

Telmo José Amaral de Figueiredo  
Fabrizio Zandonadi Catenassi  
(orgs.)

# PAULO

CONTEXTOS E LEITURAS



# Apresentação

Telmo José Amaral de Figueiredo  
Fabrizio Zandonadi Catenassi

**A** obra que temos em mãos recolhe a maior parte das principais contribuições para o VIII Congresso Internacional de Pesquisa Bíblica, promovido pela Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica (ABIB), de 27 a 30 de agosto de 2018, em parceria com a Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). O tema do congresso – *Paulo: contexto e leituras* – expressa um desafio perene que os estudos bíblicos possuem, ou seja, desvelar e atualizar o pensamento de Paulo para os leitores hodiernos.

Paulo sempre foi e continuará sendo uma figura singular na história cristã e na literatura neotestamentária. Por isso, este congresso buscará projetar um pouco mais de luz sobre questões que intrigam, desde sempre, os que se encontram com essa personagem: como uma figura que se autodefine feroz e fervoroso na afiliação judaica, a ponto de perseguir a Igreja (Gl 1,13-14; Fl 3,5-6), torna-se depois anunciador desta mesma mensagem que havia combatido, chegando ao extremo do martírio? O que motivou Paulo a um esforço missionário tão vasto e abrangente, quais diretrizes ele seguiu e por quais razões? Como foram as suas reais relações com os apóstolos e o restante da Igreja cristã? A sua mensagem apresentou, de fato, alguma característica diferente daquela dos demais apóstolos e missionários cristãos de sua época? Pode, Paulo, ser considerado um “fundador” do cristianismo ou isso seria um exagero de

interpretação de seu papel histórico no seio da Igreja? Ele foi alguém que compactuou com o *status quo* do Império Romano a fim de poder perseguir seu objetivo missionário ou foi um líder religioso revolucionário nesse aspecto? A sua pregação justifica e dá suporte, de verdade, à supremacia masculina sobre a mulher, à homofobia e ao moralismo cristão exacerbado?

A fim de afrontar essas questões em uma perspectiva mais atual, que levasse em consideração os frutos muito ricos da pesquisa mais recente, a ABIB está trazendo ao Brasil dois dos mais renomados especialistas em Paulo na atualidade. Um deles é do meio protestante e anglo-saxônico, *John M. G. Barclay*, da Universidade de Durham, no Reino Unido. Este estudioso tem-se dedicado mais ao estudo dos principais aspectos da teologia paulina: a graça, a questão do dom de Deus e suas consequências para a formação das comunidades cristãs. Seu livro mais recente é um estudo de teologia paulina na perspectiva de sua teologia da graça, intitulado *Paul and the Gift [Paulo e o Dom]* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015). Se lemos a teologia da graça de Paulo à luz das antigas noções de dom, Barclay acredita que poderemos entender de maneira nova sua relação com o judaísmo, sua teologia do evento de Cristo e sua ética de generosidade recíproca. Esse pesquisador explorará o significado teológico e social da incongruência da graça na formação de comunidades inovadoras, indo além de Sanders e da antítese atual entre perspectivas antigas e novas sobre Paulo.

Complementando essa visão e adentrando nos aspectos históricos, sociológicos e antropológicos que permeiam o mundo no qual Paulo atuou e o contexto de composição de seus escritos, vem ao Brasil pela primeira vez *Carlos Gil Arbiol*, um representante da área católica e latina. Professor na Universidade de Deusto, Bilbao, na Espanha, Gil Arbiol tem-se destacado como pesquisador que busca resgatar a verdadeira e autêntica figura de Paulo, libertando-o dos preconceitos e caricaturas

com os quais muitos de seus leitores antigos perverteram o judaísmo, a sua pessoa e o seu papel no seio do cristianismo. Gil Arbiol buscará fazer-nos compreender um aspecto essencial da teologia paulina, o papel da cruz e do crucificado, bem como a relação de Paulo com o Império Romano. Avançando mais um pouco, o pesquisador, em seu segundo artigo, nos propõe debater, em profundidade, qual foi, de fato, a intenção de Paulo em relação ao judaísmo e ao cristianismo. Ficará claro que não é verdadeira a postura que vê o nosso personagem apenas como um “inventor” do cristianismo e um negador da tradição judaica.

Após a contribuição desses dois especialistas europeus, o congresso contará, e este livro reporta-nos a isso, com a participação de vários estudiosos brasileiros que têm buscado libertar Paulo de tantos complexos que se lhe foram atribuídos ao longo de séculos de má interpretação de seus escritos e atividades. Um primeiro bloco de artigos dedica-se à questão do relacionamento de Paulo com o Império Romano. Inicialmente, *Luiz Alexandre Solano Rossi* irá explorar o estilo de vida das comunidades paulinas, especialmente aquela de Tessalônica, bem como o vocabulário que revela uma crítica ao Império, uma forma de subverter a ordem estabelecida pelo sistema imperial. Em um segundo artigo, dando sequência à abordagem da comunidade de Tessalônica, *Luiz José Dietrich* nos oferecerá uma análise da 1 Tessalonicenses como sendo uma obra que revela um cristianismo antiritualista e anti-imperial. Dietrich constata que “O cristianismo nascente não se dá bem com a concentração de poder e riqueza que havia no Império Romano. As primeiras comunidades de seguidores e seguidoras de Jesus, ao buscar viver de modo coerente com o Evangelho, propõem alternativas, têm valores e práticas que, ao mesmo tempo, anunciam, antecipam e concretizam sua esperança no Reino de Deus”. Concluindo esse primeiro bloco dos autores nacionais, *Valmor da Silva* debruça-se sobre “a proposta de Paulo como uma alternativa, em conflito claro com os poderes imperiais. Primeira-

mente, são elencados alguns dados para mostrar o quanto foi diferente o caminho proposto nas cartas paulinas. Em seguida, o texto desenvolve o uso que Paulo faz das Escrituras, com citações, referências e alusões. Especial atenção é dada às omissões nos textos citados. Se, por um lado, Paulo não cita os imperadores romanos, por outro, não tem nenhuma lembrança dos reis de Israel”.

Um segundo bloco de abordagem dirige-se na direção de estudar “A construção narrativa do apóstolo Paulo: visionário apocalíptico, milagreiro e mártir”. Dessa mesa de apresentação tomarão parte *Paulo Augusto de Souza Nogueira* (UMESP), *Jonas Machado* (FTBSP) e *José Adriano Filho* (FUV). Infelizmente, os textos dos dois primeiros não chegaram a tempo para a prévia publicação nesta obra, no entanto, José Adriano nos oferece um interessante artigo sobre o significado da cruz na pregação paulina, em perspectiva apocalíptica: “No pensamento apocalíptico, a era presente é caracterizada pela presença do mal e injustiça em antecipação à era futura, uma idade de justiça e paz. Para Paulo, os seres humanos estão também sob o poder de poderes anti-humanos e antidivinos. Não importa quem sejam ou o que façam, eles não podem se libertar do domínio destes poderes e de seus efeitos sempre crescentes. A solução é, numa palavra, a cruz de Cristo, a qual marca os primórdios da ‘nova criação’. A morte de Cristo na cruz resgata a humanidade dos poderes hostis desta era má: o pecado, a morte e demais poderes que escravizam... Para Paulo, a identidade eclesial dos coríntios é uma resposta à ‘palavra da cruz’, isto é, o evento da morte de Cristo é o fundamento da sua existência. Alguns aspectos da conexão entre cruz e escatologia e a identidade eclesial dos coríntios podem ser vistos em 1Cor 1,18-31”.

De fato, o autor se dedicará a uma pormenorizada análise dessa períclope que exprime um dos aspectos centrais da teologia paulina.

Um terceiro bloco de estudo é consagrado a elucidar uma questão muito presente no debate atual sobre a literatura paulina: “Relações de

gênero no *corpus* paulino: da liberdade para a submissão, ou da liberdade mediada em contextos patriarcais?”. Em um artigo escrito a três, *Ivoni Richter Reimer, Carolina Bezerra de Souza e Joel Antônio Ferreira*, analisando as epístolas Autênticas, as Deuteropaulinas e as Pastorais, se propõem a dialogar com esses textos a fim de “avançar qualitativamente na construção de relações dignas, sem assumir o rigor de posturas apologéticas, condenatórias, fundamentalistas, céticas ou indiferentes”. Paulo “viu a possibilidade do encontro entre masculinidade e feminilidade. Construindo comunidades, ele entendeu o novo: as relações patriarcais tinham que desaparecer”. Os autores verificam uma mudança acentuada neste enfoque paulino quando se analisa as epístolas Deuteropaulinas e as Pastorais, as quais, apesar de reconhecerem nas entrelinhas o papel fundamental e destacado das mulheres, acabam fazendo coro à cultura patriarcal da época, como é o caso das Deuteropaulinas que espelham os Códigos de Deveres Domésticos. Nas Pastorais, inclusive, constata-se uma tendência centralizadora do poder na vida comunitária nas mãos dos bispos e de seu colégio de presbíteros, diáconos e diaconisas. Processos “de libertação/liberdade experimentados por minorias qualitativas no movimento de Jesus e no apostolado missionário de Paulo e seus companheiros/as” acabaram experimentando retrocessos ao longo da caminhada histórica da Igreja. Há que se prosseguir na investigação intertextual do *corpus paulinum*, como constata os autores.

Encerrando a coletânea de contribuições, o bispo emérito anglicano *Sebastião Armando Gameleira Soares* nos oferece uma reflexão mais na perspectiva pastoral e eclesiológica. Ele parte da constatação de que a Igreja sempre teve a tendência de se aculturar às sociedades nas quais atua. Por isso, Paulo é uma figura emblemática, pois representa a ruptura criativa, corajosa, uma fidelidade ao Evangelho de Cristo. Gameleira Soares verifica que Paulo sempre esteve por detrás, como inspiração, das grandes reviravoltas ocorridas ao longo da história do cristianismo:

primeiramente, fazendo-nos conhecer um Messias que ultrapassava o judaísmo, mesmo sem negá-lo; em seguida, por meio de Agostinho, levando-nos a perceber que a graça vai além da “obra” imperial; com Lutero, inspira a constatação de que a graça não se fixa no mundo medieval; na atualidade, é mais que necessário relermos Paulo, pois há sinais mais que suficientes de que estamos vivenciando uma mudança de era. Existem muitas incertezas e ameaças, muitos estão perdidos em meio ao turbilhão dos avanços de todos os tipos. Diante disso, Gameleira Soares afirma: “parece-me que o eixo vai-se deslocando para uma *revolução cultural* e o *aprofundamento das relações comunitárias*, firme alicerce de uma nova solidariedade social e política. Quem melhor do que o Apóstolo Paulo para nos ajudar, com sua tão rica experiência de fundar e animar comunidades entre ‘os gentios’? Comunidades edificadas sobre o maravilhoso anúncio da liberdade que nos vem da Boa-Nova”.

O futuro do cristianismo dependerá de nossa disposição em nos renovar sempre a fim de podermos ir ao encontro das grandes interrogações e necessidades que o mundo coloca aos seres humanos. Paulo é, sem dúvida, uma inspiração e fonte de ideias para mais este momento conturbado da história humana.

Agradecemos, profundamente, todos aqueles que contribuíram enviando seus artigos a fim de realizarmos esta obra de modo a favorecer um maior intercâmbio de ideias, possibilitando reler Paulo em novos contextos e com novos desafios.

# Graça e a forma da salvação em Paulo\*

John M. G. Barclay  
(Durham University)

## 1. Turbulência nos estudos paulinos

A interpretação de Paulo tem sido sempre um território contestado, desde o tempo em que suas cartas foram lidas pela primeira vez (veja 1Cor 5,9-11). Mas parece que hoje existe um debate extraordinariamente amplo e acalorado sobre o significado de sua teologia. Pelo fato de as cartas de Paulo serem variadas e complexas, tem sido sempre possível explicá-las em diferentes formas (veja 2Pd 3,16), e uma vez que estão envolvidos problemas profundos de teologia, as apostas são altas. Paulo estava no centro dos debates clássicos entre Marcião e Tertuliano, entre Pelágio e Agostinho, e entre os reformadores protestantes e seus contemporâneos católicos. E os ecos desses debates continuam a reverberar ainda hoje. O método histórico-crítico levantou, para alguns, a possibilidade de escapar desses argumentos teologicamente carregados, a fim de se voltar ao Paulo “real”, fazendo “pura e simplesmente história”. Mas a experiência mostra que a tentativa de negar leituras teológicas quase sempre envolve a adoção de alguma outra perspectiva ideológica, política, moral ou social. Mesmo quando estamos no nosso mais “histórico”, trazemos nossas próprias perspectivas e questões para apoiar a leitura de Paulo. Alguns vão negar e outros vão abraçar essa realidade, mas parece uma verdade da qual não se escapa como parte de qualquer interpretação de um texto.<sup>1</sup>

---

\* Título original: *Grace and the Shape of Salvation in Paul*. Traduzido por Marcos Paulo Monteiro da Cruz Bailão.

<sup>1</sup> As questões hermenêuticas têm sido centrais aos estudos bíblicos ao menos desde Heidegger e Gadamer, em meados do séc. 20; elas têm sido ampliadas na crítica literária pós-moderna, no seu questionamento de “objetividade” em geral.

Eu quero esboçar aqui alguns dos debates que atualmente giram em torno da interpretação da teologia de Paulo antes de apresentar minha própria abordagem ao tema central do pensamento de Paulo – o tema da graça –, que pode nos levar além de algumas das disputas atuais. Vamos focar hoje em Gálatas, mas no próximo texto vou seguir com esse tema adiante (em Romanos e 2 Coríntios 8–9), traçando a integração entre “teologia” e “ética” em Paulo. A teologia de Paulo nunca foi um sistema abstrato de ideias, mas sempre se desenvolveu em meio à missão e com o propósito de fundar e manter as novas comunidades de judeus e gentios chamadas “assembleias” (*ekklēsiai*, “igrejas”). Teologia e prática, pensamento e ação, indivíduo e comunidade estão integrados por Paulo de modo a desafiar nossas separações nítidas. Assim, para falar de “graça” e “salvação” em Paulo é, como devemos ver, cobrir todo o terreno e não somente uma característica especial.

Desde os últimos anos da década de 1970, o campo dos estudos paulinos tem sido dominado pela ascensão da “nova perspectiva” sobre Paulo, começando com uma nova perspectiva sobre o judaísmo iniciada por E. P. Sanders.<sup>2</sup> Sanders derrubou as representações negativas do judaísmo como uma religião de “obras de justiça” (como oposta ao cristianismo da “graça”). Ele mostrou que o judaísmo do Segundo Templo era em (quase) todo lugar uma “religião da graça”, em que as pessoas entram na aliança pela graça de Deus, mesmo se delas é requerido permanecer nela pela obediência à Torá (a Lei judaica). Mas se Sanders está certo (como a maioria pensa que ele está), e se Paulo não está argumentando contra um judaísmo legalista, de obras de justiça, isso levanta a questão: um elemento central da leitura convencional luterana de Paulo, que alcançou seu clímax no trabalho de Bultmann e Käsemann. A “nova perspectiva”

---

<sup>2</sup> SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. London: SCM, 1977.

em Paulo, iniciada por E. P. Sanders, N. T. Wright e J. D. G. Dunn, foi marcada por três características:<sup>3</sup>

- a) Uma abordagem histórica rigorosa de Paulo, com foco especial na sua missão aos gentios como a força dirigente central da sua teologia (como oposta à teologia do pecado e da justificação “agostiniana” ou “luterana”). Isso significava sublinhar as questões de identidade judaica e gentílica. Paulo, nesta visão, não se opunha à justificação pelas “obras” em geral, mas pela justificação pelas obras da Lei, que é a suposição pelos seus oponentes cristãos judaizantes de que os gentios necessitavam adotar as práticas distintivas que constituíam a identidade judaica – notadamente a circuncisão, o sábadado e as leis acerca da alimentação.
- b) Uma aguda sensibilidade pós-Holocausto, ao que nós e Paulo dizemos acerca dos judeus e do judaísmo: Paulo não estava criticando os judeus por seguir uma defeituosa religião de boas obras, mas somente a leitura “estreita demais” (Dunn) da sua tradição que era resistente aos gentios juntando-se ao povo de Deus como *gentios*. Porque Israel era importante a Paulo como povo da aliança (e não como um exemplo de legalismo), Rm 9–11 é atualmente reconhecido como um texto central em Romanos, e nem de longe tratado como um apêndice.
- c) Um distanciamento de leituras individualistas da teologia de Paulo (particularmente comuns no protestantismo), com foco na salvação como perdão pessoal, reconstituição ou reordena-

---

<sup>3</sup> Estudos clássicos incluem: SANDERS, E. P. *Paul, the Law and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress, 1983; STENDAHL, K. *Paul among Jews and Gentiles*. London: SCM, 1977; DUNN, J. D. G. *The New Perspective on Paul*. *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester, v. 65, p. 95-122, 1983; id. *The New Perspective on Paul: Collected Essays*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005; WRIGHT, N. T. *Paul: Fresh Perspectives*. London: SPCK, 2005; id. *Paul and the Faithfulness of God*. London: SPCK, 2015. 2 v. Para uma visão geral do debate, veja: WESTERHOLM, S. *Perspectives Old and New on Paul: The “Lutheran” Paul and his Critics*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

mento do ser interior. A nova ênfase era na formação das comunidades-igrejas, o cruzamento de divisões étnicas e sociais, o estabelecimento de novas práticas e fidelidades. Localizando essas igrejas no mapa social do mundo romano, com o apoio da pesquisa sócio-histórica e as ferramentas da sociologia, se tornou um foco central da pesquisa, como parte de uma tentativa de voltar “para trás”, a longa história da recepção de Paulo, especialmente a interpretação teológica.<sup>4</sup>

Ao libertar-se da leitura “luterana” (antiga perspectiva) de Paulo, a “nova perspectiva” abriu a porta para muitas leituras originais de Paulo que desenvolveram e estenderam suas novas áreas de foco. O que numa época foi conhecido como a “nova perspectiva radical” em Paulo e é agora conhecido como “Paulo dentro do judaísmo” estendeu o repensar sobre o relacionamento de Paulo com o judaísmo.<sup>5</sup> Nessa visão, Paulo não fez uma “crítica” aos judeus ou ao judaísmo na totalidade, nem do seu “legalismo” (antiga perspectiva), nem ao seu “etnocentrismo” (nova perspectiva). Ele nunca deixou de ser um judeu (seria um anacronismo chamá-lo de “cristão”), nem de praticar a observância da Torá como um judeu, e tampouco pensou que a salvação dos judeus era dependente da fé em Cristo. Sua única questão com a Torá foi a tentativa indevida de impô-la aos gentios. A questão em Gálatas e Romanos refere-se unicamente à observação da Torá pelos gentios, e Paulo tinha a expectativa

---

<sup>4</sup> Nessa direção, a “nova perspectiva” era um complemento ao novo interesse na história social das igrejas paulinas; veja, por exemplo, THEISSEN, G. *The Social Setting of Pauline Christianity*. Edinburgh: T & T Clark, 1982, e MEEKS, W. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University, 1983.

<sup>5</sup> Os livros-chave aqui são: NANOS, M.; ZETTERHOLM, M. (Eds.). *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*. Minneapolis: Fortress, 2015; GAGER, J. *Reinventing Paul*. Oxford: Oxford University, 2000; EISENBAUM, P. *Paul was not a Christian*. New York: HarperCollins, 2009; THIESSEN, M. *Paul and the Gentile Problem*. New York: Oxford University, 2016; e, mais recentemente, FREDRICKSEN, P. *Paul: The Pagans’ Apostle*. New Haven: Yale University, 2017.

de que os fiéis judeus continuassem observando a Torá no contexto da aliança mosaica.

Em outro prolongamento da “nova perspectiva”, as cartas de Paulo são lidas como questionando uma crítica direta (se frequentemente escondida) do Império Romano e da religião imperial romana em particular. Apesar de Rm 13, a teologia de Paulo era realmente, nessa leitura, profundamente subversiva às reivindicações de Roma e dos imperadores em particular. Sempre que Paulo diz “Jesus é o Senhor” implica que “César não o é”.<sup>6</sup> Em geral, o novo foco nas implicações da teologia paulina levou muitos a olhar para ele como o germe de ideias congruentes com as agendas liberal e social modernas. Em que medida suas cartas sustentam (ou não sustentam) igualitarismo, feminismo, antirracismo e/ou particularismo étnico (como oposto ao universalismo “cristão”) continua a ser tópico de considerável debate.<sup>7</sup>

De todas essas formas, a extensão e significância da teologia de Paulo estão prontas para o debate: sobre o que é sua teologia “realmente” (ou “fundamentalmente”)? A sua visão é focada no indivíduo, ou na igreja, ou na sociedade/império em geral? Era a sua preocupação fundamental a questão da admissão da primeira geração de gentios na assembleia de fiéis (devem os homens convertidos ser circuncidados ou não?), ou era essa o sintoma de algum debate maior sobre etnicidade ou

---

<sup>6</sup> Para a leitura política de Wright, veja, por exemplo, “Paul’s Gospel and Caesar’s Empire” e “Gospel and Theology in Galatians”, ambos reimpressos em WRIGHT, N. T. *Pauline Perspectives: Essays on Paul, 1978-2013*. London: SPCK, 2013. Para uma leitura alternativa (não menos política, embora não “anti-César”), veja meu ensaio “Why the Roman Empire was Insignificant to Paul”, em *Pauline Churches and Diaspora Jews* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016, p. 363-87). Para uma avaliação das duas abordagens, veja HEILIG, C. *Hidden Criticism? The Methodology and Plausibility of the Search for a Counter-Imperial Sub-Text in Paul*. Minneapolis: Fortress, 2017.

<sup>7</sup> Alguns dos tratamentos mais estimulantes incluem: BOYARIN, D. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California, 1994; KAHL, B. *Galatians Reimagined: Reading with the Eyes of the Vanquished*. Minneapolis: Fortress, 2010; LOPEZ, D. C. *Apostle to the Conquered*. Minneapolis: Fortress, 2008.

sobre o significado da morte e ressurreição de Cristo? Ele é uma figura desesperadamente remota para nós, preocupada com questões passadas e trabalhando com premissas sociais e culturais desatualizadas, ou suas ideias em algum sentido prefiguram, ou mesmo coincidem, com as nossas? Uma vez que Paulo continua sendo lido, pregado e admirado (ou odiado) em todo o mundo, muitas pessoas têm investido em obter uma interpretação correta dele.

Essas maiores disputas inevitavelmente têm alguma influência sobre os debates que virão entre os estudiosos de Paulo relativos à forma da teologia paulina e a relação entre seus diferentes motivos e metáforas. Um debate corrente que está “quente”, mas ainda confuso, diz respeito se a teologia paulina é mais bem descrita como “apocalíptica” ou “pactual” na sua forma. “Apocalíptico” é um rótulo reivindicado por J. L. Martyn e seus colegas e discípulos (isto é, Susan Eastman, Martinus de Boer, Douglas Campbell e Beverly Gaventa), que salientam que o evento Cristo (a vinda, morte e ressurreição de Cristo) é, para Paulo, a irrupção do poder de Deus na história: não o cumprimento de um processo histórico, mas a eclosão de uma guerra contra os poderes cósmicos (incluindo pecado e morte) que mantêm a humanidade em suas garras.<sup>8</sup> Essa leitura de Paulo (que se vincula com as vertentes neobarthianas na teologia contemporânea) salienta a atuação divina e identifica o sujeito-objeto de Romanos como sendo, primeiramente, Deus, não a missão aos gentios

---

<sup>8</sup> Veja MARTYN, J. L. *Galatians: a New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible: New York: Doubleday, 1997; id. *Theological Issues in the Letters of Paul*. Edinburgh: T & T Clark, 1997; GAVENTA, B. R. *When in Romans: an Invitation to Linger with the Gospel according to Paul*. Grand Rapids: Eerdmans, 2016. BOER, M. *Galatians: a Commentary*. New Testament Library: Louisville: Westminster John Knox, 2011; EASTMAN, S. *Paul and the Person: Reframing Paul's Anthropology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2017; note também o enorme volume de D. Campbell (*The Deliverance of God: an Apocalyptic Reading of Justification in Paul*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009).

ou Israel.<sup>9</sup> Ela tem sido vigorosamente desafiada, entretanto, por N. T. Wright, que entende Paulo operando com um esquema “pactual” da história, através do qual o papel de Israel é retomado por Jesus, que, como Messias (Cristo), representa Israel e leva o povo de Deus recentemente constituído (ambos judeus e gentios), através de uma libertação como a do êxodo, de um exílio em progresso que ainda afligia os judeus do primeiro século.<sup>10</sup> Cada lado desse debate é propenso a cobrar o outro como “supersessionismo” – isto é, implicando que a história de Israel chegou ao fim, superada pela Igreja ou tornada irrelevante pelo poder de Deus que invade o cosmos.

Em meio a tudo isso, continuam a ressoar antigos debates sobre o significado da “justificação” em Paulo – *dikaioō* significa “considerar justo”, “fazer justo”, “retificar”, ou o quê? E como “justificação” se relaciona com outros temas na teologia paulina: ela é o motivo central (como na tradição Protestante), é um modo de falar sobre “ser membro na aliança do povo de Deus” (N. T. Wright), ou ela é uma metáfora entre muitas em Paulo, cujo entendimento central de salvação é sobre “participação em Cristo”? Há, de fato, um “centro” da teologia paulina, e se há, qual é ele? Até a famosa antítese paulina “não pelas obras da lei, mas pela fé em Cristo” está aberta ao debate, uma vez que *pistis Christou* pode ser traduzida como “fé em Cristo” ou “a fé/fidelidade de Cristo”: a primeira (“fé em Cristo”) põe demasiada ênfase na atuação humana na fé, e a última (“a fé/fidelidade de Cristo”) resguarda a prioridade da ação

---

<sup>9</sup> Para a conexão com as vertentes na teologia contemporânea, veja DAVIS, J.; HARINK, D. (Eds.). *Apocalyptic and the Future of Theology: With and Beyond J. Louis Martyn*. Eugene; Cascade Books, 2012.

<sup>10</sup> Veja WRIGHT, N. T. *Paul and his Recent Interpreters*. London: SPCK, 2015; id. *Paul and the Faithfulness of God*. London: SPCK, 2015; veja minha análise (crítica) do último título em *Scottish Journal of Theology* (Cambridge, v. 68, n. 2, p. 235-243, 2015).

de Deus em Cristo, na qual os crentes participam na fé?<sup>11</sup> E “Cristo” aqui tem o sentido específico de “o Messias”, e, se tem, o que isso implica?<sup>12</sup>

Algumas vezes isso parece como se tudo estivesse em disputa, desde o significado de palavras-chave até o propósito da teologia paulina, e tudo recai sobre os pressupostos hermenêuticos com os quais lemos suas cartas. Isto é um sinal, talvez, de quão diversos os estudos bíblicos se tornaram: estamos todos lendo os mesmos textos, mas com questões muito diferentes em mente, em contextos muito diversos e com propósitos muito distintos. Eu duvido de que aqui convençamos uns aos outros que uma das leituras de Paulo está “certa” ou “melhor”, mas o que quero oferecer é uma forma que agregue a teologia de Paulo, que vá além de algumas das disputas que delinee. Ela é historicamente responsável, mas, espero, vale também teologicamente, ao menos em ser relevante para o mundo contemporâneo.

## 2. Graça e a dádiva de Cristo

Num trabalho recente eu foquei no tema paulino do “dom” ou “graça” como meio de iluminar a dinâmica da teologia de Paulo em Gálatas e Romanos.<sup>13</sup> *Charis* era um termo totalmente comum no grego, usado para significar “favor”, “presente” ou “obrigado”. Paulo o utiliza frequentemente, juntamente com outras terminologias relativas à graça (Cristo “entregou a si mesmo”, Gl 1,4; 2,20), para falar da graça de Deus (ou

---

<sup>11</sup> Veja HAYS, R. B. *The Faith of Jesus Christ: the Narrative Substructure of Galatians 3:1 – 4:11*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

<sup>12</sup> Veja o trabalho de N. T. Wright, mencionado acima, e o de M. Novenson (*Christ among the Messiahs*. Oxford: Oxford University, 2012).

<sup>13</sup> BARCLAY, J. M. G. *Paul and the Gift*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015. Para uma consideração do tema da graça em Paulo na perspectiva da Teologia da Libertação, veja TAMEZ, E. *The Amnesty of Grace: Justification by Faith from a Latin-American Perspective*. Nashville: Abingdon Press, 1993. Veja também HARRISON, J. R. *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

da autodádiva de Cristo) na vinda, morte e ressurreição de Cristo: “pois conheceis a *charis* de nosso Senhor Jesus Cristo” (2Cor 8,9); “Graças a Deus pelo seu dom inefável” (*dōrea*, 2Cor 9,15). A noção de que Deus concede generosamente é muito comum na antiguidade (nos mundos judaico, grego e romano), e o dom divino é considerado normalmente como a essência perfeita do dom. Quando olhamos atentamente, entretanto, achamos que as dádivas de Deus podem ser “aperfeiçoadas” (isto é, expressas em formas absolutas ou puras) de vários modos diferentes: elas podem ser *superabundantes* (ultragerosas em tamanho), ou *prioridades* (dadas antes de nossa dádiva), ou *singulares* (dom-generosidade sendo atributo exclusivo de Deus), ou *não circulares* (dadas sem nada esperar em troca).<sup>14</sup> Era muito disputado na antiguidade, inclusive entre judeus, se os dons de Deus seriam mais bem entendidos como *congruentes* com a dignidade dos receptores, ou como *incongruentes*, sem relação com sua dignidade. Se Deus não leva em conta a dignidade – social, étnica, moral –, seus dons podem parecer arbitrários ou injustos; ele certamente daria seus dons mais importantes para aqueles que, de alguma forma, os merecessem. Assim, era comum pensar que Deus desse seus dons para o tipo adequado de pessoas – aqueles com ancestralidade, ou educação, ou moral superior. Os dons de Deus são concedidos ricamente, porém, discriminadamente. Eles não são distribuídos aleatoriamente, mas concedidos para aqueles que, por uma medida ou outra, são receptores apropriados ou merecedores de tais dons. Até hoje você não pode dar presentes, dinheiro, ou fazer favor por sua vontade a qualquer um ou qualquer coisa: você escolhe quem receberá seus favores pensando ser ele merecedor deles. Em outras palavras, seus presentes representam seu sistema de valores, o que você pensa ter valor e ser merecedor de recompensa. Isso se aplica também a Deus (ou aos deuses) na antiguidade: as

---

<sup>14</sup> Para esses seis possíveis “aperfeiçoamentos” da graça, veja BARCLAY, J. M. G. *Paul and the Gift*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015, p. 66-78.

peças se apresentavam aos deuses como merecedoras dos seus favores, e filósofos como Fílon argumentam que Deus concede seus melhores dons aos receptores mais apropriados, que é (na visão de Fílon) o homem adulto, livre, bem-educado (isto é, pessoas como ele!).<sup>15</sup>

Mas era possível imaginar as dádivas de Deus como supremas sendo dadas *sem consideração da dignidade* – para todos, bons e maus, de todos os grupos étnicos, tanto homens quanto mulheres –, apesar de essa noção poder ser perigosa, se Deus rebaixasse a própria bondade por sua generosidade.

E. P. Sanders mostrou que a graça estava em todo lugar no judaísmo do Segundo Templo. Mas (eu argumentei que) ela não era a mesma coisa em todo lugar. Alguns judeus enfatizavam a superabundância dos dons de Deus, outros, sua prioridade (isto é, os dons da aliança antes da lei). Era disputado se a misericórdia/gracia de Deus era realmente incongruente (independentemente do valor de seus receptores) ou se era propriamente direcionada ao receptor apropriado ou valioso.<sup>16</sup> Paulo fica, eu penso, no meio dessas disputas. Ele não era o único judeu que cria na graça, e ele não cria nela *mais do que* outros. Mas ele cria que as dádivas de Deus estavam cristalizadas e cumpridas no dom de Cristo (o “Cristo-dom”), e também que este era um dom incongruente, dado *sem consideração com a dignidade*, até sem consideração ao valor assumido da etnicidade (judeu ou gentio). Eu quero agora explorar com você como ele trabalhou isso em sua carta aos Gálatas.

### 3. Graça em Gálatas

Há um consenso razoavelmente amplo sobre a situação em que Paulo se dirige em Gálatas: os gentios convertidos com ele estavam sendo

---

<sup>15</sup> Veja BARCLAY, *Paul and the Gift*, p. 11-65, para uma análise histórica e antropológica da concessão de dons.

<sup>16</sup> Veja *ibid.*, capítulos 5-10.

persuadidos por outros missionários cristãos (talvez de Antioquia ou até mesmo de Jerusalém) de que Paulo os tinha apenas “meio” convertido e que precisavam assumir o compromisso total com a lei judaica, que significa, entre outras coisas, que os homens tinham que ser circuncidados, a marca básica de pertença à aliança com Abraão (Gênesis 17).<sup>17</sup> Esse é um ataque à autoridade de Paulo (que era representado como um dissidente, não propriamente um apóstolo), mas isso também dizia respeito a uma questão central sobre a identidade do movimento de Jesus. Era necessário que os seguidores de Jesus, tanto gentios quanto judeus, vivessem dentro da estrutura histórica e cultural da tradição judaica, expressa na lei de Moisés, como era normal aos prosélitos do judaísmo? Ou era legítimo aos crentes gentios seguir a Cristo em caminhos não completamente compatíveis com a lei mosaica e as tradições ancestrais judaicas, mas ordenados sob a direção do Espírito e na forma do evento Cristo?

Por um lado, a questão era o que significava ser verdadeiro filho de Abraão – com Paulo insistindo que a fé era a base da aliança abraâmica e das promessas de Deus para as nações (Gênesis 15, não Gênesis 17). Porém, por outro lado, a questão referia-se ao caráter do evento Cristo e ao que isso implicava para aqueles que viviam em seu seguimento. Ambos os lados dessa disputa concordavam que o evento Cristo era significativo, porém o Messias Jesus simplesmente cumpriu a história de Israel em forma de Torá, de tal modo que a Torá (a lei mosaica) continuava em efeito como a estrutura determinante de dignidade ou merecimento, ou estabeleceu seu próprio regime de valores, que tinha prioridade sobre a Torá, mesmo para os judeus crentes em Cristo?

É geralmente reconhecido que a linguagem do dom ou graça é proeminente em Gálatas, e na minha visão esta é chave para entender a forma

---

<sup>17</sup> Com poucas exceções, essa reconstrução da situação de Gálatas é amplamente aceita. Para uma análise crítica das primeiras hipóteses e uma reconstrução feita com cautela acerca de uma “leitura-espelho”, veja o meu *Obeying the Truth: a Study of Paul’s Ethics in Galatians*. Edinburgh: T & T Clark, 1988.

do argumento de Paulo nesta carta. Como em todas as outras de Paulo, a carta é estruturada por bênçãos referentes à “graça” de Deus/Cristo (1,3; 6,18), que é a dinâmica transformadora no interior do completo drama da salvação. Mas em Gálatas isso é notavelmente acompanhado por referências à autoentrega de Jesus (o qual se entregou a si mesmo pelos nossos pecados 1,4), resumida em 2,20 como “Filho de Deus, que me amou e a si mesmo se entregou por mim”. Essa autoentrega de Cristo (o Cristo-dom) refere-se especificamente a sua autodoação na morte e é imediatamente glosada como “graça de Deus”, que exclui uma alternativa: “a justiça mediante a lei” (2,21). A mesma polaridade aparece em 5,4, onde aqueles que são justificados na estrutura da lei são advertidos de que serão cortados de Cristo e cairão da graça. E *charis* é proeminente também quando Paulo descreve a experiência de conversão dos crentes: os gálatas são repreendidos por desertar “daquele que vos chamou na graça de Cristo” (1,6) e, numa frase correspondente, Paulo descreve sua própria experiência como uma separação e chamado através da graça de Deus (1,15). Assim, o que a graça ou dom tem a ver com o argumento de Gálatas e o modo como Paulo imagina a salvação ali?

Paulo está convencido de que o dom de Deus é concedido em Cristo, chocantemente, sem nenhuma consideração a qualquer padrão de mérito preestabelecido. Deus não deu aos judeus a preferência aos gentios, ou aos homens a preferência às mulheres, ou aos nascidos livres a preferência aos libertos ou escravos (Gl 3,28; cf. 1Cor 1,26-28). Gentios eram, na visão de Paulo, pecadores (Gl 2,15) e idólatras ignorantes (4,8-9); pior que isso, eles estavam escravizados aos “elementos do mundo” e cativados a seres que não são em absoluto deuses verdadeiros (4,8-9). Não obstante, apesar de sua inutilidade étnica, intelectual e moral, Deus chamou gentios em graça (1,6) – graça agora entendida não como ordinária, mas como dom *incongruente*, dom aos indignos. Era para pessoas como essas que Deus concedeu seu Espírito e o cumprimento das promessas feitas

a Abraão, antes e sem considerar nenhuma observância à lei de Moisés. Além do mais, essa graça incongruente – esse desajuste entre o dom de Deus e a condição de seus receptores – era também a própria experiência de Paulo. Fora do zelo pela lei, ele perseguiu a Igreja de Deus (1,13), mas Deus o chamou pela graça, de fato, antes de ele nascer (1,15), ou seja, sem consideração aos seus méritos negativos (em perseguir a Igreja) e ainda sem merecer pelo que ele tinha pensado que era seu mérito positivo (seu zelo por suas tradições ancestrais, 1,14; cf. 1Cor 15,9-10).

Eu penso que isso provê a chave para a discordância de Paulo com seus oponentes na Galácia, e os termos radicais com os quais ele conduz sua missão aos gentios. Se Deus agiu em Cristo e no dom do Espírito sem considerar o mérito prévio dos receptores, seus dons não validam ou reforçam o sistema de valores prévio, mesmo um sistema de valores firmado na lei de Moisés. Esse dom radical trouxe em questão todas as configurações de valor prévias, fazendo Paulo perceber que o que ele pensava ser de valor supremo, e que Deus certamente honraria e recompensaria, não era como Deus tinha operado em Cristo (Fl 3,2-11). Isso tirou o chão dos pés de Paulo: forçou-o a repensar tudo a partir de um novo ponto de vista, até mesmo o próprio evento de Cristo. Ele passa, então, a pregar Cristo sem exigir a circuncisão dos seus homens convertidos, porque em Cristo “nem a circuncisão nem a incircuncisão têm valor nenhum” (5,6; 6,15); nem a marca judaica da circuncisão nem a admiração grega por um corpo masculino sem defeito eram de importância fundamental para Deus, uma vez que o que conta, no seguimento de Cristo, é a “fé que atua pelo amor” (Gl 5,6), o efeito da “nova criação” (6,15).

Observe que eu estruturei a questão aqui em termos de *mérito*, não de *obras*. O problema não é o que os oponentes de Paulo estavam exigindo que seus convertidos *fizessem*, como se a questão fosse resolvida caso agissem de acordo, mas sim o fato de eles quererem que as pessoas adotassem uma hierarquia de méritos ou de valores não derivada

propriamente do Evangelho, no caso, da lei de Moisés ou da tradição ancestral judaica. Eles queriam empacotar o Evangelho dentro de uma estrutura cultural de valores, enquanto Paulo insistia que as boas-novas do dom imerecido de Deus em Cristo quebram todo sistema de valores preestabelecido. A missão aos gentios cria novas comunidades que cruzam as fronteiras prévias das diferenças étnicas, culturais e sociais, porque a graça de Deus é dada sem consideração a tais definições de valor pré-formadas. O judeu e o gentio agora estão no mesmo patamar, não por causa de algum princípio de igualdade abstrato, mas apenas porque ambos estão na base da graça imerecida de Deus, a qual é universal, porque desconsidera as formas com que criamos hierarquias de valor racial, social ou de gênero.<sup>18</sup>

Paulo resolve isso primeiro em Gálatas, em relação a sua disputa com Pedro em Antioquia (2,11-14), e nos comentários que seguem (2,15-21). O comportamento de Pedro em Antioquia implicava, na visão de Paulo, atrair os gentios a viver como judeus. Ao retirar-se da comunhão da refeição com os gentios, indicava que eles precisavam viver como judeus, se quisessem ser totalmente reconhecidos e honrados como membros do povo de Deus em Cristo. De outro modo, eles permaneceriam sempre sendo considerados em posição inferior. Mas isso, diz Paulo, é um comportamento social que não está de acordo com a verdade do Evangelho (2,14) – na verdade, vai diretamente contra o Evangelho. Os versos seguintes indicam o porquê.

Judeus como Pedro e Paulo estavam acostumados a pensar a si mesmos como superiores aos “pecadores gentios”, já que eles assumiam que, observando a lei judaica (fazendo o que Paulo chama de “as obras da lei”), estavam em boa posição diante de Deus. Por essa definição de integridade, eram claramente os receptores adequados para os dons e favores de Deus e, não menos importante, o dom da salvação.

---

<sup>18</sup> Para a linguagem de valor em Paulo, veja Gl 5,6 e Fl 3,2-11.

Mas algo os tinha ajudado a ver (Paulo mais claramente do que Pedro) que esse não era o caso.

Nós, judeus por natureza e não pecadores dentre os gentios, sabendo, contudo, que o homem não é justificado por observar a Torá, e sim mediante a confiança em Cristo Jesus, também temos confiado em Cristo Jesus, para que fôssemos justificados pela confiança em Cristo e não por observar a Torá (2,15-16). [Eu traduzi *pistis* aqui como “confiança”, em vez de “fé”, e a frase *pistis Christou* como “confiança em Cristo”, não como “a fé em Cristo”.]<sup>19</sup> Estamos considerando íntegro (isto é, em boa posição diante de Deus, pessoas de mérito e valor diante de Deus) pela confiança em Cristo Jesus, porque colocamos nosso total investimento em Cristo. O que Deus concedeu em Cristo é a única coisa de valor para o crente, mas vale tudo. Todos os outros padrões de mérito caem por terra, e fazê-los outra vez a medida de valor é depositar em uma moeda desatualizada. Assim, o que é a nova moeda? Dificilmente alguma capacidade humana, algum traço herdado, ou alguma tradição cultural, mas a confiança em Cristo – o reconhecimento de que a única coisa de valor é o próprio Cristo. Fé ou confiança em Cristo não é uma realização humana alternativa, ou uma forma refinada de espiritualidade humana, mas uma declaração de falência, um reconhecimento radical e despedaçado de que o único capital na economia de Deus é o dom de Cristo, crucificado e ressuscitado.

Assim – diz Paulo –, se procuramos ser justificados (considerados íntegros) em Cristo, e por essa razão não mais concedermos valor aos padrões da Torá, que nos faz pecadores, é Cristo responsável por isso (2,17)? Somente se alguém reconstruísse a Torá como padrão fundamental de valor (2,18). Mas, de fato, eu morri para a Torá, a fim de que possa viver para Deus, porque eu fui crucificado com Cristo (2,19). Minha vida foi desmontada e reconstruída em torno da morte e ressurreição de Cristo; assim, o que interessa agora não são os mandamentos da Torá, mas o que é exigido pelo viver em Cristo. De fato, alguém poderia colocar isso mais radicalmente: o

---

<sup>19</sup> Veja a discussão desse assunto em BARCLAY, J. M. G. *Paul and the Gift*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015, p. 365-87. E veja a discussão de todo o campo semântico em MORGAN, T. *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and the Early Churches*. Oxford: Oxford University, 2015.

que interessa agora é *Cristo vivendo em mim* (2,20), já que a minha antiga vida chegou ao fim, e minha vida não é formada somente por, mas gerada pela vida ressurreta em Cristo, operando em mim ainda que eu continue a viver na carne.

Trata-se aí da noção da união com Cristo, ou participação em Cristo, que parece representar para Paulo o conjunto do conteúdo da salvação. Mas o que Paulo apresenta é que essa participação vem através de uma radical reconstrução do eu e uma radical remediada do mérito.

Se tudo é fundado no “Filho de Deus, que me amou e a si mesmo se entregou por mim” (2,20), eu não posso rejeitar a graça de Deus restabelecendo a Torá como o padrão de integridade (2,21). O dom de Deus, concedido sem consideração de mérito, desfez minhas suposições prévias e me libertou para viver somente da “verdade do Evangelho”.

Isso tem efeito não somente sobre o indivíduo, mas também na forma da comunidade como um todo. O que a teologia de Paulo conduz é em direção à formação de novas comunidades configuradas pelo Evangelho, isto é, pelo amor incondicional de Deus. Para pertencer a essa comunidade, alguém não tem que se amoldar a algum padrão de mérito preestabelecido, e às normas que nele operam, constituídas não por um contexto cultural, mas pela “lei de Cristo” (6,2). Em Gálatas 5–6, Paulo descreve em linhas gerais as características dessas comunidades que caminham no plano do Espírito e comportam o fruto do espírito. Proeminente aqui é sua resistência ao espírito de competição (inveja, rivalidade, hostilidade, facciosismo), que era o esteio da cultura de honra e vergonha do mundo greco-romano.<sup>20</sup> Em razão de o dom incongruente de Deus em Cristo ter colocado em questão os padrões desta competição, a comunidade pode viver um *éthos* alternativo, em que o único terreno para se gabar é o ser-

---

<sup>20</sup> Veja BARCLAY, J. M. G. *Paul and the Gift*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015, p. 423-446. Para a cultura de honra do mundo romano, veja BARTON, C. *Roman Honor: The Fire in the Bones*. Berkeley: University of California, 2001.

viço ao próximo e o de carregar as cargas uns dos outros (5,13-14; 6,2). E como eles formaram tais comunidades e desprezaram as expectativas das culturas que os cercavam, os crentes descobriram o que significa ser salvo por uma graça que subverte seus sistemas de valores antes tidos como certos. A graça de Deus não procura nem recompensa aqueles que são merecedores dela, mas abraça os indignos e aqueles cujo “merecimento” acaba por ser vazio e transforma-os em pessoas cujas vidas são formadas pelas boas-novas no amor e na generosidade que elas exibem.<sup>21</sup>

Em Gálatas, Paulo trabalha através de sua teologia da graça em relação ao merecimento étnico: os gentios não têm que se “judaizar” (Gl 2,14), porque a única coisa que conta diante de Deus é ser achado em Cristo (Gl 2,17). Viver como judeu ou ser judeu nem é necessário nem é suficiente para receber esse dom. Nesse sentido, a tradicional, tomada como garantida, hierarquia de mérito entre judeus e “as nações” não é de todo evidente. Em Cristo não há judeu nem grego (Gl 3,28), não porque a etnicidade tenha sido erradicada, mas porque as premissas de mérito hierárquico implicadas neste contraste não se aplicam totalmente. Em princípio, o mesmo deve ser atribuído para o “escravo e para o livre” e para “homem e mulher” (Gl 3,28), e é certamente o caso em que nem o fruto do Espírito aqui em Gálatas (5,22-23) nem os dons do Espírito detalhados em outras passagens (1Cor 12,4-11; Rm 12,3-8) são limitados ou preferencialmente dados de acordo com *status* social ou legal, ou gênero. Em Cristo não há mérito superior em ser livre ou ser homem – apesar do forte preconceito na antiguidade em relação a esta questão –, porque a graça de Deus opera sem considerar todos esses critérios de mérito tão humanos. O que isso significa na prática é mais difícil para Paulo lidar – parcialmente porque a escravidão cria diferenças sociais nas condições de vida e no tratamento que são difíceis de anular na prática, mesmo em

---

<sup>21</sup> Desse modo, essa transformação criou novos modos e novos padrões de mérito, e Paulo pôde falar calorosamente de crentes “vivendo de modo digno de Deus” (1Ts 2,12).

uma casa cristã (veja a carta a Filêmon),<sup>22</sup> e parcialmente porque ele acha difícil escapar das premissas sobre as diferenças “naturais” entre homens e mulheres (veja 1Cor 11,2-16).<sup>23</sup> Mas, ainda nesses casos, achamos sua teologia da graça lutando contra práticas arraigadas (por exemplo, ele espera que mulheres orem e profetizem), e, embora o *status* legal e o gênero não exijam mudanças (porque eles não determinam o mérito), ele está sempre procurando meios pelos quais nossas condições e circunstâncias possam ser transformadas através do serviço a Cristo (cf. 1Cor 7,17-24). O que forma a teologia de Paulo aqui não é uma moderna e secularizada noção de “direitos humanos”, mas uma teologia do “chamado” ou “graça” (1Cor 7,17-24; cf. sua conexão em Gl 1,6.15). A ação de Deus em Cristo e no Espírito provoca-nos a questão de meditar novamente sobre nossas convicções assumidas sobre “mérito” (racial, cultural e social), porque Deus tem o delicioso hábito de agir em graça com total desconsideração por nossas convenções sociais e tradições.

#### 4. Conclusão

O que eu delinee em Gálatas é o que podemos chamar de *forma* da salvação, um modo peculiar de realidade no qual coisas não combinam, mas Deus salva pecadores e redime gentios ignorantes e judeus perseguidos, os escravizados se tornam filhos adotivos e as mulheres estéreis têm filhos (Gl 4,1-7; 21-31). Esta é a forma, ou gramática, da graça, uma graça incongruente que não trabalha por adequação ou recompensa. Muitas metáforas de salvação são usadas em Gálatas (adoção, libertação, nascimento, justificação), e salvação é colocada numa linha narrativa que vai de Abraão ao *escaton*. Seu conteúdo central é a participação em Cristo, morrer com Cristo e Cristo “vivendo em mim” (Gl 2,9-20; 4,1-6.19).

---

<sup>22</sup> Veja BARCLAY, J. M. G. Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership. *New Testament Studies*, Cambridge, v. 37, p. 161-186, 1991.

<sup>23</sup> Veja MARTIN, D. *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University, 1995.

Mas é a forma da graça de todo este material que dá à teologia de Paulo seu caráter peculiar e que estabelece sua prática radical de missão aos gentios.

No próximo texto, vamos levar essa investigação adiante e examinar as estruturas da graça em Romanos e em 2 Coríntios 8–9, mas já estamos em posição de ver como podemos ir além do atual impasse entre perspectivas “antigas” e “novas” (e a “nova radical”) em Paulo. É possível afirmar o seguinte:

- i. Há algo fundamentalmente certo sobre a ênfase à graça em Agostinho, Lutero, São Tomás de Aquino e muitos outros intérpretes teológicos de Paulo. Esse tema une diferentes partes da carta aos Gálatas e no conduz ao coração de sua lógica. Lutero estava certo em fixar-se na incongruência da graça (graça aos indignos), e ele brilhantemente recontextualizou a teologia da graça de Paulo para sua situação bem diferente no século XVI.<sup>24</sup>
- ii. A nova perspectiva está certa em insistir que, no próprio contexto de Paulo, sua teologia era proximamente integrada com a prática da missão aos gentios e com a questão de se os gentios convertidos precisavam ser circuncidados ou adotar outras características da forma de vida judaica. O que a nova perspectiva geralmente falhou em ver era o significado para tudo isso da teologia paulina da graça incongruente. A missão aos gentios não é acerca de “direitos iguais” entre judeus e gentios (Stendahl), nem sobre resistência ao “etnocentrismo” (Dunn), nem somente sobre o cumprimento das promessas a Abraão (Wright), que os oponentes de Paulo também pensavam que seriam cumpridas (quando os gentios convertidos adotassem a Torá). A prática radical de Paulo da missão aos gentios era a expressão de sua

---

<sup>24</sup> Veja CHESTER, S. *Reading Paul with the Reformers: Reconciling Old and New Perspectives*. Grand Rapids: Eerdmans, 2017.

visão radical da graça – ou, ao contrário, sua visão radical da graça foi gerada no contexto da missão aos gentios. Uma vez que o dom de Cristo é concedido sem consideração ao mérito humano, incluindo mérito étnico, seria desastroso enquadrá-lo a uma tradição étnica ou cultural.

- iii) Nessa visão (antiga perspectiva), Paulo não é nem antijudeu nem está simplesmente repetindo o que todos disseram sobre a graça no judaísmo do Segundo Templo (Sanders). Enfatizando a *incongruência* da graça e ligando fortemente isso ao Cristo-dom, Paulo não fica nem contra nem em harmonia com todos os outros judeus, mas no meio de um ativo debate judaico, agora relacionado com cristologia e missão.
- iv) Em razão de a teologia paulina da graça rebaixar os critérios humanos de merecimento, ela tem implicações sociais imediatas na formação de novas comunidades, não mais governadas pelas premissas culturais predominantes. A tendência na “antiga perspectiva” de confinar a teologia de Paulo à esfera individual era infeliz, pois Paulo repensa toda a realidade humana à luz da graça, tanto o autoentendimento do indivíduo quanto a formação de comunidades inovadoras. A “nova perspectiva” e suas ramificações estão corretas em extrair os efeitos sociais da teologia de Paulo, mas elas erraram algumas vezes impondo sobre Paulo agendas sociais e políticas ditadas pela filosofia moderna, quando o conjunto de seu radicalismo social permanece na teologia da graça.
- v) É possível termos mais a dizer sobre “Paulo no judaísmo” após considerarmos Romanos, mas já podemos sentir como a teologia paulina desafia categorias puras de disputas. Em Gálatas, Paulo continua se considerando judeu (Gl 2,15) e retoma mais uma vez as escrituras judaicas e as tradições históricas de Israel.

Mas ele as lê, e mesmo sua própria identidade como judeu, de um novo modo à luz de Cristo. A Torá não é mais o ponto central da história da salvação (Gl 3), e, como um judeu-em-Cristo, ele destrona a autoridade absoluta da Torá a ponto de dizer: “Eu morri para a Torá” (Gl 2,19). Isso não torna a Torá pecado ou erro, mas significa que todo apelo à Torá é agora enquadrado por uma questão mais ampla. Se minha nova identidade na graça significa que eu pertencço primeiro e acima de tudo a Cristo, comprometido com a verdade das boas-novas e ao seu caminho, toda tradição e costume, nacional ou social, pode ser julgado útil se serve a este fim, mas também responsável para ser vencido pela autoridade maior do Evangelho. Pedro permaneceu judeu, mas seus compromissos judaicos em Antioquia passaram a ser reformulados pela “verdade das boas-novas” (Gl 2,14). Paulo continuou “dentro do judaísmo”, mas somente de modo que se entendesse que isso era compatível com o ser “em Cristo”. Graça não é só reconfortante, mas também subversiva.

## Referências

- BARCLAY, J. M. G. *Obeying the Truth: a Study of Paul's Ethics in Galatians*. Edinburgh: T & T Clark, 1988.
- \_\_\_\_\_. Paul and the Faithfulness of God. *Scottish Journal of Theology*, Cambridge, v. 68, n. 2, p. 235-243, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Paul and the Gift*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Pauline Churches and Diaspora Jews*. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- \_\_\_\_\_. Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership. *New Testament Studies*, Cambridge, v. 37, p. 161-186, 1991.
- BARTON, C. *Roman Honor: the Fire in the Bones*. Berkeley: University of California, 2001.

- BOER, M. *Galatians: a Commentary*. New Testament Library: Louisville: Westminster John Knox, 2011;
- BOYARIN, D. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California, 1994.
- CAMPBELL D. *The Deliverance of God: an Apocalyptic Reading of Justification in Paul*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- CHESTER, S. *Reading Paul with the Reformers: Reconciling Old and New Perspectives*. Grand Rapids: Eerdmans, 2017.
- DAVIS, J.; HARINK, D. (Eds.). *Apocalyptic and the Future of Theology: With and Beyond J. Louis Martyn*. Eugene; Cascade Books, 2012.
- DUNN, J. D. G. The New Perspective on Paul. *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester, v. 65, p. 95-122, 1983.
- \_\_\_\_\_. *The New Perspective on Paul: Collected Essays*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- EASTMAN, S. *Paul and the Person: Reframing Paul's Anthropology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2017;
- EISENBAUM, P. *Paul was not a Christian*. New York: HarperCollins, 2009.
- FREDRICKSEN, P. *Paul: The Pagans' Apostle*. New Haven: Yale University, 2017.
- GAGER, J. *Reinventing Paul*. Oxford: Oxford University, 2000.
- GAVENTA, B. R. *When in Romans: an Invitation to Linger with the Gospel according to Paul*. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- HARRISON, J. R. *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- HAYS, R. B. *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1 – 4:11*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

- HEILIG, C. *Hidden Criticism? The Methodology and Plausibility of the Search for a Counter-Imperial Sub-Text in Paul*. Minneapolis: Fortress, 2017.
- KAHL, B. *Galatians Reimagined: Reading with the Eyes of the Vanquished*. Minneapolis: Fortress, 2010;
- LOPEZ, D. C. *Apostle to the Conquered*. Minneapolis; Fortress, 2008.
- MARTIN, D. *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University, 1995.
- MARTYN, J. L. *Galatians: a New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible: New York: Doubleday, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Theological Issues in the Letters of Paul*. Edinburgh: T & T Clark, 1997;
- MEEKS, W. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University, 1983.
- MORGAN, T. *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and the Early Churches*. Oxford: Oxford University, 2015.
- NANOS, M.; ZETTERHOLM, M. (Eds.). *Paul Within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*. Minneapolis: Fortress, 2015.
- NOVENSON, M. *Christ among the Messiahs*. Oxford: Oxford University, 2012.
- SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. London: SCM, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Paul, the Law and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress, 1983.
- STENDAHL, K. *Paul among Jews and Gentiles*. London: SCM, 1977.
- TAMEZ, E. *The Amnesty of Grace: Justification by Faith from a Latin-American Perspective*. Nashville: Abingdon Press, 1993.
- THEISSEN, G. *The Social Setting of Pauline Christianity*. Edinburgh: T & T Clark, 1982.

THIESSEN, M. *Paul and the Gentile Problem*. New York: Oxford University, 2016.

WESTERHOLM, S. *Perspectives Old and New on Paul: the "Lutheran" Paul and his Critics*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

WRIGHT, N. T. *Paul and his Recent Interpreters*. London: SPCK, 2015.

\_\_\_\_\_. *Paul and the Faithfulness of God*. London: SPCK, 2015. 2 v.

\_\_\_\_\_. *Paul: Fresh Perspectives*. London: SPCK, 2005.

\_\_\_\_\_. *Pauline Perspectives: Essays on Paul, 1978-2013*. London: SPCK, 2013.