστεως* em Gálatas 3.11 e Romanos 1.17, respectivamente.

Para mais, “o justo” de Hc 2.4, quando aludido em Gl 3.11, parece se referir especialmente ao Messias (Lyons, 2016:241). Essa noção de Cristo como “o justo” é incontestável em Atos 3.14; 7.52; 22.14; 1 Pe 3.18 e 1 Jo 2.1 (seguindo Isaías 53.10-12). Baker (2009:1269) repara que a LXX aduz a possibilidade de duas leituras concomitantes: uma leitura messiânica (‘o meu justo’, cf. Hb 10.38) e outra leitura que fala da fidelidade de Deus (o próprio Deus será fiel [‘pela minha fidelidade’] em cumprir sua promessa de trazer a vida de salvação). Em razão disso, Hays (2002:138–141) considera que a ambiguidade remanescente de *ἐκ πίστεως* (a fé/fidelidade do Messias ou fé/fidelidade do crente) e a omissão intencional de Paulo do pronome (*μου, mou*) em sua citação de Hc 2.4 serviu para ele extrair distintas

implicações do texto de Habacuque. Particularmente, que a justificação veio reciprocamente por causa da fidelidade pactual de Deus, da fidelidade representativa do Messias e da confiança fiel que o povo de Deus colocou nele (Hays, 2002:140-141). Como resultado, a justificação dos crentes depende inteiramente do que Deus fez em Cristo. Aquele que confia na fidelidade do Messias de Deus é justificado e viverá (cf. tb. 2 Co 5.21 e compare com Gl 3.13). Portanto, a tradução ‘pela fidelidade de Jesus Cristo’, como um genitivo subjetivo, pode ser sustentada indiretamente à luz do uso que Paulo fez de Hc 2.4.

3.2.1.7 Gálatas 2.16c-e: - também nós em Cristo Jesus temos crido, para que pudéssemos ser justificados pela fidelidade de Cristo e não pelas obras da Lei, (καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου).

O uso explicativo de καὶ (mesmo, também) torna ἡμεῖς (nós) enfático (Witherington, 1998:183) e serve para lembrar o início da frase em 2.15 – ‘embora sejamos judeus de nascimento’ (Longenecker, 1990:126). Agora, porém, Paulo aplica o que ele acaba de dizer sobre os seres humanos em geral (ἁμαρτωλοί, 2.15) para si mesmo e para Pedro como judeus (Schreiner, 2010:166). Ou seja, mesmo eles (Paulo e Pedro), que eram judeus e membros do povo da aliança de Deus (Israel), haviam crido (ἐπιστεύσαμεν) em Cristo para que pudessem ser justificados com base na fidelidade de Cristo e não através da observância da lei mosaica. Longenecker (1990:126) explica que o aoristo histórico ἐπιστεύσαμεν (‘nós acreditamos’) assinala uma resposta de uma vez por todas [a mensagem do Evangelho], que em conjunto com ἐξ (‘em’) expressa em sua forma mais completa e definitiva o ato da fé cristã, isto é, compromisso de si mesmo com Cristo.

Paulo lembra que ele, Pedro e os demais judeus cristãos, ao depositar sua fé em Jesus Cristo, haviam reconhecido que a Lei judaica não fora capaz de justificá-los diante de Deus. Segue-se que os judeus, tanto quanto os gentios, são pecadores, e nada neles os torna aprovados perante Deus - o próprio Pedro reconheceu esse fato, pois estava disposto a abrandar as leis cerimoniais e a agir como um “gentio pecador” (2.17a).

A premissa por trás disso é que os judeus também eram pecadores e, conseqüentemente não eram melhores que os gentios no tocante a justificação (Silva, 2014a:379-380). Se os ‘gentios pecadores’ (2.15) não podem ser justificados pela obediência a lei, mas apenas com base na fidelidade de Jesus Cristo, e os judeus cristãos (*ἡμεῖς*, nós = Paulo, Pedro e os demais judeus cristãos) também creram em Cristo para alcançar o mesmo fim, então os judeus também são considerados ‘pecadores’, 2.17a (Westerholm, 2004:370).

Portanto, se os membros do povo da aliança precisaram colocar sua confiança na fidelidade de Cristo (*ἐκ πίστεως Χριστοῦ*, cf. 3.2.1.5) para estarem certos diante de Deus, e se eles não puderam ser declarados justos e membros da comunidade da Nova Aliança (1.4; 3-4) ao guardar a lei, então não faz sentido o apóstolo Pedro impor aos gentios a Lei como sendo ainda a estrutura dentro do qual os cristãos devem viver para serem justificados e definidos como membros do povo da aliança de Deus (Schreiner, 2010:166; Westerholm, 2004:370; Horton, 2010:48). Porquanto a universalidade do pecado e a inadequação da lei tornam evidentes que a fonte da justificação não seja o esforço ou o desempenho humano no tocante a obediência lei. Assim,

ao crer que Cristo, por sua obediência ativa, alcançou a justiça e, por sua morte, fez propiciação pelos pecados, a pessoa assume um relacionamento com base na Nova Aliança com Deus (Hb 9.11,12) (Waltke, 2015:497).

3.2.1.8 Gálatas 2.16f: porque pelas obras de Lei nenhuma carne será justificada (*ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ*).

Paulo fecha o seu argumento citando um texto prova extraído do Antigo Testamento⁵ (Dunn, 1993:140) – “porque pelas obras da lei nenhuma carne será justificada”. A alusão ao Livro dos Salmos nº 143.2 é suficientemente clara - “pois à tua vista nenhum homem vivo se justificará” (BKJF, Sl 142.2, LXX; 143.2, TM. cf. tb. Rm 3.20). Harman (2011:463) explica que o uso que Paulo faz é uma implicação do que o salmo diz sobre o juízo divino, “pois o versículo 2a (do Sl 143) constitui um reconhecimento de que, se Deus julga segundo as obras [ou a qualidade de sua vida], então o salmista será condenado” (cf. tb.: Jó 9.2; Sl 14.1-3; Is 59.2ss).

Paulo adaptou sua fonte de três maneiras: (1) Paulo substitui “toda a carne” por “nenhum vivente”; (2) omite a expressão “à tua vista”; (3) e acrescenta a cláusula

"pelas obras da lei" (Witherington, 1998:183-185). A decisão de Paulo de usar *πᾶσα σὰρξ* ('toda carne') no lugar de *πᾶς ζῶν* ('nenhum vivente') pode ser simplesmente uma assimilação inconsciente para uma palavra da LXX mais comum (Silva, 2014a:979-982), mas é mais provável que seja uma mudança intencional para enfatizar a queda e a fraqueza dos seres humanos (Schreiner, 2010:166-167). No entanto, a mudança mais significativa aqui é a adição da frase 'das obras da lei'. As obras da lei são obras feitas por humanos que são 'carne' e, precisamente por isso, não podem justificar (Witherington, 1998:183-185, Westerholm, 2004:372). Além do mais, tais obras têm origem na carne humana, não no Espírito (3.2, 5), e os que são caracterizados por tais obras estão debaixo de maldição (3.10)⁶. É o ser humano como 'carne' que não pode ser justificado pelas 'obras da lei': assim Paulo sugere que é em parte porque os seres humanos são carne que eles não podem cumprir a lei e assim serem justificados (Moo, 2013:159).

A forma futura do verbo *δικαιωθήσεται* ('ele será justificado') se refere, pelo menos em parte, ao dia futuro do julgamento (Betz, 1979:119), de modo que a justificação é entendida como um acontecimento escatológico (Schreiner, 2010:167; Witherington, 1998:185). Ademais, o vocabulário do próprio salmo, tanto no grego quanto no hebraico, mostra com clareza a finalidade do juízo divino. Silva (2014a:982) lembra que no

contexto de Romanos 3.20, que é um paralelo, sem dúvida tem o Juízo Final em vista. [E em] Gálatas, Paulo também fala de se receber a justiça em termos escatológicos futuros (5.5).

Assim, quando Paulo afirma que 'pelas obras de Lei nenhuma carne será justificada' (2.16), ele está, certamente, negando que os gentios deveriam ser circuncidados; mas o ponto do argumento, e a razão pela qual os gentios não devem ser circuncidados, é que a justificação não pode ser desfrutada pelos pecadores sob um pacto cuja condição de bênção é o cumprimento de suas leis (Westerholm, 2013:17).

3.2.2 A nova vida dos justificados em Cristo - 2.17-21

17 εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί,

Mas, se enquanto procuramos ser justificados em Cristo, fomos descobertos também nós mesmos pecadores,

ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος;

é Cristo então ministro do pecado?

μη γένοιτο.

Absolutamente não!

18 εἰ γὰρ ἂν κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἑμαυτὸν συνιστάνω.

Porque se eu reconstruo as coisas que eu destruí, demonstrarei ser um transgressor.

19 ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον,

Porque eu através da lei morri para a lei,

ἵνα θεῷ ζήσω.

a fim de viver para Deus.

Χριστῷ συνεσταύρωμαι·

Com Cristo estou crucificado.

20 ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός·

Eu não vivo mais, mas Cristo vive em mim.

ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ

E esta vida que agora vivo na carne, vivo-a na fidelidade, na do Filho de Deus

τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.

que me amou e se entregou por mim.

21 Οὐκ ἄθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ·

Não rejeito a graça de Deus,

εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν.

porque se pela lei a justiça vem, então Cristo morreu em vão (tradução pessoal).

* Os versículos 17-20 explicam como a justificação ‘em Cristo’ tem implicações para a lei. E o versículo 21 mostra por qual razão a justificação não pode vir através da lei (Moo, 2013:153-154).

* Os versículos 17 e 18 estão construídos como sentenças condicionais (cf. p. ex.: Longenecker, 1990:89; Lyons, 2016:200).

* Esta estrutura quiástica continua a acentuar o contraste lei versus Cristo, dando destaque no centro a participação com Cristo nos fatos do evangelho, que ocorreu

pela confiança na ‘obra fiel e amorosa do Filho de Deus’. Voltar para o caminho da justiça pela lei é o mesmo que a rejeitar a graça de Deus e considerar inútil a morte vicária de Cristo.

3.2.2.1 Gálatas 2.17: Mas, se enquanto procuramos ser justificados em Cristo, fomos descobertos também nós mesmos pecadores, é Cristo então ministro do pecado? Absolutamente não! (εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; μὴ γένοιτο).

Paulo aqui provavelmente se utiliza de um interlocutor imaginário, conforme o padrão das antigas diatribes, para antecipar os argumentos contrários (Keener, 2004:543). Mas não é impossível que ele esteja respondendo a afirmações feitas pelos missionários que tentavam revisar a mensagem do Evangelho nas igrejas da Galácia (Sanders, 2009:30-31; Longenecker, 1990:127; Westerholm, 2004:372-373). Contudo, é evidente que o argumento de Paulo (em 2.15-21) visa clarificar como ele experimentou e definiu a ‘verdade do evangelho’ que ele prega e, portanto, é digno de ser imitado pelos Gálatas (Witherington, 1998:183-185).

Este versículo consiste em uma sentença interrogativa condicional seguida por uma negação categórica (Moo, 2013:163). Lyons (2016:197) esclarece que “o verbo na prótase (oração condicional) é modificado por uma oração adverbial, descrevendo as circunstâncias em que a condição existe como uma possibilidade”.

Condição (protáse): Mas, se enquanto procuramos ser justificados em Cristo,

Circunstância: fomos descobertos também nós mesmos pecadores,

Consequência (apódose): é Cristo então ministro do pecado? (Lyons, 2016:197).

A sentença é condicional de primeira classe, que, gramaticalmente, considera todas as prótases verdadeiras (Longenecker, 1990:89). O argumento de Paulo segue a seguinte estrutura lógica: “Cristo justifica pecadores. Buscamos ser justificados em Cristo. Portanto somos pecadores” (Lyons, 2016:197). Por outras palavras, Paulo e Pedro, como judeus cristãos, procuraram ser justificados em Cristo, e com essa busca eles tornaram evidente que eles mesmos eram pecadores.

O contexto indica que o termo *αὐτοὶ* ('nós mesmos') representa os cristãos judeus como Pedro e Paulo (Schreiner, 2010:167). Pedro e Paulo, portanto, foram 'descobertos' (*εὐρέθημεν*, tomaram conhecimento ou reconheceram [Louw & Nida, 1996:328]) 'pecadores' (*ἁμαρτωλοὶ*) na busca de serem justificados em Cristo, e reconheceram que não eram melhores que os gentios (2.15). Consequentemente, Cristo é a única esperança de justificação dos judeus.

Eles descobriram que eram pecadores enquanto procuravam ser justificados em Cristo. A 'justificação' (*δικαιωθῆναι*) aqui é considerada mais uma esperança futura - no julgamento final (cf. 5.5), indicando que a justificação dos crentes terá lugar no futuro (Schreiner, 2010:167). Por outro lado, enquanto isso, eles também são pecadores (*ἁμαρτωλοὶ*, aqui, como em 2.15, significando principalmente a condição de 'fora lei divina'). É por essa razão que "a questão de Paulo [...] se Cristo é ministro do pecado, é totalmente compreensível" (Seifrid, 2014:113). A expressão *ἐν Χριστῷ* ('em Cristo') refere-se ao núcleo do evangelho de Paulo (Dunn, 1993:141-142). Ele retomará este ponto em 2.19-20, esclarecendo que o crente morreu para o poder da lei ao ser crucificado com Cristo. Consequentemente, se judeus como Paulo e Pedro procuravam ser justificados diante de Deus no último dia através da união com Cristo, segue-se que: os judeus também eram pecadores e a aliança mosaica não é um caminho adequada para se obter a justificação (Schreiner, 2010:167; Westerholm, 2004:374).

A partícula interrogativa *ἄρα* (lit. 'isso significa', 'então') costuma ser usada como um marcador de uma resposta negativa a perguntas, geralmente implicando ansiedade ou impaciência (Louw & Nida, 1996:665-666). Em 2.17 ela configura a apódose da sentença como sendo uma pergunta retórica, pois é seguida por *μὴ γένοιτο*. Estas palavras seguem regularmente uma questão retórica, confira Gl 3.21; cf.: tb. Rm 3.4, 6, 31; 6.2, 15; 7.7, 13; 9.14; 11.1, 11; 1 Co 6.15 (Witherington, 1998:185-186).

A conclusão de que "Cristo é um ministro do pecado", que promove ou atrai os interesses do pecado, certamente não corresponde a realidade (Longenecker, 1990:126). Essa frase paulina expressa a ideia de estar ao serviço do poder personificado que exerce uma atração fatal sobre a humanidade (Dunn, 1993:142). A implicação de tal ideia é intolerável para Paulo (Fitzmyer, 2011:430). Ele, portanto,

está simplesmente demonstrando a conclusão absurda que tal abordagem leva (p. ex., 5.3). Para isso, ele emprega uma expressão emocional e radicalmente enfática para negar terminantemente tal possibilidade - *μὴ γένοιτο* ('Absolutamente não!'). Essa é a estrutura padrão do estilo diatribe (Lyons, 2016:198). Outrossim, Paulo parece particularmente propenso a dizer *μὴ γένοιτο* quando se sugere que a liberdade da lei encorajará as pessoas a pecar (Bruce, 2013:366; cf. tb. Rm 6.1-15).

Em 2.18-20, porém, Paulo explica por que Cristo não é ministro do pecado. Mas adiante, em 3.22, ele afirma com maior clareza que a realidade é justamente o contrário. Isto é, que "Cristo é a solução para o problema do pecado, e não a fonte" (Lyons, 2016:200).

3.2.2.2 Gálatas 2.18: Porque se eu reconstruo as coisas que eu destruí, demonstrarei ser um transgressor (*εἰ γὰρ ἂν κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἑμαυτὸν συνιστάνω*).

Paulo fornece em 2.18, na forma de uma elipse implícita, a razão (*γάρ*, 'porque') para sua primeira rejeição da lógica em 2.17 (Barclay 1988:80). Os judeus cristãos não se tornam transgressores ao abandonarem a autoridade da lei para serem justificados em Cristo. Em vez disso, eles se tornariam transgressores se tentassem reconstruir o que já haviam destruído (Moo, 2013:166). O argumento metafórico aqui é um tipo de raciocínio contrário: se eu fizer o que eu não deveria, então eu sou (Longenecker, 1990:126). Ou seja, Cristo não é ministro do pecado. São aqueles que buscam a justificação pela obras da lei que se revelam transgressores (Schreiner, 2010:170). Quer dizer, alguém que reconstrói o que demoliu anteriormente reconhece sua culpa, explicitamente em sua demolição anterior ou implicitamente em sua reconstrução atual (Bruce, 2013:366).

Esse tipo de metáfora é importante numa peça de retórica deliberativa, cuja finalidade é notificar o que contribui para a construção ou destruição da comunidade (Witherington, 1998:187). Outrossim, Dunn (1993:142-143) observa que a metáfora de derrubar e reerguer uma construção seria familiar para a audiência judaica de Paulo, particularmente por seu uso em Jeremias (cf.: 1.10; 12.16-17; 24.6; 31.4, 28; 33.7).

O emprego do sufixo na primeira pessoa do singular ('eu', 'eu mesmo') nos três verbos da sentença, ao invés do plural ('nós') em 2.17, é um dispositivo literário retórico de *prosopopeia* – uma linguagem que permite a Paulo aplicar a si mesmo uma acusação realmente dirigida contra os outros (Longenecker, 1990:126-128; Jewett, 2008:441-445, Lyons, 2016:201). Aqui, porém, é usado por Paulo principalmente para se referir a qualquer um que se comporte da maneira indicada (Bruce, 2013:367). Esse 'eu representativo' talvez inclua Pedro, à luz de sua conduta em Antioquia. Contudo, a mudança para o singular parece sugerir que Paulo está se afastando da situação em Antioquia e começando a se concentrar mais especificamente na situação dos gálatas (Hays, 2000:242).

O verbo “eu destruí” (*καταλύω*) refere-se principalmente à lei como a base para justificar e definir a identidade e a estrutura dentro da qual o povo de Deus deve viver (Guthrie, 1984:110, Witherington, 1998:185; Wright, 2009a:98-99; Westerholm, 2004:373-376). Em Mateus 5.17 o termo é usado em relação a revogação da lei do Antigo Testamento (Schreiner, 2010:170; Betz 1979:121). O tempo aoristo do verbo *καταλύω* indica um ato passado, de uma vez por todas – o momento da justificação do 'eu' em Cristo (Longenecker, 1990:128). Em contrapartida, quem tenta ser justificado pela lei reconstrói o mesmo padrão de juízo que pelo seu pecado ele destruiu e foi condenado (Coad, 2008:1973). Portanto, se depois de virem a Cristo para a justificação, os gálatas erigissem o caminho da lei que vigorava na Antiga Aliança, eles também seriam considerados transgressores (Westerholm, 2004:373; Witherington, 1998:188; Scacewater, 2013:321,322).

O termo *παραβάτης* refere-se a quem está em violação da lei, juntamente com a sua cognata *παράβασις* (*παραβάτης*: Rm 2.25, 27; Tg 2.9, 11; e *παράβασις*: Rm. 2.23; 4.15; 5.14; Gl 3.19; 1Tm 2.14; Hb 2.2; 9.15). E aqui, diferentemente de *ἁμαρτωλοί* em 2.17, descreve uma desobediência premeditada (Louw & Nida, 1996:468-469; Moo, 2013:167; Matera 1992:95, 102; Schneider, 1964:736-44). Assim, os verdadeiros transgressores são aqueles que tentam restabelecer a lei como a base para justificar e definir a comunidade cristã (Guthrie, 1984:110, Wright, 2009a:98-99; Scacewater, 2013:321,322). A transgressão deles era contra a suficiência da obra consumada de Cristo na cruz (Witherington, 1998:185).

3.2.2.3 Gálatas 2.19: Porque eu através da lei morri para a lei, a fim de viver para Deus. Com Cristo estou crucificado. (ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω. Χριστῷ συνεσταύρωμαι).

Os pronomes explícitos da primeira pessoa do singular (ἐγὼ) são notáveis em 2.19-20. O uso dos pronomes de sujeitos gregos é usualmente enfático (Lyons, 2016:202); especialmente no caso de 2.19, pela colocação do pronome como a primeira palavra da frase (Longenecker, 1990:128). Dunn (1993:143) entende que o tom fortemente pessoal da linguagem de Paulo sugere que o ἐγὼ ('Eu') aqui reflete sua própria experiência de conversão a Cristo. Para McKnight (2000:272-280) esse ἐγὼ ('Eu') retrata um "judeu cristão típico". Contudo, é mais provável que seja um 'Eu' representativo expressando em última análise a experiência radical de cada cristão (Betz, 1979:121; Moo, 2013:167-171).

O uso de ἐγὼ ('Eu') aqui é gnômico, referindo-se a todos que, por um ato de compromisso pessoal de fé, basearam suas esperanças na fidelidade de Cristo e não na prática da lei (Longenecker, 1990:129). Além disso, o uso de γὰρ ('para') estabelece uma conexão entre 2.19 e 2.20 como a razão positiva de Paulo para sua afirmação implícita em 2.17 e 2.18 (Longenecker, 1990:129; Moo, 2013:167). Isto é, de que o que constitui pecado é tentar restabelecer a lei como a base para justificar e definir a identidade e a economia dentro da qual o povo de Deus deve viver (Guthrie, 1984:110, Witherington, 1998:185; Wright, 2009a:98-99; Westerholm, 2004:373-376; Calvino, 2007:98).

A justaposição de "através da lei" e "para a lei" (entre νόμου e νόμῳ) é paradoxalmente provocativa (Moo, 2013:168). O tempo aoristo de ἀπέθανον ('morri') aponta metaforicamente para o momento da conversão ou da morte do ἐγὼ (Lyons, 2016:202). Paulo esclarece que foi a própria lei, paradoxalmente, que o levou "a Cristo, fazendo-o morrer para o pecado em Cristo" (Keener, 2004:543). Mas de que maneira a lei fez isso? Provavelmente, como observou Silva (2009:1823), "o apóstolo tem em mente o fato de que Cristo veio debaixo da maldição da lei na cruz e que os cristãos morreram com ele" (cf.: 2.20; 3.13, 3.19-25; 4.4-5; 6.14) e, assim, foram libertos da maldição (condenação) e do poder da lei⁷ (Martyn, 1997:257). Por outras palavras, Paulo morreu para a lei através de sua identificação com Cristo (2.19c-20), a quem a própria lei amaldiçoou (3.10). Semelhantemente, em Romanos

7.1-6, 10 (cf. tb. Rm 6.1-14), o apóstolo explica que o “domínio da lei encontrou o seu limite em sua sentença de morte” (Seifrid, 2014:114). Contudo, a morte para a lei não significa liberdade para viver em pecado, mas o meio de alcançar o objetivo supremo: “viver para Deus” (Hansen, 2010:607; Guthrie, 1984:110).

O dativo da frase, *ἵνα θεῷ ζήσω* (“a fim de viver para Deus”), deve ser visto preferencialmente como um dativo de referência (Betz, 1979:122), amplo e abrangente. Isto é, Paulo está descrevendo a vida com Deus que resulta da salvação em Cristo, e da nova qualidade de vida que é centrada em Deus (Moo, 2013:170). Em 2.20, Paulo explica que essa vida para Deus (1) recebe a capacitação de Cristo, ‘Cristo vive em mim’; (2) é vivida pela confiança na obra consumada de Cristo, ‘vivendo na fé do Filho de Deus’; (3) é motivada pelo amor sacrificial de Cristo, “que me amou e se entregou por mim” (Hansen, 2010:607).

Alé disso, a frase ‘morri para a lei, a fim de viver para Deus’ contrasta antiteticamente ‘morte’ versus ‘vida’ e ‘para lei’ versus ‘para Deus’. Indicando assim dois caminhos com resultados completamente opostos.

<i>morri</i>	<i>para a lei</i>
	<i>a fim de</i>
<i>viver</i>	<i>para Deus</i>

O prefixo *συν* do verbo *συνεσταύρωμαι* ("crucificado com") aponta para a participação do crente com Cristo em sua crucificação (Longenecker, 1990:129; Louw & Nida, 1996:236). A forma perfeita do verbo *συνεσταύρωμαι* ("crucificado com") enfatiza o estado contínuo e presente do sujeito do verbo: Com Cristo fui e estou crucificado (Moo, 2013:170; Witherington, 1998:190; Dunn, 1993:145). O morrer para a lei é ser crucificado com Cristo (Dunn, 1993:144; Lutero, 2008:169), e ser crucificado com Cristo descreve “a maneira como nós, que estamos mortos para a lei, vivemos para Deus” (Calvino, 2007:66). Assim, o *status* dos crentes resulta de sua real identificação com Cristo nos eventos redentores de sua crucificação, sepultamento e ressurreição (Moo, 2013:170). Finalmente, é importante sublinhar que a apresentação de Paulo da crucificação em Gálatas é apocalíptica e sinaliza o fim da era antiga e o nascimento da nova criação, 1.4; 6.14-15 (Martyn, 1974:277-278).

3.2.2.4 Gálatas 2.20: Eu não vivo mais, mas Cristo vive em mim. E esta vida que agora vivo na carne, vivo-a na fidelidade, na do Filho de Deus que me amou e se entregou por mim. (*ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ*).

Paulo agora apresenta a mudança radical de identidade que acontece com a pessoa que é justificada em Cristo (Stott, 1989:62). Os crentes são agora um ‘novo eu’ em Cristo. Essa nova existência surgiu porque eles morreram com Cristo (Schreiner, 2010:171). De acordo com Wright (2009b:143)

o Messias representa seu povo, de modo que vale de seu povo aquilo que vale a respeito dele. Ele foi crucificado, e por isso o seu povo também foi crucificado com ele.

O verbo ζῶ (‘vivo’), no tempo presente, é usado quatro vezes e antiteticamente nas duas cláusulas para descrever esse novo estado (Moo, 2013:171): “Eu não **vivo** mais, mas Cristo **vive** em mim. E esta vida que agora **vivo** na carne, **vivo-a** na fidelidade, na do Filho de Deus”. O νῦν (agora) fala do que é verdadeiro para os crentes após a conversão e antes da morte física. A expressão ἐν σαρκί (‘na carne’) aqui, como em 2Co 10.3 e Fl 1.22, 24, significa ‘na existência corporal humana normal’ (Dunn, 1993:145; Louw & Nida, 1996:93; Betz, 1979:121). Isso aponta para o fato de que não só o mundo está em uma tensão dialética entre já e não ainda, mas também o crente, pelo próprio fato de que ele ainda está num corpo não redimido (Witherington, 1998:190).

O primeiro δὲ da sentença é continuativo (‘e’), expressando outro aspecto do argumento iniciado em 2.19 (Moo, 2013:171). O segundo δὲ (‘mas’) é adversativo, contrastando a influência de Cristo na vida do crente com a do ego da pessoa (Longenecker, 1990:129). A expressão ἐν ἐμοὶ Χριστός (‘em mim Cristo’) sugere o que o velho ‘eu’, que ele era em Adão, não vive mais (cf.: Ef 4.22-24; Cl 3.9-10). Os crentes são agora um ‘novo eu’ (καινὸς ἄνθρωπος) em Cristo (Schreiner, 2010:171). Cristo é descrito aqui como o Senhor e o centro da vida dos cristãos (Calvino, 2007:67). Ele, que habita pelo seu Espírito nos cristãos, “é o agente efetivo para viver a nova justiça” (Fee & Stuart, 2013:406). Seifrid (2014:114) observa que neste ponto Paulo “já prepara seus leitores para a instrução em Gálatas sobre a nova obediência trazida pelo Espírito de Deus” (cf.: 4.9 e 5.16-26).

Por fim, Paulo explica a metáfora paradoxal sobre morrer para viver como o significado da vida pela fidelidade do Filho de Deus (Lyons, 2016:208). A nova vida do cristão não resultou de sua observância da lei, mas por causa da fidelidade de Jesus como o Filho de Deus. “O cristão vive por causa do crucificado e ressurreto Filho de Deus que o amou e se entregou por ele” (Lyons, 2016:208). O uso gnômico de ‘eu’ e ‘mim’ em 2.19-20 também reflete o sentimento pessoal intenso de Paulo (Bruce, 2013:146; Dunn, 1993:145-147; Longenecker, 1990:129-131). Portanto, essa descrição ajuda a explicar porque Paulo (como judeu cristão) agora vive uma nova vida totalmente dedicada ao Filho de Deus (Moo, 2013:172).

Os aspectos gramaticais, contextuais e teológicos aqui são basicamente os mesmos de 2.16, então não é necessário repetir as razões por que a interpretação subjetiva deve ser preferida (veja 3.2.1.6, acima). Contudo, os seguintes fatores devem ser levados em consideração:

- Aqui o substantivo *πίστις* (‘fé’/‘fidelidade’) é precedido pela preposição *ἐν* (‘pela’). Se *ἐν* (‘pela’) tem o seu sentido instrumental típico de ‘causa’ ou ‘razão’ (Louw & Nida, 1996:779-780), então *ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ* poderia ser traduzido por “estou vivendo pela fidelidade - a do Filho de Deus” (Witherington, 1998:193). Consequentemente, Paulo está enfatizando que ele (como todo cristão) vive por meio do que o Filho de Deus fez por ele.
- Várias testemunhas sustentam a variante que lê *θεοῦ καὶ Χριστοῦ*, ‘Deus e Cristo’, (P⁴⁶, B, D*, G e outros). Qualquer que seja a origem dessa variante, parece evidente que esses escribas não entenderam o assunto aqui como ‘a fidelidade’ de Deus ou de Cristo, mas sim a fé neles (Witherington, 1998:194). Contudo, Metzger (1994:524) informa que essa variante dificilmente pode ser considerada original, já que Paulo em nenhum outro lugar fala expressamente de Deus como o objeto da fé cristã. Portanto, a leitura que melhor explica a origem dos outros é a expressão paulina habitual *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*, que é amplamente atestada por um amplo espectro de testemunhas gregas, religiosas e patrísticas (Metzger, 1994:524).

Essa questão, portanto, não deveria ser considerada determinante contra a interpretação da frase como gentivo subjetivo. Isto é, que Cristo “é o sujeito que age com fidelidade a Deus” (Lyons, 2016:2010).

- O uso de *τῇ* (‘o’) depois de *ζῶ* (‘eu vivo’) e a presença das seguintes cláusulas qualificadoras que a seguem (‘que me amou e se entregou por mim’) denotam com relativa clareza que é a atividade de Cristo que está em vista (Campbell 2009:847-49). Portanto, que *πίστει* nesse contexto deve também descreve uma atividade de Cristo. Nomeadamente, a morte de Cristo - o lugar onde a fidelidade de Cristo (‘sua obediência ao Pai’) e seu o amor sacrificial (‘por mim’) foram demonstrados de forma definitiva pelos pecadores (1.4).

Em contrapartida, Cristo também é descrito em Gálatas como o objeto da fé dos crentes. A vida cristã é vivida ‘pela fé’ (Longenecker,1990:130). Esse ponto está incluído no argumento de Paulo em 2.16: “também nós em Cristo Jesus temos crido”. Contudo, “é a fidelidade de Cristo que define como é a fé” (Lyons, 2016:2011). A fidelidade de Cristo e o seu amor sacrificial inspiram os cristãos a viverem da mesma forma (5.6). Portanto, a morte de Cristo é tanto vicária como exemplar.

3.2.2.5 Gálatas 2.21: Não rejeito a graça de Deus: porque se pela lei a justiça vem, então Cristo morreu em vão (*Οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ· εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς ὠρεᾶν ἀπέθανεν*).

Paulo conclui seu *propositio* com uma afirmação categórica condicional e uma frase explicativa que resume o cerne da questão. Longenecker (1990:131) destaca que a sentença é introduzida abruptamente sem qualquer conectivo linguístico, pois é a afirmação final da proposição de Paulo e se conforma ao estilo retórico. Além disso, a estrutura retórica do *propositio* (veja 3.2.2) e a reintrodução das referências à “justiça” (*δικαιοσύνη*) e à “lei” (*νόμου*) sugerem que o versículo 21 está intimamente ligado ao conteúdo dos versículos 15 a 20. Assim, em 2.21, Paulo declara o seu argumento final para a verdade que ele expõe em 2.15-20 (Dunn, 1993:147).

O verbo *ἀθετῶ* significa "invalidar", "anular" ou "rejeitar" alguma coisa (Louw & Nida, 1996:681-682). É um termo bastante forte que tem conotações legais, geralmente em conexão com a anulação legal de um 'testamento' ou 'relacionamento de aliança' existente; como em 3.15 (BKJA), onde Paulo disse que "mesmo considerando que um testamento seja feito por mãos humanas, ninguém o poderá anular depois de haver sido ratificado, nem ao menos lhe acrescentar algo" (Friberg, Friberg & Miller, 2000:36; Longenecker, 1990:131; cf. tb. 1Tm 5.12).

A expressão *τὴν χάριν τοῦ θεοῦ* ('a graça de Deus') descreve a dádiva graciosa de Deus que foi livremente revelada na obra expiatória de Cristo; providenciando a justiça/justificação diante de Deus (2.16, 20, 21) que a prática da Lei não podia. Paulo, de forma igualmente pessoal, descreve que tanto a sua vocação (1.15) como o seu serviço missionário (2.9) decorreram da doação particular desta mesma graça (Moo, 2013:172; Dunn, 1993:147-48). Paulo, portanto, se recusou a viver como se Deus não tivesse cumprido suas promessas de aliança na entrega de Cristo (Lyons, 2016:2012; Moo, 2013:172). Ou seja, ele não rejeitou a dádiva da justificação pela fé por causa da fidelidade do Filho de Deus (2.20, 21). Essa frase condensa o núcleo do argumento do *probatio* em 3.1-4.31.

O termo *γὰρ* ('porque') introduz uma oração explicativa em apoio à declaração de negação de Paulo (Longenecker 1990:131): "porque se pela lei a justiça vem, então Cristo morreu em vão" (2.21b). A frase 'pela da lei' (*διὰ νόμου*) deve ser equiparada a "as obras da lei" em 2.16-17, que estão em oposição à "fé/fidelidade de Cristo" (*πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Schreiner (2010:174) explica que o caráter sumário do versículo indica que o substantivo 'justiça' (*δικαιοσύνη*) não pode ser entendido de maneira diferente do verbo 'justificar' (*δικαίω*). A partícula inferencial *ἄρα* ('então' = consequentemente) modifica o argumento da frase em uma *reductio ad absurdum*: então Cristo morreu em vão (Longenecker, 1990:131; Witherington, 1998:190-194). E o acusativo *ὧπρὲν* (literalmente 'por nada') é usado aqui como um advérbio para significar 'para nenhum propósito' ou 'para nada' (Louw, & Nida, 1996:785). Portanto, voltar para o caminho da justiça pela lei é o mesmo que a rejeitar a graça de Deus e considerar inútil a morte vicária de Cristo. Por outras palavras, "é o valor da morte de Cristo [...] e o princípio da graça que estão em jogo" (Silva, 2009:1824).

3.3 Conclusão sumária a partir do texto

Paulo define a ‘verdade do evangelho’ como uma mensagem que anuncia a ‘justificação pela fé na fidelidade de Cristo’; ou seja, a ênfase central do evangelho de Paulo diz respeito especialmente à eficácia da morte expiatória de Cristo. O evangelho verdadeiro é aquele que afirma que a morte redentora de Cristo é suficiente para assegurar a justificação presente e futura dos crentes diante de Deus. Por conseguinte, se o caminho da obediência a totalidade das obras exigidas pela lei fosse suficiente para este fim, a morte de Cristo teria sido um sacrifício desnecessário. Assim, deve ficar implícito pelo argumento paulino que não existe nenhuma outra alternativa senão rejeitar a justificação mediante a obediência a lei. Ademais, a justiça ‘pela lei’ e pela ‘morte de Cristo’ de 2.21 devem ser vistas como antiteticamente relacionadas como pelas ‘obras da lei’ versus pela ‘fé/fidelidade de Cristo’ em 2.16. Paulo, portanto, coloca em oposição o significado de dois caminhos concorrentes de justificação: o (1) da justificação pela obediência dos humanos a Lei Mosaica versus o (2) da justificação pela iniciativa graciosa divina por intermédio da obediência fiel e sacrificial do Filho de Deus. Ele nega categoricamente o primeiro e afirma evidentemente o segundo.

Notes:

- 1 Ver o ponto 1.5 sobre a metodologia.
- 2 A retórica pode ser classificada em três tipos: (1) judicial, (2) deliberativa e (3) epidítica. A retórica judiciária é a língua do tribunal de justiça, onde a linguagem de defesa e acusação predomina, e a culpa e a inocência estão sendo consideradas. A retórica deliberativa convoca os seres humanos a considerar o futuro, buscando persuadi-los ou dissuadi-los de um determinado curso de ação. Quando os oradores usam a retórica epidítica, eles estão celebrando valores ou aspirações comuns, ou acusando algo que é censurável (Schreiner, 2010:52–53).
- 3 A maioria dos discursos retóricos tem quatro elementos: (1) o *exórdio* (introdução), que introduz o discurso e tenta criar empatia pelo que se seguirá; (2) a *narratio* (narração), que contém a principal proposição e informação de fundo relevante para o argumento; (3) a *probatio* (provas para defender a tese principal), na qual os argumentos para a proposição são apresentados; e (4) o *peroratio* (resumo e conclusão), no qual todo o argumento é resumido e trazido a uma conclusão contundente para que os ouvintes sejam persuadidos (Alexandre Júnior, 2004:39-89).
- 4 Uma vez que a fidelidade de Jesus Cristo se referir ao tipo de fidelidade ou lealdade que Jesus demonstrou, Paulo poderia também estar exortando os gálatas a terem o mesmo tipo de fidelidade que Jesus teve (Bates, 2017:165-192).
- 5 Em uma peça retórica como Gálatas, é importante citar fontes autoritativas externas (Witherington, 1998:183-185). Mas o texto precisa ser reconhecido pelo público endereçado como um texto sagrado ou que tinha autoridade inerente.

- 6 Lyons (2016:195) notou que “Paulo usou carne em Gálatas como a antítese personificada do Espírito, contrastando fracos seres humanos com a poderosa e pessoal presença do Espírito (Gl 3.3; 5.13, 16, 17, 19, 24; 6.8; cf. tb.: Rm 8.3)”.
- 7 Osborne (2009:253), em sua obra magistral, argumenta que “já não seguimos mais as leis alimentares, as regras de pureza ou o sistema sacrificial da lei, mas estes não foram abolidos - foram cumpridos em Cristo”. Nas palavras de Calvino (2012:209), “toda a dispensação mosaica, até onde é ela contrária à dispensação de Cristo, expirou, então as cerimônias também cessaram” (cf. p. ex.: Hb 8, 2 Co 3).

CAPÍTULO 4

CONCLUSÃO FINAL

4.1 A justificação pela fé em Gálatas 2.15-21

Paulo apresentou o seu ensino sobre a justiça/justificação contestando os ensinamentos de um grupo de cristãos judeus que insistiam que os gentios deveriam ser circuncidados e forçados a obedecer à lei como parte de sua salvação e como a base para fazer parte da comunhão com o povo da aliança de Deus.

O argumento paulino sobre a justificação pela fé, enunciado no contexto de Gálatas 2.15-21, assenta-se na articulação interrelacionada dos seguintes pontos:

1. Pedro e Paulo reconheceram que eram pecadores na busca de serem justificados em Cristo, e constataram que não eram melhores que os gentios. Então a distinção padrão entre judeus e gentios deve ser abandonada por aqueles que acreditam que alguém é 'justificado' através da 'fidelidade de Jesus Cristo'. Paulo também deixou evidente que a justificação não pode ser desfrutada pelos pecadores sob um pacto cuja condição de bênção é o cumprimento de suas leis. Logo, a universalidade do pecado e a inadequação da lei tornam evidentes que a causa da justificação não pode ser o esforço ou o desempenho humano no tocante a obediência a lei. Em razão disso, Paulo pôde afirmar que os verdadeiros transgressores dos propósitos de Deus são aqueles que tentam restabelecer a lei como a base para justificar e definir a comunidade cristã. A transgressão deles caracteriza-se na rejeição da suficiência da graça de Deus revelada na morte expiatória de Cristo; providenciando a justiça/justificação diante de Deus (2.16, 20, 21) que a prática da Lei não pode.

2. A expressão *πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* refere-se em primeiro lugar à 'fidelidade de Cristo' e ao modo como essa fidelidade veio à expressão visível e concreta no evento objetivo da morte fiel e expiatória de Cristo na cruz. Paulo usa essa frase em 2.16 para indicar o fundamento do evangelho cristão: que sua base objetiva e sua causa eficiente é a obediência fiel que Jesus Cristo prestou a Deus Pai, tanto ativamente em sua vida como passivamente em sua morte; na qual a humanidade está incluída e representada. Enfim, fidelidade de Jesus Cristo é outra maneira de referir-se à obediência de Jesus, necessária para alcançar nossa salvação

(Witherington, 1998:181). A passagem de Gálatas 2.15-21 não exclui a fé em Cristo. Antes, porém, afirma que os crentes devem colocar a sua confiança no que Cristo fez afim de serem justificados perante Deus. Por outras palavras, é justamente porque Cristo fez tudo que ele possibilita ao pecador a fé e uma resposta salvadora a Deus. O contrário disso é buscar ser justificado pelo esforço humano através da obediência a lei.

3. O novo *status* dos fiéis justificado resulta de sua real identificação com Cristo nos eventos redentores de sua morte e ressurreição. Cristo submeteu-se a maldição da lei na cruz e os cristãos morreram com ele e, assim, foram libertos da maldição, da condenação e do poder da lei. Contudo, a morte para a lei não significa liberdade para viver em pecado, mas o meio de alcançar o objetivo supremo: “viver para Deus”. Os crentes são agora um ‘novo eu’ pela habitação de Cristo. O velho ‘eu’, que eram em Adão, não vive mais. Cristo agora é o Senhor é o agente efetivo para viverem a nova vida de justiça. Outrossim, a fidelidade de Cristo e o seu amor sacrificial inspiram aqueles que foram justificados em Cristo (como Paulo) a viverem da mesma forma. Portanto, a justificação não é um mero estágio inicial da salvação, mas tem a ver com o todo da salvação.

4. A ‘justiça/justificação’ foi o termo amplo e multifacetado que Paulo usou para descrever a ação salvadora de Deus em relação ao seu povo. Em linhas gerais é possível afirmar que justificação é o ato pelo qual Deus confere um novo *status* como um antegosto da nova era; cria um novo povo em um novo pacto; para uma nova vida em Cristo produzida por seu Espírito. De outra forma, ser justificado significa “ser (1) declarado justo por antecipação ao julgamento escatológico de Deus; e (2) membro do povo de Deus redefinido na nova era inaugurada através da obra expiatória de Cristo”; e (3) participante da nova vida em Cristo produzida por seu Espírito. Paulo, entretanto, afirma que nada disso resulta da realização dos crentes através dos atos de obediência exigidos pela lei, mas baseia-se inteiramente no cumprimento da promessa salvífica de Deus através da ‘fidelidade de Jesus Cristo’.

5. A resposta humana subjetiva de se apropriar da justificação é a confiança ou fé na fidelidade de Cristo. Ou seja, a justificação é pela fé na fidelidade de Cristo: o

mesmo que pela fé na pessoa e obra de Cristo. Paulo, então, distingue a *πίστις* (fé/fidelidade) de Cristo da crença dos crentes nele em Gálatas 2.15-21. A expressão, em “Cristo Jesus temos crido, para que pudéssemos ser justificados pela fidelidade de Cristo” (2.16c), apresenta em um nível secundário, o ato de ter fé em Cristo. O significado primário ou referencial da expressão, no entanto, é a fidelidade de Cristo ao Pai necessária para consumir a salvação. Assim, Paulo estabelece as bases objetivas e subjetivas para a vida cristã. Vale ressaltar, entretanto, que a resposta de fé dos crentes é também uma obra de Deus comunicada pelo Espírito Santo através do Evangelho de Jesus Cristo (Gl 3.2; Ef 2.8, Fl 1.29; Rm 4.3-5, 14, 16; 5.2; 9.32, 10.16-17).

Esses são os elementos centrais que Paulo apresentou para a fundamentação do seu ensino sobre a justificação pela fé em Gálatas 2.15-21. Esses pontos, outrossim, definem e expressam sinteticamente e positivamente “a verdade do evangelho” que ele anunciava (Gl 2.5; 2.14).

4.2 Palavras finais

Espero que esta pesquisa sirva de estímulo para o estudo sobre o tema da justificação pela fé no contexto dos países lusófonos. Desejo sinceramente que esta dissertação não seja vista como uma provocação acadêmica, mas como um convite formal para o desenvolvimento de outros trabalhos deste gênero sobre o mesmo assunto.

Para mais, pretendo perpetuar minhas pesquisas sobre Gálatas, tanto para ampliar a minha compressão dos temas referidos nesta investigação como para produzir um comentário exegético mais alargado de toda a carta. Desta vez, porém, tenciono avaliar também as particularidades dos temas de Gálatas à luz do ensino geral de Paulo. O presente trabalho, portanto, não deve ser visto como uma produção exaustiva e definitiva sobre o tema proposto.

Por último, aproveito para destacar dois assuntos que surgiram ao longo desta pesquisa e que também carecem de mais investigação no contexto lusófono de estudos teológicos e acadêmicos. O primeiro é sobre o lugar da Lei na teologia de Paulo. O segundo é sobre a fonte e a natureza da fé nas cartas de Paulo e, também,

nos demais livros do Novo Testamento.

Lista de Referência

- Alexander, T. D., ed., & Rosner, B. S., ed. 2009. Novo dicionário de teologia bíblica. São Paulo: Vida.
- Alexandre Júnior, M. 2004. *Hermenêutica Retórica*. Lisboa: Alcalá/SBP.
- Alexandre Júnior, M. 2010. *Hermenêutica Bíblica*. Lisboa: LBE/SB.
- Alexandre Júnior, M. 2015. Argumentação retórica na literatura epistolar da antiguidade. *EID&A-Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, 8(10):166-187.
- Alexandre Júnior, M. 2016. *Gramática de Grego: grego clássico e helenístico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Alexandre Júnior, M. 2017. *Paulo aos Gálatas: carta magna da identidade cristã*. Lisboa: Cebapes.
- Allman, J. E. 2013. Gaining perspective on the New Perspective on Paul. *Bibliotheca Sacra*, 170(January-March):51-68.
- Baker, D. W. 2009. Habacuque. (Em Carson, D. A., ed., France, R. T., ed., Motyer, J. A., ed., Wenham, G. J., ed. *Comentário bíblico: vida nova*. São Paulo: Vida Nova. p. 1811-1835).
- Barclay, J. M. B. 1988. *Obedying the truth: Paul's ethics in Galatians*. Edinburgh: T&T Clark.
- Barry, J. D., ed. 2016. *The Lexham Bible Dictionary*. Bellingham, WA: Lexham Press.
- Bates, M. W. 2017. *Salvation by allegiance alone: rethinking faith, works, and gospel of Jesus the king*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Bauer, W., ed., & Danker, F. W., ed. 2001. *A Greek–English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Baur, F. C. 2003. *Paul the apostle of Jesus Christ: his life and works, his epistles and teachings*. Peabody, MA: Hendrickson Pub.
- Bavinck, H. 2012. *Dogmática reformada: Espírito Santo, igreja e nova criação*, vl. 4. São Paulo: Cultura Cristã.
- Beale, G. K., ed. & Carson, D. A., ed. 2014. *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova.
- Beckwith, R. T. 2009. O cânon das Escrituras. (Em Rosner, B. S., ed. & Alexander, T. D., ed. *Novo dicionário de teologia bíblica*. São Paulo: Vida. p. 46.)

- Beeke, J. 2014. *Espiritualidade reformada: uma teologia prática para a devoção a Deus*. São José dos Campos, SP: Fiel.
- Beilby, J. K., ed. & Eddy, P. R., ed. 2011. *Justification five views*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press Academic.
- Betz, H. D. 1979. *Galatians: a commentary on Paul's letter to the churches in Galatia, Hermeneia*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Biblical Studies Press. 2006. Galatians 2.16. (In *The Net Bible* first edition notes. Biblical Studies Press.)
- Bligh, J. 1966. *Galatians in greek: a structural analysis of St. Paul's epistle to the Galatians, with Notes on the Greek*. Detroit: University of Detroit Press.
- Blomberg, C. L. 2009. Unidade e diversidade das Escrituras. (Em Rosner, B. S., ed., & Alexander, T. D., ed. *Novo dicionário de teologia bíblica*. São Paulo: Vida. p. 93.)
- Bock, D. 2010. Introdução. (Em Zuck, R. B., ed. *Teologia do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD. p. 11).
- Boer, M. C. 2005. Paul's use and interpretation of a justification tradition in Galatians 2.15-21. *Journal for the Study of the New Testament*, 28(2):189-216.
- Bonneau, N. 1997. The logic of Paul's argument on the curse o the law in Galatians 3:10-14. *Novum Testamentum*, (39):60-80.
- Born, A. V. D., ed. 1977. *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Rio de Janeiro: Editora Paulus.
- Bray, G. L. 2013. *Comentário Bíblico da Reforma: Gálatas e Efésios*. São Paulo: Cultura Cristã.
- Bruce, F. F. 2013. *The Epistle to the Galatians: the new international greek testament commentary*. Reprint edition. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Byrne, S. J. B. 2001. Interpreting Romans theologically in a 'post-new perspective'. *Harvard Theological Review*, 94(3):227-241.
- Calvino, J. 2007. *Gálatas - série comentários bíblicos*. São José dos Campos, SP: Fiel.
- Calvino, J. 2012. *Hebreus - série comentários bíblicos*. São José dos Campos, SP: Fiel.
- Campbell, D. A. 2005. The quest for Paul's gospel: a suggested strategy: *Journal of the Study of the New Testament*, supplement series 274. London: T&T Clark.

- Campbell, D. A. 2009. The deliverance of God: an apocalyptic reading of justification in Paul. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Campbell, D. A. 2012. "Christ and the church in Paul: a "post-new perspective" account. (*In* Bird, M. F., *ed.* Four views on the apostle Paul - counterpoints: Bible and Theology. Grand Rapids, MI: Zondervan. p. 209-259.)
- Campbell, W. S. 2008. Judaizantes. (*Em* Hawthorne, G. F., *ed.*, Martin, R. P., *ed.*, & Reid, D. G., *ed.* Dicionário de Paulo e suas cartas. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola. p. 751-755).
- Carson, D. A. & Moo, D. J. 2005. An introduction to the New Testament. 2nd ed. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Chiraparamban, V. P. 2015. The translation of *Πίστις* and its cognates in the pauline epistles. *United Bible Societies*, 66(2):176-189.
- Coad, F. R. 2008. Gálatas. (*Em* Bruce, F. F., *ed.* Comentário Bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento. São Paulo: Vida. p. 1964-1982.)
- Crownfield, F. C. 1945. The singular problem of the dual Galatians. *Journal of Biblical Literature*, 63(4):491-500.
- Cullmann, O. 1968. Einführung in das Neue Testament. München; Hamburg: Siebenstern.
- Danker, *ed.* 2001. A greek-english lexicon of the New Testament and other early christian literature. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Douglas, J. D., *ed.* 2006. O novo dicionário da Bíblia. São Paulo: Vida Nova.
- Duncan, J. L. 2008. The Attractions of the New Perspectives on Paul. <http://www.tonybartolucci.com/reading/duncan.pdf> Data do acesso: 10 Set. 2016.
- Dunn, J. 1990. Jesus, Paul and the law: studies in Mark and Galatians. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.
- Dunn, J. D. G. 1993. Black's New Testament Commentary: The Epistle to the Galatians. Peabody, MA: Hendrickson Publisher.
- Dunn, J. D. G. 2003. A teologia do apóstolo Paulo. São Paulo: Paulus.
- Dunn, J. D. G. 2011a. A Nova Perspectiva sobre Paulo. São Paulo: Academia Cristã. p. 155-185.
- Dunn, J. D. G. 2011b. The epistle to the Galatians: black's New Testament commentary. Reprint edition. Grand Rapids, MI, Baker Academic.
- Elwell, W. A. & Yarbrough, R. W. 2002. Descobrindo o Novo Testamento: uma

- perspectiva histórica e teológica. São Paulo: Cultura Cristã.
- Fee, G. & Stuart, D. 2013. Como ler a Bíblia livro por livro: um guia de estudo panorâmico da Bíblia. São Paulo: Vida Nova.
- Ferreira, F. & Myatt, A. 2007. Teologia sistemática: uma análise histórica, bíblica, e apologética para o contexto atual. São Paulo: Vida Nova.
- Fitzmyer, J. A. 2011. A Carta aos Gálatas. (*Em* Brown, R. E., *ed.*, Fitzmyer, J. A., *ed.*, & Murphy, R. E., *ed.* 2011. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos. Santo André, SP: Academia Cristã/Paulus. p. 421-440).
- Friberg, T., Friberg, B., & Miller, N. F. 2000. Analytical lexicon to the greek New Testament, vl. 4. Grand Rapids, MI: Baker.
- Fuller, D. P. 1975. Paul and 'the works of the law. *Westminster Theological Journal*, (38):28-42.
- Fung, R. Y. K. 1988. The epistle to the Galatians: the new international commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Garlington, D. 2007. An exposition of Galatians: a reading from the new perspective. 3th ed. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Garlington, D. 2008. Studies in the new perspective on Paul: essays and reviews. Eugene, OR: Wipf and Stock publishes.
- Garlington, D. 2009. Even we have believed Galatians 2:15-16 revisited. *Criswell Theological Review*, 7(1):3-28.
- George, T. 1993. Teologia dos reformadores. São Paulo: Vida Nova.
- Grassmick, J. D. 2009. Exegese do Novo Testamento: do texto ao púlpito. São Paulo: Shedd Publicações.
- Greidanus, S. 2006. O pregador contemporâneo e o texto antigo. São Paulo: Cultura Cristã.
- Gundry, R. H. 2008. Panorama do Novo Testamento. Ed. rev. São Paulo: Vida Nova.
- Guthrie, D. 1984. Gálatas, introdução e comentário: série cultura bíblica. São Paulo: Vida Nova.
- Hafemann, S. J. 2008. Paulo e seus intérpretes. (*Em* Hawthorne, G. F., Martin, R. P. & Reid, D. G., *eds.* Dicionário de Paulo e suas cartas. 2º ed. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola. p. 919-927).

- Hagner, D. A. 2002. Paulo e o judaísmo: testando a nova perspectiva. (Em Stuhlmacher, P. Lei e graça em Paulo: uma resposta à polémica em torno da justificação pela fé. São Paulo: Vida Nova. p. 93-133).
- Hansen, G. W. 2008. Gálatas. (Em Hawthorne, G. F., ed., Martin, R. P., ed., & Reid, D. G., ed. Dicionário de Paulo e suas cartas. São Paulo: Vida Nova e Paulus. p. 579-593).
- Harman, A. 2011. Salmos: comentários do Antigo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã.
- Harris, R. L., ed., Archer, G. L., ed. & Waltke, B. K., ed. 1998. Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova.
- Harrisville, R. A. 2010. Πιστις Χρίστου and the New Perspective on Paul. *Logia*, 19(2):19-28.
- Hassler, A. 2011. Ethnocentric legalism and the justification of the individual: rethinking some new perspective assumptions. *The Journal of the Evangelical Theological Society*, 54 (2):311–27.
- Hawthorne, G. F., ed., Martin, R. P., ed. & Reid, D. G., ed. 2008. Dicionário de Paulo e suas cartas. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola.
- Hays, R. B. 2000. Galatians. (In Keck, L. E., ed. The new interpreter's Bible, vl. 11: Second Corinthians to Philemon. Nashville, TN: Abingdon Press. p. 183-348).
- Hays, R. B. 2002. The faith of Jesus Christ: the narrative substructure of Galatians 3.1-4-11. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Hendriksen, W. 1999. Comentário do Novo Testamento: Gálatas. São Paulo: Cultura Cristã.
- Hooker, M. D. 1989. 'Πίστις Χριστοῦ'. *New Testament Studies*, 35(3):321-342.
- Horton, M. 2010. O Deus da promessa: introdução à teologia da aliança. São Paulo: Cultura Cristã.
- Howard, G. 1979. Paul: crisis in Galatia: a study in early christian theology. London: Cambridge University Press.
- Hultgren, S. 2016. The 'new perspective on Paul': exegetical problems and historical-theological questions. *Lutheran Theological Journal*, 50(1):70-86.
- Hun, D. 2015. Galatians 3.10-12: assumptions and argumentation. *Journal for the study of the New Testament*, 37(3):253-266.

- Jewett, R. 1970-71. The agitators and the Galatian congregation. *New Testament Studies*, (17):198-212. Cambridge University Press.
- Jewett, R. 2008. Hermeneia: Romans. Filadélfia, PA: Fortress.
- Johnson, P. 2006. A velha perspectiva sobre Paulo: uma introdução crítica de “o que são Paulo realmente disse”. (*Em* MacArthur, J., ed. Ouro de Tolo? Discernindo a verdade em uma época de erro. São José dos Campos, SP: Fiel. p. 65-81).
- Kaiser, W. C. & Silva, M. 2009. Introdução à hermenêutica bíblica: como ouvir a Palavra de Deus apesar dos ruídos de nossa época. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã.
- Keener, C. S. 2004. Comentário Bíblico Atos: Novo Testamento. Belo Horizonte: Editora Atos.
- Keller, T. 2015. Gálatas para você. São Paulo: Vida Nova.
- Kennedy, G. A. 1984. New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Kittel, G. & Friedrich, G., ed. 1964. Theological dictionary of the New Testament, 10 volumes. 10th ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Köstenberger, A. J. & Patterson, R. D. 2015. Convite à interpretação bíblica: a tríade hermenêutica. São Paulo: Vida Nova.
- Kruger, M. J. & Köstenberger, A. J. 2014. A Heresia da ortodoxia: como o fascínio da cultura contemporânea pela diversidade está transformando nossa visão do cristianismo primitivo. São Paulo: Vida Nova.
- Kümmel, W. G. 1975. Introduction to the New Testament. Revised English Edition. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Kümmel, W. G. 2003. Síntese teológica do Novo Testamento. 4ª ed. São Paulo: Teológica.
- Ladd, G. 2003. Teologia do Novo Testamento. Ed. rev. São Paulo: Hagnos.
- Lightfoot, J. B. 1902. Saint Paul's epistle to the Galatians. Reprint Edition. London: Macmillan.
- Longenecker, R. N. 1990. Word biblical commentary: Galatians, vl. 41. Dallas, TX: Word Books.
- Lopes, A. N. 2006. A nova perspectiva sobre Paulo: um estudo sobre as “obras da lei” em Gálatas. *Fides Reformata*, XI(1):83-94.

- Louw, J. P. & Nida, E. A. 1996. Greek-english lexicon of the New Testament: based on semantic domains (electronic ed. of the 2nd ed.), vl. 1. Broadway, NY: United Bible Societies.
- Lutero, M. 2008. Interpretação do Novo Testamento, Gálatas – Tito: obras selecionadas, vl. 10. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura.
- Lyons, G. 2016. Gálatas - novo comentário bíblico beacon. Gálatas. Rio de Janeiro: Central Gospel.
- MacArthur, J. 2013. Muito antes de Lutero: Jesus e a doutrina da justificação. (Em Kistler, D., ed. Justificação Pela Fé Somente: a marca da vitalidade da igreja. São Paulo: Cultura Cristã. p. 11-26).
- Martyn, J. L. 2004. Galatians: the anchor Yale Bible commentaries. New Haven, CT: Yale University Press.
- Matera, F. J. 1992. Sacra pagina: Galatians. Collegeville, MN: Liturgical Pres.
- Matlock, R. B. 2000. Dethologizing the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ. Debate: cautionary remarks from a lexical semantic perspective. *Novum Testamentum*, (42):1–23.
- Matlock, R. B. 2007. The rhetoric of pistis in Paul: Galatians 2.16, 3.22, Romans 3.22, and Philippians 3.9. *Journal for the Study of the New Testament*, (30):173-303.
- Mauerhofer, E. 2010. Introdução aos escritos do Novo Testamento. São Paulo: Vida.
- McCormack, B. L., ed. 2006. Justification in Perspective: historical developments and contemporary challenges. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- McGrath, A. 2005. Iusticia Dei: a history of the christian doctrine of justification. 3rd ed. New York, NY: Cambridge University Press.
- McGrath, A. 2012. Justificação: Paulo. (Em Reid, D. G., ed. Dicionário teológico do Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova. p. 816-823).
- McKnight, S. 1995. Galatians: NIV application Commentary. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- McKnight, S. 2000. The Ego and “I”: Galatians 2:19 in new perspective. *Word & World*, XX(3):272-280.
- Melo, R. A. 2015. The people of Israel and the christian church with particular reference to the logic of pauline theology: an application to the portuguese - speaking world. Sheffield, South Yorkshire: University of Sheffield. (Thesis – PhD).

- Metzger, B. M. 1994. A textual commentary on the greek New Testament, second edition. London, UK: United Bible Societies.
- Moberly, R. W. 2011. $\mu\eta$ (Em VanGemeren, W. A., ed. Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã. p. 417-423)
- Moo, D. J. 2013. Galatians: baker exegetical commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic .
- Moore, G. F. 1921. Christian writers on judaism. *Harvard Theological Review*, 14(3):197–254.
- Morris, L. 2003. Teologia do Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova.
- Morris, L. 2008. Fé de Jesus Cristo. (Em Hawthorne, G. F., ed., Martin, R. P., ed., & Reid, D. G., ed. Dicionário de Paulo e suas cartas. São Paulo: Vida Nova e Paulus. p. 536-543).
- Mounce, W. D. 2009. Fundamentos do grego bíblico: livro de gramática. São Paulo: Vida.
- Nanos, M. D. 2002. The irony of Galatians: Paul's letter in first-century context. Minneapolis, MN: Fortress.
- Nestle-Aland, 28th Edition. 2012. Novum Testamentum grece with critical apparatus. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/German Bible Society.
- Osborne, G. R. 2009. A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica. São Paulo: Vida Nova.
- Petersen, L. M. 2008. Epístola aos Gálatas. (Em Tenney, M., ed. Enciclopédia da Bíblia, vl. 2. São Paulo: Cultura Cristã. p. 927-940).
- Pinto, C. O. C. 2008. Foco e desenvolvimento do Novo Testamento. São Paulo: Hagnos.
- Piper, J. 2011. O Futuro da Justificação: uma resposta a N. T. Wright. Niterói, RJ: Tempo de Colheita.
- Ramsay, W. M. 1997. Historical Commentary on Galatians. Subsequent edition. Grand Rapids, MI: Kregel Publications.
- Reid, D. G., ed. 2012. Dicionário teológico do Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova.
- Reimer, D. J. 2011. $\mu\eta$, $\sigma\delta\eta$. (Em VanGemeren, W. A., ed. Novo dicionário de teologia e exegese do Antigo Testamento, vl. 3. São Paulo: Cultura Cristã. p. 741-765).

- Ridderbos, H. 2004. A teologia do apóstolo Paulo: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo dos gentios. São Paulo: Cultura Cristã.
- Sanders, E. P. 1977. Paul and palestinian judaism: a comparison of patterns of religion. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Sanders, E. P. 2009. Paulo, a lei e o povo judeu. São Paulo: Academia Cristã/Paulus.
- Scacewater, T. 2013. Galatians 2:11-21 and the interpretive context 'of works of the law'. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 56(2):307-323.
- Schmithals, W. 1972. Paul & the gnostics. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Schneider, J. 1964. παραβάτης. (In Kittel, G., ed. & Friedrich, G., ed. Theological dictionary of the New Testament, vl. 5. 10th ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans. p. 736-744).
- Schreiner, T. R. 2010. Galatians - Exegetical commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Schreiner, T. R. 2015. Teologia de Paulo: o apóstolo da glória de Deus em Cristo. São Paulo: Vida Nova.
- Schrenk, G. 2013. Dikaioynê. (Em Kittel, G., ed. & Friedrich, G., ed. & Bromiley, G. W., ed. Dicionário teológico do Novo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã. p. 220-222).
- Schumacher, T. 2012. Zur Entstehung christlicher Sprache: Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes πίστις. *Bonner Biblische Beiträge*, 168. Göttingen: V&R Unipress.
- Schweitzer, A. 1931. The mysticism of Paul the apostle. London, UK: A. & C. Black.
- Seifrid, M. A. 2003. Paul, Luther, and justification in Gal 2:15-21. *Westminster Theological Journal*, (65):215-30.
- Seifrid, M. A. 2008. The narrative of scripture and justification by Faith: a fresh response to N. T. Wright. *Concordia Theological Quarterly*, 72(1):19-44.
- Seifrid, M. A. 2014. Justificado em Cristo: o argumento da teologia paulina. São Paulo: Hagnos.
- Silva, M. 1991. The law and christianity: Dunn's new synthesis. *Westminster Theological Journal*, 53(2):339-53.
- Silva, M. 2001. Interpreting Galatians: explorations in exegetical method. 2nd ed. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

- Silva, M. 2004. Faith versus works of law in galatians. (*In Carson, D. A., ed., O'Brien, P. T., ed. & Seifrid, M. A., ed. Justification and variegated nomism: the paradoxes of Paul, vl. 2. Grand Rapids, MI: Baker. p. 217-248).*
- Silva, M. 2009. Gálatas. (*Em Carson, D. A., ed., France, R. T., ed., Motyer, J. A., ed., Wenham, G. J., ed. Comentário bíblico: vida nova. São Paulo: Vida Nova. p. 1811-1835).*
- Silva, M. 2014a. Gálatas. (*Em Beale, G. K., ed. & Carson, D. A., ed. Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova. p. 974-1007).*
- Silva, M., ed. 2014b. New international dictionary of New Testament theology and exegesis. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Smith, Z. G. 2016. Galatians. (*Em Barry, J. D., ed. The Lexham Bible Dictionary. Bellingham, WA: Lexham Press.*)
- Souza, G. 2014. Novamente as obras da lei: Gálatas 2.16. *Fides Reformata*, 19(2):77-93.
- Stendahl, K. 1963. The Apostle Paul and the introspective conscience of the West. *Harvard Theological Review*, 56(3):199-215.
- Stendahl, K. 1977. Paul among jews and gentiles. Londres: SCM.
- Stott, J. R. W. 1989. A mensagem de Gálatas: a Bíblia fala hoje. São Paulo: ABU editora.
- Stott, J. R. W. 2000. A mensagem de Romanos: a Bíblia fala hoje. São Paulo: ABU editora.
- Stuhlmacher, P. 2002. Lei e graça em Paulo: uma resposta à polêmica em torno da doutrina da justificação. São Paulo: Vida Nova.
- Sweeney, J. P. 2016. The letter to Galatians. (*In Barry, J. D. ed. The Lexham Bible Dictionary. Bellingham, WA: Lexham Press.*)
- Taute, H. 2013. Curso básico de interpretação bíblica. Sto. Antônio do Tojal: IBP-AEE. (não publicado).
- Taylor, S. S. 2009. Fé, Fidelidade. (*Em Rosner, B. S., ed. & Alexander, T. D., ed. Novo dicionário de teologia bíblica. São Paulo: Editora Vida. p. 794-802).*
- Tenney, M. C. 2010. Tempos do Novo Testamento: entendendo o mundo do primeiro século. Rio de Janeiro: CPAD.
- Tenney, M. C., ed. 2012. Enciclopédia da Bíblia cultura cristã . São Paulo: Cultura Cristã.

- Thayer, J. 1997. A greek-english lexicon of the New Testament: abridged and revised Thayer lexicon. Ontario, Canada: Online Bible Foundation (*In BibleWorks*, v.9).
- Thielman, F. 2007. Teologia do Novo Testamento: uma abordagem canônica e sintética. São Paulo: Shedd Publicações.
- Tognini, E. & Bentes, J. M. 2009. Janelas para o Novo Testamento. São Paulo: Hagnos.
- Ulrichs, K. F. 2007. Christusglaube: studien zum syntagma πίστις Χριστοῦ und zum paulinischen verständnis von Glaube und rechtfertigung. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 227. Tübingen: Mohr Siebeck.
- VanGemeren, W. A., ed. 2011. Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã.
- Vanhoozer, K. J. 2005. Há um significado neste texto? - interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. São Paulo: Vida.
- Vanhoozer, K. J. 2009. Exegese e hermenêutica. (*Em* Rosner, B. S., ed. & Alexander, T. D., ed. Novo dicionário de teologia bíblica. São Paulo: Editora Vida. p. 72-89).
- Venema, C. P. 2006. The gospel of free acceptance in Christ: an assessment of the reformation and 'new perspectives' on Paul. Edinburgh, UK: The Banner of Truth Trust.
- Wallace, D. B. 1996. Greek grammar beyond the basics: an exegetical syntax of the New Testament. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.
- Wallace, D. B. 2013. A confiabilidade dos manuscritos do Novo Testamento. (*Em* Grudem, W., ed., Collins C. J., ed., & Schreiner, T. R., ed. Origem, confiabilidade e significado da Bíblia. São Paulo: Vida Nova. p. 111-119).
- Waltke, B. K. Teologia do Antigo Testamento: uma abordagem exegética, canônica e temática. São Paulo: Vida Nova.
- Westerholm, S. 2004. Perspectives Old and New on Paul: the 'lutheran' Paul and His critics. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Westerholm, S. 2013. Justification reconsidered: rethinking a pauline theme. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Witherington III, B. 1998. Grace in Galatia: a commentary on St. Paul's Letter to the Galatians. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Wrede, W. 1962. Paul. Lexington, KY: American Theological Library Association.

- Wright, N. T. 1991. The climax of the covenant: Christ and the law in pauline theology. London/New York, NY: T&T Clark.
- Wright, N. T. 1997. What saint Paul really said: was Paul of tarsus the real founder of christianity? Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Wright, N. T. 2000. The Letter to the Galatians: exegesis and theology. (*In* Green, J. B., *ed.* & Turner, M., *ed.* Between two horizons: spanning New Testament studies and systematic theology. Grand Rapids, MI: Eerdmans. p. 205-236).
- Wright, N. T. 2009a. Justification: God's plan and Paul's vision. Downers Grove, Ill: InterVarsity.
- Wright, N. T. 2009b. Paulo - novas perspectivas. São Paulo: Loyola.
- Yarbrough, R. W. 2004. Paul and salvation history. (*In* Carson, D. A., *ed.*, O'Brien, P. T., *ed.* & Seifrid, M. A., *ed.* Justification and variegated nomism, vl. 2. Tübingen: Mohr Siebeck. p. 297-342).
- Yinger, K. L. 2011. The New Perspective on Paul: an introduction. Eugene, OR: Cascade Books.
- Ziesler, J. A. 1972. The meaning of righteousness in Paul: a linguistic and theological enquiry - Society for New Testament Studies Monograph Series, vl. 20. Cambridge, UK: Cambridge University Press.