

A NOVA PERSPECTIVA SOBRE PAULO

JAMES D. G. DUNN

Agradecimentos: O artigo “The New Perspective on Paul” (“A Nova Perspectiva sobre Paulo”), de James D. G. Dunn, foi publicado originalmente em *Bulletin of the John Rylands Library*, Vol. 65, 1983, pp. 95-122. Foi publicado posteriormente em Dunn, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (London: SPCK), 1990, pp. 183-214. A “Nota Adicional” imediatamente seguinte ao artigo é exclusiva da edição SPCK e foi incluída aqui a pedido do autor e com permissão da SPCK.

I

Conversando com outros especialistas no Novo Testamento, ocasionalmente menciono o fato de que estou escrevendo um comentário sobre a carta de Paulo aos cristãos de Roma. A reação mais freqüente é a de surpresa, algumas vezes até de espanto – “Outro comentário sobre Romanos, não!” A afirmação implícita é que nós temos comentários suficientes sobre Romanos, que certamente não há algo novo a ser dito a respeito de um documento tão estudado, que um novo comentador está fadado a gastar a maior parte do seu tempo simplesmente repetindo os pensamentos de seus antecessores. Não posso dizer que fico espantado ao perceber tais reações porque eu mesmo, quando convidado a escrever esse comentário, tive mais ou menos a mesma reação – uma sensação de que tudo havia sido dito antes, que a interpretação da teologia paulina havia perdido seu ânimo e que os assuntos realmente interessantes e desafiadores nos estudos do Novo Testamento estavam em outras áreas.

Não quero, nem por um momento, sugerir que um comentador deva deixar de re-expressar verdades antigas e *insights* profundos de dias passados e de comentadores anteriores. Mera novidade não é, por si só, sinal de mérito e novidade só pela novidade certamente não deve ser encorajada em intérpretes e expositores de um texto. Como estudantes de Paulo, todos nós seríamos mais pobres se eruditos como F. F. Bruce, Otto Kuss ou Heinrich Schlier tivessem se recusado a destilar o estudo sobre Paulo de uma vida inteira em volumes singulares, simplesmente porque não tinham teorias novas e revolucionárias a apresentar¹. Nem quero dar a entender que pensamentos novos sobre pontos específicos do corpus paulino tenham faltado. Se pensarmos apenas em termos dos últimos anos, por exemplo, tem surgido mais de uma reconstrução polêmica da cronologia paulina². Ênfases antigas na significância da conversão de Paulo para sua teologia subsequente e na importância do aspecto apocalíptico do seu ensino têm ressurgido forte e produtivamente³. Tem havido uma

1 F.F. Bruce, *Paul: Apostle of the Free Spirit* (Exeter, 1977); O. Kuss, *Paulus: die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche* (Regensburg, 1971); H. Schlier, *Grundzüge einer paulinischen Theologie* (Freiburg/Basel/Wien, 1978).

2 A. Suhl, *Paulus und seine Briefe: ein Beitrag zur paulinischen Chronologie* (Gütersloh, 1975); R. Jewett, *Dating Paul's Life* (London, 1979); G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel Band I: Studien zur Chronologie* (Göttingen, 1980).

3 S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Tübingen, 1981); J. C. Beker, *Paul the Apostle: the Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia, 1980).

reavaliação desafiadora de como Paulo era considerado na igreja antiga⁴. Novas e interessantes hipóteses sobre o desenvolvimento do pensamento de Paulo entre a escrita de Gálatas e a escrita de Romanos têm sido formuladas⁵ e considerações sobre questões inspiradas na sociologia têm lançado alguns *insights* novos e importantes⁶. As velhas questões introdutórias sobre a ocasião e situação tratada em determinadas cartas ainda provocam um debate caloroso⁷ e podemos até mesmo dizer que uma nova subdivisão da crítica literária das cartas foi inaugurada recentemente – crítica retórica⁸. Como exemplo final, talvez eu possa ser perdoado por esperar que um ou dois comentários úteis sobre a experiência religiosa de Paulo, eclesiologia e Cristologia tenham saído de minha própria pena⁹.

Contudo, por nenhum desses casos eu poderia dizer (falo por mim mesmo) que consegui uma nova perspectiva sobre Paulo. Em alguns casos, o padrão antigo foi chacoalhado e as peças caíram de uma maneira um pouco diferente. Em outros casos, aspectos particulares da escrita e pensamento de Paulo receberam uma iluminação mais completa ou então conclusões anteriores ganharam um ponto de interrogação ao final. Em outros, desconfio que falsas pistas foram seguidas... Mas nenhum foi bem sucedido em, para usar uma expressão contemporânea, “quebrar o paradigma” dos estudos paulinos, o paradigma no qual descrições da obra e pensamento de Paulo têm sido destilados por muitas décadas. Em meu julgamento, há apenas um trabalho escrito nos últimos dez ou vinte anos que merecem tal título. Eu me refiro ao livro *Paul and Palestinian Judaism* [Paulo e o Judaísmo Palestino], de E. P. Sanders, [anteriormente] da Universidade McMaster, no Canadá¹⁰.

A tese básica de Sanders não é tanto a de que Paulo tem sido mal entendido, mas sim a de que o modelo de judaísmo deduzido dos escritos de Paulo é historicamente falso, não apenas parcialmente impreciso mas fundamentalmente errado. Aquilo que normalmente se considera a alternativa judaica ao evangelho de Paulo dificilmente teria sido reconhecida como uma expressão do judaísmo pelos irmãos de Paulo segundo a carne. Sanders observa que eruditos judeus e especialistas

4 A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum* (Tübingen, 1979).

5 J. W. Drane, *Paul: Libertine or Legalist?* (London, 1975); H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus* (Göttingen, 1978, 1980).

6 Ver especialmente a obra de G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen, 1979), parcialmente em inglês, *The Social Setting of Pauline Christianity* (Edinburgh, 1982).

7 Ver, por exemplo., K. P. Donfried, ed., *The Romans Debate* (Minneapolis, 1977); R. McL. Wilson, ‘Gnosis in Corinth’, *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barret*, ed. M. D. Hooker and S. G. Wilson (London, 1982), pp. 102-14; G. Howard, *Paul: Crisis in Galatia* (Cambridge, 1979).

8 Ver especialmente H. D. Betz, ‘The Literary Composition and Function of Paul’s Letter to the Galatians’, *NTS*, 21 (1974-5), pp. 353-79; também *Galatians* (Hermeneia: Philadelphia, 1979); W. Wuellner, ‘Paul’s Rhetoric of Argumentation in Romans’, *CBQ*, 38 (1976), pp. 330-51, republicado em *The Romans Debate* (n. 7 acima), pp. 152-74; também ‘Greek Rhetoric and Pauline Argumentation’, *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: in honorem R. M. Grant*, ed. W. R. Schoedel and R. L. Wilken (Paris, 1979), pp. 177-88; R. Jewett, ‘Romans as an Ambassadorial Letter’, *Interpretation*, 36 (1982), pp. 5-20.

9 Eu me refiro particularmente a *Jesus and the Spirit* (London, 1975) e *Christology in the Making* (London, 1980).

10 E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: a Comparison of Patterns of Religion* (London, 1977). Veja a avaliação de W. D. Davies no Prefácio da quarta edição de seu *Paul and Rabbinic Judaism* (Philadelphia, 1981): ‘um trabalho de imensa erudição e agudeza, um marco nos estudos paulinos ... potencialmente de imensa significância para a interpretação de Paulo’ (pp. xxix-xxx).

em judaísmo antigo há muito registram protestos a esse respeito, contrastando o judaísmo rabínico com a paródia de judaísmo que Paulo parece ter rejeitado. Assim, por exemplo, Solomon Schechter: “Ou a teologia dos Rabbis deve estar errada, seu conceito de Deus degenerado, seus principais motivos materialistas e grosserios, e seus mestres carentes de entusiasmo e espiritualidade, ou o Apóstolo dos Gentios é praticamente ininteligível”; ou, poucas linhas depois, James Parkes: “... se Paulo estava realmente atacando o “judaísmo rabínico”, então boa parte do seu argumento é irrelevante, seu abuso imerecido e seu conceito daquilo que estava atacando inacurado”¹¹. Mas tais protestos, em sua maior parte, parecem ter caído em ouvidos moucos. Há cem anos, como nota Sanders, a maioria dos estudiosos do Novo Testamento sustenta uma antítese fundamental entre Paulo e judaísmo, especialmente judaísmo rabínico, e vê tal antítese como um fator central, normalmente o fator central, no entendimento de Paulo o judeu-que-se-tornou-cristão.¹²

O problema se concentra na caracterização do judaísmo como uma religião de salvação. Para especialistas na área, a ênfase do judaísmo rabínico na bondade e generosidade de Deus, seu estímulo ao arrependimento e provisão de perdão é evidente, enquanto Paulo parece desenhar o judaísmo como fria e calculadamente legalista, um sistema de justiça pelas “obras”, onde a salvação é *alcançada* pelo *mérito* de boas *obras*. Olhado de outro ângulo, o problema é a forma como Paulo tem sido entendido como o grande expoente da doutrina central da Reforma, a da *justificação pela fé*. Como Krister Stendahl alertou vinte anos atrás, é enganosamente fácil ler Paulo à luz da luta agonizante de Lutero por alívio de uma consciência perturbada¹³. Uma vez que o ensino de Paulo sobre justificação pela fé parecia falar tão diretamente às angústias subjetivas de Lutero, era um corolário natural ver os oponentes de Paulo em termos de um catolicismo não reformado que se opunha a Lutero; ler o judaísmo do primeiro século pelas lentes do sistema de mérito do sistema católico do início do século XVI. Em grau marcante, e, de fato, alarmante, por todo este século a descrição padrão do judaísmo que Paulo rejeitou tem sido o reflexo da hermenêutica luterana. A seriedade disto para o estudo acadêmico do Novo Testamento pode ser vista quando nos lembramos de que os dois eruditos mais influentes das duas últimas gerações, Rudolf Bultmann e Ernst Käsemann, leram Paulo pelas lentes luteranas e ambos fizeram desse entendimento de justificação pela fé o seu princípio teológico central¹⁴. E

11 Sanders, *Paul*, p. 6. Ver a pesquisa mais completa ‘Paul and Judaism in New Testament scholarship’ nas pp. 1-12.

12 Sanders remonta o domínio dessa avaliação tão negativa do judaísmo do tempo de Jesus a F. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud* (1880), revisado como *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften* (Leipzig, 1897). Para o parágrafo seguinte, ver também Sanders no trecho ‘The persistence of the view of Rabbinic religion as one of legalistic works-righteousness’ (*Paul*, pp. 33-59).

13 K. Stendahl, ‘The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West’, *HTR*, 56 (1963), pp. 199-215, republicado em seu *Paul Among Jews and Gentiles* (London, 1977), pp. 78-96. Ver também as diversas contribuições recentes de W. D. Davies nessa área – ‘Paul and the People in Israel’, *NTS*, 24 (1977-8), pp. 4-39; também *Paul and Rabbinic Judaism*, pp. xxvii f.; também ‘Paul and the Law: Reflection on Pitfalls in Interpretation’, *Paul and Paulinism* (n. 7 acima), pp. 4-16.

14 Exemplo, R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (London, 1960); ‘Demitologizar é a aplicação radical da doutrina da justificação pela fé à esfera do conhecimento e do pensamento’ (p. 84); E. Käsemann, *Das Neue Testament als Kanon* (Göttingen, 1970): ‘Die Rechtfertigung des Gottlosen ... muss als Kanon im Kanon betrachtet werden ...’ (p. 405).

a mais recente pesquisa detalhada desta área da teologia paulina, sobre Paulo e a lei, ainda continua a operar com a visão de Paulo como alguém que rejeitou a tentativa perversa de usar a lei como meio de conseguir justiça por meio de boas obras¹⁵.

Sanders, contudo, formulou uma descrição diferente do judaísmo palestino do tempo de Paulo. A partir de um tratamento detalhado de muito da literatura judaica do período, surge um quadro bem diferente. Especificamente, com evidência de peso suficiente, ele mostrou que para o judeu do primeiro século a relação de aliança entre Israel e Deus era essencial, essencial para o sentido judaico de identidade nacional e para o seu entendimento de sua religião. Até onde podemos dizer, para o judaísmo do primeiro século tudo era um desenvolvimento do axioma fundamental de que Deus escolhera Israel para ser seu povo particular, para usufruir de um relacionamento especial sob seu domínio. A lei fora dada como uma expressão dessa aliança, para regular e manter o relacionamento estabelecido pela aliança. Também a justiça deve ser entendida em termos desse relacionamento, como se referindo à conduta apropriada para esse relacionamento, conduta segundo a lei. Em outras palavras, obediência à lei, no judaísmo, nunca foi considerada um meio de *entrar* na aliança, de *conseguir* tal relacionamento especial com Deus; era mais uma questão de *manter* o relacionamento de aliança com Deus. Disso Sanders extrai sua expressão chave para caracterizar o judaísmo palestino do primeiro século – “nomismo da aliança”. Ele o define assim:

nomismo da aliança é a visão de que a posição ocupada pelo indivíduo no plano de Deus é estabelecida com base na aliança e que a aliança exige do homem, como resposta apropriada, a obediência aos seus mandamentos, ao mesmo tempo provendo meios de expiação pelas transgressões ... *Obediência mantém a posição do indivíduo na aliança, mas não conquista a graça de Deus como tal* ... Justiça, no judaísmo, é um termo que implica a manutenção do status entre o grupo dos eleitos.¹⁶

Se Stendahl quebrou o paradigma de reconstruções do contexto teológico de Paulo no século XX, ao mostrar quanto tal paradigma havia sido definido pela busca de Lutero por um Deus da graça, Sanders também o fez ao mostrar o quão diferentes tais reconstruções são daquilo que conhecemos do judaísmo do primeiro século a partir de outras fontes. Todos nós somos culpados, em maior ou menor grau, de modernizar Paulo. Mas, agora, Sanders nos deu uma oportunidade sem igual de renovar nossa visão de Paulo, de mudar nossa perspectiva para além do século dezesseis, indo até ao século primeiro, de fazer o que todos os verdadeiros exegetas querem fazer – isto é, ver Paulo de modo adequado ao seu próprio contexto, escutar Paulo em termos de seu

15 Hübner (n. 5 acima).

16 Sanders, *Paul*, pp. 75, 420, 544. Vale notar que J. Neusner, embora ferozmente crítico da metodologia de Sanders, ainda assim aceita como válido o entendimento de Sanders do judaísmo em termos de “nomismo da aliança”. Que as discussões rabínicas pressupunham a a aliança e “eram, em geral, dirigidas à questão de como cumprir as obrigações da aliança” é, para Neusner, uma “proposição totalmente adequada e ... auto-evidente”. “Até onde Sanders se propõe a demonstrar a importância do nomismo da aliança, da eleição, da expiação e de coisas semelhantes para todos os tipos de judaísmo antigo, seu trabalho deve ser considerado um sucesso total” – ‘Comparing Judaism’, *History of Religions*, 18 (1978-9), pp. 177-91 (aqui pp. 177, 180).

próprio tempo, deixar Paulo ser ele mesmo.

Contudo, a característica mais surpreendente do texto de Sanders é que ele mesmo não conseguiu aproveitar a oportunidade que seu trabalho revolucionário oferecia. Ao invés de tentar explorar o quanto da teologia de Paulo poderia ser explicado em relação ao “nomismo da aliança” do judaísmo, ele ficou mais impressionado com a *diferença* entre o padrão de religião de Paulo e o padrão do judaísmo do primeiro século. Rapidamente – muito rapidamente, do meu ponto de vista, ele concluiu que a religião de Paulo só poderia ser entendida como um sistema essencialmente diferente do sistema dos judeus de sua época. No cristianismo, operava um modo de justiça muito diferente daquele do judaísmo, justiça pela fé em Cristo, “de Deus” e não “da lei” (Fl 3:9). Paulo havia se desligado da lei pela simples razão de que seguir a lei não resultava em estar “em Cristo”. Cristo era o fim da lei (Rm 10:4). Foi essa mudança de “sistemas inteiros” que tornou desnecessário para Paulo falar de arrependimento ou da graça de Deus mostrada na dádiva da aliança¹⁷.

Mas essa apresentação de Paulo é só um pouco melhor do que aquela que foi rejeitada. Ainda fica algo muito esquisito na atitude de Paulo em relação à fé de seus antepassados. O Paulo luterano foi substituído por um Paulo idiossincrático, que de modo arbitrário e irracional vira o rosto da glória e grandeza da teologia da aliança do judaísmo e que abandona o judaísmo simplesmente por não ser cristianismo. Talvez Paulo estivesse totalmente impressionado por seu encontro com o Cristo ressuscitado na estrada de Damasco e que sua experiência lhe tivesse dado, daquele momento em diante, uma visão ressentida e preconceituosa de sua fé até ali. Mas Paulo não era o único judeu que havia se tornado cristão e é difícil ver tal salto arbitrário de um “sistema” para outro se mostrando desejável para tantos judeus de sua época, o que obviamente aconteceu.

Os críticos de Sanders, que inevitavelmente se seguiram, também não conseguiram, em maior ou menor medida, aproveitar a nova perspectiva inaugurada por Sanders, ou porque desafiavam a força principal da tese de Sanders, ou porque não sabiam bem o que fazer de Paulo quando visto por aquela perspectiva. Hans Hübner, por exemplo, continua a pensar dentro das categorias clássicas da Reforma, criticando Sanders por não conseguir enxergar o ataque de Paulo à “justiça legalista pelas obras” como central para a teologia de Paulo¹⁸. Por outro lado, Heikki Räisänen aceita as críticas de Sanders a Paulo: Paulo *falseia* e distorce o judaísmo dos seus dias. Ele separou a lei da aliança e assumiu um ponto de vista gentio. Tendo “se tornado internamente alienado dos aspectos rituais da lei” ao longo dos anos, ele condenava “a teologia de aliança de seus oponentes judeus-cristãos como salvação pelas obras da lei”, atribuindo assim à lei um papel diferente daquele que os próprios judeus-cristãos atribuíam¹⁹. E Morna Hooker salienta a estranheza da conclusão de Sanders, que o “padrão de religião” que emerge do estudo de Sanders do judaísmo palestino é notavelmente similar àquilo que comumente se acredita ser a religião de Paulo, mas então é apenas um pouco mais bem sucedida do que Sanders em explicar a razão pela qual Paulo, sendo esse o caso, sentiu a necessidade de se distanciar desse judaísmo.²⁰

17 Ver especialmente Sanders, *Paul*, pp. 550-2.

18 H. Hübner, ‘Pauli Theologiae Proprium’, *NTS*, 26 (1979-80), pp. 445-73.

19 H. Räisänen, ‘Legalism and Salvation by the Law’, in *Die Paulinische Literatur und Theologie*, hrsg. S. Pedersen (Göttingen, 1980), pp. 63-83.

20 M. Hooker, ‘Paul and Covenantal Nomism’, *Paul and Paulinism* (n. 7 above), pp. 47-56.

O próprio Sanders voltou ao assunto em uma monografia intitulada *Paul, the Law, and the Jewish People*, manuscrito que ele gentilmente me permitiu ler. Nela, ele alarga a perspectiva sobre Paulo da questão mais estreita de “entrar e permanecer” na aliança, que era a preocupação do *Paul and Palestinian Judaism*, e sustenta sua posição mais detalhadamente. O quadro do judaísmo que surge desse estudo mais completo de Paulo corresponde ao judaísmo como retratado em sua própria literatura. Paulo ataca o nomismo da aliança, a visão de que aceitar e viver pela lei é sinal e condição de status favorecido. Nunca foi a vontade de Deus, assim Paulo argumenta, que se devesse aceitar a lei para se tornar um dos eleitos. “Seu verdadeiro ataque ao judaísmo é contra a idéia da aliança ... O que está errado com a lei, e portanto com o judaísmo, é que ela não proporciona o propósito último de Deus, o de salvar o mundo inteiro pela fé em Cristo ...”²¹ Mas ele então fala de Paulo rompendo com a lei, ele ainda tem Paulo fazendo um salto arbitrário de um sistema para outro e estabelecendo uma antítese entre fé em Cristo e sua herança judaica em termos tão marcantes, preto no branco, que a defesa esporádica de Paulo da prerrogativa judaica (como em Rm 9:4-6) parece igualmente arbitrária e confusa, seu tratamento da lei e seu lugar nos propósitos de Deus se torna inconsistente e ilógico e nós ficamos com uma descontinuidade abrupta entre o novo movimento centrado em Jesus e a religião de Israel, o que faz pouco sentido particularmente em relação à alegoria da oliveira em Romanos 11.²²

Devo confessar que acho o Paulo de Sanders só um pouco mais convincente (e muito menos atraente) do que o Paulo luterano. Eu não estou convencido de que já tenhamos alcançado a leitura adequada de Paulo a partir da nova perspectiva sobre o judaísmo palestino inaugurado pelo próprio Sanders. Ao contrário, acredito que a nova perspectiva sobre Paulo faz mais sentido de Paulo do que Sanders ou seus críticos conseguiram captar até agora. E, se me permitem, gostaria, no que segue abaixo, de fazer uma introdução a uma exegese e descrição da teologia de Paulo a partir dessa perspectiva.

II

Permitam-me tentar demonstrar minha tese me concentrando especialmente em um versículo e tentar encaixá-lo tanto quanto possível em seu contexto histórico. Estou me referindo a Gálatas 2:16. Este é o ponto mais óbvio para começar qualquer tentativa de um novo olhar sobre Paulo a partir da nossa nova perspectiva. Provavelmente, essa é a primeira vez, nas cartas de Paulo, que se ouve seu grande tema da justificação pela fé. Assim, a forma como é formulado pode nos dizer muito, não apenas sobre o próprio tema, mas sobre a razão pela qual o tema significava tanto para Paulo. Encoraja-nos nessa esperança o fato de que essa primeira declaração parece emergir da tentativa de Paulo de definir e defender seu próprio entendimento de justificação, contra qualquer que fosse a visão mantida pelos judeus cristãos contemporâneos de Jerusalém e Antioquia; e também parece formar a declaração essencial do seu evangelho, sobre a qual ele desenvolve seu apelo aos seus convertidos

21 Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, p. 47.

22 Ver H. Räisänen, ‘Paul’s Theological Difficulties with the Law’, *Studia Biblica* 1978, vol. III, ed. E. A. Livingstone (JSNTSupp. 3: Sheffield, 1980), pp. 301-20.

gálatas a guardar o evangelho como ele havia lhes proclamado anteriormente.

Talvez seja útil esboçar mais detalhadamente o contexto imediatamente anterior desse importante versículo. Paulo estava lembrando o infeliz acontecimento de Antioquia. Em Antioquia, os gentios tinham sido completamente aceitos no círculo dos judeus que acreditavam que Jesus era o Ungido de Deus e que, apesar de rejeitado pelos líderes de seu próprio povo, Deus o havia ressuscitado dentre os mortos. Os apóstolos principais em Jerusalém já tinham concordado que tais gentios não precisavam ser circuncidados para serem contados como companheiros na fé (Gl 2:1-10). Em Antioquia, era costume para aqueles que tinham sido batizados nessa fé em Jesus, o Cristo, compartilhar uma refeição comum quando se encontravam – judeus juntamente com gentios. Mas “certos indivíduos” chegaram da parte de Tiago, de Jerusalém (2:11), e evidentemente consideraram inaceitável que judeus cristãos agissem com tal desprezo pelas leis alimentares dispostas por Moisés – leis sobre alimentos puros e impuros, leis sobre a forma apropriada de matar o animal para consumo e, provavelmente, vários regulamentos relacionados a dízimos, pureza ritual e distanciamento de comida relacionada a ídolos, regulamentos comuns entre os judeus mais devotos. O que quer que os homens de Tiago tenham dito, ou como tenham agido, teve efeito. Pedro e todos os outros judeus crentes, incluindo até mesmo Barnabé, associado de Paulo, se afastaram das refeições comuns, presumivelmente para mostrar sua contínua lealdade à sua fé ancestral – para demonstrar que crer em Jesus não fazia deles judeus menos devotos (2:12-13). Mas Paulo enfrentou Pedro e o acusou de hipocrisia, de não seguir o caminho correto do evangelho. Em frente de toda a comunidade de crentes, ele apelou para Pedro: “Se você, um judeu, vive como um gentio e não como um judeu, como você pode obrigar os gentios a se judaizarem?” – isto é, a observar as leis alimentares e regulamentos à mesa extraídos da lei por judeus devotos (2:14)²³. E Paulo continua, provavelmente não repetindo as palavras exatas que disse para Pedro em Antioquia, mas provavelmente ecoando a linha de argumentação que tentou desenvolver naquela ocasião²⁴, “Nós que somos judeus por natureza e não gentios pecadores sabemos que um homem não é justificado por obras da lei a não ser por meio da fé em Cristo Jesus. E nós cremos em Cristo Jesus, para que pudéssemos ser justificados pela fé em Cristo e não pelas obras da lei, porque pelas obras da lei nenhuma carne será justificada” (2:15-16) – a última cláusula ecoando Salmo 143:2.

O que exatamente Paulo estava argumentando aqui? Quais nuances e alusões teriam ouvido e apreciado os judeus cristãos presentes? Uma análise cuidadosa pode ser frutífera:

(a) Primeiro, o que Paulo queria dizer com sua súbita e repetida fala sobre “*ser justificado*”? – “Sabendo que um homem não é justificado pelas obras da lei ... para que pudéssemos ser justificados pela fé em Cristo ... pelas obras da lei nenhuma carne será justificada”. A forma das suas palavras indica que ele estava apelando para um visão aceita pelos judeus cristãos: “nós que somos judeus ... sabemos ...”²⁵ Provavelmente,

23 Ver J. D. G. Dunn, “The Incident at Antioch (Gal. 2.11-18)”, republicado acima, cap. 6.

24 ‘Incident at Antioch’, cap. 6 acima, p. 172, n. 117.

25 É improvável que Paulo tenha escrito εἰδότες δέ. (1) δέ é omitido em P⁴⁶ assim como por outros manuscritos importantes e foi introduzido, provavelmente, por um escriba que não acompanhou o fluxo de pensamento de Paulo e assumiu que uma partícula adversativa pudesse ser adicionada. (2)

como já notado, a essa altura Paulo ainda está lembrando (se não repetindo exatamente) o que foi dito a Pedro em Antioquia. Não apenas isso, mas suas palavras mostram que ele está, na verdade, apelando para sensibilidades judaicas, podemos até dizer a preconceitos judaicos – “nós somos judeus por natureza e não gentios pecadores”. Portanto, esse entendimento de “ser justificado”, evidentemente, é algo judaico, algo que pertence aos judeus “por natureza”, algo que os distingue dos “gentios pecadores”²⁶. Mas isso é linguagem da aliança, a linguagem daqueles que sabem que foram escolhidos por Deus como um povo, e separados das nações ao redor. E mais, aqueles dos quais o povo da aliança foi separado são descritos não apenas como gentios, mas como “pecadores”. Aqui, também, temos a linguagem que decorre da consciência de Israel de sua eleição. Os gentios são “pecadores” exatamente na medida em que não conhecem nem guardam a lei dada por Deus a Israel²⁷. Paulo, então, prefacia sua primeira menção de “ser justificado” com um apelo deliberado à crença judaica comum, compartilhada também pelos judeus cristãos, a de que os judeus, como uma raça, são o povo de Deus pela aliança. Quase certamente, então, seu conceito de justiça, substantivo e também verbo (ser feito ou considerado justo, ser justificado), é totalmente judaico também, com as mesmas fortes alusões à aliança – o tipo de uso que encontramos especialmente nos Salmos e em Segundo Isaías, onde a justiça de Deus é exatamente a fidelidade de Deus à aliança, seu poder salvador e amor por seu povo, Israel²⁸. A justificação de Deus é o reconhecimento da parte de Deus de Israel como seu povo, seu veredito a favor de Israel com base em sua aliança com Israel.

Dois corolários esclarecedores decorrem imediatamente.

1. Ao falar sobre “ser justificado” aqui, Paulo não está pensando em um ato notoriamente *iniciador* da parte de Deus. A justificação de Deus não é sua primeira ação no *estabelecimento* de sua aliança com Israel, ou na aceitação inicial de alguém dentro do povo da aliança. Antes, a justificação de Deus é o reconhecimento da parte de Deus de que alguém está na aliança – seja isso um reconhecimento *inicial*, uma ação *repetida* por Deus (os atos salvadores de Deus) ou a vindicação *final* de seu povo. Por isso, não ficamos surpresos por ter a segunda referência a ser justificado uma implicação futura (“nós cremos em Cristo Jesus para que pudéssemos ser justificados ...”) e por estar a terceira referência no futuro (“pelas obras da lei nenhuma carne será

Caso Paulo tivesse pretendido dar força adversativa, ele teria provavelmente escrito ἡμεῖς ἐσμέν φύσει ἰουδαῖοι ... οἰδαμεν δὲ ... (compare Rm. 6.9 e 2 Co. 4.14 com Rm. 8.28). De fato, o que ele escreveu foi ‘Nós judeus por natureza ... sabendo que ...’ (cf. H. Schlier, *Galater* [Göttingen, ⁴1965], p. 89). Se ele não segue a construção de modo totalmente consistente, isso não é atípico em Paulo. (3) Ο ἐὼν μὴ confirma que o v. 16a pretende expressar o entendimento *judaico* (cristão) de justificação pela fé (ver p. 195 acima).

26 Clem. Hom. 11.16 – ‘O judeu crê em Deus e guarda a lei ... Mas aquele que não guarda a lei é manifestamente um traidor por não acreditar em Deus; e, portanto, não é judeu mas um pecador ...’ Ver. K. Kertelge, ‘Zur Deutung des Rechtfertigungsbegriffs im Galaterbrief’, *BZ*, 12 (1968), p. 213; U. Wilckens, ‘Was heisst bei Paulus: “Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht”?’ (1969), *Rechtfertigung als Freiheit: Paulusstudien* (Neukirchen, 1974), pp. 87-8; F. Mussner, *Galaterbrief* (Freiburg/Basel/Wien, ³1977), pp. 167-9.

27 Ver Dunn, ‘Incident at Antioch’, cap. 6 acima, §4.1c; também J. D. G. Dunn, *Romans* (Dallas, 1988), pp. lxix-lxx.

28 Ver especialmente S. K. Williams, ‘The “Righteousness of God” in Romans’, *JBL*, 99 (1980), pp. 260f.; Dunn, *Romans*, pp. 40-2. Para referências aos manuscritos do Mar Morto, ver também Mussner, *Galaterbrief*, pp. 168f.

justificada”). Também poderíamos mencionar Gálatas 5:5, onde Paulo fala de “aguardar a esperança da justiça”. Portanto, “ser justificado”, em Paulo, não pode ser tratado simplesmente como uma fórmula de entrada ou de iniciação²⁹; nem é possível traçar uma linha divisória clara entre o uso de Paulo e o uso tipicamente judaico de aliança. Assim, podemos observar, Paulo já parece bem menos idiossincrático e arbitrário do que Sanders alega.

2. Talvez ainda mais impressionante seja o fato, que também parece emergir, de que a esta altura Paulo esteja totalmente de acordo com seus contemporâneos judeus na afirmação de que a justificação é *pela fé*. Isto é, parte integrante da própria idéia de aliança, e da contínua ação de Deus em mantê-la, é o reconhecimento profundo da iniciativa e graça de Deus em primeiramente estabelecer e posteriormente manter a aliança. Justificação pela fé, parece, não é um ensino unicamente cristão. O apelo de Paulo aqui não é para *cristãos* que coincidentemente são judeus, mas para *judeus* cuja fé cristã é uma extensão de sua fé judaica em um Deus que pela graça elege e sustenta. Voltaremos a esse ponto brevemente, mas para o momento podemos simplesmente observar que ignorar esta característica fundamental do entendimento de Israel de seus status na aliança é colocar em risco a possibilidade de uma exegese historicamente apropriada. Muito pior, começar nossa exegese aqui a partir da pressuposição da Reforma de que Paulo estava atacando a idéia de *conseguir* o veredito favorável da parte de Deus, a idéia de obras meritórias, é colocar toda a tarefa exegética na trilha errada. Se Paulo não era um judeu idiossincrático, também não era um protótipo adequado de Lutero.

(b) Então, o que Paulo estava atacando ao excluir a idéia de ser justificado “*pelas obras da lei*”? – como ele faz não menos do que três vezes nesse único versículo: “... não pelas obras da lei ... não pelas obras da lei ... não pelas obras da lei”. A resposta que se apresenta a partir do que já foi dito é que ele estava pensando nas obras da aliança, obras relacionadas à aliança, obras praticadas em obediência à lei da aliança. Isso é confirmado e esclarecido tanto pelo contexto imediato como também pelo contexto mais abrangente.

Em relação ao contexto imediato, o fator mais relevante é que Gálatas 2:16 decorre imediatamente dos debates, de fato, das crises, em Jerusalém e em Antioquia, que se centravam em duas questões – em Jerusalém, circuncisão; em Antioquia, as leis alimentares judaicas com a questão inteira da pureza ritual não declarada, mas claramente implicada. A negação enérgica de Paulo da justificação pelas obras da lei é sua resposta a essas duas questões. Sua negação de que a justificação é pelas obras da lei é, mais precisamente, uma negação de que justificação depende da circuncisão ou da observância dos tabus judaicos de pureza e comida. Justificadamente, podemos deduzir que por “obras da lei” Paulo pretendia que seus leitores pensassem em *determinadas observâncias da lei como circuncisão e leis alimentares*. Seus leitores gálatas poderiam também pensar em uma outra área da observância da lei a que Paulo se refere em tom de desaprovação mais tarde na mesma carta – a observância

29 Sanders repetidamente salienta que “ser justificado”, em Paulo, é “terminologia de transferência”. Ver Dunn, *Romans*, p. 97.

de dias e festas especiais (Gl 4:10). Mas por que essas “obras da lei” em particular? O contexto maior sugere uma razão.

Pelo contexto maior, fornecido pela literatura greco-romana do período, sabemos que *apenas essas observâncias eram largamente consideradas como característica e distintivamente judaicas*. Escritores como Petrónio, Plutarco, Tácito e Juvenal assumiam que circuncisão, abstinência de carne suína e sábado eram observâncias que marcavam os praticantes como judeus ou como pessoas atraídas para o modo de vida dos judeus³⁰. É claro que essas não eram exclusivamente judaicas – por exemplo, não só judeus praticavam a circuncisão. Mas isso só torna ainda mais impressionante o fato de que essas práticas eram mesmo assim consideradas como características e também distintivas dos judeus como uma raça – um fato que nos diz muito sobre a influência do judaísmo da diáspora no mundo greco-romano. É claro, em outras palavras, que apenas essas observâncias funcionavam como marcas de identidade, serviam para identificar seus praticantes como judeus aos olhos do público mais amplo, eram os ritos peculiares que marcavam os judeus como aquele povo peculiar.

Ao colocar isso ao lado do judaísmo palestino iluminado por Sanders, a razão para isso fica mais clara, e podemos ver porque essas observâncias eram consideradas como distintivamente judaicas. Os judeus as consideravam da mesma forma! Essa forte impressão de autores greco-romanos, sobre quais práticas religiosas caracterizavam os judeus, era simplesmente um reflexo da atitude típica e dominante dos próprios judeus. Essas marcas de identidade identificavam os judeus porque eram vistas pelos próprios judeus como observâncias fundamentais da aliança. Funcionavam como sinais de participação na aliança. Por definição, um membro da aliança era alguém que observava especialmente essas práticas. Como poderia ser de outra forma, uma vez que precisamente essas práticas pertenciam tão claramente às regras essenciais da aliança?

Se pensarmos sobre a circuncisão, nenhum judeu leal poderia ignorar as estipulações explícitas de Gênesis 17:

E Deus disse a Abraão: “Quanto a ti, guardarás a minha aliança, tu e teus descendentes depois de ti, nas suas gerações. Essa é minha aliança, que guardareis entre mim e ti e teus descendentes depois de ti: Todo macho entre vós será circuncidado. Sereis circuncidados na carne do prepúcio e isso será um sinal da aliança entre mim e ti ... Assim será minha aliança na vossa carne uma aliança eterna. Todo macho incircunciso, o que não for circuncidado na carne de seu prepúcio, será cortado dentre o povo; quebrou a minha aliança”. (Gn 17:9-14)

O que poderia ser mais claro do que isso? Há alguns indícios de que alguns poucos judeus da diáspora evitavam a força literal desse mandamento espiritualizando-o³¹, mas eles são dignos de nota justamente por serem tão diferentes. A circuncisão permaneceu uma marca de identificação dos judeus, da condição de

30 Detalhes em M. Stern, ed., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (Israel Academy of Sciences and Humanities: Jerusalem, Vol I, 1976, Vol. II, 1980), §§ 194, 195, 258, 281, 301.

31 Ver Philo, *Migr.*, 89-93; cf. *Qu. Ex.*, II, 2.

membro do povo judeu, aos olhos dos gentios e também aos olhos dos próprios judeus.

As leis sobre alimentos puros e impuros não assumem um papel tão central na Torah (Lv 11:1-23; Dt 14:3-21). Mas sabemos que pelo menos a partir do tempo dos macabeus elas assumiram uma importância crescente na cultura popular e auto-conhecimento dos judeus. Os mártires macabeus eram lembrados precisamente como aqueles que “decidiram e permaneceram firmes em seus corações em não comer alimento impuro” e que “preferiram morrer a se contaminar pela comida e profanar a santa aliança” (1 Mac 1:62-63). E os heróis dos contos populares amados por várias gerações de judeus, Daniel, Tobias e Judite, todos mostraram sua fidelidade a Deus precisamente por sua recusa a comer “o alimento dos gentios” (Dn 1:8-16; Tob 1:10-13; Judite 10:5; 12:1-20). Sem dúvida, o judeu devoto dos dias de Paulo consideraria a observância das leis relativas a alimentos puros e impuros uma expressão essencial da lealdade à aliança. E mais, a partir do que sabemos dos fariseus do tempo de Paulo, sem falar nos essênios em Qumran, a preservação da pureza ritual, especialmente da pureza ritual à mesa, era uma preocupação básica e importante³². Não é de se admirar que os homens de Tiago tenham ficado tão chocados com o desleixo de Pedro e de outros judeus cristãos em Antioquia nessa área. E não é de se admirar que Pedro e Barnabé não pudessem resistir a esse forte apelo à identidade nacional e fidelidade à aliança exatamente com respeito a esses itens da lei, a essas práticas da aliança.

Quanto à observância de dias especiais, particularmente o sábado, precisamos apenas nos lembrar que as Escrituras judaicas tratam o sábado como uma lei fundamental da criação (Gn 2:3), que o sábado era a única festa estipulada no decálogo (Ex 20:8-11; Dt 5:12-15) e que tinha sido explicitamente ligado por Isaías com a aliança como uma expressão determinante de lealdade à aliança que proveria a base sobre a qual gentios se uniriam a judeus nos últimos dias em uma adoração conjunta ao único Deus (Is 56:6-8). Também aqui estava uma obra da lei que tinha a mesma característica básica de definir as fronteiras do povo da aliança, uma dessas observâncias mínimas sem as quais dificilmente alguém poderia alegar ser um bom judeu, leal à aliança dada por Deus a Israel.

Considerado esse elo quase axiomático entre esses regulamentos da lei em especial e participação na aliança, não é exagero dizer que para o judeu típico do primeiro século, especialmente o judeu da Palestina, *seria virtualmente impossível conceber participação na aliança, e assim na justiça de Deus da aliança, sem essas observâncias, sem essas obras da lei*. Se for de ajuda, é possível comparar o papel dos sacramentos (batismo e Ceia do Senhor) no cristianismo atual. Esses sacramentos têm praticamente o mesmo papel fundamental no auto-entendimento cristão que a circuncisão, os regulamentos alimentares e sábados tinham no auto-entendimento judaico dos dias de Paulo. Mesmo que reconheçamos os Quakers e o Exército da Salvação como grupos cristãos, ainda assim qualquer tentativa de definir os marcos de fronteira que identificam e distinguem os cristãos como cristãos quase certamente dará maior importância ao batismo e à Ceia do Senhor. Se um cristão não batizado é para a maioria de nós uma contradição de termos, mais ainda o seria um judeu que não praticasse as obras da lei, circuncisão, regulamentos alimentares e sábado.

A conclusão é que quando Paulo nega a possibilidade de “ser justificado pelas obras da lei” é precisamente esse auto-entendimento judaico básico que Paulo está

32 Ver especialmente J. Neusner, *From Politics to Piety* (Englewood Cliffs, 1973), pp. 80, 83-90.

atacando³³ – a idéia de que o reconhecimento divino do status fornecido pela aliança está ligado e até mesmo dependente da observância desses regulamentos particulares – a idéia de que o veredito divino de inocência exige até certo ponto que o indivíduo tenha declarado sua condição de membro do povo da aliança assumindo esses ritos notadamente judaicos.

Dois corolários esclarecedores se seguem novamente.

1. “Obras de lei” ou “obras da lei” não são entendidas aqui, pelos interlocutores judeus ou pelo próprio Paulo, como obras que *conseguem* o favor de Deus, como observâncias que obtêm mérito. Antes, elas são vistas como *distintivas*: são simplesmente o que a condição de membro do povo da aliança envolve, o que marca judeus como o povo de Deus; dadas por Deus exatamente por essa razão, servem para demonstrar status da aliança. São a resposta apropriada à graça de Deus na aliança, o comprometimento mínimo para membros do povo de Deus. Em outras palavras, Paulo tem em vista exatamente aquilo que Sanders chama de “nomismo da aliança”, que a graça de Deus se estende apenas àqueles que têm a marca da aliança. Esta é uma conclusão histórica de certa importância, uma vez que começa a clarificar com mais precisão quais eram as continuidades e descontinuidades entre Paulo, seus contemporâneos judeus cristãos e seu próprio passado fariseu no que se refere à justificação e graça, aliança e lei.

2. Mais importante para a exegese da Reforma é o corolário de que “obras da lei” *não* significam “boas obras” em geral, “boas obras” no sentido difundido pelos herdeiros de Lutero, obras no sentido de mérito próprio, “o esforço do homem para controlar sua própria existência a despeito de sua existência como criatura” (para citar uma famosa definição de Bultmann³⁴). A expressão “obras da lei” em Gálatas 2:16 é, de fato, uma expressão restrita: ela se refere precisamente a esses marcadores de identidade descritos acima, obras *da aliança* – aqueles regulamentos prescritos pela lei que qualquer bom judeu simplesmente teria como pressupostos ao descrever o que um bom judeu praticava. Ser um judeu era ser um membro da aliança, era observar a circuncisão, leis alimentares e sábado. Em resumo, Paulo parece, mais uma vez, muito menos um homem da Europa do século XVI e muito mais próximo da realidade do judaísmo do primeiro século do que muitos imaginavam.

(c) Em contraste à justiça entendida em termos de obras da lei, Paulo fala de justiça *pela fé em Jesus Cristo* – não apenas fé, mas fé em Jesus Cristo, Jesus Messias. Imediatamente nos lembramos de que esse é um debate cristão interno – entre Paulo e Pedro, dois judeus, mas judeus que também são crentes em Jesus. Paulo apela para o que era obviamente a crença fundamental comum do novo movimento. O que distingue Pedro, Paulo e outros dos seus contemporâneos judeus é a crença em Jesus como Messias.

Mas, nesse ponto, precisamos estar certos daquilo que estamos afirmando. De

33 Kertelge (n. 26 acima): ‘Die *erga nomou* in v. 16 sind also der Ausdruck des jüdischen Selbstbewusstseins von v. 15’ (p. 215).

34 R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, I (ET, London, 1952), p. 254. Cf., e.g., H. Ridderbos, *Paul: an Outline of his Theology* (1966; ET, London, 1977), p. 139; E. Käsemann, *Romans* (HNT, 1973; ET, London, 1980), pp. 93, 102, 284; Hübner, *Gesetz*, p. 102; Becker, *Paul*, p. 247.

fato, é a fé em *Jesus* (como) Messias o que os separa dos seus contemporâneos judeus ou é a sua crença na justificação pela *fé*, como frequentemente se assume? À luz das descobertas de Sanders, como já notamos, é muito menos óbvio do que já foi considerado que o judeu típico do primeiro século negasse a justificação pela fé. A ênfase na graça eletiva de Deus, seu amor e misericórdia na aliança, o próprio fato de que um dos termos chave de Paulo, “a justiça de Deus”, é tirado diretamente do Velho Testamento em forma e conteúdo – tudo isso levanta a questão: *Qual é a tese em discussão aqui?* Se não “justificação pela fé” como a iniciativa de Deus em declarar-se a favor dos homens, se não “obras da lei” como boas obras meritórias, então o que? O que exatamente está envolvido no contraste de Paulo entre ser justificado pelas obras da lei e ser justificado pela fé em Jesus Messias?

Nosso versículo sugere uma resposta: a tese de Paulo é exatamente que essas duas formas *são* alternativas – justificação pelas obras da lei e justificação pela fé em Jesus são *opostos antitéticos*. Dizer que a ação favorável de Deus para quem quer que seja é dependente em algum grau de obras da lei é *contradizer* a afirmação de que o favor de Deus depende da fé, fé em Jesus Cristo. De fato, é bem possível que Gálatas 2:16 reflita o passo pelo qual o pensamento de Paulo transformou essas duas proposições em uma antítese bem definida. Deixem-me explicar como chego a essa conclusão.

Segundo o versículo 16a, a base comum (entre Pedro e Paulo) é que “um homem não é justificado pelas obras da lei *a não ser* pela fé em Jesus Cristo”. Notem como ele expressa a última frase - “a não ser pela fé em Jesus Messias”. Segundo o sentido gramatical mais óbvio, nesta cláusula fé em Jesus é descrita como uma *qualificação* à justificação pelas obras da lei, não (ainda) como uma alternativa antitética. Visto da perspectiva do cristianismo judeu daquele tempo, o significado mais óbvio é que *a única restrição à justificação pelas obras da lei é a fé em Jesus como Messias*. Isto é, a única restrição ao nomismo da aliança é a fé em Cristo. *Mas*, nessa primeira cláusula, o próprio nomismo da aliança não é desafiado ou questionado – restringido, modificado, mais precisamente definido em relação a Jesus como Messias, mas não negado. Considerando que o auto-entendimento judaico o nomismo da aliança *não* é antitético à fé³⁵, então neste ponto a única mudança que o novo movimento reivindica é que a fé judaica tradicional seja mais precisamente definida como fé em Jesus Messias. Esta é evidentemente a visão aceita pelos judeus cristãos a quem Paulo apela.

O ponto, então, é que a base comum a partir da qual o argumento de Paulo se move não precisa ser entendido como estabelecendo antiteticamente nomismo da aliança e fé em Cristo. Como revelam claramente a conduta de Pedro e a conduta dos demais judeus crentes em Antioquia, até onde interessava ao judeu cristão, crer em Jesus como Messias não exigia o abandono de sua identidade judaica, a desistência das marcas de sua religião nacional, o questionamento das obras da lei como a resposta ainda necessária do judeu à graça de Deus na aliança. E por que não? Por que deveria uma crença judaica em um Messias judeu fazer qualquer diferença nessas marcas distintivas estabelecidas de longa data?

Mas Paulo seguiu uma lógica diferente – a lógica da justificação pela fé: aquilo

35 Mussner, *Galaterbrief*: ‘Der Jude lässt die pln. Antithetik “Glaube” – “Werke des Gesetzes” – nicht gelten, ja sie ist ihm unverständlich’ (p. 170).

que é da graça pela fé não pode depender, em grau algum, de uma resposta ritual particular. Se o veredito de Deus a favor de um indivíduo se dá por meio da fé, então não é dependente de nada mais do que isso. Assim, ao repetir o contraste entre justificação pelas obras da lei e justificação pela fé em Jesus Cristo, Paulo o altera significativamente: inicialmente justapostas como complementares, agora são apresentadas como alternativas excludentes – “... sabendo que um homem não é justificado por obras da lei *a não ser* por meio da fé em Jesus Cristo, nós acreditamos em Cristo Jesus para que pudéssemos ser justificados pela fé em Cristo e *não* pelas obras da lei...” E mais, ao descrever a justificação pela fé em Cristo, Paulo modifica levemente a fórmula: nós somos justificados não apenas por meio da [*through*] fé em Cristo mas também pela [*from*] fé em Cristo – a implicação sendo, provavelmente, que fé em Cristo, na visão de Paulo, é a única resposta necessária e suficiente que Deus procura ao justificar alguém.

Em outras palavras, o versículo 16 intensifica o que começou como uma qualificação do nomismo da aliança até uma antítese direta. Se fomos aceitos por Deus com base na fé, então é com base na fé que somos aceitáveis e *não* com base nas obras. Neste versículo, talvez pela primeira vez, fé em Jesus Messias começa a emergir não simplesmente como uma definição *mais estreita* dos eleitos de Deus, mas como uma definição *alternativa* dos eleitos de Deus. De *uma* marca de identidade para o judeu cristão em conjunto com outras marcas de identidade (circuncisão, leis alimentares, sábado), fé em Jesus Cristo passa a ser a marca principal de identidade que torna supérfluas as demais.

Essa linha de exposição pode ser re-expressada de uma forma um pouco diferente, com mais ênfase na significância de Cristo na história da salvação. A questão que Paulo estava de fato enfrentando neste ponto era: como nós, judeus cristãos, relacionamos nosso nomismo da aliança, nossas obras da lei, nossas obrigações sob a aliança à nossa nova fé em Jesus como o Cristo? Ou, em termos um pouco mais genéricos: que diferença faz a vinda de Jesus, o Messias, ao nosso entendimento tradicional da aliança? A resposta de muitos crentes de Jerusalém parece ter sido: nenhuma; nenhuma diferença; ainda é na aliança de Deus com Israel que os gentios podem ser recebidos sob condições já reconhecidas e bem definidas. Outros, incluindo os principais apóstolos, estavam dispostos a dispensar os crentes gentios da necessidade de serem circuncidados como um requisito de entrada, mas, em momentos críticos, eles ainda esperavam que os crentes gentios vivessem como aqueles sob a aliança em termos tradicionais, mantendo o status na aliança especialmente por meio da conformidade aos regulamentos sobre pureza e sobre alimentos que controlavam a refeição – até mesmo Pedro e Barnabé (2: 12-14). De fato, a resposta deles à pergunta acima era: a vinda de Cristo fez alguma diferença, mas não muita diferença na prática cotidiana; o povo de Deus ainda deve ser definido essencialmente e marcadamente em termos judaicos. Mas, exatamente neste ponto, Paulo começa a desenvolver uma resposta diferente.

Em resumo, a nova resposta de Paulo é que o advento de Cristo inaugurou o tempo do cumprimento, incluindo o cumprimento de seu propósito para a aliança. Desde o início, o propósito escatológico de Deus ao estabelecer a aliança tinha sido o de abençoar as nações: o evangelho havia sido já proclamado quando Deus prometeu a Abraão, “Em ti serão abençoadas todas as nações” (Gl 3:8; Gn 12:3; 18:18). Assim,

agora que chegou o tempo do cumprimento, a aliança não deveria mais ser concebida em termos nacionalistas ou raciais. Não se trata mais de um privilégio exclusivamente judeu. Desta forma, a aliança não é abandonada. Antes, é expandida como Deus havia pretendido originalmente – com a graça de Deus, que é expressada separadamente de sua restrição nacionalista, concedida gratuitamente a despeito de raça ou obra, como havia sido concedida no início. Em linhas gerais, esse é o argumento de Gálatas 3-4, também desenvolvido posteriormente em Romanos 3-4.

O corolário decisivo que Paulo percebeu, e que ele não hesitou em salientar, foi que a aliança não deve mais ser identificada ou caracterizada por observâncias notadamente judaicas como circuncisão, leis alimentares e sábado. Obras *da aliança* tinham se tornado fortemente identificadas com observâncias *judaicas*, justiça da *aliança* com justiça *nacional*³⁶. Mas, manter tais identificações era ignorar a forma como a aliança começou e também o propósito que ela estava destinada a cumprir no final. Continuar a insistir em tais obras da lei era ignorar o fato central para os cristãos: com a vinda de Cristo, o propósito de Deus na aliança havia alcançado seu estágio final no qual a marca de identidade mais fundamental (a fé de Abraão) reassume sua primazia sobre as marcas de identidade estritamente nacionalistas de circuncisão, leis alimentares e sábado.

Se esse entendimento de Gálatas 2:16 estiver correto, então temos nesse versículo, de fato, o privilégio único de testemunhar um desenvolvimento crucial para a história do cristianismo ocorrendo diante de nossos próprios olhos. Porque nesse versículo estamos vendo a transição de um auto-entendimento basicamente judaico da significância de Cristo para um entendimento bem diferente, a transição, de fato, de uma forma de messianismo judaico para uma fé que mais cedo ou mais tarde vai se desligar do judaísmo para existir em seus próprios termos.

Mais uma vez, dois corolários esclarecedores.

1. Não podemos deixar nossa percepção do raciocínio de Paulo cair novamente na velha distinção entre fé e obras em geral, entre fé e “boas obras”. Paulo não está aqui defendendo um conceito de fé que é totalmente passivo por temer que se torne uma “obra”. O que ele nega é a exigência de uma obra *específica* como uma expressão necessária de fé. Como ele afirma mais tarde na mesma carta: “Em Cristo Jesus, nem circuncisão nem incircuncisão tem valor algum, mas a fé que atua pelo amor” (5:6).

2. Nem podemos forçar a distinção de Paulo entre fé e obras em uma dicotomia entre fé e ritual, simplesmente porque as obras da lei que ele tem em mente pertencem àquilo que freqüentemente tem sido chamado de lei ritual ou cerimonial. *Há* uma distinção entre exterior e interior, entre ritual e espiritual, mas não necessariamente antítese. Paulo não tem intenção de negar aqui uma expressão ritual da fé, como no batismo ou na Ceia do Senhor. Mais uma vez, precisamos ter em mente as limitações precisas da distinção feita por Paulo entre fé em Cristo e obras da lei. Ele pretende excluir a expressão *racial* da fé, não a *ritual*; é *nacionalismo* o que ele nega, não *ativismo*. Quaisquer que fossem as bases nas Escrituras, essas obras da lei tinham

36 Uma expressão que devo a N. T. Wright; ver sua Oxford D. Phil. : *The Messiah and the People of God: a study in Pauline Theology with particular reference to the argument of the Epistle to the Romans* (1980), pp. 89f.

sido identificadas como características de judeus, como marcas sinalizadoras de raça e nação – o que é inevitável quando raça e religião são intimamente ligadas como eram, e são, no judaísmo. O que Jesus fez por meio de sua morte e ressurreição, no entendimento de Paulo, foi libertar a graça de Deus ao justificar de seus limites nacionalistas para uma experiência mais abrangente (além do judeu circuncidado) e uma expressão mais completa (além da preocupação com pureza ritual).

(d) Finalmente, devemos notar a última cláusula do nosso versículo, onde Paulo provavelmente faz alusão ao Salmo 143:2³⁷. Nossa tese também ajuda a explicar a razão pela qual Paulo usa esse salmo dessa forma, a razão pela qual ele modifica e também faz adições às palavras do salmista. Em Salmos 143:2, lemos a petição:

Não entre em julgamento com teu servo;
Pois nenhum ser humano é justo diante de ti.

Paulo faz duas coisas à segunda metade desse versículo: ele adiciona “pelas obras da lei” e substitui “todo ser humano” por “toda carne”. Onde o salmista disse

Nenhum ser humano será justificado diante de ti,

Paulo reescreve dessa forma

*Pelas obras da lei, nenhuma carne será justificada.*³⁸

Como pode ele justificar a restrição à declaração mais geral adicionando “pelas obras da lei”? Provavelmente, a resposta mais simples está na substituição de “todo ser humano” por “toda carne”. Mas, para Paulo, tem o mérito de focar na inaceitabilidade do homem em seu caráter carnal. Com isso, é claro, Paulo não pretende um dualismo entre espírito e matéria, quão dualista possa parecer sua antítese entre carne e espírito mais tarde em Gálatas 5. Certamente, ele tem em mente a fraqueza do homem, sua corruptibilidade, sua dependência da satisfação de apetites meramente humanos (4:13-14; 5:16-17; 6:8). Mas a palavra “carne” também abrange o pensamento de um relacionamento meramente humano, de uma herança determinada pela descendência física, como na alegoria de Gálatas 4 (4:23, 29)³⁹. Ou seja, ao falar de “toda carne”, Paulo tem em mente principalmente (e precisamente) aqueles que pensam que sua aceitabilidade e condição diante de Deus *depende* de sua descendência física de Abraão, de sua identidade nacional como judeus. É exatamente essa atitude, que dá muita importância nos ritos e relacionamentos carnis, que Paulo condena em seu golpe final em 6:12-13 – “eles querem se ostentar na carne ... querem se gloriar na carne de vocês”.

Com a referência ao Salmo mais bem definida em termos de identidade

37 A despeito das dúvidas de Mussner (*Galaterbrief*, pp. 174f.), Paulo provavelmente pretendia uma alusão ao salmo, como confirma o paralelo com Rm 3:20, uma vez que a alusão é mais clara ali.

38 A omissão de “diante de ti” do Sl 143:2 em Gl 2:16 não tem significância, como a *retenção* da expressão em Rm 3:20 em alusão à mesma passagem deixa claro.

39 Ver J. D. G. Dunn, ‘Jesus – Flesh and Spirit: an Exposition of Romans 1.3-4’, *JTS*, 24 (1973), pp. 43-9.

nacional e física, a adição de “obras da lei” se torna meramente clarificadora. Não torna a afirmação do salmista mais limitada; antes, ela enfatiza mais claramente a expressão “toda carne”. Pois obras da lei, epitomizadas nesta carta pela circuncisão, são exatamente atos da carne. Insistir na circuncisão é dar uma primazia ao nível físico de relacionamento que Paulo não aceita mais. Ironicamente, “obras da lei”, uma vez que inserem tanta ênfase e tais marcas de identidade racial, não são diferentes de “obras da carne” (5:19), no que se refere à aceitabilidade diante de Deus – exatamente porque essas obras da lei restringem a justiça de Deus a uma condição racial e nacional, ou seja, carnal. Enquanto aqueles que pertencem a Cristo, do ponto de vista de Paulo, passaram por um início diferente (o dom do Espírito – 3:3), crucificaram a carne (5:24), e a vida que agora têm na carne não vivem em termos rituais ou relacionamentos carnis, mas pela fé no Filho de Deus (2:20). Os propósitos e o povo de Deus agora se expandiram para além de Israel segundo a carne e, portanto, a justiça de Deus não pode mais ser restringida em termos de obras da lei que enfatizam afinidade no nível da carne.

Dois corolários finais como esclarecimento.

1. Ainda mais uma vez, devemos notar que são obras da lei o que Paulo ataca, não a própria lei ou a observância da lei em geral. Em sua mais recente contribuição à discussão, Sanders reconhece a significância nacionalista da circuncisão, leis alimentares e sábados⁴⁰, mas continua a tomar a frase “obras da lei” como se fosse simplesmente um sinônimo mais abrangente de “lei”. Para Sanders, “nenhum ser humano será justificado pelas obras da lei” é o mesmo que “nenhum homem será justificado pela lei”⁴¹. Mas Paulo se opõe tão pouco à lei por si mesma como se opõe às boas obras. É sobre a lei entendida em termos de obras, como uma prerrogativa judaica e como monopólio nacional, que ele tem reservas. A lei entendida em termos do mandamento “amarás o teu próximo como a ti mesmo” é outra coisa (Gl 5:14).

2. Caso o ponto ainda esteja confuso, repito, Paulo não está menosprezando obras em geral ou forçando uma dicotomia entre ritos externos feitos na carne e graça interna operante no espírito. Mais uma vez devemos observar o alvo limitado que ele tem em vista. Ele faz objeção às obras que sinalizam prerrogativa racial, ele denuncia atos feitos na carne por ser a fé em Cristo considerada insuficiente como marca de um membro da aliança. Contra Pedro e outros judeus cristãos, Paulo insiste que o veredicto de Deus a favor dos crentes se realiza por meio da fé, do princípio ao fim, e de modo algum depende da observância de obras da lei que até aquele momento tinham caracterizado e distinguido os judeus como povo de Deus.

III

É o bastante para Gálatas 2:16. O tempo não me permite acompanhar o desenvolvimento da mesma linha de argumentação por todo o resto da carta, embora

40 Ver n. 46 abaixo.

41 Ver também E. P. Sanders, ‘On the Question of Fulfilling the Law in Paul and Rabbinic Judaism’, *Donum Gentilicum: New Testament Studies in Honour of David Daube*, ed. C. K. Barrett, E. Bammel and W. D. Davies (Oxford, 1978), pp. 103-26.

eu acredite que isso ajude a resolver mais de um enigma nos capítulos subsequentes. Da mesma forma, a posterior carta de Paulo aos cristãos romanos ganha consideravelmente em coerência quando vista dessa mesma perspectiva. Por exemplo, quando em Romanos 3:27 Paulo afirma que a jactância é excluída, ele não está pensando no gloriar-se no esforço próprio ou gloriar-se nas próprias boas obras⁴². É o gloriar-se do judeu que ele tem em mente – o gloriar-se no relacionamento especial de Israel com Deus por meio da eleição, o gloriar-se na lei como marca do favor de Deus, na circuncisão como a marca de propriedade de Deus (Rm 2:17-29). Entre outras coisas, isso significa que não há desenvolvimento significativo no pensamento de Paulo neste ponto em particular, pelo menos não entre Gálatas e Romanos. Contudo, maiores explicações devem esperar o comentário sobre Romanos que mencionei no início e com o qual, como vocês podem notar, estou muito mais entusiasmado do que quando fui procurado pela primeira vez.

É claro que também seria prematuro construir conclusões muito abrangentes com base em apenas um versículo. Ainda assim, há certa exigência no final de uma palestra como esta de tentar um resumo e, no mínimo, esboçar os resultados preliminares que parecem se seguir a essa nova perspectiva sobre Paulo, mas que ainda deve, naturalmente, ser submetida a outros testes.

(a) Em Gálatas 2:16, Paulo lida, de fato, com o judaísmo como sabemos ter sido no primeiro século – um sistema de religião consciente de seu relacionamento especial com Deus e sensível a suas obrigações peculiares dentro de tal relacionamento. As críticas a Paulo por sua falha no entendimento do judaísmo, portanto, envolvem uma falha dupla de perspectiva. O que os eruditos no judaísmo rejeitaram como falha de entendimento de *Paulo* é uma falha no entendimento *sobre* Paulo, baseada na (re-) leitura protestante padrão pelas lentes da Reforma. Quando tiramos essas lentes, Paulo não parece estar tão fora de contato com seu contexto do primeiro século como até mesmo Sanders imagina. Sanders, de fato, libertou a exegese paulina de seus faróis do século dezesseis, mas ele ainda nos deixou com um Paulo que teria feito pouco sentido para seus contemporâneos judeus e com uma disposição para observar a lei em alguns momentos (1 Co 9:19-23) que teria soado como a mais espetacular contradição.

(b) A principal falha exegética da reconstrução de Sanders da visão de Paulo sobre a lei (e claro que não apenas dele)⁴³ é sua falha em perceber a significância da pequena expressão “obras da lei”. Ele reconhece corretamente que ao atacar “obras da lei” Paulo não está atacando boas obras em geral, menos ainda que ele estivesse pensando em boas obras como esforço meritório. Mas ao considerar “obras da lei” como equivalente a “praticar a lei” em geral (a exegese normal), ele é levado à falsa

42 Contrastar com as definições citadas na nota 34 acima.

43 Não é justo citar apenas Sanders, uma vez que esse é o entendimento comum desse assunto, normalmente resultado de basear a exegese principalmente em Gl 3:11 e de ler 3:10 à luz daquele versículo sem considerar suficientemente a referência à afirmação inicial de 2:16. Ver, e.g., N. A. Dahl, *Studies in Paul* (Minneapolis, 1977), pp. 106, 170; U. Wilckens, ‘Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzverständnis’, *NTS*, 28 (1982), pp. 166-9; Mussner, *Galaterbrief*: ‘Nur eine naive Exegese könnte ... “die Werke des Gesetzes” auf die rituellen Vorschriften des Judentums beschränken’ (p. 170). Mas ver também n. 45 abaixo.

conclusão de que ao atacar “obras da lei” Paulo está atacando a lei como tal, que rompeu com o judaísmo como um todo. Para ser justo, o engano é natural, uma vez que o judaísmo atribuiu tamanha significância a essas obras em particular, de forma que que o teste de lealdade à aliança e à lei era exatamente a observância da circuncisão, leis alimentares e sábado⁴⁴. Mas são essas obras em particular o que Paulo tem em mente, e ele as tem em mente exatamente porque se tornaram a expressão de um concepção da aliança muito estreitamente nacionalista e racial, porque elas se tornaram uma marca não da fé de Abraão mas do orgulho de Israel⁴⁵. Embora Sanders tenha visto isso muito claramente⁴⁶, ele não o explora até o fim, e sua falha em distinguir “obras da lei” de “praticar a lei” o impede de desenvolver esse *insight* de modo apropriado⁴⁷.

Essa falha tem sérias consequências para a tese de Sanders mais geral. Pois, se ele tivesse definido mais precisamente a força do argumento de Paulo contra as obras da lei, ele teria sido capaz de dar uma descrição mais adequada da atitude mais positiva de Paulo em relação à lei em outros trechos. Especialmente, ele não precisaria forçar tanto a distinção entre “entrar” (não pela prática da lei) e “permanecer” (pela observância da lei), uma distinção que parece muito esquisita precisamente em Gálatas 2:16, onde a questão em Antioquia era a conduta cotidiana daqueles que já tinham crido (2:14) e onde a preocupação de Paulo com relação aos gálatas é sobre seu destino e não sobre seu início (3:3)⁴⁸. Consequentemente, ele também não precisaria

44 Podemos comparar a forma como em círculos fundamentalistas a expiação substitutiva e a inerrância das Escrituras têm sido consideradas pedras de toque da ortodoxia, mesmo quando muitas outras doutrinas são reconhecidas como tendo a mesma importância ou importância ainda maior.

45 O mesmo ponto se aplica à distinção frequentemente atribuída a Paulo entre lei ritual e lei moral. Paulo não pressupõe ou desenvolve tal distinção. Sua atitude mais negativa com relação às prescrições rituais da lei vem do fato de que é precisamente nesses e por meio desses rituais que seus compatriotas judeus delimitavam a si mesmos como o povo de Deus – sendo identificados pelos outros como “esse povo peculiar” (ver nota 30 acima).

46 Ver, e.g., *Paul, the Law, and the Jewish People*, p. 33 – “Gloriar-se” em Rm 3:27 se refere à “presunção de status especial por parte dos judeus” (também na p. 35); seu reconhecimento da significância de circuncisão, sábado e leis alimentares (pp. 101-102) – “o denominador comum mais evidente dessas leis é o fato de que distinguem judeus de gentios” (p. 114); e suas citações de Gaston (“Israel como um todo interpretava a justiça de Deus como um estabelecimento de status de justiça para Israel apenas, excluindo os gentios”) e Howard (“Sua própria justiça” é sua “justiça coletiva que excluía os gentios”) em suas notas (p. 61, n. 107). O artigo anterior de J. B. Tyson, “Works of Law” in *Galatians*, *JBL*, 92 (1973), pp. 423-31 compartilha pontos fracos e pontos fracos similares.

47 e.g., “A explicação de ‘não pela fé mas pelas obras’, então, é ‘não acreditaram em Cristo’ ... A falha de Israel não era a de não obedecer a lei da forma correta, mas a de não ter fé em Cristo” (p. 37) – onde eu diria: “Eles confiaram em seu próprio status na aliança, como atestado pelas obras da lei, ao invés de confiar em Cristo”. “Sua crítica à sua vida pregressa não era a de que era culpado do pecado da atitude de justiça própria, mas que tinha fé em algo que não era fé em Jesus Cristo” (p. 44) – *Tertium datur!*, ... culpado de colocar sua confiança em ser um judeu e em seu zelo como um judeu devoto; “A única coisa errada com a velha justiça parece ser a de que não era a nova” (p. 140) – Não! aquilo era muito estreitamente “judaico”; “Na teoria paulina, judeus que entram no movimento cristão não renunciam a coisa alguma” (p. 176) – exceto sua reivindicação de monopólio judaico da justiça divina.

48 Sanders tenta lidar com esse ponto na primeira seção de *Paul, the Law, and the Jewish People* (p. 52, n. 20) e reconhece que a questão é a de “ser” (aquilo que a condição de membro da aliança envolve) ao invés de uma distinção entre “entrar” e “permanecer”. Os judeus cristãos e os judaizantes queriam não apenas um ato dos gentios crentes, mas um estilo de vida segundo a Torah.

defender uma descontinuidade arbitrária e abrupta entre o evangelho de Paulo e seu passado judaico, segundo a qual o Paulo de Sanders dificilmente parece se dirigir ao judaísmo de Sanders. Em outras palavras, se Paulo estava realmente falando contra o entendimento muito estreito da promessa de Deus na aliança e da lei em termos nacionalistas e raciais, como argumentei, torna-se possível uma reconstrução muito mais coerente e consistente das continuidades e descontinuidades entre Paulo e o judaísmo da Palestina.

(c) Tudo isso confirma a importante tese de Stendahl de que a doutrina de Paulo da justificação pela fé não deveria ser entendida primariamente como uma exposição da relação do indivíduo com Deus, mas primariamente no contexto de Paulo, o judeu, enfrentando a questão de como judeus e gentios se relacionam mutuamente dentro do propósito de Deus na aliança agora que esta alcançou seu auge em Jesus Cristo⁴⁹. O problema está precisamente no grau em que Israel veio a considerar a aliança e a lei como coincidentes com Israel, como prerrogativa especial de Israel. A solução de Paulo não exige que ele negue a aliança, ou mesmo a lei como lei de Deus, mas apenas a aliança e a lei como “dominadas” por Israel. Os modelos de homens de fé para Paulo são os patriarcas fundadores Abraão, Isaque e Jacó, onde a condição de membro da aliança não era determinada pela descendência física (consanguinidade racial) nem dependente de obras da lei (Rm 4; 9:6-13). Isto certamente envolveu algo de um procedimento hermenêutico arbitrário, pelo qual o exemplo de Abraão especialmente foi tratado não apenas como típico e normativo, mas também como relativizando as Escrituras subsequentes que enfatizam a posição privilegiada de Israel dentro dos cuidados de Deus. Mas é um procedimento que Paulo está mais do que disposto a elaborar e a defender ao invés de simplesmente estabelecer uma solução do tipo preto-no-branco, pegar-ou-largar.

Contudo, mais uma vez, estamos começando a ultrapassar os limites apropriados do presente ensaio e devo parar. Mas, espero ter dito o suficiente para mostrar quão valiosa é a nova perspectiva sobre Paulo em nos dar um *insight* mais claro sobre ele e uma melhor apreciação de Paulo e de sua teologia.

49 cf. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles, passim* – e.g. “... uma doutrina de fé foi forjada por Paulo para o propósito bem específico e limitado de defender os direitos dos gentios convertidos de serem herdeiros genuínos e completos das promessas de Deus a Israel” (p. 2).

Nota Adicional

“A Nova Perspectiva” recebeu várias respostas – especialmente contestações de H. Räisänen e H. Hübner, a primeira delas apresentada no Basel SNTS Seminar, onde eu também apresentei a primeira versão do meu artigo ‘Works of the Law’ (cap. 8 abaixo), e da qual Hübner também participou. O artigo de Räisänen foi publicado como ‘Galatians 2.16 and Paul’s Break with Judaism’, *NTS* 31 (1985) 543-53, republicado em *The Torah and Christ*, Helsinki: Finnish Exegetical Society 45 (1986) 168-84. E no mesmo ano a resposta de Hübner também surgiu, ‘Was heisst bei Paulus “Werke des Gesetzes”’, *Glaube und Eschatologie*, W. G. Kümmel Festschrift, ed. E. Grasser and O. Merk, Tübingen: Mohr (1985) 123-33.

A crítica de Räisänen é a mais consistente. Ele apresenta quatro pontos principais.

1. A expressão δικαιοσύνη θεοῦ e o verbo διακαιοῦσθαι devem ser cuidadosamente distinguidos. Gálatas 2:16 tem em vista *entrada* na comunidade; ali διακαιοῦσθαι é “terminologia de transferência” e é diferente do uso judaico pré-cristão.¹

2. A continuidade entre o judaísmo e Paulo está exagerada. A fé sobre a qual Gálatas 2:16 fala não é a fé no sentido (judaico) de reconhecimento da graça de Deus na aliança. É fé *em Jesus Cristo*, e isso é algo novo no judaísmo². E mesmo que “justificação pela fé” possa ser descrita como um theologoumenon judaico, Dunn reconhece que a ênfase de Paulo em justificação pela fé em Cristo como uma alternativa antitética ao nomismo da aliança estava destinada a resultar em um rompimento com o judaísmo.³

3. A sugestão de um desenvolvimento no pensamento dentro de Gálatas 2:16 não se encaixa no texto. “O fluxo do pensamento no versículo 16 é bastante uniforme. Não há indicação formal de um contraste entre o início e o fim ... Justificação pelas obras da lei é negada por todo o versículo 16, como o é no restante da carta”⁴. Stulmacher (ver abaixo) também levantou o mesmo ponto: podem Gálatas 2:16a 16b serem lidas no sentido de uma “gradação radicalizadora”?

4. O ataque de Paulo não é dirigido apenas a determinada *atitude* em relação à lei⁵, mas à própria lei. Judeus assim como gentios podem *entrar* na nova comunidade. Os comentários positivos de Paulo sobre a lei não devem ser ignorados: eles refletem a tentativa de Paulo de manter e enfatizar continuidade com o judaísmo (“Dunn chega perto de descrever a posição de Paulo como *o próprio Paulo* gostaria de ser entendido”). Mas, na prática, seu ensino sobre a lei era inconsistente com tal objetivo; sua posição

1 *NTS* 31 (1985) = *NTS*, p. 545; *Torah and Christ* = *TC*, pp. 172s.

2 *NTS*, p. 546; *TC*, pp. 174s.

3 *NTS*, pp. 546s.; *TC*, p. 176.

4 *NTS*, p. 547; *TC*, pp. 177-178. Ele é seguido aqui por R. Y. K. Fung, *Galatians*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans (1988) 116n.

5 Aqui Räisänen me confunde com Cranfield e faz referência à sua crítica de Cranfield em *Paul and the Law*, WUNT 29, Tübingen: Mohr (1983) 42-50.

resultou em um rompimento *de facto* com o judaísmo (como Sanders percebeu tão claramente)⁶. Em resumo, “a crítica de Paulo à lei é muito mais radical do que Dunn admite e não devemos deixar de falar de seu ‘rompimento’ com o judaísmo”.⁷

Como resposta:

1. Não me impressionam as tentativas de separar rigorosamente δικαιοσύνη θεοῦ e δικαιοῦσθαι. É claro que os termos δικαιοσύνη, δικαιοσύνη θεοῦ e δικαιοῦσθαι têm funções diferentes e abrangências diferentes. Mas também há sobreposição entre essas funções e abrangências. Em particular, é a ‘justiça de Deus’ que ‘torna justos’, como fica claro em Romanos 3:21-24, 26; e ‘justiça’ é o efeito de Deus ‘tornar justos’, como fica claro em Romanos 4:2-3,5; Gálatas 3:6, 8 e 5:4-5. Meu argumento é que esse grau de sobreposição impede uma dicotomia rígida, na qual o verbo poderia ser limitado a ‘terminologia de transferência’.

(a) ‘Justiça’ não é apenas um status concedido na conversão (por ‘transferência’), mas também pode ser usada em referência a um status contínuo, ou a um relacionamento vivo (como em Rm 5:21), e para descrever o ponto final de todo o processo (como em Rm 6:16 e Gl 5:5). ‘A justiça de Deus’ deve ser vista, portanto, como o poder da graça que concede, sustenta e por fim garante tal ‘justiça’, não apenas um ato de transferência de uma vez por todas.

(b) O verbo certamente denota ‘transferência’ em várias ocasiões; praticamente metade dos usos paulinos relevantes estão no modo aoristo ou no modo perfeito. Mas mais da metade estão no modo presente ou no modo futuro. De fato, o presente poderia ser considerado um presente ‘atemporal’, mas a maior parte das ocorrências do modo futuro se enquadram mais facilmente como se referindo à justificação futura (=final) no dia do julgamento (Rm. 2:1; 3:20; Gl. 2:16; 5:4). E mais, os aoristos em Romanos 8:30 parecem cobrir (em retrospecto) o processo de salvação todo que fica entre ‘ser chamado’ e ‘ser glorificado’; ou seja, provavelmente abrangem o processo todo desde a aceitação inicial por Deus (‘transferência’) até a vindicação final no trono do julgamento⁸. Também em Gálatas 2:17, o aoristo inclui a busca de justificação como um alvo contínuo. Quanto esses dois conjuntos de considerações são colocados juntos (a e b), fica mais claro que por ‘justiça de Deus’ Paulo se refere ao poder da graça divina que é eficaz ‘para salvação’ (Rm 1:16-17), do princípio ao fim.⁹

(c) Permanece o fato crucial de que no incidente em Antioquia, e em Gálatas, Paulo foi confrontado por uma visão que insistia que o status na aliança não poderia

6 NTS, pp. 548-550; TC, pp. 179-84.

7 NTS, p. 544; TC, p. 171. Em dois pequenos pontos Räisänen está equivocado. (1) NTS, p. 550 n. 11 = TC, p. 169 n. 6. Eu não atribuo a Sanders a visão de Paulo entendeu mal o judaísmo. Meu ponto aqui se refere a críticas judaicas anteriores de Paulo – críticas baseadas em uma leitura protestante ruim de Paulo e de sua situação. (2) Apesar da acusação de Räisänen (NTS, p. 544 = TC, p. 170), eu noto o reconhecimento de Sanders da significância de circuncisão, sábado e leis alimentares (minha n.46).

8 Ver também J. D. G. Dunn, *Romans*, WBC 38, Dallas: Word (1988) 485.

9 Mais em Dunn, *Romans* 39-42.

ser mantido sem as ‘obras da lei’. Na teologia judaica da aliança, isso significava também que a vindicação final não poderia ser assegurada sem as ‘obras da lei’. E na adaptação judaico-cristã, o status na aliança e a vindicação final dependiam da justificação pela fé completada pelas ‘obras da lei’ (implicação clara de Gl. 3:2-5; cf. Tg 2:22-24). O argumento de Paulo insiste exatamente que o processo contínuo de salvação é inseparável de seu início; de que como a aceitação inicial por Deus é pela fé, também é a sua continuação (Gl 3:2-5) e a aceitação final (Gl 5:5)¹⁰. Conseqüentemente, a variação dos modos verbais em Gálatas 2:16 provavelmente denota uma teologia mais rica de justificação do que Räsänen admite. Para parafrasear o versículo: ‘Uma vez que o homem é justificado pela fé em Jesus Cristo (o modo presente pode abranger todo o processo), nós cremos em Cristo Jesus (aoristo = ‘transferência’) para que pudéssemos ser justificados pela fé em Cristo e não pelas obras da lei (o aoristo pode se referir ao objetivo de todo o processo, como em 2:17 – o ponto sendo que a justificação é pela *fé* do princípio ao fim) porque (como ficará claro no último julgamento) “nenhuma carne será justificada pelas obras da lei”’. Isso parece uma solução superior a de Räsänen, que só consegue manter sua tentativa de limitar o verbo a ‘terminologia de transferência’ ao admitir que ‘de fato, o homem deve “entrar” duas vezes: primeiro aqui e depois no julgamento final’¹¹. Admitindo isso, meu argumento foi muito favorecido: Gálatas 2:16 tem em vista *não apenas* o ato *inicial* de aceitação, mas a questão do que é então necessário para garantir a aceitação *final*.

2. É claro que Paulo tem em mente não apenas justificação pela fé, mas justificação pela fé em Cristo. Justificação pela fé *em Cristo* é, se você preferir, o refinamento judeu *cristão* da teologia judaica da eleição, que eu caracterizei como ‘justificação pela fé’ para salientar a pressuposição da graça divina que é central para essa teologia. É esse entendimento judeu cristão que fornece a Paulo base comum suficiente para seu diálogo com seus contemporâneos judeus crentes em Cristo e a partir disso Paulo desenvolve sua ênfase mais característica (Gl 2:15-16). Eu não discordo que o resultado final desse desenvolvimento foi um rompimento entre judaísmo (rabínico) e cristianismo. Eu discordo sim que essa era a intenção de Paulo ou que isso era inevitável dentro do contexto do movimento muito mais abrangente do judaísmo pré-70. Dentro desse movimento, a interpretação de Paulo da aliança e da promessa era uma opção legítima para judeus (e para o judaísmo) dentro de uma gama maior de opções.

3. Eu reconheço que a falta de uma conjunção adversativa clara no início da segunda cláusula de Gálatas 2:16 cria uma nítida fraqueza em minha exegese. Contudo, há uma fraqueza igual ou ainda mais séria na exegese tradicional, que pode ser colocada assim. O que é que ‘nós judeus sabemos’ (Gl 2:15-16)? Que ‘a justificação é pela fé em Jesus Cristo’ - Sim! Obviamente Paulo tem judeus *cristãos* em vista, e muito provavelmente sua repreensão a Pedro em Antioquia, ou pelo menos aquela situação¹². Mas o problema é que esses mesmos judeus cristãos (em Antioquia) também mostraram sua crença de que judeus deviam ainda praticar ‘as obras da lei’

10 Mais no cap. 9 abaixo.

11 NTS, p. 551 n. 31; TC, p. 173 n. 2.

12 Ver cap. 6 acima, n. 117.

(nesse caso, leis alimentares judaicas). Evidentemente, eles não aceitavam, de qualquer ponto de vista prático, que a justificação é pela fé em Cristo e *não* pelas obras da lei. Em Gálatas 2:16, portanto, Paulo tenta forçar essa antítese como um ‘ou isso ou aquilo’ (contra o entendimento judeu cristão ‘isso e aquilo’). Como a justificação inicial era pela fé em Cristo, e não pelas obras da lei, assim o desenvolvimento daquela ‘transferência’ inicial deveria ser consistente com o início – justificação pela fé em Cristo e não pelas obras da lei, pois essa será a base do julgamento final (Sl 143:2). Em resumo, Räisänen tem base para sua objeção quando Gálatas 2:16 é lido isoladamente, mas quando o contexto é considerado, a lógica do versículo parece favorecer a exegese no capítulo 7 acima¹³.

4. Eu não estou particularmente satisfeito com a caracterização de Räisänen do meu entendimento de Paulo como um ataque a ‘uma determinada atitude em relação à lei’, embora eu use sim a frase como uma de uma variedade de maneiras possíveis de distinguir minha visão do assunto da visão de Räisänen. Para mim, a caracterização de Paulo feita por Räisänen como um ataque à própria lei parece muito grosseira. Paulo parece sim criticar a lei em uma passagem como Gálatas 2:19. Mas ele também defende a lei em Romanos 7:7-25 e afirma a lei em passagens como Romanos 3:31, 8:4 e Gálatas 5:14. E a crítica dele é normalmente mais refinada – lei como ‘letra’ (Rm 2:27; 7:6; 2 Co 3:6), ‘obras da lei’ (Gl 2:16; etc.), lei como usada pelo pecado (Rm 7:7-14), lei entendida como definindo o escopo da justiça de Deus (Rm 10:3-4), lei como mantendo Israel em um estado de imaturidade (Gl 3:23-4:5), e assim por diante. Se isso é mais bem descrito como uma ‘atitude em relação à lei’ ou a lei como operando de determinada maneira, definindo o povo de Deus, fazendo exigências específicas sobre esse povo (‘obras da lei’), talvez seja mero detalhe semântico. Mas, estou mais convencido que Räisänen perdeu (como muitos escrevendo nessa área) essas nuances e também o que descreverei no próximo capítulo como ‘a função social da lei’¹⁴. Consequentemente, considero o tratamento de Paulo da lei muito mais consistente do que o tratamento de Sanders ou de Räisänen. E falar de um ‘rompimento’ com a lei ou com o judaísmo se torna menos justificado. Assumir que batismo em nome de Jesus significa não apenas *entrada* na comunidade (seita?) dos crentes em Jesus, mas também, na prática, uma *saída* do judaísmo é um sério engano na percepção do auto-entendimento dos judeus cristãos e também de Paulo. A ‘nova aliança’ não significava uma nova religião, mas o cumprimento escatológico da antiga no Messias Jesus, não uma *terceira* oliveira!¹⁵, mas o desenvolvimento completo da única oliveira cultivada na graça eletiva de Deus (Rm 11:16-24).

5. Apesar da crítica contundente de Räisänen à ‘Nova Perspectiva’, Hübner parece se contentar em descrever em linhas gerais à ‘Nova Perspectiva’ e ecoar os

13 cf. J. M. G. Barclay, *Obedying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians*, Edinburgh: T. & T. Clark (1988). Uma vez que a evidência textual relativa à partícula δέ no início de 2:16 é distribuída uniformemente, ‘não seria sensato desenvolver muito a partir de determinada leitura ... Mas ainda podemos dizer com base no conteúdo de 2:16 (judeus e gentios não podem ser justificados pelas obras da lei) que essa partícula modifica a perspectiva tipicamente judaica de 2:15 (judeus são separados e superiores aos “gentios pecadores”)’ (78 n. 9). Ver ponto 9 abaixo.

14 Ver mais detalhes no cap. 8, incluindo Nota Adicional sobre Westerholm.

15 Como Räisänen afirma (*NTS*, p. 549; *TC*, p. 182).

tratados clássicos, como os de Bultmann e Käsemann, que sustentam que por ‘obras da lei’ Paulo tem em mente a tentativa humana de exigir algo de Deus, a idéia de gloriar-se diante de Deus, a lei pervertida como um meio de auto-justificação¹⁶. Portanto, ele não percebeu realmente nem tratou do desafio proposto a essa visão pela ‘Nova Perspectiva’. E uma vez que eu continuei a elaborar essa perspectiva e a mostrar quão profundas são suas bases nos textos paulinos e no contexto histórico, basta me referir ao capítulo seguinte e a meu *Romans*¹⁷.

Em contraste a ambos, simplesmente pode-se notar a aceitação muito mais positiva da tese básica do capítulo 7, pelo lado católico, por K. Kertelge, ‘Gesetz und Freiheit im Galaterbrief’, *NTS* 30 (1984) 382-94, especialmente 391 e n. 24.

‘A Nova Perspectiva’ também provocou algumas correspondências privadas com P. Stuhlmacher (24/09/83, minha resposta 03/10/83), que, presumivelmente estava trabalhando em sua própria resposta a Sanders e Räisänen¹⁸; e com E. P. Sanders (12/09/94, minha resposta 01/10/84), o principal parceiro de debate em ‘A Nova Perspectiva’.

A correspondência com Stuhlmacher esclareceu alguns pontos e ele levantou ainda duas outras objeções: (6) ‘Obras da lei’ não podem ser reduzidas a circuncisão, leis alimentares e observância do sábado, como Romanos 2:17ss e 3:9-20 mostram; (7) Filipenses 3:4-11 mostra que a questão da justificação é tão antiga quanto o chamado de Paulo; é a partir desse ponto que seu ‘ensino’ deve ser determinado e não apenas a partir da controvérsia de Antioquia.

6. Quanto ao primeiro ponto, eu concordo plenamente que a crítica de Paulo não se reduz a questões de circuncisão, leis alimentares e sábado e reconheço que minha formulação do assunto em ‘A Nova Perspectiva’ pode ser facilmente lida como se isso fosse tudo o que Paulo tinha em mente ao falar de ‘obras da lei’. Essa é uma das razões pelas quais eu voltei ao assunto no artigo seguinte (cap. 8). Ali eu defendo que a lei tinha se tornado muito fortemente identificada com Israel, definindo Israel e separando Israel das demais nações, de forma que gentios eram por definição ‘excluídos da lei’, ‘pecadores’ = transgressores. Para os de ‘dentro da lei’, ‘obras da lei’ eram o que a lei exigia; as duas frases são coordenadas; ‘obras da lei’ são o que Sanders faz referência em sua frase ‘nomismo da aliança’. Mas a história de Israel reforçou a realidade da lei como uma fronteira separando Israel das (outras) nações, e a crise dos macabeus em particular salientou essa função de fronteira em duas ou três questões chave do tipo ‘cumprir ou transgredir’ – especialmente circuncisão e leis alimentares. Essas questões permaneciam proeminentes na época de Paulo, pela mesma razão. Em resumo, é por isso que precisamente circuncisão e leis alimentares estão tão salientes quando Paulo fala de ‘obras da lei’ em Gálatas – não porque são as únicas ‘obras’ que a lei exige, mas porque tinham se tornado os casos cruciais de teste de lealdade à aliança e para preservação da identidade judaica como o povo escolhido de Deus para si mesmo.

16 ‘Werke’ 131-2. Também R. Yates, ‘Saint Paul and the Law in Galatians’, *ITQ* 51 (1985) 105-24 (aqui 107).

17 Ver Dunn, *Romans* índice: ‘Boasting’, ‘Works of law’.

18 Publicado como ‘Paul’s Understanding of the Law in the Letter to the Romans’, *SEA* 50 (1985) 87-104.

7. A segunda acusação já tinha sido feita, de fato, por Houlden em sua resposta a ‘O Incidente em Antioquia’ (cap. 6) e eu poderia simplesmente fazer referência à Nota Adicional 1 ali constante. O *insight* de Paulo remonta sim ao seu chamado na estrada de Damasco, mas penso que a questão da circuncisão em Jerusalém e a controvérsia sobre leis alimentares em Antioquia levaram Paulo a perceber a significância completa de sua revelação inicial e à declaração de que a justificação é pela fé (somente!).

8. As cartas trocadas com Sanders foram longas e serviram para esclarecer áreas de acordo e desacordo. Espero que esteja suficientemente claro pelo capítulo acima quão grande é minha dívida com Sanders. ‘A Nova Perspectiva’ é algo que ele tornou possível. Eu tentei documentar essa dívida¹⁹ e poderia ter observado ainda outros exemplos de concordância. E mais, provavelmente fui injusto na nota 46 do texto original, onde falo de Sanders apenas ‘resvalando’ o ponto, o que modifiquei para essa reimpressão. Tendo em vista a extensão de nossa concordância, torna-se importante entender o motivo e esclarecer o conteúdo da nossa *discordância*. Em minha carta de 01/10/84, eu sugeri duas razões principais.

(a) Em seu livro anterior, Sanders colocou o cristianismo de Paulo e o judaísmo como dois ‘sistemas’ diferentes²⁰. Provavelmente, é isso o que aumenta a impressão de Sanders de que a ‘conversão’ de Paulo foi uma ‘transferência’, envolvendo um ‘rompimento’ completo com a lei e rejeição da lei²¹. Em minha opinião, o rompimento não era tão radical quanto Sanders sustenta e Paulo não estava tão fora de sintonia com o resto do judaísmo do primeiro século quanto Sanders acredita. Assim, por exemplo, quando Sanders diz ‘a falha de Israel não é que eles não obedecem à lei da maneira correta, mas que eles não têm fé em Cristo’²², eu discordo. Paulo critica *sim* seus contemporâneos judeus por ‘não obedecerem à lei de maneira correta’ (Rm. 3:27, 31; 9:30-32; Gl 3.10-11). E não concordo que Paulo ‘rejeitou, negou .. a eleição e a lei’²³, apenas um abuso e má compreensão em termos particularistas (termo de Sanders) e nacionalistas (meu vocabulário)²⁴. Em todos esses casos, eu defendo que minha distinção entre ‘obras da lei’ e ‘a lei’ é importante, porque ‘obras da lei’ denotam aquela forma de considerar a lei (como um marcador de identidade e de fronteira definindo o povo de Deus) que Paulo rejeita – mas não a própria lei, a lei vista de uma perspectiva diferente e em termos diferentes. Mas já disse o suficiente sobre isso em resposta a Räsänen (ponto 4 acima).

(b) O erro de estabelecer uma antítese muito radical entre Paulo e judaísmo/lei é reforçado pela distinção entre ‘entrar’ e ‘permanecer’. A polêmica em Gálatas não pode ser restrita à idéia de ‘entrar’, especialmente se é feita uma distinção rígida entre

19 *BJRL* 97-100, 102 e n. 46 = cap. 7 acima pp. 184-186, 187-188 e n. 46.

20 *Paul and Palestinian Judaism*, London: SCM (1977) 550-2.

21 *Law* 4, 25.

22 *Law* 37.

23 *Law* 78.

24 Mais sobre isso na n. 47 acima.

‘entrar’ e ‘permanecer’²⁵. A discordância é salientada pela afirmação de Sanders de que ‘a declaração de Paulo “não pelas obras da lei” tem a ver com entrar no corpo de Cristo’²⁶. ‘Obras da lei’ são o que bons judeus fazem para realizar e mostrar sua lealdade à aliança como dada a Israel como prerrogativa especial de Israel; exigências de entrada são apenas parte disso, como mostra o incidente em Antioquia. É porque Sanders trata tanto da crítica de Paulo ao judaísmo em questões de *entrada* que o Sanders de Paulo não parece se dirigir ao judaísmo palestino de Sanders.

(c) É essa dupla distinção, e nesse contexto duplamente falsa distinção – judaísmo e cristianismo são dois ‘sistemas’ muito diferentes; ‘entrar’ e ‘permanecer’ – o que incita Sanders a criticar a visão de Paulo como não formando um todo logicamente, como inconsistente, como não harmonizável, etc.²⁷ A esquisitice de *Paulo* resulta das distinções de *Sanders*. Em especial, ele tenta resolver a tensão entre as declarações positivas e negativas de Paulo a respeito da lei confinando as negativas à questão do ‘entrar’ e as positivas à do ‘permanecer’²⁸. Em outras palavras, boa parte da ilógica que Sanders encontra em Paulo é criação dele mesmo, resultante de forçar aquela distinção. Paulo parece inconsistente porque *as declarações dele, de fato, não se encaixam nessa distinção*. A atitude negativa dele abrange os dois aspectos (entrar e permanecer) e também não é possível confinar as declarações positivas a esse último aspecto. No entanto, minha tese a respeito das ‘obras da lei’ esclarece que a crítica de Paulo era dirigida principalmente a uma forma de considerar a lei e permite que a força positiva de Romanos 2 em particular permaneça precisamente como uma reação a essa atitude errada.²⁹

Uma vez que Hübner e Stuhlmacher desaprovaram minha atitude acrítica em relação a Sanders, espero que esse esclarecimento sirva também para eles.

F. F. Bruce, ‘Paul and the law in recent research’, *Law and Religion*, ed. B. Lindars, Cambridge: James Clarke (1988) 124-5, me critica em dois pontos. (9) Minha exegese de Gálatas 2:16 é falha. ‘Traduzir ἐὼν μὴ por “exceto” nessa construção me parece ir contra o idioma Grego’ (p. 125). (10) ‘O argumento de Paulo em toda a carta aos Gálatas deixa claro que não eram apenas marcadores de identidade o que estava em jogo. Marcadores de identidade, para Paulo, eram opcionais ... Mas se os convertidos *gentios* de Paulo assumissem os marcadores de identidade judaicos ... estariam dando lugar à lei ou a guardar a lei em matéria de salvação, algo que Paulo via como uma subversão do evangelho da graça’ (p. 125).

9. Sobre a força de ἐὼν μὴ eu acho que é aceito entre os gramáticos, de modo geral, que a frase tem força de exceção e não de oposição³⁰. É verdade que Moulton e Howard citam diversos exemplos para mostrar que εἰ μὴ ou ἐὼν μὴ podem funcionar

25 Crítica bem elaborada por R. H. Gundry, ‘Grace, Works, and Staying Saved in Paul’, *Bib* 66 (1985) 8-12.

26 *Law* 105.

27 *Law* 4, 77, 86, 122.

28 *Law* 84.

29 Novamente, ver meu *Romans* sobre Rm 2 e Introdução p, 7-8.

30 Ver E. D. Burton, *Galatians*, ICC, Edinburgh: T. & T. Clark (1921) 121; *BAGD*, ἐὼν 3.b.

como o equivalente a ἄλλὰ³¹. Mas Hort já notou que a força nesses casos não simplesmente a de ‘mas’, mas a de ‘mas também’³². Então, o ponto é que há algum grau de ambiguidade sobre o quanto precisar a força dessa exceção – como também acontece, significativamente, com o εἰ μὴ de 1:19. Claramente a exceção modifica o verbo principal – οὐ δικαιούται. É com isso que concordam Paulo e os judeus cristãos – em que nenhuma absolvição é possível exceto pela fé em Jesus Cristo. Ambígua é a relação entre ἐξ ἔργων νόμου e a cláusula ἐὼν μὴ – ‘sabendo que uma pessoa não é justificada pelas obras da lei mas apenas (que é justificada) pela fé em Jesus Cristo’. Evidentemente, os judeus cristãos acreditavam (como mostrou o incidente em Antioquia) que ‘obras da lei’ continuavam a ser a expressão apropriada, se não essencial, da fé em Jesus Cristo, no mínimo para judeus cristãos. Mas Paulo (agora) considera necessário esclarecer essa ambiguidade por uma antítese direta³³.

10. Aqui voltamos às questões já tratadas na resposta a Räsänen (ponto 4 acima). Assim como Räsänen, Bruce parece ignorar o papel positivo que Paulo atribui à lei ‘em matéria de salvação’; de qual outra forma podem ser lidas passagens como Romanos 2:13-16 e 8:4? É claro que Bruce está certo ao dizer que Paulo tenta defender e promover seu evangelho da graça. Mas o que estava ameaçando esse evangelho, no julgamento de Paulo, não era simplesmente o observar a lei por si, mas uma observância da lei que tornaria impossível que gentios experimentassem a salvação como gentios, isto é, uma insistência judaica de que apenas aqueles que praticam as ‘obras da lei’ dadas ao povo da aliança participam das promessas da aliança. Para Paulo, a ‘obediência da fé’ não poderia ser definida de modo tão restrito.

11. Mais recentemente T. R. Schreiner, ‘The Abolition and Fulfilment of the Law in Paul’, *JSNT* 35 (1989) 47-74, ecoa a mesma crítica de Stuhlmacher. ‘A tentativa de Dunn de limitar “obras da lei” a esses marcadores de identidade (circuncisão, leis alimentares e observância de certos dias) não foi bem sucedida’³⁴. A respeito de ‘obras da lei’, cito minha resposta a Stuhlmacher acima e ao tratamento mais detalhado no Capítulo 8 abaixo³⁵. O que é surpreendente é que a crítica de Stuhlmacher (como a de Westerholm, ver p. 237-240) é dirigida principalmente à formulação preliminar do capítulo acima e que ele tenha falhado em dar a devida atenção à formulação mais cuidadosa do Capítulo 8 abaixo, embora ele a tenha citado em sua n. 46 (de novo, como Westerholm). Isso é ainda mais surpreendente uma vez que ele (diferente de Westerholm) considera a função social da lei como o alvo ao qual a crítica de Paulo à lei se dirige. As leis que Paulo exclui especificamente são aquelas práticas que separavam judeus de gentios no mundo greco-romano, que caracterizavam a aliança mosaica e os judeus. ‘A natureza dessa aliança era tal que

31 J. H. Moulton and W. F. Howard, *A Grammar of New Testament Greek*, Vol. 2, Edinburgh: T. & T. Clark (1929) 468.

32 F. J. A. Hort, *The Epistle of St James*, London: Macmillan (1909) xvi.

33 Ver também os pontos 2 e 3 acima, em resposta a Räsänen.

34 71 n. 46; fazendo referência especialmente a D. J. Moo, “Law”, “Works of the Law”, and Legalism in Paul’, *WTJ* 45 (1983) 90-99, e artigo de Räsänen discutido acima. F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach*, SNTSMS 56, Cambridge University (1986) 198 n. 79 faz uma crítica similar

35 Incluindo a Nota Adicional sobre Westerholm; também meu *Romans* 153-155.

dividia judeus e gentios e, desta forma, a aliança era intrinsecamente nacionalista' (p. 56-58). Mas em seguida ele perde tudo ao reduzir a questão de volta a uma distinção entre lei moral e cerimonial (p. 59s). Ao fazer isso, ele caiu na confusão sobre a qual alertei no Capítulo 7 acima (pp. 198, 200 = *BJRL*, pp. 115-16, 118). O fato da crítica de Paulo à lei produzir tal distinção *na prática* não é razão suficiente para reduzir a crítica a essa distinção. Só funciona nesses termos porque, como observei no Capítulo 8 (pp. 216-17 = *NTS*, p. 524), a identidade social é definida e expressada em larga medida no e pelo cerimonial. A objeção de Paulo não é à lei *cerimonial*, mas a atitudes particularistas ou exclusivistas que vinham à tona e eram reforçadas por certas cerimônias. Não ao cerimonial por si, mas a atitude por trás dele, expressada tipicamente como um 'gloriar-se' nas obras da lei (Rm. 2:17-23; 3:27s). De fato, Paulo não faz objeção à circuncisão, exceto quando vista como uma maneira da lei limitar a graça de Deus ao judeu circuncidado externamente (Rm 2:25-29), exceto quando se torna ocasião para 'gloriar-se' (Gl 6:13)³⁶.

36 A despeito de minha aceitação, em linhas gerais, da tese de Barclay, neste ponto ele perde a dimensão social da crítica de Paulo – 'eles querem que vocês se circuncidem para que possam se gloriar na carne de *vocês*' (6.13, ênfase minha). Em outras palavras, ele os critica *não* por auto-exaltação (Barclay, *Obeying* 65), mas por engrandecimento nacional – isto é, que a circuncisão vai marcar a identificação física e total dos gálatas com Israel como um povo. Ver meu *Romans* 124-5 (sobre Rm 2:28-29).