

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

JOSÉ LUIZ IZIDORO

FRONTEIRAS E IDENTIDADES FLUIDAS NO
CRISTIANISMO DA GALÁCIA

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2010

JOSÉ LUIZ IZIDORO

**FRONTEIRAS E IDENTIDADES FLUIDAS NO
CRISTIANISMO DA GALÁCIA**

Tese apresentada em cumprimento às
exigências do Programa de Pós-Graduação em
Ciências da Religião para a conclusão do
Curso de Doutorado

Orientação: Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza
Nogueira

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2010

A tese de doutorado sob o título “Fronteiras e identidades fluidas no cristianismo da Galácia”, elaborada por José Luiz Izidoro, foi defendida e aprovada em 30 de agosto de 2010, perante banca examinadora composta por Prof Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia (Titular/UMESP), Prof. Dr. Tércio Machado Siqueira (Titular/UMESP), Prof. Dr José Adriano Filho (Titular/UNIFIL), Prof. Dr Pedro Lima Vasconcellos (Titular/PUC-SP).

Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Jung Mo Sung
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: Ciências da Religião

Área de Concentração: Literatura e Religião no Mundo Bíblico

Linha de pesquisa: Estudo Histórico-Literário do Mundo Bíblico.

FICHA CATALOGRÁFICA

Iz3f	Izidoro, José Luiz Fronteiras e identidades fluidas no cristianismo da Galácia / José Luiz Izidoro.-- São Bernardo do Campo, 2010. 196fl. Tese (doutorado em Ciências da Religião) Universidade Metodista de São Paulo Faculdade de Humanidades e Direito Orientação de: Paulo Augusto de Souza Nogueira 1. Sociologia – Cristianismo primitivo 2. Bíblia – N.T. – Gálatas 3. Bíblia – N.T. – Epístolas de Paulo - Comentários 4. Antropologia cristã I. Título. CDD 227.406
------	--

AGRADECIMENTOS

Ao Grupo Oráculo de Pesquisa em Apocalíptica Judaica e Cristã, pela mística em construir espaços de amizade e integração; pelas discussões e pela seriedade em articular diferentes temas na diversidade de perspectivas da pesquisa bíblica.

Ao Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira, pela amizade, pela orientação, pelo incentivo e pela ousadia na busca de novos paradigmas metodológicos para a pesquisa bíblica.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio e incentivo à pesquisa.

A minha família, pelos valores como seriedade e perseverança que nortearam a minha vida.

Ao Pe. Gervásio Ronchi, SVD, (*in memoriam*), pela amizade verdadeira.

RESUMO

Os textos bíblicos são o resultado de um processo histórico-literário no qual as sociedades e as culturas se fazem presentes pelas construções e representações simbólicas, pelas linguagens e pelos discursos. Desse modo, na pesquisa bíblica torna-se imprescindível o estudo das fontes do cristianismo primitivo por meio de conceitos histórico-antropológicos que possibilitem compreender o processo de formação de identidades no contexto judaico-helênico do cristianismo primitivo. Na perspectiva de análise das identidades, Gl 3,26-29 reflete e sugere a interação e a aproximação entre os grupos étnicos e socioculturais, observadas as diferenças e a unidade em Cristo Jesus; e o reconhecimento das identidades a partir da dinâmica das fronteiras sociais, étnicas e geográficas. Dos pontos de vista teológico e antropológico, aproximamo-nos dos componentes conceituais étnicos, socioculturais e religiosos que o texto sugere, bem como das representações sociais e de gênero que emergem da interação entre os grupos cristãos ainda no século I. Portanto, para o cristianismo paulino da Galácia, a concepção do judaísmo, em sua relação com o helenismo, não constitui uma entidade fixa, estagnada, em simples oposição a este; eles estão em contínuo movimento de interação entre as fronteiras e, em sua diversidade e diferenças, possibilitam compreender o emergir das identidades fluidas em formação.

Palavras-chave: Identidade. Fronteiras Étnicas. Gálatas. Cristianismo. Judaísmo.

ABSTRACT

The biblical texts are the result of a historical-literary process in which the societies and cultures are present through the symbolic constructions and representations, as well as through languages and discourses. In this way, for biblical research, the studies of the source of primitive Christianity become indispensable. These studies can be carried out by means of historic-anthropological concepts that facilitate the understanding of the formation process of identities in the Jewish-Hellenistic context of primitive Christianity. In the perspective of identity analysis, Gl 3,26-29 reflects and suggests the interaction and approximation between ethnic groups and socio-cultural groups, provided some aspects are observed, such as: their differences and their unity in Christ Jesus; and the recognition of the identities emerging from the social, ethnic and geographical boundaries. From a theological and anthropological point of view, therefore, we get close to the ethnic, socio-cultural and religious conceptual components that the text suggests, as well as social and gender representation that emerge from the interaction between the Christian groups in the first century. Therefore, for the Pauline Christianity of Galatians, the concept of Judaism, in relation to Hellenism did not constitute a “fixed”, “stagnated” entity in opposition to the latter. Rather than this, they are in a continuous movement of interaction between boundaries, and, in their diversity and differences they make it possible to understand the emergence of the fluid identities in formation.

Keywords: Identity. Ethnic Boundaries. Galatians. Christianity. Judaism.

RESUMEN

Los textos bíblicos surgen del proceso histórico-literario, donde las sociedades y las culturas se hacen presentes por las construcciones y por las representaciones simbólicas, por el lenguaje y por los discursos. Por lo tanto, para la investigación bíblica es imprescindible el estudio de las fuentes del cristianismo primitivo a través de conceptos histórico-antropológicos que posibiliten la comprensión del proceso de formación de identidades en el contexto judeu-helénico del cristianismo primitivo. En la perspectiva de análisis de las identidades, Gl 3,26-29 refleja y sugiere la interacción y la aproximación de los grupos étnicos y socioculturales, observando las diferencias y la unidad en Cristo Jesús; y el reconocimiento de las identidades desde la dinámica de las fronteras sociales, étnicas y geográficas. Desde el punto de vista teológico y antropológico, nos acercamos a los componentes conceptuales étnicos, socioculturales y religiosos que el texto sugiere, así como de las representaciones sociales y de género que surgen de la interacción entre los grupos cristianos aún en el siglo I. Por lo tanto, para el cristianismo paulino de Galacia, la concepción del judaísmo, en relación con el helenismo no constituye una entidad “fija”, “estancada”, que se oponen entre sí; ellos están en constante movimiento, interactuando entre las fronteras, y en la diversidad y en las diferencias posibilitan la comprensión del surgimiento de las identidades fluidas en formación.

Palabras clave: Identidad. Fronteras Étnicas. Gálatas. Cristianismo. Judaísmo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 PRESSUPOSTOS TEÓRICOS PARA A INTERPRETAÇÃO DA HISTÓRIA DO CRISTIANISMO PRIMITIVO E A QUESTÃO DAS IDENTIDADES	19
1.1 Definição de conceitos e aproximações teóricas	19
1.2 Análise sócio-histórica e antropológica para a compreensão do processo de construção das identidades na antiguidade	24
1.3 Judaísmo, helenismo e sua configuração no contexto greco-romano	27
1.3.1 O contexto greco-romano e mobilidade judaica	27
1.3.2 Judaísmo e helenismo: interação e configuração	31
1.4 Judaísmo e cristianismo: considerações a propósito de Gl 3,26-29	44
Resumo	47
2 COMPONENTES DE UMA ETNICIDADE CÉLTICA NO CRISTIANISMO PAULINO DA GALÁCIA	49
2.1 Pré-configuração do auditório paulino da Carta aos Gálatas: mobilidades e religiosidades	50
2.1.1 Mobilidade e visibilidade dos povos celtas na antiguidade: reconhecimento e notoriedade	50
2.1.2 Cosmovisão religiosa do povo celta	56
2.1.2.1 Contexto religioso e social: religiosidade anatólica e o culto imperial	56
2.1.2.2 A magia	61
2.1.2.3 Os druidas	63
2.2 Configuração histórica e sociocultural da audiência paulina na Carta aos Gálatas	66
2.2.1 Evolução sociocultural na recepção do cristianismo na Ásia Menor a propósito da Carta aos Gálatas	66
2.2.2 Destinatários e interlocutores da Carta aos Gálatas	72
Resumo	75

3 O CRISTIANISMO PAULINO E A MISSÃO DE PAULO EM GÁLATAS: FRONTEIRAS E IDENTIDADES FLUIDAS.....	76
3.1 Experiências cristãs diversificadas no horizonte do cristianismo paulino.....	76
3.2 As epístolas paulinas na dinâmica sociocultural greco-romana.....	81
3.2.1 Mobilidade social e cartas paulinas	81
3.2.2 Mulheres, escravos, livres e libertos.....	87
3.2.2.1 As mulheres.....	87
3.2.2.2 Escravos, livres e libertos.....	91
3.2.3 A geografia e a cidade.....	95
3.3 Diáspora e sinagogas na configuração do cristianismo paulino.....	97
3.3.1 A sinagoga no contexto da diáspora	97
3.3.2 Prosélitos e adoradores de Deus na diáspora	100
3.4 Paulo e a missão gentílica em Gálatas	103
3.4.1 A autocompreensão judaico-cristã de Paulo	103
3.4.2 Continuidades e rupturas na autocompreensão cristã paulina na perspectiva da teologia bíblica	107
3.4.3 Paulo e a comunidade de fronteiras da Galácia.....	112
3.4.4 O cristianismo paulino em Gálatas: antagonismo e interação na formação das identidades	117
Resumo	124
 4 GÁLATAS 3,26-29: ANÁLISE EXEGÉTICA E INCURSÕES À CARTA NA PERSPECTIVA DAS IDENTIDADES	126
4.1 Os escritos paulinos no contexto do Novo Testamento e o problema da autoridade textual.....	126
4.1.1 Considerações gerais.....	126
4.1.2 A Carta aos Gálatas	128
4.1.2.1 Informações preliminares.....	128
4.1.2.2 Elementos que corroboram a autenticidade da carta	130
4.2 Composição literária da Carta aos Gálatas	132
4.3 Estrutura literária da Carta aos Gálatas.....	134
4.3.1 Werner Georg Kümmel.....	134
4.3.2 Philipp Vielhauer	135
4.3.3 Hans Dieter Betz.....	135

4.3.4 Estrutura literária sugerida para Gl 3,26-29	136
4.4 Análise exegética de Gl 3,26-29.....	138
4.4.1 O texto grego de Gl 3,26-29 e a respectiva tradução.....	138
4.4.2 Análise exegética e comentários de Gl 3,26-29	139
Resumo	160

5 CONFIGURAÇÃO DAS IDENTIDADES NO CRISTIANISMO PRIMITIVO

– A PROPÓSITO DE GL 3,26-29	162
5.1. Nova identidade para gentios e judeus no cristianismo paulino da Galácia	162
5.2 Alternativas de relevância para as identidades no cristianismo paulino da Galácia	166
5.3 O cristianismo paulino da Galácia: perspectivas histórico-teológicas	170
Resumo	175

CONCLUSÃO	176
------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	179
---------------------------	-----

INTRODUÇÃO

Em nossa pesquisa bíblica é imprescindível a compreensão dos conceitos de cunho histórico-antropológico inerentes à dinâmica das identidades que interagem no âmbito das culturas no cristianismo primitivo. A formação e a construção dos textos sagrados resultam de um processo histórico-literário no qual as culturas, etnias, religiões e sociedades estão presentes mediante representações simbólicas, linguagens, discursos e muitas outras convenções. Portanto, não é possível uma interpretação unívoca dos textos. Exige-se, assim, a apropriação dos conceitos histórico-antropológicos que deem suporte teórico para o pesquisador exegeta, não se excluindo, todavia, outras ferramentas metodológicas inerentes ao olhar científico.

As identidades socioculturais e religiosas, as fronteiras étnicas e os diálogos culturais e religiosos compõem indubitavelmente uma das pautas do debate atual sobre as religiões, as religiosidades, as culturas e as identidades numa perspectiva contemporânea, como também no âmbito das antiguidades, em seu campo fenomenológico, como também na história das interpretações. Estabelecem-se assim grandes desafios para a interdisciplinaridade no que concerne ao debate teórico conceitual e à construção do diálogo no âmbito das religiões, de seus interlocutores e das religiosidades, no exercício da alteridade dos sujeitos e na dinâmica de interação entre suas fronteiras. Portanto, esses desafios se tornam exigências éticas e metodológicas para as ciências sociais, para a pesquisa bíblica e para o exercício da exegese de textos sagrados.

No debate atual das *identidades*, a identidade étnica é ainda um fator urgente das políticas mundiais contemporâneas,¹ como o é para a compreensão dos fenômenos constitutivos das dinâmicas de formação das identidades no mundo antigo greco-romano. Mark G. Brett afirma que a questão da interpretação dos cruzamentos culturais tem sido discutida em muitas publicações como um assunto global.² Pedro Funari, quando se refere às identidades na discussão atual, menciona-as na perspectiva da fluidez e de possíveis mudanças. De acordo com Funari, a partir da década de 1960 e também da pesquisa de

¹ Mark G. BRETT, Interpreting ethnicity: method, hermeneutics, ethics, In: Idem (Ed.), *Ethnicity and the Bible*, p. 3.

² *Ibidem*, p. 7.

campo, foi possível detectar a fluidez das identidades nos indivíduos e nos agrupamentos humanos. As identidades passaram a ser consideradas sempre no plural e em constante mutação.³

De acordo com Judith Lieu, a discussão moderna de identidade como processo de construção é vigente e se aplica também ao mundo greco-romano, onde parentes, história, linguagem, costumes e deuses, supostamente, separam o “nós” dos bárbaros, mas também provocam a interação onde depois judeus e cristãos estarão engajados nas mesmas estratégias. Isso pode oferecer caminhos a respeito de questões como *unidade e diversidade*, judaísmo *versus* judaísmos, e de como o cristianismo emerge como separado do judaísmo.⁴

Essa dinâmica também se aplica a outros grupos socioculturais, que na elaboração dos fatores constitutivos da formação de suas identidades provocam rupturas, resistências, como também se adaptam e assimilam novos sistemas simbólicos cultural-religiosos. Isso se deve à permeabilidade das fronteiras étnicas e a fluidez inerente à dinâmica osmótica, em que as comunicações, trocas, conflitos e interações se dão através de paredes porosas e tênues entre as fronteiras.

No horizonte das categorias histórico-culturais presentes nos antigos escritos cristãos, numa perspectiva crítica, situamos a opinião de Gay L. Byron:

autores do cristianismo antigo consideravam os grupos étnicos como um mecanismo polêmico. Eles tinham o objetivo de esclarecer a autodefinição do cristianismo primitivo e o *lugar* dos grupos étnicos no mundo greco-romano que, com o tempo, resultou numa representação idealizada desses povos.⁵

Por conseguinte, afirma Byron, os estudos etnocríticos têm geralmente aberto novas janelas para os antigos escritos cristãos. Recentes estudos de identidade étnica, historiografia etnográfica e etnocriticismo provêm de uma base de teóricos para desenvolver uma estrutura teórica para a compreensão do impacto das diferenças étnicas no cristianismo primitivo,⁶ considerando que “a interpretação de Paulo como uma crítica cultural e a exploração de sua

³ Pedro Paulo A. FUNARI, Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo, In: Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, Pedro Paulo A. FUNARI e John J. COLLINS (Orgs.), p. 3.

⁴ Judith LIEU, Impregnable ramparts and walls of iron: boundary and identity in early Judaism and Christianity, *New Testament Studies*, n. 48, 2002, p. 297.

⁵ Gay L. BYRON, *Symbolic blackness and ethnic difference in early Christian literature*, p. 22.

⁶ *Ibidem*, p. 20-21.

visão de comunidade em que ‘não há *jew* nem *gentio*’ ainda é uma agenda longamente ‘não alinhada’ pelas escolas paulinas”.⁷

Na concepção de Williamson H. G. M., a Bíblia registra uma longa e acalorada discussão sobre como as fronteiras da comunidade Israelense foram construídas e mantidas,⁸ e para Brett, a Bíblia nos apresenta uma série de identidades que interagem socialmente e que dependem do *lugar* onde as pessoas se encontram⁹ – assim como os povos cananitas, egípcios, babilônicos, persas, africanos, judeus, gregos e romanos, mencionados por Josep Rius-Camps na *lista dos povos* apresentada em Pentecostes (At 2,5-11), que corresponde a um ambiente que entrelaça nações, povos e culturas.¹⁰

Nesse horizonte, também consideramos as viagens de Paulo, que desde Damasco priorizou o ambiente da diáspora. As quatro viagens missionárias de Paulo dilatam e ampliam a área mínima da comunidade cristã estabelecida em Jerusalém. Esse itinerário supõe um horizonte quilométrico que ultrapassa os limites reconhecidos num possível olhar ao cristianismo palestinese. De Damasco para a Arábia e Antioquia, passando por Pafos, Atália e Antioquia de Psídia; de Filipos, Tessalônica, Atenas, Corinto, Éfeso, Galácia e Cesareia para Creta, Malta, Roma etc.

Nesse processo de mobilização e interação dos povos e das identidades tornam-se pertinentes os conflitos e tensões no âmbito da reelaboração dos pensamentos e das diversas concepções religiosas, étnicas e socioculturais, provenientes da diversidade dos fenômenos vivenciados no mundo antigo e das nuances identitárias que caracterizam os grupos socioculturais em seu percurso histórico. De acordo com a concepção de D. J. Mattingly, o ponto crítico a ser apreciado é que a diversidade de comportamentos e compreensões reflete em parte uma série de discursos na sociedade,¹¹ o que certamente é resultado das experiências vividas e interpretadas por sujeitos oriundos de complexas e diversificadas cosmovisões, dentro de um movimento sincrônico e diacrônico da história. Brett considera que alguns

⁷ John M. G. BARCLAY, Neither Jew nor Greek: multiculturalism and the new perspective on Paul, In: Mark G. BRETT (Org.), *Ethnicity and the Bible*, p. 206.

⁸ H. G. M. WILLIAMSON, The concept of Israel in transition, In: R. E. CLEMENTS (Org.), *The world of ancient Israel*, p. 141-161.

⁹ Mark G. BRETT, Interpreting ethnicity: method, hermeneutics, ethics, p. 12.

¹⁰ Joseph RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquia*: génesis de la Iglesia Cristiana: comentario lingüístico exegético a Hch.1-12, p. 72-73.

¹¹ D. J. MATTINGLY, Dialogues of power and experience in the Roman empire, In: Idem (Ed.), *Dialogues in Roman imperialism: power, discourse and discrepant experience in the Roman empire*, *Journal of Roman Archaeology Supplementary Series*, n. 23, 1997, p. 13.

desses conflitos básicos na teologia bíblica encontram um paralelo nos recentes debates sobre a natureza da etnicidade,¹² o que claramente corrobora a ideia de fronteiras fluidas e da rejeição das concepções de cultura e identidade como categorias monolíticas, estáticas e impermeáveis.

Portanto, a Bíblia teve e continua tendo influência em muitas culturas e no reconhecimento especializado de suas antigas bibliotecas, o que leva a uma implicação política e moral,¹³ e que outorga à pesquisa bíblica a relevância e pertinência dos estudos socioculturais e das teorias orientadas à análise e aproximação dos fenômenos socioantropológicos e de seu campo hermenêutico. Desse modo, é na perspectiva do debate teórico sobre os conceitos sócio-históricos e antropológicos que se concebem termos como cristianismo, judaísmo e helenismo. Não se trata de categorias isoladas e autônomas, impermeáveis ou absolutas, mas sim de aproximações conceituais flexíveis, que nos remetem a variados e multiformes modos de compreensões e interpretações dos acontecimentos históricos e sociorreligiosos resultantes da diversidade das linguagens e dos discursos das sociedades.

A Carta aos Gálatas, na opinião de Justin K. Hardin, apresenta um esboço do início do movimento cristão.¹⁴ Novas perspectivas para a pesquisa vêm do reconhecimento do solo fértil das pesquisas já realizadas,¹⁵ porém somadas a novas e estimulantes vertentes literárias, como as de Daniel Boyarin (1994), Louis H. F. Feldman (1992), E. P. Sanders (1977; 2009), James D. G. Dunn (2003; 2009), John Dominic Crossan e Jonathan L. Reed (2007), Jerome Murphy-O'Connor (2000), J. Paul Sampley (2008), Justin K. Hardin (2008) e Mark G. Brett (2002), entre outros.

¹² Mark G. BRETT, *Interpreting ethnicity: method, hermeneutics, ethics*, p. 12.

¹³ *Ibidem*, p. 5

¹⁴ Justin K. HARDIN, *Galatians and the imperial cult: a critical analysis of the first-century social context of Paul's letter*, p. 1.

¹⁵ Werner Georg KÜMMEL (1982), Timothy GEORGE (1994), Hans Dieter BETZ (1979), Ronald Y. K. FUNG (1988), Richard N. LONGENECKER (1990), Philipp VIELHAUER (2003), Martin HENGEL (1980), Hans CONZELMANN (1992), entre outros.

Segundo Hardin, investiga-se o contexto religioso e social dos leitores de Paulo na Carta aos Gálatas à luz dos argumentos ali utilizados por Paulo.¹⁶ Nessa perspectiva, consideramos a pesquisa de J. L. Martyn (1997) como uma grande e valiosa contribuição.

No horizonte de nossa pesquisa são muitas as contribuições dos estudos históricos e socioantropológicos para a apropriação de conceitos e uma aproximação promissora e convincente ao tema proposto, qual seja, *fronteiras e identidades fluidas no cristianismo da Galácia*. Para isso torna-se relevante a definição dos conceitos que dão respaldo teórico para nossa aproximação ao objeto da pesquisa, a partir de contribuições literárias indispensáveis como as de Fredrik Barth (1969), Jonathan M. Hall (1997), Stuart Hall (2005), Judith Lieu (2002), Kenton L. Sparks (1998), Denys Cuche (1999), Peter Burke (2003), Michael A. Meyer (1990), Martin Goodman (2008) e Shaye J. D. Cohen (1999), entre outros.

Propomo-nos a identificar e examinar Gl 3,26-29 na perspectiva das culturas, das religiões, das etnias e das sociedades, em sua dinâmica de fluidez, diferenciação e interação, no que concerne à formação das identidades cristãs no cristianismo paulino da Galácia. Nossa hipótese sugere Gl 3,26-29 como um texto que parece identificar e reconhecer a presença de componentes teológicos e socioantropológicos por trás dos conflitos e tensão nas Igrejas da Galácia. Ao fazê-lo, Paulo indicaria um novo *ethos* que se sustenta nas orientações éticas e teológicas cristãs, onde a unidade em Cristo Jesus se dá apesar das diferenças religiosas, étnicas e socioculturais, o que gera alternativas de relevância para que judeu, gentio, mulher, homem, escravo e livre fossem inseridos no processo de formação das identidades no cristianismo da Galácia.

Faz-se importante o uso de métodos exegéticos de corte sincrônico e diacrônico para a análise exegética como exigência científica para o andamento da pesquisa bíblica. Não se trata de uma única metodologia. Na dinâmica dos métodos exegéticos comuns considera-se também, em sua simultaneidade e aplicabilidade, o uso de novas e imprescindíveis ferramentas metodológicas, tais como aquelas advindas das ciências socioculturais; isto é, um instrumental teórico de análise histórica e socioantropológica, para uma aproximação mais fluida e consoante ao lugar sociocultural em que foram geradas as motivações para a construção dos textos sagrados e sua interpretação. No exercício da pesquisa bíblica da perícopes de Gl 3,26-29, em nossa análise socioantropológica, aplicaremos os conceitos de

¹⁶ Justin K. HARDIN, *Galatians and the imperial cult*, p. 2-3.

identidade, etnicidade, interação, fronteiras étnicas, bem como outros conceitos presentes no debate teórico sobre as culturas e suas identidades e a composição social sugerida pela perícopes.

Elucidaremos com a maior clareza possível, no primeiro capítulo, os pressupostos teóricos para a interpretação da história do cristianismo primitivo e a questão das identidades, porém, acolhendo e considerando todos os elementos incisivos na perícopes de Gl 3,26-29, com referência à configuração das identidades e seu contexto, ou seja, o processo de interação e conformação dos grupos socioculturais e religiosos e suas fronteiras étnicas no contexto do cristianismo da Galácia.

Gálatas provoca um considerável debate no que concerne a seus destinatários. Refere-se a uma região geográfica ocupada por povos e etnias de origens diversas e em contínua mobilização e interação na dinâmica do império romano, onde se inserem os grupos cristãos. Desse modo, como conteúdo do segundo capítulo, faz-se necessária uma aproximação à história antiga, na perspectiva de nossos referenciais teóricos e de Gálatas, cujos componentes históricos, religiosos, geográficos, imaginários e de suas representações remetem a tradições dos povos celtas e indicam a presença de vestígios de uma etnicidade céltica no cristianismo paulino da Galácia, assim como a judaica e a helenística.

As cartas paulinas, no âmbito da Ásia Menor, são reflexos das multifaces da realidade religiosa e sociocultural. Elas partem de uma perspectiva plural e diferenciada no que se refere ao pensamento cristão paulino, no âmbito judaico-helenístico do mundo romano, e no caso de Gálatas aponta elementos teológicos, antropológicos e éticos de relevância para a criação de um novo *ethos* para os grupos cristãos. Assim, o terceiro capítulo considerará as atividades missionárias de Paulo no contexto do cristianismo paulino da Galácia e das identidades em formação.

No quarto capítulo, consideraremos as questões pertinentes ao texto de Gl 3,26-29 em sua estrutura e gênero, assim como também suas possíveis fontes, apresentando a análise exegética de acordo com a perspectiva histórica e socioantropológica.

No quinto capítulo trataremos da configuração das identidades no cristianismo primitivo, a propósito de Gl 3,26-29. Para isso, abordaremos a perspectiva de uma nova identidade para gentios e judeus no cristianismo paulino da Galácia, de onde emergem

alternativas de relevância para as identidades, o que incidirá enormemente no processo da compreensão histórico-teológica do cristianismo.

1 PRESSUPOSTOS TEÓRICOS PARA A INTERPRETAÇÃO DA HISTÓRIA DO CRISTIANISMO PRIMITIVO E A QUESTÃO DAS IDENTIDADES

As identidades socioculturais, os diálogos culturais e religiosos e as fronteiras étnicas compõem impreterivelmente uma das pautas do debate atual sobre as religiões, as religiosidades, as culturas e as identidades, tanto no campo fenomenológico como na história das interpretações. Os conceitos definidos como fronteiras étnicas, culturas, histórias, identidades, etnicidades, fluidez e interações fazem compreensíveis os encontros, desencontros, conflitos, assimilações e o intercâmbio entre os sujeitos históricos e socioculturais no processo de formação das identidades, assim como elucidam os elementos que perpassam dinamicamente genealogias, ambientes, territórios, características físico-biológicas e linguísticas, na constituição da alteridade. Esse processo é também inerente às experiências cristãs primitivas, na dinâmica de mobilização e interação dos povos e das culturas, na configuração de suas identidades.

1.1 Definição de conceitos e aproximações teóricas

A noção de *fronteiras étnicas*, em tempos recentes, marcou e definiu de certa forma o tema da etnicidade e das identidades étnicas e os processos de interação. Um dos expoentes teóricos mais significativos nesse debate é Fredrik Barth, com a obra *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference* (1969), contribuição capital para a compreensão dos fenômenos de etnicidade. Para Barth, “a fronteira étnica canaliza a vida social”.¹ De acordo com Christopher D. Stanley, teóricos sociais contemporâneos definem *etnicidade* como uma qualidade fixada e inerente a um grupo de população objetivamente

¹ Fredrik BARTH, *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, p. 15.

identificável, mas como um aspecto fluido na autodefinição do grupo e dos indivíduos que poderá ser ressaltado ou ignorado.²

A autodefinição da identidade dos povos e culturas não obedece a critérios estáticos e impermeáveis em seu processo formativo. Para Jonathan Hall, “torna-se um erro assumir que um *material cultural padronizado* possa servir como objetivo ou indicação passiva de *grupos étnicos*”.³ As pessoas possuem múltiplas autorrepresentações, comportam-se de diferentes maneiras em contextos diversos, em constante mutação⁴ na dialética da história. Quanto ao movimento e à dinâmica da história, segundo Marshall Sahlins, esta é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas, assim como o contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente,⁵ estabelecendo-se assim os fatores de permeabilidade nas fronteiras étnicas e de fluidez nas identidades. A partir desses pressupostos torna-se necessária uma nova compreensão do conceito de *história*.

Stuart Hall se aproxima da concepção do desenvolvimento das identidades na história quando afirma, a partir de uma perspectiva pós-moderna, que o sujeito, tendo previamente vivido como uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado, composto não de uma única, mas de várias identidades, alguma vezes contraditórias ou não resolvidas.⁶

Conceitos amplamente definidos no campo das ciências sociais, notadamente na antropologia, fazem compreensíveis a dinâmica e a interação entre os sujeitos socioculturais no processo de formação das identidades. Os sujeitos articulam-se e interagem nas *fronteiras geográficas*, como também nas *fronteiras étnicas*, em função de necessidades naturais ou exigências socioculturais de mobilidade física, como é o caso da diáspora judaica e cristã; assim se forjaram e constituíram os elementos e valores que irão caracterizar e determinar suas identidades e diferenciá-las de outras.

O processo de formação das identidades passa pelo dinamismo histórico e por sua dialética, pela autocompreensão dos membros do grupo sociocultural, como também pela

² Christopher D. STANLEY, Neither Jew nor Greek: ethnic conflict in Graeco-Roman society, *Journal for the Study of the New Testament*, n. 19, 1997, p. 110.

³ Jonathan M. HALL, *Ethnic identity in Greek antiquity*, p. 3.

⁴ Pedro Paulo A. FUNARI, Introdução, In: Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, Pedro Paulo A. FUNARI e John J. COLLINS (Orgs.), *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*, p. 14.

⁵ Marshall SAHLINS, *Ilhas de história*, p. 7.

⁶ Stuart HALL, *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 12.

compreensão e identificação do respectivo grupo pelos de fora. Fredrik Barth define o *grupo étnico* a partir de sua autoperpetuação biológica, dos valores fundamentais, da comunicação e interação e da autoidentificação pelos de dentro, tal como pelos de fora.⁷ Os outros ou *os de fora*, com quem se interage e com quem se é comparado, segundo Barth, produzem as identidades alternativas e colocam as normas que são disponíveis para o indivíduo.⁸ Desse modo, torna-se imprescindível a compreensão das fronteiras étnicas nos fenômenos de comunicação, de interação e de autoidentificação dos grupos socioculturais na formação de suas identidades. Para Barth, sem a capacidade de especificar as fronteiras das culturas não é possível construir linhas tênues para a evolução dos grupos étnicos.⁹

No horizonte do processo de interação sociocultural entre os grupos humanos, considera-se a fronteira étnica o elemento primordial que caracteriza o movimento das relações e o demarca simbolicamente. Para Judith Lieu, a metáfora da *fronteira*, o que separa *nós* dos *outros*, é central para a discussão moderna de *identidades* como construção, ainda que se reconheça em cada fronteira a existência da articulação de poder e de uma possível permeabilidade,¹⁰ num marco de formação das identidades. No mesmo horizonte situamos o conceito de etnicidade, que adquire uma conotação fortemente atraente para a história das culturas e a construção das identidades que interagem mutuamente. Para Kenton L. Sparks, quando falamos de etnicidade trazemos a nossa visão um gênero particular de sentimentos sobre a identidade grupal; vê-se os grupos de indivíduos como iguais ou parecidos, por virtude de sua ancestralidade comum. É notório que a etnicidade tem desempenhado um importante papel na história do judaísmo no período pós-bíblico e mesmo um pouco antes.¹¹

A identidade étnica constrói-se a partir das diferenças e da alteridade que caracterizam os grupos sociais, a partir do processo dinâmico de interação entre fronteiras. Não é o isolamento ou a abdicação à interação com outros grupos sociais que irá criar a consciência de pertença e identificação do sujeito com seu grupo, mas sim a comunicação das diferenças das quais os indivíduos se apropriam para estabelecerem fronteiras étnicas. Segundo Kathryn Woodward, as identidades são formadas a partir de outras identidades, relativamente ao

⁷ Fredrik BARTH, *Ethnic groups and boundaries*, p. 11.

⁸ *Ibidem*, p. 25.

⁹ *Ibidem*, p. 38.

¹⁰ Judith LIEU, Impregnable ramparts and walls of iron: boundary and identity in early Judaism and Christianity, *New Testament Studies*, n. 48, 2002, p. 297.

¹¹ Kenton L. SPARKS, *Ethnicity and identity in ancient Israel: prolegomena to the study of ethnic sentiments and their expression in the Hebrew Bible*, p. 1.

forasteiro ou ao *outro*, isto é, relativamente ao *que não é*, na forma de oposições binárias.¹² Essa concepção de diferença, para Woodward, é fundamental para se compreender o processo de construção cultural das identidades.¹³

Para Denys Cuche, a construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas. A identidade é uma construção que se elabora em uma relação que opõe um grupo aos outros grupos com os quais está em contato.¹⁴ Não existe identidade em si, nem unicamente para si. A identidade existe sempre em relação a outra identidade. Identidade e alteridade são interdependentes e estão em relação dialética. A diferenciação acompanha a identificação.¹⁵

A cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia. Toda mudança prática é também uma reprodução cultural. Toda reprodução da cultura é uma alteração, tanto que, na ação, as categorias pelas quais o mundo atual é orquestrado assimilam um novo conteúdo empírico.¹⁶ É no contexto do movimento das culturas e da história que as identidades vão se definindo. A busca do *eu* se realiza dentro do processo dialético da interação sociocultural. Michael A. Meyer denomina esse processo como *identidade em formação*; isto é,

compreende-se a identidade como uma referência àquelas totalidades de características que os indivíduos acreditam como constitutivos do seu *eu*. A identidade individual é construída a partir das identificações pré-adultas das pessoas, com seus valores e padrões comportamentais. Como o indivíduo vem a ser adulto, aquelas identificações serão integradas não apenas com os outros, mas também com as normas da sociedade em que os indivíduos desempenham um papel.¹⁷

Para Adam Kuper, identidade não é um assunto pessoal. Ela precisa ser vivida no mundo, num diálogo com outros. É nesse diálogo que a identidade é formada. O *eu interior* descobre seu lugar no mundo ao participar da identidade de uma coletividade.¹⁸

¹² Kathryn WOODWARD, Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual, In: Tomaz Tadeu da SILVA (Org.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, p. 49.

¹³ *Ibidem*, p. 50.

¹⁴ Denys CUCHE, *A noção de cultura nas ciências sociais*, p. 182.

¹⁵ *Ibidem*, p. 183.

¹⁶ Marshall SAHLINS, *Ilhas de história*, p. 180-181.

¹⁷ Michael A. MEYER, *Jewish Identity in the Modern World*, p. 5.

¹⁸ Adam KUPER, *Cultura: a visão dos antropólogos*, p. 298.

Ao falarmos de cultura e identidade no plano das relações e interações étnicas, sociais e culturais, estamos considerando essa realidade como uma construção social. E, sendo assim, estamos diante de fenômenos resultantes da polarização e da dialética social presente na história e localizados nos variados âmbitos da vida sociocultural. Segundo Cuche,

a identidade social de um indivíduo se caracteriza pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social: vinculação a uma classe sexual, a uma classe de idade, a uma classe social, a uma nação etc. A identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente.¹⁹

A unidade das identidades acontece na medida em que os sujeitos traçam ou demarcam, de acordo com seus interesses e finalidades, as diferenças a partir das representações simbólicas que as caracterizam. Para Clifford Geertz, quanto mais as coisas se juntam, mais ficam separadas. As pessoas consideram-se, em determinados momentos e para determinados fins, francesas e não inglesas, indianas e não budistas, hutu e não tutsi, latinas e não índias, xiitas e não sunitas, hopi e não navajo, negras e não brancas, laranja e não verdes.²⁰ Desse modo, confirma-se, ao conceito de cultura e identidade, seu caráter de fluidez e heterogeneidade, apesar das fortes marcas da alteridade. De acordo com Peter Burke,

a tendência a assumir que a troca cultural é sempre um reflexo de tolerância e mente aberta é algo a que os historiadores devem resistir. A identidade cultural é frequentemente definida por contraste. Não devemos nos esquecer, no entanto, que as culturas são heterogêneas e que diferentes grupos podem reagir de modo muito diverso aos encontros culturais.²¹

Burke abre o debate conceitual a disciplinas como antropologia, história das culturas, teologia, ciências das religiões, sociologia, com o objetivo de pautar uma discussão de suma importância para o que é múltiplo, plural, diferente, autônomo, relacional, interacional e conflitivo nas culturas e povos, seja do mundo antigo ou do contemporâneo.

Faz-se notório, na opinião de antropólogos, historiadores das culturas e das religiões, o consenso a respeito da natureza dos resultados dos encontros, desencontros, trocas e interações entre as culturas, povos, fronteiras étnico-geográficas e identidades. São resultados não unívocos que produzem história, culturas, valores, significados, ressignificações cósmicas e identidades, não obstante seu caráter de violência e tensão. São contribuições histórico-antropológicas que oferecem o suporte teórico para a elaboração ou construção dos fatores

¹⁹ Denys CUCHE, *A noção de cultura nas ciências sociais*, p. 177.

²⁰ Clifford GEERTZ, *Nova luz sobre a antropologia*, p. 217.

²¹ Peter BURKE, *Hibridismo cultural*, p. 79-85.

identitários que caracterizam os grupos socioculturais como fenômenos e suas interpretações no que concerne aos textos bíblicos. Torna-se um grande desafio abordar tais conceitos na perspectiva da história antiga do cristianismo primitivo e dos diversos grupos cristãos, em que categorias como identidades e culturas ainda são vistas e compreendidas como processos estáticos, sólidos, uniformes e impermeáveis.

A definição dos conceitos aqui apresentados nos possibilita uma compreensão aberta da temática. Os conceitos apontam para categorias histórico-anropológicas de grande relevância e pertinência para o campo das ciências bíblicas e para o âmbito da história e de seu campo hermenêutico.

1.2 Análise sócio-histórica e antropológica para a compreensão do processo de construção das identidades na antiguidade

No debate contemporâneo, as ciências sociais, sobretudo a antropologia, lançam novas luzes sobre a compreensão das identidades como algo estático e caracterizado por impermeabilidade e rigidez.

Numa linguagem pós-moderna, de acordo com Stuart Hall,

a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. A identidade é definida historicamente, não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um *eu* coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações então continuamente deslocadas.²²

(...) a concepção do conceito de identidade aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas sim multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação.²³

²² Stuart HALL, *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 12-13.

²³ Stuart HALL, Quem precisa de identidade? In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, p. 108.

Há um processo denominado *crise*, que é parte inerente à dinâmica de interação, assimilação e formação das identidades e que, em determinados momentos da história, terá certo grau de harmonia, porém nunca de uniformidade, para o direcionamento da *descontinuidade* em direção à *continuidade*, segundo o entorno histórico e sociocultural vivenciado. Segundo Meyer, a *crise* ocorre quando há uma profunda *descontinuidade* entre as antigas identificações construídas no contexto familiar e os valores conflitantes dos encontros individuais que se movem para além da família e dentro da sociedade.²⁴ Meyer afirma que a descontinuidade é crucial para a compreensão do conflito de identidade criado nos pontos de encontros entre *jewishness* e *modernidade*. Harmonizar as ideologias é uma tentativa de estabelecimento da continuidade relevando os conflitos e as dores.²⁵

Jonathan M. Hall também afirma que

o grupo étnico não é um grupo biológico, mas um grupo social, distinto de outras coletividades por sua subscrição, por um mito putativo que partilha sua descendência e parentesco e por sua associação com um território comum.²⁶

Para M. Hall, essa definição não é suficiente e abrangente para definir *identidades primitivas*. Sendo assim, é rejeitada a visão do século XIX de grupo étnico estático, de categorias monolíticas com fronteiras impermeáveis, em benefício de um modelo menos restritivo que reconhece a dinâmica e a natureza de etnicidade construída situacional e de forma negociada.²⁷

Os grupos étnicos não são primariamente definidos pela linguagem, e sim pela construção discursiva. Os símbolos linguísticos podem ser ativamente empregados em certo tempo como parte da estratégia étnica,²⁸ dentro de um contexto situacional e na dinâmica da história. De acordo com Stuart Hall, é precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas.²⁹

²⁴ Michael A. MEYER, *Jewish identity in the modern world*, p. 5.

²⁵ *Ibidem*, p. 5-6.

²⁶ Jonathan M. HALL, *Ethnic identity in Greek antiquity*, p. 2.

²⁷ *Ibidem*, p. 2.

²⁸ *Ibidem*, p. 3.

²⁹ Stuart HALL, *Quem precisa da identidade?* p. 109.

Nesse sentido, os conceitos de judaísmo e helenismo, como também o de cristianismo, no contexto greco-romano da antiguidade, terão de ser concebidos, indubitavelmente, a partir do reconhecimento do dinamismo, da fluidez, do caráter multifacetário e da permeabilidade entre as fronteiras geográficas e socioculturais, e por certo também a partir da apropriação dos conceitos histórico-antropológicos e suas significações no campo dos discursos e interpretações dos fenômenos e dos acontecimentos históricos.

Na opinião de André Chevitarese e Gabriele Cornelli, não devemos considerar as categorias *cristianismo*, *judaísmo* e *helenismo* como blocos monolíticos e absolutamente imutáveis, uma vez que seu desenvolvimento e dinâmica situam-se no dinamismo e na dialética da história; é preciso considerar que o judaísmo, o cristianismo e o politeísmo grego nunca existiram como formas culturais autônomas e independentes, fora das simplificações manualísticas ou das identificações ideológicas posteriores.³⁰ Para John Collins, o termo helenismo não se refere somente à língua e à cultura grega, mas também às maneiras pelas quais a cultura grega foi adaptada pelas várias culturas nativas do Oriente Próximo antigo. Foi, portanto, essencialmente um fenômeno híbrido, constituído pela expansão da colonização grega no Oriente, mas também pela resposta nativa. Nesse caldeirão cultural, o judaísmo teria sido modificado para sempre, e nasceria a nova religião do cristianismo.³¹

Para Martin Goodman, apesar dos conflitos, tensões, continuidades e discontinuidades no que se refere aos elementos constitutivos das identidades, o contexto foi muito importante para a formação e o reconhecimento das identidades na Roma antiga; “o cidadão podia sentir sua identidade romana de uma maneira forte ou fraca em determinado tempo de suas vidas. Pois o contexto era crucial”.³² Segundo Goodman, a relação entre Roma e Jerusalém era complicada pelo fato de que um *romano* podia ser considerado *judaico* (jewish) e um *judeu* (jew) podia ser considerado *romano*. Paulo, um judeu da cidade de Tarso, na Cilícia, pode garantir temporariamente sua inviolabilidade física quando arrestado em Jerusalém ao reivindicar seu *status* como um cidadão romano. A identidade romana dependia, em último caso, do reconhecimento como cidadão pelo Estado romano.³³

³⁰ André Leonardo CHEVITARESE e Gabriele CORNELLI, *Judaísmo, cristianismo, helenismo*, p. 16.

³¹ John J. COLLINS, Prefácio, In: Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, Pedro Paulo A. FUNARI e John J. COLLINS (Orgs.), *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*, p. 7-9.

³² Martin GOODMAN, *Rome and Jerusalem: the clash of ancient civilizations*, p. 167.

³³ *Ibidem*, p. 163-164.

Em suma, ao abordar os conceitos de *judaísmo* e de *helenismo*, como também o de *cristianismo* no contexto do mundo antigo, constata-se a importância dos conceitos históricos e sócio-antropológicos e de sua análise para a compreensão do processo de construção das identidades no cristianismo primitivo, sua configuração e sua interpretação.

1.3 Judaísmo, helenismo e sua configuração no contexto greco-romano

1.3.1 O contexto greco-romano e a mobilidade judaica

O judaísmo monoteísta se fundamenta na fé em Deus e na obediência à Lei. A relação *fé-Lei* torna-se uma peculiaridade dos judeus por causa de seu *modo de vida*. A *Torá* pode ser identificada com a lei da natureza e da humanidade. Os gentios politeístas eram adoradores da *criação*, mais que do *Criador*. Adoravam as coisas, a matéria do universo. Os judeus respondiam às calúnias concernentes a suas origens recitando a *história da criação* e seu contexto na *história do povo*, partindo sempre da *Lei*.³⁴

Com base na Bíblia, os judeus foram capazes de afirmar sua cronografia como uma alternativa plausível para eles mesmos e para os outros. A prova de sua antiguidade (cronografia) pode ser determinada assim: “*Moisés precede a Orpheos e à filosofia grega*”. Moisés era a figura principal, porém *outros* serão incluídos no argumento, como *Abraão*, que nos textos apologeticos veio a ser o *inventor*. A cronologia judaica se dá em três fases: a) fora da cronologia bíblica; b) mistura de dados bíblicos com mitologia extrabíblica; c) os eventos bíblicos como parte da cronologia universal da história do mundo.³⁵

Com a mobilização da diáspora judaica, sobretudo no contexto do primeiro século a.C. ao segundo século d.C., não podemos afirmar categoricamente a existência de um único modelo hermenêutico para a Bíblia Hebraica, ou a afirmação de uma radical ortodoxia

³⁴ Hans CONZELMANN, *Gentiles, Jews, Christians: polemics and apologetics in the Greco-Roman era*, p. 135-139.

³⁵ *Ibidem*, p. 145-148.

rabínica que não seja o rabinismo estabelecido depois da guerra judaica de 64-70 d.C. Assim também, torna-se consenso a influência e incidência do lugar epistemológico na interpretação da Torá. Na opinião de Louis H. Feldman, uma parte dos escritores não-judeus generaliza suas opiniões a respeito dos judeus. Ora, cada sinagoga de diáspora escavada é diferente de outras; isso ressalta o equívoco das generalizações, e permite uma diferenciação entre os judaísmos da Palestina e da diáspora. Cada construção pode ter sido influenciada pela situação local.³⁶

No tocante ao judaísmo da diáspora e das sinagogas no período acima descrito, ele possuía uma dinâmica plural e fluida quanto a seus signos de identificação sociorreligiosa e cultural; preservava certas peculiaridades judaicas e interagiu com suas fronteiras étnico-sociais, sem, contudo ignorar a dinâmica interacional que também caracterizava os grupos socioculturais no período do judaísmo pré-helenístico. Steven Fine considera que a relação judaica com os não-judeus, particularmente nas regiões distantes e em áreas de população fortemente judaica, como na Alta Galileia e em Hebron, não foi tão intensa ou íntima como aquela entre os judeus na Antioquia, Roma e Cesareia Marítima,³⁷ assim como a relação entre os próprios judeus e suas tradições fora muito variável e fluida nesse período.

De acordo com Feldman, na Ásia Menor, região proeminente para a expansão do cristianismo, e no Egito, os judeus tinham relativamente pouco contato com o judaísmo da Palestina. Algum contato entre a Palestina e Alexandria poderia ter ocorrido pela costa da Ásia Menor, por ser difícil a viagem pelo interior. Não há inscrições judaicas na Ásia Menor que se refiram a sentimentos de piedade judaica na diáspora, nada que indique o amor à Torá, a Jerusalém e à Terra Santa. Em particular, nós não encontramos representação da Arca, frequente na terra Santa de Israel e em outras partes da diáspora, onde os Rolos da Torá foram guardados.³⁸ No entanto, mesmo não se tratando da geografia da Ásia Menor, Atos dos Apóstolos nos apresenta o episódio de Filipe e o etíope eunuco (Atos 8,26-40). Trata-se da peregrinação a Jerusalém e da leitura da Torá realizadas pelo Etíope e que remetem à prática religiosa da diáspora judaica como adorador de Deus e incorporado ao programa messiânico.

³⁶ Louis H. FELDMAN, *Jew & Gentile in the ancient world: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*, p. 65.

³⁷ Steven FINE, Non-Jews in the synagogues of late-antique Palestine, In: Idem (Ed.), *Jews, Christians and polytheists in the ancient synagogue: cultural interaction during the Greco-Roman period*, p. 230-231.

³⁸ Louis H. FELDMAN, *Op. cit.*, p. 72-73.

Goodman considera que todos os judeus concordavam que a Bíblia, particularmente o Pentateuco, incorporava a lei que governaria a todos, assim como partilhavam que Jerusalém era o santuário ideal para a adoração de Deus. Porém, havia uma variedade de caminhos de interpretação da Bíblia no primeiro século d.C. O judaísmo do primeiro século era muito variado.³⁹ A diversidade sociocultural e religiosa também contempla as peculiaridades vivenciadas pelos grupos étnicos. Alguns elementos são determinantes para a formação e constituição das identidades no judaísmo, tais como o “santuário ideal em Jerusalém” e outros componentes ligados à genealogia e geografia judaicas, mas também se apresentam elementos de cunho religioso, político e étnico-culturais, assimilados e reinterpretados, que são inerentes ao processo assimilativo e de trocas entre fronteiras, e que incidirão no processo de formação das identidades.

Birger A. Pearson observa a variedade de atitudes referentes à Lei exibida pelos judeus da Alexandria. Segundo Pearson, de um lado havia os intérpretes literalistas, isto é, os fiéis primitivistas, e do outro lado havia os fiéis escarnecedores ou zombadores. Também havia os que interpretavam as Escrituras alegoricamente, mas que observavam a prática da Lei, e havia os que interpretavam a Lei espiritualmente e abandonavam completamente sua prática. Havia judeus que escolhiam o caminho da apostasia, diante da comunidade judaica, assim como havia gentios que se afiliavam à comunidade religiosa judaica como prosélitos.⁴⁰ Para Collins, o judaísmo era uma entidade múltipla, e nem todos os seus aspectos eram igualmente importantes.⁴¹

Feldman alega que, quando falam sobre as crenças e práticas específicas dos judeus, os escritores gregos e romanos não oferecem indicações de que havia diversidade em outros aspectos da vida dos mesmos. A impressão que se tem é que o povo judeu em seu conjunto era universalmente observante das leis da Torá.⁴² Contudo, de acordo com Feldman, quando os pagãos se referem às distintas práticas judaicas, isto é, a circuncisão, a observância do sábado e as leis de dieta alimentar, isso claramente implica que se trata de características dos judeus em geral observadas universalmente pelos mesmos,⁴³ pois, apesar da compatibilidade

³⁹ Martin GOODMAN, *Rome and Jerusalem*, p. 174-175.

⁴⁰ Birger A. PEARSON, Christians and Jews in first-century Alexandria, In: George W. E. NICKELSBURG e George W. MACRAE (Eds.), *Christians among Jews and Gentiles*, p. 208.

⁴¹ John COLLINS, Culto e cultura: os limites da helenização na Judeia, In: Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, Pedro Paulo A. FUNARI e John J. COLLINS (Orgs.), *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*, p. 32.

⁴² Louis H. FELDMAN, *Jew & Gentile in the ancient world*, p. 48.

⁴³ *Ibidem*, p. 48-49.

geral do judaísmo com a cultura helenística, havia ocasiões nas quais os judeus eram confrontados com decisões, como o quão aceitável era o helenismo ou até onde práticas tradicionais poderiam ser abandonadas.⁴⁴

No entanto, sabemos que tais práticas não eram monopólio das tradições judaicas, apesar de sua observância ser de caráter religioso e fonte de identidade para os judeus.

Pois também os egípcios, os sírios, os etíopes se circuncidavam, e aparentemente isso era comumente identificado com os judeus. Quando um judeu é circuncidado, ele é removido de seu povo. Os judeus conformam um grupo que adota a circuncisão para se distinguir de outros povos por suas diferenças. Assim como as diferentes atitudes na dieta entre os judeus, os sírios, os egípcios e os romanos. Os judeus como um grupo tem uma distinta visão que é claramente identificável.⁴⁵

Portanto, não há uma linha horizontal clara, exata e definida quanto ao tema das identidades na antiguidade.

Shaye J. D. Cohen afirma que a *identidade judaica* na antiguidade era ilusória e incerta por duas simples razões: primeira, não havia uma única ou simples definição de *judeu* na antiguidade. Realmente, a palavra grega *ioudaios* é usualmente traduzida para o inglês *jew*. A segunda razão é que havia poucos mecanismos na antiguidade que providenciassem critérios empíricos e objetivos para determinar *quem era realmente judeu e quem não o era*.⁴⁶ Para Paulo Augusto de Souza Nogueira, tornar-se judeu era um tema em voga na antiguidade. E essa adesão ao judaísmo em diferentes níveis era responsável por adaptações e reelaborações de identidades dos dois lados dessa fronteira.⁴⁷

Na opinião de Goodman, a questão da identidade judaica é de difícil resposta no antigo Império Romano, como o é também hoje. Realmente, a falta de uma fronteira para definir o *jewishness* marca também o mundo contemporâneo. No mundo romano do primeiro século d.C., essa questão não era nem um pouco clara.⁴⁸

O Império Romano comportava em sua geografia uma variedade de povos e etnias, como também uma pluralidade de concepções religiosas, de tradições nacionais e locais

⁴⁴ John COLLINS, Culto e cultura: os limites da helenização na Judeia, In: Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, Pedro Paulo A. FUNARI e John J. COLLINS (Orgs.), *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*, p. 35.

⁴⁵ Louis H. FELDMAN, *Op. cit.*, p. 49.

⁴⁶ Shaye J. D. COHEN, *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*, p. 3.

⁴⁷ Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva, In: Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, Pedro Paulo A. FUNARI e John J. COLLINS (Orgs.), *Op. cit.*, p. 25.

⁴⁸ Martin GOODMAN, *Rome and Jerusalem*, p. 168.

judaicas, gregas, latinas, célticas, africanas e outras, o que possibilitava um grande leque de identidades que fluíam e interagiam entre si. Em linguagem contemporânea, Goodman denomina o mundo romano antigo como *multicultural*, o que era reconhecido pelo seu governo. Todos sabiam que os povos do mundo romano seguiam distintas tradições locais e aparentemente o faziam porque tal variedade era inevitável.⁴⁹ Para D. J. Mattingly, não se espera uma visão confortável e de consenso do imperialismo romano; sua visão coletiva é complexa e de multicamadas, com muitas contradições não resolvidas.⁵⁰

Ao conceber o processo de interação entre os povos, culturas e etnias no mundo antigo, reconhecemos os limites, os graus de resistências, os conflitos, as trocas, como também as assimilações para a formação e a configuração das identidades. Conforme Feldman, a assimilação da cultura e linguagem grega pelos judeus não constitui um defeito para o judaísmo; pelo contrário, criou-se um pacto de comunicação com os mesmos. Em função disso, pelo menos alguns não-judeus passaram para o judaísmo,⁵¹ assim como, na opinião de Collins, a recusa de judeus em participar em cultos pagãos e as frequentes denúncias de idolatria na literatura judaica por vezes têm dado a impressão de que os judeus eram antagonistas da cultura helenística, o que constitui um equívoco.⁵²

1.3.2 Judaísmo e helenismo: interação e configuração

É um fator de relevância o impacto dos ambientes socioculturais e político-religiosos que alicerçavam a vida dos grupos cristãos nos primeiros séculos do cristianismo, como também no período que o antecedeu. Ao mencionar o período helenístico, Timothy George comenta que esse tempo se refere ao período desde a morte de Alexandre, o Grande (323 a.C.), seguindo através da consolidação do Império Romano nos séculos primitivos da Era Cristã. Essa época foi caracterizada por uma transformação histórica que trouxe para o mundo mediterrâneo uma cultura intelectual comum, eventualmente uma unidade política e uma nova forma de linguagem, isto é, a *koiné* ou língua comum, de uso geral. Os conceitos filosóficos

⁴⁹ Martin GOODMAN, *Rome and Jerusalem*, p. 155-156.

⁵⁰ D. J. MATTINGLY, *Dialogues of power and experience in the Roman empire*, p. 16.

⁵¹ Louis H. FELDMAN, *Jew & Gentile in the ancient world*, p. 83.

⁵² John COLLINS, *Culto e cultura: os limites da helenização na Judeia*, In: Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, Pedro Paulo A. FUNARI e John J. COLLINS (Orgs.), *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*, p. 34.

gregos proviam a base para a interpretação da realidade em termos racionais e objetivos. O impacto do helenismo na fé judaica foi claramente visto no desenvolvimento em Alexandria, o maior centro de cultura e aprendizagem do alto do Nilo,⁵³ com importantes acontecimentos, como a vasta literatura que se desenvolve em estilo e língua grega nos períodos que antecedem ao cristianismo, como também o extraordinário ofício da tradução da Bíblia Hebraica à língua grega.

A história helenista veio a ser a história universal. Esse foi um esquema que penetrou no judaísmo: o estabelecimento de uma era universalmente válida; uma universalidade aceitável, datada de eventos que transcendem os sistemas locais.⁵⁴ Ao transcender os sistemas locais, o helenismo nem sempre possuía uma hegemonia que anulasse os componentes socioantropológicos locais e regionais, como a autodefinição das identidades. Goodman alerta que “todos os povos do mundo mediterrâneo podiam adotar a cultura grega, mas não simplesmente por uma autodefinição, como por exemplo, sendo atenienses ou espartanos, efésios, tebanos etc.”⁵⁵

O *helenismo* em várias nações não foi motivo para a abdicação da língua nacional e suas representações simbólicas, mesmo que houvesse o consentimento ou aceitação do processo dentro de um consenso coletivo ou parcial, não se isentando, porém, as regiões e as nações onde tal fenômeno de fato ocorreu. Segundo Helmut Koester, “na Babilônia e Palestina a maioria dos judeus falava o aramaico, enquanto que na diáspora do Egito, da Ásia Menor e do Ocidente havia-se imposto a língua grega”.⁵⁶

Para Feldman, a comunidade judaica da antiguidade do Egito helenístico estava em uma importante região da diáspora, rival apenas da comunidade judaica da Babilônia, e era uma das quais nós temos muitas informações. Datada do quarto século a.C., imediatamente depois da fundação da cidade de Alexandria, seus membros provavelmente falavam aramaico. Em poucos séculos, no entanto, os papiros indicam que os judeus acabaram adotando o grego. Conclui-se que os judeus nas diásporas adotaram a língua grega e assim, foram preparados,

⁵³ Timothy GEORGE, *Galatians*, p. 25.

⁵⁴ Hans CONZELMANN, *Gentiles, Jews, Christians*, p. 144-145.

⁵⁵ Martin GOODMAN, *Rome and Jerusalem*, p. 140.

⁵⁶ Helmut KOESTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, p. 280.

em muitos casos, para a comunicação com os não-judeus, o que representa um esforço para a extensão das ideias judaicas.⁵⁷

O *helenismo* tornou-se um processo não homogêneo e esteve presente no cotidiano dos povos e das culturas. Para Marcel Simon e André Benoit,

no interior ou fora de sua pátria, os judeus experimentaram contatos permanentes e diretos com diferentes civilizações, como a egípcia, a mesopotâmica, a persa e, sobretudo, a grega, e em seguida a romana. Mesmo com muitas precauções, entretanto, não chegaram a impedir a atuação das influências externas.⁵⁸

Uma oportunidade fortemente considerável para o processo de interação entre os povos antigos era o *exército* e, no contexto do helenismo, o *exército* e o *ginásio grego*. Segundo Feldman, de acordo com alguns papiros (*Corpus Papyrorum Judaicarum* 2, n. 151), os judeus de Alexandria e seus pais tiveram sua educação nos ginásios gregos. Também existia uma forte conexão entre os ginásios gregos e o exército. Como muitos judeus serviam ao exército ptolomaico, então é possível que tenham sido admitidos nos ginásios gregos. Contudo, os judeus, mesmo aderindo aos ginásios, não compactuavam com os mesmos no que se refere à religião, pois estes tinham numerosos bustos de divindades, particularmente de *Hermes* e de *Héracles*. As estátuas não eram meros adornos nos ginásios gregos – tinham conteúdo religioso.⁵⁹

De acordo com Collins, é perfeitamente possível ter um ginásio em Jerusalém sem que este constitua uma ameaça ao monoteísmo. Apenas quando o culto judaico tradicional foi proibido e alguns judeus foram compelidos a participar de cultos pagãos o helenismo se tornou inaceitável para a maioria do povo judeu.⁶⁰ Portanto, o que se apresentava como ofensivo e inaceitável para uns, mesmo para a maioria judaica, não constituía uma regra normativa para todos os judeus no que concerne à intolerância para com a cultura helênica.

Também de forma consentida e inspirada por interesses, já no ano 137 da dominação grega um grupo de judeus em Israel propõe uma aliança com as nações circunvizinhas, isto é, a associação aos pagãos, e são autorizados pelo rei Antíoco Epífanes, filho do rei Antíoco, a

⁵⁷ Louis H. FELDMAN, *Jew & Gentile in the ancient world*, p. 51-55.

⁵⁸ Marcel SIMON e André BENOIT, *Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*, p. 50-51.

⁵⁹ Louis H. FELDMAN, *Op. cit.*, p. 57-59.

⁶⁰ John COLLINS, Culto e cultura: os limites da helenização na Judeia, In: Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, Pedro Paulo A. FUNARI e John J. COLLINS (Orgs.), *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*, p. 50.

observar os costumes pagãos. Constroem em Jerusalém uma praça de esportes, segundo os costumes das nações, restabelecem seus prepúcios e renegam a aliança sagrada (1Mc 1,10-15). Desse modo, nota-se a existência de uma linha tênue que separa, demarca e simultaneamente agrega e faz convergirem povos e culturas em suas fronteiras étnicas, sociorreligiosas e geográficas, a partir de objetivos e interesses que poderão ser comuns ou não a ambos os lados.

Já não se trata somente de uma corrente de pensamento ou filosofia o conceito de *helenismo*, e sim de povos e culturas que estabelecerão relações de intercâmbio e interações, em contínuo movimento entre suas fronteiras étnicas, sociais, religiosas e geográficas, no âmago do desenvolvimento da história.

No âmbito universalista que caracterizou o império romano desde Pompeu (65 a.C.) até Constantino (século IV d.C.), o processo de influência romana que se segue às categorias de pensamento grego ampliará as já mencionadas categorias do *judaísmo*, do *helenismo* e do *cristianismo*, e entre as diversidades étnicas e socioculturais dos povos estabelecerá as aproximações.

Para Goodman, o costume de servir ao exército romano aproxima as forças étnicas que fazem uso de suas distintas armas e métodos de lutas, o que constitui o reconhecimento da vantagem da diversidade para a sociedade romana. Cavalarias germânicas e gálicas, cavaleiros-camelos árabes e arqueiros sírios possuíam habilidades que complementavam a tática das principais forças do exército.⁶¹ No que se refere à formação plural das guarnições militares, Philipp Vielhauer afirma que “as tribos celtas foram chamadas pelo rei Nicômedes de Bitínia em 278 a.C., desde os Bálcãs até a Ásia Menor, e empregadas como mercenárias na luta pelo trono”.⁶²

A política romana, apesar da influência helenística, penetrou fortemente no *ethos* e nos diversos estágios da administração de seu território, produzindo-se, assim, uma flexibilização na estrutura sociopolítica. A partir de tal fenômeno, originou-se uma estrutura sociopolítica bastante diversificada e que interage com seu entorno, onde pobres, ricos, estrangeiros, escravos, mulheres, livres e libertos não constituíam grupos estagnados, mas sim segmentos

⁶¹ Martin GOODMAN, *Rome and Jerusalem*, p. 130.

⁶² Philipp VIELHAUER. *Historia de la literatura cristiana primitiva*, p. 122.

altamente dinâmicos e fluidos que se deslocavam entre as fronteiras étnicas, geográficas e socioculturais.

Segundo Goodman, os romanos sabiam que seu império era um mosaico de variedade de povos e culturas, e se gloriavam disso.⁶³ Assim, continua Goodman, em uma série de esculturas escavadas em *Afrodisia*, na moderna Turquia (1970), os relevos eram partes da decoração de um complexo templo, o *Sebasteion*, dedicado pelos habitantes locais a Afrodite e aos imperadores Julio-Cláudio. Também uma série de esculturas representava a família imperial. Nessas esculturas *uma série de povos* era representada cuidadosamente por mulheres com características típicas, – cada uma diferenciada por pose, vestes, penteado e atributos. É provável que a convenção iconográfica de cada nação fosse emprestada a Roma, onde Augusto construiu um pórtico com imagens de todos os povos, chamado *Para as Nações*.⁶⁴

Goodman reconhece que entre os povos representados em *Afrodisia* estão incluídos alguns de identidade obscura. A série de povos “esquisitos” tem sido entendida como um recurso para dar ênfase à extraordinária *variedade de povos* sob o domínio romano. Os romanos eram fascinados pela variedade de povos, lugares e fenômenos naturais e com as *fronteiras* de seu enorme império.⁶⁵ Ora, Roma nunca perdeu o senso de separação da cidade e de suas *fronteiras*. Para formar o império, estendeu seu círculo de possessão e influências, incorporou uma gama de línguas, povos e caminhos de vida.⁶⁶

A mesma perspectiva é defendida por John Dominic Crossan e Jonathan Reed, ao dizerem que em *Afrodisia*, microcosmo particular do mundo romano de Paulo, isto é, uma cidade da Ásia Menor, onde se podia apreciar a estatuária de Sebasteion, bem como em *Delos*, pequena ilha que teve no passado seus dias de glória, percebia-se, pelas inscrições encontradas nas sinagogas e nas pedras, o relacionamento existente entre *deuses* e *deusas*, *mulheres* e *homens*, *gregos* e *romanos*, e entre *judeus*, *samaritanos* e *egípcios*.⁶⁷

Contudo, não obstante o caráter de *diversidade sociocultural* e *tolerância* presentes no contexto greco-romano, não se eximem os *conflitos*, *tensão* e *intolerância* no interior e exterior dos respectivos grupos, considerados as peculiaridades das diásporas judaicas. Pois,

⁶³ Martin GOODMAN, *Rome and Jerusalem*, p. 123.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 124.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 125, 130.

⁶⁶ Judith LIEU, *Impregnable ramparts and walls of iron*, p. 300.

⁶⁷ John Dominic CROSSAN e Jonathan L. REED, *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o reino de Deus ao império romano*, p. 71.

assim como despertavam positivamente a atenção dos pagãos e introduziam-nos na comunidade da diáspora como simpatizantes, os próprios judeus, por seu estilo de vida e pelos benefícios recebidos do império romano,⁶⁸ despertavam desagrado e ressentimentos em outras populações regionais.⁶⁹

Se por um lado os provinciais haviam começado a obedecer a legislação de Cesar e Augusto, que conferia uma série de direitos aos judeus, por outro a questão do *status cívico* das comunidades judaicas presentes nas cidades do Mediterrâneo passou a ser o motivo principal de conflitos entre gentios e judeus;⁷⁰ some-se a isso as críticas de ordem política e religiosa a determinados grupos judaicos, por sua irreverência ao culto imperial e por certa recusa a prestar as exigidas honras ao imperador, com os juramentos que lhes eram concernentes.

Para Goodman, os documentos arqueológicos, como também os papiros, mostram a acomodação religiosa por parte dos líderes romanos. As esculturas mostram o imperador Augusto sacrificando um animal à divindade no estilo egípcio. Numerosos documentos atestam pessoas devotas a diversos deuses egípcios, como Thoéris, Ísis, Serápis, Hórus, Anúbis, Ápis, Osíris. Isso não exclui a veneração também aos deuses gregos e romanos. Também os egípcios se acomodaram à cultura grega (o idioma copta é egípcio, porém com caracteres gregos); se encontramos evidências que mostram a tenacidade egípcia em preservar

⁶⁸ Flavio JOSEFO, *Antigüedades judias*, In: *Obras completas de Flavio Josefo*, v. 5, Livro XVI, cap. X, p. 698: “César, Augusto, soberano pontífice e administrador da república, ordena o que segue: porque a nação dos judeus, não somente no tempo presente, mas também no passado, foi fiel e afeiçoada ao nosso povo romano e particularmente ao imperador César, meu pai, quando Hircano era seu grão-sacrificador; nós ordenamos, com o consentimento do Senado, que os judeus vivam segundo suas leis e seus costumes, como eles faziam no tempo de Hircano, grão-sacrificador do Deus altíssimo. Que seus templos gozem sempre dos direitos de asilo, que lhes será permitido mandar a Jerusalém o dinheiro que eles consagrarem ao serviço de Deus, que eles não sejam obrigados a comparecer a julgamento nem no dia de sábado, nem na vigília do sábado, depois das nove horas, no Parasceve”. “Caio Norbano Flacco, procônsul, aos magistrados de Sardes, saudações. César nos ordenou por meio de cartas impedir que se perturbem os judeus na liberdade que eles sempre tiveram de mandar a Jerusalém, segundo o costume de sua nação, o dinheiro que eles destinam para esse fim, o que me obriga a escrever-vos esta carta a fim de vos informar da vontade do imperador e da nossa”.

⁶⁹ “Tendo surgido em Alexandria uma grande divergência entre os judeus e os gregos, eles mandaram de cada lado três embaixadores a Caio, dos quais Ápio e Fílon foram os chefes. Ápio acusou os judeus de várias coisas e principalmente de que não havia então um só lugar em todo o território do império romano onde não se houvesse construído um templo e altares em honra do imperador e onde ele não fosse reverenciado como um deus; só os judeus recusavam-se a prestar-lhe aquela honra e a jurar em seu nome” (*Ibidem*, Livro XVIII, cap. X, p. 790).

⁷⁰ Monica SELVATICI, Conflitos sociais entre judeus e gentios no Mediterrâneo romano e o cristianismo de Paulo de Tarso, *Boletim do Centro do Pensamento Antigo*, Campinas, n. 12, jul./dez. 2001, p. 92-93.

sua cultura, também os encontramos dispostos a aceitar e adaptar as culturas importadas da Grécia, de Roma⁷¹ e de outras nações.

A combinação de elementos judaicos e pagãos em amuletos tem sido usualmente interpretada como indicação de fórmulas gnósticas ou pagãs que teriam pegado os nomes divinos judaicos por empréstimo.⁷² Feldman apresenta alguns exemplos de possíveis práticas que denomina *sincréticas*, em que vários deuses egípcios e gregos eram invocados junto ao Deus judaico. Os judeus parecem ter sido atraídos à divindade *Chnoubis*, que era uma combinação dos deuses gregos *Agathos Daimon* e *Chnun*. Um amuleto também mostra uma serpente, presumivelmente *Chnoubis*, entre as palavras *Sabao* e *lao*, com *Moisés* no reverso. Tudo isso é indicação de um forte nível de sincretismo.⁷³

Sobre a dinâmica da fluidez da identidade judaica no contexto greco-romano, Goodman mostra que Espanha, Grécia e Egito mostravam o contraste no primeiro século d.C., como um quadro fundamentado pela tradição literária judaica, porém com narrativas que poderiam ser reconstruídas junto a uma clara indicação de que a *diversidade cultural local* continuava nesses lugares sob o governo romano. A Espanha pré-romana, por exemplo, foi lugar que recebeu certa quantidade de influências culturais: local, celta, fenícia e grega.⁷⁴ Continuando, afirma Goodman que

o uso generalizado de inscrições no período imperial primitivo sugere consideráveis literaturas por todo o império e entre a elite urbana. Assim, não é plausível a afirmação de que a literatura de todas as províncias estivesse confinada como produto de autores escrevendo em Roma ou para uma audiência romana.⁷⁵

Assim, cada sociedade e grupo sociocultural preserva as particularidades que lhes são peculiares, tenaz em suas estratégias de alteridade e, simultaneamente, participa do complexo processo de interações, trocas e comunicação entre suas fronteiras étnicas, sociais, religiosas e mesmo geográficas, pois nessa dinâmica há uma aproximação das geografias pela diversidade de representações de povos e etnias.

O império romano foi um grande mosaico sociocultural e religioso, com sociedades complexas e distintas, cada qual interagindo entre si e com seu oposto, de acordo com os mais

⁷¹ Martin GOODMAN, *Rome and Jerusalem*, p. 149.151.152.

⁷² Louis H. FELDMAN, *Jew & Gentile in the ancient world*, p. 68-69.

⁷³ *Ibidem*, p. 69.

⁷⁴ Martin GOODMAN, *Rome and Jerusalem*, p. 135.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 139.

diversos interesses e vulnerabilidades, a partir de suas próprias tradições e histórias e forjando suas identidades. Judeus e não-judeus, gregos, romanos e povos adventícios, no contexto greco-romano, estabelecem relações de reciprocidades e de conflitos, provocando os mais diversos efeitos de ressignificações nas identidades religiosas e socioculturais, de onde o cristianismo emergirá em seus primórdios.

Portanto, deparamo-nos com complexas dificuldades ao definir os conceitos *judaísmo* e *helenismo* no que concerne ao próprio substrato dos termos e de seu desenvolvimento histórico, considerando que se trata de categorias dinâmicas construídas no movimento das interações entre as fronteiras étnicas, geográficas, religiosas e socioculturais.

Na perspectiva paulina e do cristianismo primitivo, torna-se plausível elucidar o conceito de *judeu* considerando a complexidade que o mesmo denota em sua composição judeu-helenística e em sua interação com os variados ambientes do mundo greco-romano, como também sua compreensão da história das interpretações.

O termo grego *Vioudai/oj*, que aparece em Gl 3,28, é um *adjetivo normal nominativo masculino singular*, que equivale aos termos em inglês *judaean* (judeu); *jew* (judeu, israelita ou hebraico) e *jewish* (judaico, israelita, hebraico), assim como o termo grego {*ellhn*, que aparece em seguida no mesmo versículo, corresponde a um *nome nominativo masculino singular próprio* que equivale a *não-judeu*, *gentio* ou *pagão*. *Vioudai/oj* como adjetivo imporá nova carga semântica ao substantivo, e este poderá ser compreendido e analisado a partir de sua ressignificação histórica e dos campos interpretativos. Nesse caso, o termo *Vioudai/oj* de Gl 3,28 poderá ser traduzido por seus equivalentes em inglês *judaean*, *jew* e *jewish*, com seus respectivos sinônimos *judeu*, *israelita/hebraico* e *judaico*, de acordo com as possíveis ressignificações.

Cohen, no estudo que a seguir apresentamos, faz uso do termo *Vioudai/oj* e o apresenta em estágios que se desenvolverão em distintos contextos históricos, e apresentarão novas significações e compreensões, para responder à questão: *quem era judeu na antiguidade?*

Em resumo, trata-se de três estágios: *judaean* (judeu), como definição genealógica e geográfica, *jew* (judeu), como definição de religião ou cultura, e novamente *judaean* (judeu), porém, como definição política e de cidadania. Nos três estágios são dadas as ressignificações

dos termos a partir de seu *status* no contexto histórico. Com isso, a identidade judaica torna-se *variável* e com características que *fluem* de acordo com o dinamismo histórico-cultural.

Cohen também se apropria de outro conceito que conotará a qualidade e/ou estado do que é *judeu* ou é *judaico*; isto é, *jewishness*, que se situa nessa dialética da história e que, de certa forma, estando numa perspectiva de rupturas e continuidade, aproxima-se do conceito *judaean* (definição geográfica e de nascimento) e se distancia simultaneamente para se aproximar da definição religiosa e cultural, como também da definição política e de cidadania, que outorgará ao termo *jewishness* seu caráter de fluidez, de variedade e de mutabilidade. Como é o caso dos *itureus* e dos *idumeus* que, sendo gentios, vieram a ser *jews* (judeus) pelo fato de se *unirem ao Estado judaico ou à comunidade judaica*, pela definição *política* e de *cidadania*. De acordo com Cohen, quanto ao conceito de *jewishness*, referia-se a uma identidade subjetiva, construída pelo indivíduo em si mesmo, por outros judeus, outros gentios e pelo Estado, tudo ligado à prática e cultura dos judeus.⁷⁶ Desse modo, o pensamento de Cohen corrobora a ideia de identidades fluidas na antiguidade e no cristianismo primitivo, onde se insere o cristianismo paulino da Galácia.

O termo grego *Ἰουδαίος*, que encontramos em Gl 3,28, terá seu equivalente em inglês *judaean*, *jew* e *jewish*, cujos sinônimos em português será *judeu*, *israelita/hebraico* e *judaico*, que, na perspectiva de Cohen, serão ressignificados de acordo com a variabilidade de seu *status* no contexto histórico. Aos termos *judaean* (noção étnica-genealógica); *jew* (noção cultural/religiosa) e *judaean/jewish* (noção política/cidadania) sugeriremos os seguintes cognatos em sua ordem:

1. Ao termo *judaean/israelita* atribuímos a noção étnica e genealógica;
2. Ao termo *jew/Judeu* atribuímos a noção cultural e religiosa;
3. Ao termo *judaean ou jewish/judaita* ou *judaico* atribuímos a noção de política e de cidadania.

O termo *judaita* ou *judaico*, do cognato três, será uma aproximação conceitual equivalente a *jewish/ness*, e não corresponde ao mesmo conceito utilizado no contexto veterotestamentário, por estar relacionado ao “ser” do “judeu” e de seu “judaísmo” como construção social dos períodos posteriores, que insere simultaneamente em sua ressignificação

⁷⁶ Shaye J. D. COHEN, *The beginnings of Jewishness*, p. 3.

os cognatos dois e um, e que serão compreendidos e analisados na função de adjetivos. Tal conceito foi elaborado por Cohen e está na perspectiva de nossa pesquisa. Portanto, o uso dos conceitos *judeu* e *judaísmo* em nossa pesquisa se refere com muita frequência ao terceiro cognato aqui apresentado, isto é, ao termo *judaita* ou *judaico*; não obstante as menções do mesmo conceito que emergem com características distintas e de acordo com os estágios e funções que lhes concernem.

No judaísmo pré-macabaico se visualiza com mais nitidez os elementos que caracterizam a identidade judaica, no que concerne a uma identificação de cunho geográfico e étnico; e em seu desenvolvimento consideramos também os elementos de cunho religioso, político, sociocultural e linguístico que serão assimilados. Note-se que a linguagem também vem a ser fator importante a influenciar as fronteiras étnicas dos povos e culturas. Certamente a linguagem, como também os discursos, nas culturas, constitui um forte demarcador simbólico das fronteiras étnicas e geográficas.

Cohen afirma que nem os israelitas, nem os judeus da antiguidade colocavam ênfase em sua linguagem distintiva como um componente essencial da identidade. Um *heleno* deve falar grego, mas um *judeu* não tem que falar hebraico. Como um *bárbaro* que pode vir a ser *heleno* mediante o *falar grego* e a adoção do caminho de vida grego, então um *gentio* pode vir a ser um *judeu* através da adoração ao Deus de Jerusalém crendo firmemente e/ou adotando o caminho de vida judaico. Alguém pode ser *macedônio* e *heleno*, *sírio* e *heleno*, *capadócio* e *heleno*. Similarmente, alguém pode ser *macedônio* e *judeu*, *sírio* e *judeu*, *capadócio* e *judeu*. Pois, quem adora o Deus dos judeus e segue suas leis ancestrais pode *vir a ser judeu*.⁷⁷

Ao *vir a ser heleno* ou *judeu* subjazem os componentes socioantropológicos de intercâmbios e interações, como também de contenção, que contribuirá fortemente para a formação das identidades socioculturais e que determinará o caráter do mutável e/ou do imutável nas culturas e em suas representações.

Para Cohen, antes do II e I séculos a.C. a identidade étnica era compreendida como imutável (identidade geográfico-étnica); isto é, não-judeus não poderiam vir a ser judeus, assim como não-egípcios não poderiam vir a ser egípcios. No século que segue à rebelião hasmoneia dois novos significados de *judeu* emergem: *judeus* são todos aqueles que têm

⁷⁷ Shaye J. D. COHEN, *The beginnings of Jewishness*, p. 133, 135.

origens geográficas e étnicas (definição geográfica); mas também são *judeus* os que adoram a Deus (templo em Jerusalém – definição religiosa), ou que têm cidadania estabelecida pelos judeus (definição política). Em contraste com a identidade étnico-geográfica, as identidades religiosa e política *são mutáveis*: gentios podem abandonar seus falsos deuses e aceitar o verdadeiro Deus, e não-judeus podem vir a ser cidadãos do Estado judeu.⁷⁸

Conforme Cohen, de acordo com os elementos étnicos constitutivos que definirão o conceito *judaísmo*, isto é, sua história comum, território, senso comum de origem e destino, solidariedade etc., quem era um judeu na antiguidade? Em seu espírito e ações, os judeus erigiam uma fronteira entre *eles mesmos* e o *resto da humanidade*, isto é, *os não-judeus* (gentios), mas a fronteira era sempre cruzável e nem sempre claramente demarcada. Um *gentio* podia ser associado com *judeu*, observar as práticas judaicas e até se *converter* ao *judaísmo*. Um judeu podia se associar com judeus, observar as práticas judaicas ou então negar abertamente o *judaísmo*. Eles cruzaram a fronteira.⁷⁹

De acordo com Cohen, a consciente afirmação da qualidade que marca *judeu/judeu* presume um contraste entre *nós* e *eles*. Os *judeus* constituem um *nós*; todo o resto da humanidade, ou, em linguagem judaica, as *nações do mundo*, os *gentios*, constituíam um *eles*. Entre *nós* e *eles* há uma linha, uma fronteira. Não é um desenho na areia ou na pedra, mas no espírito. Essa linha não é real: é imaginária. Tanto *nós* como *eles* concordam que existe essa linha imaginária. Embora haja uma fronteira que separa os dois, esta é cruzável e nem sempre distinta. Com a abertura das fronteiras no segundo século a.C., gentios cruzavam as mesmas e vinham a ser *judeus* por vários caminhos (político, religioso, associação, veneração ao Deus dos judeus etc.). A fronteira entre *nós* e *eles* era uma combinação de religião ou cultura e etnicidade ou nascimento.⁸⁰

Cohen apresenta três significados ou sentidos ao conceito *judeu*. Aos três significados faremos o uso do conceito *judeu*, de acordo com a opção acima descrita. São significados que seguem a dinâmica da história do *judaísmo* no que concerne ao âmbito político, genealógico, territorial e étnico-cultural-religioso, considerando o movimento da diáspora judaica e todo o

⁷⁸ Shaye J. D. COHEN, *The beginnings of Jewishness*, p. 109-110.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 13.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 341-343.

processo que segue ao período hasmoneu e que se faz presente no contexto do cristianismo primitivo. São eles⁸¹:

- a) Um *judeu* (função de nascimento e geografia). Um *judeu* é um membro do povo ou nação judaica (*ethnos*, em grego) vivendo na pátria étnica. No plano étnico-geográfico, *judeu* é paralelo a termos como egípcio, capadócio etc. – todos são referências étnico-geográficas. Claro, o significado étnico pode ter primazia sobre o geográfico, enquanto que noutros contextos o significado geográfico pode ter primazia sobre o étnico, mas ambos estarão presentes.
- b) Um *judeu* (função de religião ou cultura). Um *judeu* é alguém que crê (supostamente) e com distintas opiniões, ou que segue (supostamente) certas práticas distintivas; em outras palavras, é alguém que adora o Deus cujo templo está em Jerusalém e que segue o modo de vida dos *judeus*. Ao falar da conversão ao judaísmo, o significado *étnico-geográfico* torna-se inteiramente ausente, e apenas o significado *religioso* fica compreendido. Um *gentio* pode vir a ser um *judeu*.
- c) Um *judeu* (função política ou de cidadania). Um *cidadão* ou aliado do Estado judeu. Etnicamente, é claro, os idumeus não eram judeus, mas por se juntarem aos judeus se tornaram conhecidos como *judeus*, e vieram de fato a ser *judeus*.

Cohen também aponta algumas possibilidades em que um *gentio* podia mostrar respeito ou afeição para com os judeus.

- a) Admiração por algum aspecto do judaísmo. Alguns gentios politeístas admiravam vários aspectos do judaísmo. Reconheciam o poder do Deus dos judeus ou o incorporavam em seu panteão.
- b) Amistosidade notável mediante benefícios aos judeus.
- c) Veneração do Deus dos *judeus* e negação de todos os outros deuses. Os gentios reconheciam a verdade do Deus dos *judeus*, mas continuavam gentios aos olhos destes. Eram gentios que praticavam os rituais judaicos unindo-se ao Estado judeu ou à comunidade judaica, como os idumeus e itureus, que vieram a ser cidadãos do Estado judeu. A união entre judeus, idumeus e itureus era política e não teológica.
- d) Prática de alguns ou muitos rituais dos judeus mediante a conversão ao judaísmo, o tornar-se um *judeu*.

⁸¹ Shaye J. D. COHEN, *The beginnings of Jewishness*, p. 71-82.

Na cidade de Roma, como na Ásia Menor, alguns gentios de ambas as classes observavam o *Sabbath* e outras leis judaicas, assim como no Egito, na Síria⁸² e na África, como é o caso do etíope eunuco,⁸³ alto funcionário de Candace, rainha da Etiópia, que fora a Jerusalém para adorar a Deus e na volta lia o profeta Isaías (At 8,27b.30b). A adoração em Jerusalém e a leitura da Torá constituem uma prática judaica.

Na concepção de Cohen, a conversão social não significava necessariamente uma forte ligação entre o convertido e o nativo da comunidade. Um gentio convertido ao judaísmo não conseguiria a qualidade daquele que era nascido na comunidade, pois carecia da linhagem sanguínea, parte essencial da definição étnica do judaísmo.⁸⁴ Portanto, nem sempre tal cruzamento entre fronteiras acontecia sem conflitos e tensão. Cohen diz que em cidades como Alexandria, no primeiro século da Era Cristã, a relação entre a comunidade judaica e a sociedade em geral não era muito amigável.⁸⁵ Entretanto, para Cohen, o que faz um *judeu* distinto aos olhos dos de fora era sua religião: a circuncisão, o Sábado, as leis de alimentação etc. As fronteiras eram cruzadas, e *vir a ser um judeu* podia se dar também por outros fatores, não apenas pela religião e prática de crenças.⁸⁶

Portanto, *vir a ser judeu* compreende um processo dinâmico de negociações, isto é, de trocas, de concessões, de assimilações e de interações no interior e no exterior dos grupos socioculturais e suas fronteiras no âmbito da história, e aí se compreende o conceito *judeu ou judaísmo* e a configuração das identidades fluidas, de onde emergirão os diferentes grupos cristãos. Na compreensão de Paulo Augusto de Souza Nogueira, deve-se reconhecer que

a identidade judaica (assim como a incipiente identidade cristã primitiva) não se revela como produto pronto e inegociável, mas ela se constrói em relação a outras possíveis, que se apropria de expressões por vezes contraditórias, podendo apresentar facetas duplas; para expressar esta maleabilidade das identidades optamos pela expressão *identidade fluida*.⁸⁷

⁸² Shaye J. D. COHEN, *The beginnings of Jewishness*, p. 141-174.

⁸³ José Luiz IZIDORO, *Cristianismo etíope a partir da experiência étnica narrada em Atos 8,26-40*, p. 94-97: “As opiniões confirmam a procedência do Etíope como oriundo de Núbia, cuja capital era Meroé, ou da região do Alto Nilo, ao sul do Egito, em uma geografia que se ampliava etnicamente a outras nações nos arredores do grande Nilo. Pelo caminho de Gaza chegar-se-ia ao Egito e, portanto, até o continente africano. O Etíope eunuco poderia ser um *adorador de Deus* que de longínquas terras veio adorar em Jerusalém. Essa poderia ser uma atitude comum no espaço dos simpatizantes da proposta do cristianismo nascente”.

⁸⁴ Shaye J. D. COHEN, *Op. cit.*, p. 169.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 173.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 197.

⁸⁷ Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva, In: Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, Pedro Paulo A. FUNARI e John J. COLLINS (Orgs.), *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*, p. 27.

1.4 Judaísmo e cristianismo: considerações a propósito de Gl 3,26-29

Como vemos, a formação das identidades no período greco-romano foi um processo fundamentalmente fluido, às vezes de tolerância e com muitas disparidades no que concerne a suas fronteiras étnicas e geográficas. Devido à mobilização dos povos e das culturas, as fronteiras étnicas se tornaram tênues, permeáveis e cruzáveis, favorecendo o intercâmbio e a interação entre os mesmos, sem, contudo, eliminar as peculiaridades que caracterizarão os grupos e as possibilidades de conflitos e intolerâncias no âmago de suas relações.

Na compreensão de Goodman, partilhar identidades é o produto de partilha da história a partir da realidade presente da comunidade que pensa os eventos do passado como relevantes. Isso também entre os romanos e os judeus. Os judeus no primeiro século d.C. partilhavam com os romanos a nostalgia de um passado distante.⁸⁸

A flexibilidade e a maleabilidade das fronteiras étnicas e geográficas no contexto da Roma antiga possibilitaram, no campo dos fenômenos, como também na história das interpretações, as convenções ou os ajustes concernentes às distintas interpretações monolíticas do judaísmo e do helenismo no âmago do contexto romano, o que também remete à dinâmica da história dos cristianismos primitivos.

Podemos dizer que, no contexto do cristianismo do primeiro século, a situação não era marcada por tranquilidade, complacência ou homogeneidade, sobretudo na diáspora, uma vez que havia reações, assimilação e interações tanto no âmbito interno como externo aos grupos judaico-gentílicos e aos de orientação cristã. “De um lado, os judeus preservavam suas tradições e identidades; de outro, acomodavam-se às realidades e aceitavam ao mesmo tempo os benefícios da vida fora de Jerusalém e da terra natal”.⁸⁹ Desse modo, as fronteiras étnicas entre judeus e não-judeus (gentios) no contexto greco-romano da Era Cristã primitiva, que poderiam ser gregos, de formação grega ou de outras etnias, eram cruzadas com certa frequência, o que amplia nossos conceitos de judaísmo, helenismo e cristianismo, e possibilita elasticidade e fluidez na inserção de outros grupos socioculturais e religiosos.

⁸⁸ Martin GOODMAN, *Rome and Jerusalem*, p. 181.193.

⁸⁹ John Dominic CROSSAN e Jonathan L. REED, *Em busca de Paulo*, p. 59.

Para Martin Hengel,

o judaísmo não foi o único berço do cristianismo primitivo, mas havia diversas outras correntes, como o gnosticismo, as religiões mistéricas gregas e orientais, magias, astrologia, politeísmo pagão, histórias de homens divinos (*theoi andres*) e seus milagres, filosofia helenista popular com a influência do culto pagão e não-judeu, e também influência da imaginação e linguagem religiosa helenista na diáspora.⁹⁰

Portanto, trata-se de cristianismos ou diversas experiências cristãs, de judaísmos ou diversas tendências judaicas. Para Pearson, “a variedade é uma característica do judaísmo e do cristianismo”,⁹¹ em alusão aos cristãos da antiga Alexandria. Dale T. Irvin e Scott W. Sunquist sustentam que as comunidades cristãs primitivas abrangiam várias identidades culturais dentro de suas fileiras.⁹²

À compreensão do conceito *cristianismo* do período primitivo subjaz, portanto, o próprio sentido da dinâmica sociocultural e religiosa dos povos e sua interpretação, porém, com as peculiaridades que são atributos de sua gênese, ou seja, do período apostólico e das possíveis práticas de Jesus de Nazaré. Para Yaakov Shavit, Jesus atuou na sociedade judaica como membro integral dela: as questões haláquicas lhe concerniam como membro de uma sociedade normal, não como componente de uma seita fechada. Jesus foi um simples judeu, com uma consciência profética, que defendia o que podemos definir como pontos de vista radicais no âmbito social.⁹³ De acordo com Marcus J. Borg e John Dominic Crossan, a maioria dos estudos do último meio século, em especial dos últimos vinte anos, enfatizou corretamente que devemos entender Jesus a partir do judaísmo e não contra ele. Jesus fazia parte do judaísmo, não estava à parte dele.⁹⁴

A dedicação ativa dos cristãos é possibilitada e também modelada pela de Cristo. Desse modo, ao aderir a Cristo Jesus pela fé, os cristãos são levados consequentemente à fé e à fidelidade entre si.⁹⁵ Na concepção de Crossan, o nascimento do cristianismo foi na

⁹⁰ Martin HENGEL, Early Christianity as a Jewish-Messianic, universalistic movement, In: Donald A. HAGNER (Ed.), *Conflicts and challenges in early Christianity*, p. 1-3.

⁹¹ Birger A. PEARSON, Christians and Jews in first-century Alexandria, p. 216.

⁹² Dale T. IRVIN e Scott W. SUNQUIST, *História do movimento cristão mundial: do cristianismo primitivo a 1453*, p. 62.

⁹³ Yaakov SHAVIT, Ex Qumran Lux? Notas históricas y literarias sobre los Manuscritos del Mar Morto y los orígenes del cristianismo, In: Antonio PIÑERO (Org.), *Orígenes del cristianismo: antecedentes y primeros pasos*, p. 139.

⁹⁴ Marcus J. BORG e John Dominic CROSSAN, *A última semana: um relato detalhado dos dias finais de Jesus, passim*.

⁹⁵ Jerome MURPHY-O’CONNOR, *Paulo: biografia crítica*, p. 213.

continuação do movimento do Reino de Deus vivido por Jesus e seus primeiros companheiros, isto é, quando aqueles mesmos companheiros se esforçavam não só para imitar a vida de Jesus, mas também para entender sua morte, nos anos 30-40⁹⁶ e a partir de perspectivas plurais.

Encontramos somente três ocorrências no NT que nos remetem ao conceito *cristão* e com brevidade: At 11,26; At 26,28 e 1Pd 4,16. Percebe-se que o conceito *cristão* no contexto do NT foi atribuído, sobretudo em At 11,26, pelos *de fora*, isto é, como um adjetivo que identificará o discípulo com o mestre, numa adesão que será realçado pelo testemunho dos seguidores de Jesus Cristo.

O termo judaico *messias*, que significa *ungido*, é traduzido para o grego *christós*, nome próprio masculino singular (At 16,16), e os romanos o enriqueceram com o adjetivo latino *christianos*, ou seja, Cristiano,j (cristão), que At 11,26, At 26,28 e 1Pd 4,16 reconhecem como nome próprio masculino, plural ou singular. Assim, o conceito latino *christianos*, sobretudo em At 11,26, pelo uso comum da linguagem, assumiu o significado de nome próprio para designar os seguidores de Jesus Cristo, que Inácio de Antioquia, em sua carta aos Magnésios, capítulo 10,1b, designará como seguidores do *cristianismo*: “Por isso, tornando-se discípulos seus, aprendamos a viver segundo o cristianismo”.⁹⁷

Desse modo, serão identificados como cristãos os que seguem o Messias (At 11,26), isto é, o Cristo ressurreto, numa dinâmica de *agrupações* segundo as tradições judaicas⁹⁸ e gentílicas, ou, como que simultaneamente, com o reconhecimento das virtudes do *ethos cristão*, ora interiorizado e assumido pelos seguidores, como em At 26,28 e 1Pd 4,16.

Assim, consideramos *cristianismo* um conceito plural oriundo dos diversos ambientes judaico-helenísticos e inserido na dinâmica do império romano, que compreende aquelas experiências religiosas como resultado da adesão do discipulado ao mestre, denotando uma adjetivação das virtudes salvíficas de Jesus de Nazaré no Cristo ressurreto, interiorizadas e

⁹⁶ John Dominic CROSSAN, *O nascimento do cristianismo*: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus, p. 18-19.

⁹⁷ Paulo Evaristo ARNS (Ed.), *Cartas de Santo Inácio de Antioquia*, 89 p.

⁹⁸ John L. MCKENZIE, *Dicionário bíblico*, p. 432: “A ideia de agrupamento ou comum-unidade que compartilhavam objetivos comuns e a partir de um *caminho* comum (ver At 2,42-46) – assembleia – *ekklesia*. No NT era a ideia de *KeHAL* Yahweh – assembleia religiosa de Deus, como também assembleia local. Inicialmente o termo foi aplicado à *ekklesia* de Jerusalém, que também era uma assembleia local. Mas, ao mesmo tempo, também era a assembleia de todos aqueles que acreditavam em Jesus Cristo, e que, portanto, sucedia legitimamente à assembleia dos israelitas de Iahweh”.

assumidas pelo discipulado de maneira contextualizada, diversificada e de acordo com diferentes compreensões.

Nos conceitos *cristianismo* e *cristão* encontram-se a maleabilidade e a relatividade no âmbito das compreensões, como consequência do processo comum da história das interpretações, que supera uma compreensão monolítica. Assumiremos, portanto, os conceitos *cristianismo* e *cristão* nessa perspectiva ao nos referirmos ao cristianismo paulino na Galácia, cuja elaboração conceitual denota um constante desenvolvimento das linguagens e dos discursos no campo das interpretações e das diferentes compreensões dos acontecimentos sociorreligiosos e corroborados pelos pressupostos teóricos para a interpretação da história na pesquisa bíblica.

Resumo

Ao tratar de termos como *judaísmo*, *helenismo* e *cristianismo* no contexto do mundo antigo, constatamos a necessidade de abordar os conceitos definidos no campo das ciências sociais, para assim compreender a dinâmica da formação, configuração e interpretação dessas identidades no cristianismo primitivo. Os conceitos definidos no campo das ciências sociais, notadamente na antropologia, fazem compreensível o processo de interação entre esses grupos socioculturais e suas fronteiras.

Ao conceber o processo de interação entre os grupos étnicos e socioculturais no mundo antigo, reconhecemos as contingências, resistências, conflitos, trocas, como também as assimilações para a formação e a configuração das identidades. Portanto, trata-se de componentes teológicos e socioantropológicos que incidirão na interpretação e compreensão da história do cristianismo primitivo e das identidades.

O cristianismo procede dos diversos ambientes judaico-helenísticos e se insere na dinâmica do império romano, interagindo e reinterpretando os elementos socioculturais, religiosos e as categorias de pensamentos neles encontrados. Os diferentes grupos cristãos, como o cristianismo paulino da Galácia, desenvolverão e se configurarão como identidades fluidas, inseridas nesse contexto e em suas *fronteiras étnicas* e geográficas, o que possibilita

uma concepção dinâmica e flexível do conceito *cristianismo*, compreendido a partir do pensamento judaico-helenístico do mundo romano.

2 COMPONENTES DE UMA ETNICIDADE CÉLTICA NO CRISTIANISMO PAULINO DA GALÁCIA

Compreendemos que os diferentes grupos cristãos nos primórdios do cristianismo se formaram e configuraram a partir dos diversos contextos judaico-helenísticos e inseridos no mundo greco-romano; atuavam com reciprocidade e reinterpretavam os elementos religiosos e socioculturais e as diversas formas de pensamentos ali encontrados. Tal realidade aponta para diferentes compreensões dos mesmos acontecimentos e, com isso, possibilita ao conceito *cristianismo* um significado flexível e plural, que supera a compreensão monolítica.

Nossa intenção neste capítulo é nos aproximarmos da história antiga, na perspectiva da Carta aos Gálatas, aceitando a hipótese de que a Galácia paulina (Gl 1,2) corresponde ao território norte da província da Galácia, cuja área, história e construções imaginárias remetem a tradições célticas, sem, contudo, ter a pretensão de identificar um determinado conglomerado celta no interior das igrejas da Galácia. Trata-se tão-somente de vestígios de uma etnicidade céltica na Galácia paulina, cujos componentes são pertinentes ao conjunto de elementos teológicos e antropológicos que conformam as identidades no cristianismo paulino da Galácia. Por isso, ao tratar do tema das identidades fluidas no cristianismo paulino da Galácia, é fundamental incluir em sua dinâmica o componente da etnicidade céltica, juntamente com a judaica e a helenística.

2.1 Pré-configuração do auditório paulino da Carta aos Gálatas: mobilidades e religiosidades

2.1.1 Mobilidade e visibilidade dos povos celtas na antiguidade: reconhecimento e notoriedade

Segundo Justin K. Hardin, diversos estudos sobre Gálatas, na perspectiva de uma discussão histórica, vem abrindo o horizonte dos destinatários da carta, com uma atenção especial a seus leitores originais.¹ Para Hardin, nossa tarefa é determinar o que podemos alcançar além do texto de Gálatas, a fim de comprovar que frutos poderão ser colhidos pela interpretação dessa carta paulina. Trata-se de uma nova leitura de Gálatas, que apresenta, no âmbito da teologia paulina, as mudanças que serão apresentadas aos primeiros convertidos na Anatólia central,² isto é, os povos celtas.

De acordo com T. G. E. Powell, com relação aos celtas, a primeira grande nação do norte dos Alpes cujo nome conhecemos, há restos arqueológicos, testemunhos de antigas histórias, literatura tradicional nativa e o resultado da moderna pesquisa filológica. Isso tudo contribui para um conhecimento amplo e uma visão clara desses fascinantes precursores das nações históricas do Ocidente e da Europa. Os celtas são, portanto, fator de grande relevância para a apreciação da origem europeia e dos clássicos bárbaros em suas línguas antigas, e merecem um reconhecimento geral.³

Houve um longo ciclo no qual os povos celtas se conformaram como comunidades identificáveis por sua língua e cultura e se configuraram como povos valentes e destemidos no cenário do Ocidente e da Europa no mundo antigo. Barry Cunliffe sugere uma cronologia que se estende de 1300 a.C. a 400 d.C. Esse foi o período em que as comunidades, segundo a língua céltica, foram conhecidas pelos escritores contemporâneos como um povo etnicamente

1 Justin K. HARDIN, *Galatians and the imperial cult: a critical analysis of the first-century social context of Paul's letter*, p. 4.

² *Ibidem*, p. 4-5.

³ T. G. E. POWELL, *The Celts*, p. 7.

distinto chamado *celta*, e emergiram provocando um dramático e duradouro impacto na consciência de seus vizinhos letrados.⁴

Na antiguidade, Gália era o nome romano atribuído às terras dos celtas na Europa Ocidental. A Gália compreendia o que é na atualidade o território da França e estendia suas fronteiras até partes da Bélgica, de Luxemburgo, de Mônaco, de Andorra, da Suíça, da Alemanha e do norte da Itália. De acordo com o *Comentário de Júlio César* sobre o conflito bélico gálico ou a *Guerra Gálica*,

a Gália está toda dividida em três partes, das quais uma é habitada pelos belgas, a outra pelos aquitânios, e a terceira pelos que em sua língua se chamam celtas, e na nossa, gauleses. Diferem todos esses povos uns dos outros na língua, nos costumes e nas leis. O rio Garona distancia os gauleses dos aquitânios; o rio Mátrona e o rio Séquana os distanciam dos belgas. De todos eles são os belgas os mais fortes, por isso mesmo que estão mais longe da cultura e polícia da província romana, e não vão lá amiúde mercadores, nem lhes levam coisa que lhes enerve o vigor; e vizinham com os germanos, que habitam além do Reno, e com quem andam continuamente em guerra.⁵

O ímpeto e a soberba que prevaleciam entre os gauleses demarcavam suas vidas nos diversos espaços sociais e lhes renderiam amplos resultados na esfera das batalhas, como também no âmbito da administração da vida cotidiana. Os *Comentários de Júlio César* indicam que na Gália há facções, não só em cada cidade, cada aldeia, e cada parte desta, mas até, a bem dizer, em cada família, e são cabeças dessas facções os que se reputam entre eles ter a maior confiança, para que a direção de todos os negócios e resoluções se faça a seu arbítrio e juízo. Isso parece ter sido antigamente instituído, para que todo homem do povo encontrasse proteção contra os poderosos. Essa forma de administração é uma e única na Gália toda.⁶

A Gália Transalpina, habitada em grande parte pelos povos celtas ou gauleses, foi considerada o centro de uma civilização que, a partir do século VI a.C., foi influenciada por duas correntes helênicas, do Mediterrâneo e dos Alpes. No entanto, se debilitou com as lutas civis e fronteiriças, e a partir do ano 222 a.C. o território situado ao sul dos Alpes foi declarado província romana, como as denominadas Gália Cisalpina e Gália Transalpina. Júlio César comandou tais territórios em 59 a.C., na Guerra Gálica, quando Roma estava em seu estágio de República. Ele descreve em seus comentários algumas situações de conflitos

⁴ Barry CUNLIFFE, *The ancient Celts*, p. 39.

⁵ C. JULIUS CAESAR, *Gallic war*, Livro I, cap. 1.

⁶ *Ibidem*, cap. 11.

envolvendo os gauleses como seus vizinhos no período em que Roma empreende jornadas bélicas em favor de sua política de expansão e controle militar sobre os povos da Europa ocidental. Na descrição de Júlio César, “os gauleses seriam, dentro de poucos anos, expulsos da Gália, e passariam o Reno todos os germanos”.⁷ A Gália Cisalpina foi incorporada à Itália por Augusto, deixando assim de ser província. A Gália foi dividida por Augusto no ano 27 a.C. Tais eventos interferirão profundamente no mapeamento geográfico da Gália e suas fronteiras; assim, servirão de fomento a mobilizações, mudanças de ambiente e interação permanente com outros povos e culturas, até alcançarem o território da Ásia.

Segundo Cunliffe, no mundo clássico os celtas, considerados estrangeiros, provocavam profusos sentimentos de medo. A imagem encrespada dos celtas construída pelos escultores romanos e historiadores gregos e romanos era inquietadora, distorcida pela ilusão ou fantasia da magia e de sua forma inconstante.⁸ Os povos celtas eram vistos como bárbaros – povos de comportamento estranho, cruel, propensos a selvagerias como sacrifícios humanos e canibalismo.⁹

Mesmo os gregos e romanos, movidos pelo fascínio dos celtas, matizavam seu temor com um grau de respeito pelas proezas célticas nas batalhas.¹⁰ A estátua do *gaulês agonizante*,¹¹ do ano 228 a.C., que expressa a vitória de Attalos I sobre os gauleses, demonstra o tipo de compreensão greco-romana dos povos celtas. Para Powell, a escultura clássica dos guerreiros celtas provinha principalmente da escola de Pérgamo. Ela comemora a derrota dos gálatas na Ásia Menor e é confirmada nos traços físicos pela descrição literária como alto, corpo musculoso, cabeça dobrada e cabelos ondulados.¹²

É um retrato da compreensão greco-romana de respeito e fascinação pelo guerreiro gaulês, tipo bárbaro céltico que demonstra valentia e temor, que pelas características físicas apresentadas em detalhes nas esculturas sugere, porém, a proximidade de sua morte. Constatase o respeito ao inimigo caído. De acordo com Cunliffe, o inimigo também tem de ser apresentado como um oponente merecedor, destemido na batalha e com uma nobreza

⁷ C. JULIUS CAESAR, *Gallic war*, Livro I, cap. 31.

⁸ Barry CUNLIFFE, *The ancient Celts*, p. 20.

⁹ *Ibidem*, p. 6.

¹⁰ *Ibidem*, p. V.

¹¹ *Ibidem*, p. 6: “The Dying Gaul (O gaulês agonizante): a estátua de mármore que se encontra no museu Capitolino, em Roma, é a imagem por excelência da nobreza céltica em batalha. O guerreiro nu, de cabelos despenteados, bigode descaído, pescoço ornamentado. Está com uma sangria e reclinado sob seu escudo. Sua espada está ao lado, porém desfeita. A estátua é geralmente considerada a cópia da original que adorna o monumento erigido em Pérgamo, por Attalos I, após o ano 228 a.C. É uma representação fidedigna dos celtas da Ásia Menor depois do terceiro século a.C.”

¹² T. G. E. POWELL, *The Celts*, p. 65.

selvagem, o que faz de sua derrota um ato extraordinário¹³ e que outorga ao inimigo vencedor mais poder, arrogância e supremacia no exercício de seu governo e de sua força de controle.

Quanto ao tema relacionado com o reino de Pérgamo e sua exibição no cenário social como salvador do helenismo, Cunliffe diz que tal fato foi exibido de forma bastante dramática em um monumento erigido na acrópole de Atenas, após a derrota final dos gauleses, entre os anos 168 e 166 a.C. Essa derrota foi apresentada em paralelo com a derrota dos persas pelos gregos, e ambas foram interpretadas como *batalhas mitológicas*, isto é, os gregos contra as Amazonas e, por implicação, os ancestrais de Pérgamo contra os Gigantes;¹⁴ isto é, o reino de Pérgamo (Attalos I) contra os gauleses.

Powell considera que o atual nome *celta* foi escrito pelos gregos como *keltoi*, sendo essa uma herança da tradição oral da pronúncia nativa. O nome *celta* nunca foi aplicado aos povos da Bretanha e da Irlanda pelos escritores antigos, tal qual o conhecemos; mesmo assim, não há evidência de que os nativos usassem sempre este nome para si. Contudo, não se exclui a possibilidade de que alguns habitantes insulares fossem considerados *celtas*.¹⁵ Para Philipp Vielhauer, a palavra gala,tai segundo sua fonética e conteúdo tem o mesmo significado de ke,ltoi e designa as tribos celtas que foram levadas pelo rei Nicômedes da Bitínia no ano 278 a.C.¹⁶ Cunliffe afirma que o termo *galatae* é comumente usado em fontes gregas, e que houve um intercâmbio entre o termo *keltoi* grego e o *celtae* latim.¹⁷

É possível que o termo *celta*, como referência à etnia céltica, tenha tido conotações diversas, de acordo com as concepções oriundas das construções linguísticas e da história das interpretações. Powell comenta que, mais ou menos um quarto de século depois da morte de Heródoto, o norte da Itália foi invadido por bárbaros vindos dos Alpes. Esses invasores eram os *celtas*, mas os romanos os chamavam de *Galli*, derivado da *Gallia Cis* e *Trans-Alpina*. Também o termo grego gala,taj, utilizado em 2Mc 8,20, pode designar os mercenários *gauleses* na guerra travada contra estes na Babilônia.

¹³ Barry CUNLIFFE, *The ancient Celts*, p. 6.

¹⁴ *Ibidem*, p. 7.

¹⁵ T. G. E. POWELL, *Op. cit.*, p. 15.

¹⁶ Philipp VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, p. 122.

¹⁷ Barry CUNLIFFE, *Op. cit.*, p. 2.

Quanto à visibilidade e a mobilidade dos povos celtas, estas se evidenciam, segundo a concepção de Powell, pela arqueologia que realmente mostra a região do Danúbio superior como a terra natal céltica, a partir da qual alguns desses povos se estenderam para a Espanha e a Itália, como também para as regiões balcânicas. Os vestígios de civilização bárbara estão firmemente ligados ao que se conhece das tribos célticas do norte da Itália (séc. IV a.C.), do sul da França (séc. II a.C.) e, depois, à extensão do império romano (séc. I a.C.),¹⁸ chegando às ocupações nos territórios da Ásia Menor.

Quanto ao reconhecimento dos povos celtas, Powell deduz que, no tempo de Heródoto, os gregos reconheciam os povos celtas como o maior dos povos bárbaros que viviam a oeste e norte do Mediterrâneo Ocidental e além dos Alpes. Os celtas já no quarto século a.C. estavam entre os quatro grandes povos bárbaros do mundo conhecido. Os outros três povos eram os *cythians*, os *persas* e os *líbios*.¹⁹ Na opinião de Powell, por quatro séculos, isto é, de Heródoto a Júlio César, os celtas foram reconhecidos pela literatura dos vizinhos do sul pelas características de seu estilo de vida, por sua organização política e sua aparência. Foram fatores mal interpretados e que os categorizaram com a expressão “estranhos” entre uma população e outra.²⁰

Para Cunliffe, o reconhecimento dos povos celtas se deduz também da historiografia antiga, mesmo sendo esta contingencial. Cunliffe menciona o geógrafo *Hecateu de Mileto*, que escreve no final do século sexto a.C. e apresenta algum conhecimento dos celtas; *Heródoto de Halicarnasso*, que escreve no quinto século a.C, faz referência aos celtas; *Aristóteles*, que escreve entre 384-322 a.C., comenta sobre os povos celtas e a existência dos *druidas* e *homens santos* entre os celtas e gálatas.

De acordo com Cunliffe, os celtas foram colocados como foco para os romanos e gregos durante o quarto e terceiro séculos a.C., como hostes de guerreiros, acompanhados por comunidades migrantes, empurrados para a Itália, a Grécia e a Ásia Menor.²¹

Segundo Powell, no quinto e quarto séculos a.C. os celtas atingiram grande prosperidade e se expandiram pela Europa. Depois, foram condenados a um virtual esquecimento continental. Assim, foi apenas na Bretanha e finalmente na Irlanda que a

¹⁸ T. G. E. POWELL, *The Celts*, p. 14.

¹⁹ *Ibidem*, p. 14.

²⁰ *Ibidem*, p. 15.

²¹ Barry CUNLIFFE, *The ancient Celts*, p. 3-4.

população e grupos sobreviveram na era medieval preservando sua herança céltica em outros locais e com outros nomes.²² Contudo, na perspectiva da história cultural e segundo a dinâmica social do período que se refere aos povos celtas, estes possibilitaram a inserção de elementos de ordem socioantropológica e religiosa sumamente importantes para o processo da formação das identidades antigas indoeuropeias, especificamente do Mediterrâneo à Ásia Menor.

O reconhecimento dos povos celtas, no que concerne a sua localização geográfica em territórios da Ásia Menor, sustenta-se também pelas documentações existentes da região da Ásia Menor no período greco-romano. Quanto a tais registros, Stephen Mitchell afirma serem extraordinários por sua riqueza e variedade, sobretudo os registros epigráficos.²³ Esses registros demonstram a relevância e o reconhecimento dos povos celtas nas cidades e campo situados na Ásia Menor e nas mediações entre o Mar Negro e o Mediterrâneo. Para Mitchell, a aparição das tribos celtas e dos gálatas e seu impacto nas cidades do leste da Grécia sustentaram um dos mais importantes e bem documentados episódios na grande expansão e migração dos povos celtas da Europa Central entre os séculos quinto e terceiro a.C.²⁴

No processo de desenvolvimento da história social e cultural dos povos, conservou-se dos povos celtas uma imagem de povos *guerreiros*, atentos às festas e às guerras. De acordo com Cunliffe, dessa visão clássica, dominada pelas guerras recorrentes, começa-se a se desenvolver uma nova imagem, em que os celtas se tornam simples e acolhedores, de aparência criativa, em contraste àquela imagem de *bárbaros*. Assim, os celtas foram domesticados.²⁵

Na história das interpretações, nem sempre se parte de critérios óbvios e lógico-rationais, para inferir da arqueologia, da antropologia e da linguística um resultado na medida exata dos fenômenos tais quais se apresentaram. Sendo assim, as imagens e representações históricas, a etimologia e a iconografia desenvolvidas e conservadas dos povos e de suas culturas chegam até nós a partir de um processo prolixo e polissêmico de interpretações, que também reflete interesses sócio-históricos conjunturais. J. Webster assume que a iconografia

²² T. G. E. POWELL, *The Celts*, p. 61.

²³ Stephen MITCHELL, *Anatolia: land, men and gods in Asia Minor*, v. 1, p. 3.

²⁴ *Ibidem*, p. 4.

²⁵ Barry CUNLIFFE, *The ancient Celts*, p. 17.

céltico-romana está aberta e deveria abrir-se a múltiplas interpretações,²⁶ sem, contudo, inibir em nós a possibilidade de objeções ou de consentimento a determinados resultados hermenêuticos.

Trata-se de uma imensa contribuição para a compreensão histórica dos povos que alcançaram a Ásia Menor e se somarão ao conglomerado humano percebido por Paulo, cuja epístola referirá como às *igrejas da Galácia* (Gl 1,1b).

2.1.2 Cosmovisão religiosa do povo celta

2.1.2.1 Contexto religioso e social: religiosidade anatólica e o culto imperial

Escolas contemporâneas que centram sua atenção nos destinatários da carta de Paulo aos Gálatas divergem em suas considerações a respeito do contexto religioso e social específico que teria iluminado e motivado a carta de Paulo e que, em suas representações, teria contribuído significativamente no processo da formação das identidades dos cristãos galáticos. Hardin considera dois grupos e tendências na pesquisa em torno do cenário religioso da Anatólia: “um primeiro grupo que pesquisou a Carta aos Gálatas a partir do cenário religioso da Anatólia, e o segundo grupo a partir do pano de fundo do culto imperial”.²⁷ Ambos somam-se aos componentes étnicos e religiosos das diferentes compreensões judaico-helenísticas; imersos em ambientes greco-romanos e que irão integrar as identidades no cristianismo paulino da Galácia.

O *primeiro grupo* situa a Carta aos Gálatas no cenário religioso anatólico, isto é, na devoção à *Mãe dos Deuses*.

Hardin comenta que a *Mãe dos Deuses* era considerada *guardiã* de seu território, de seus habitantes, com poder de jurisdição. Sua contrapartida, *Átis*, representado como um ser *castrado* ou *andrógeno*, era a ela subordinado, porém servia como *modelo* para os *sacerdotes*

²⁶ J. WEBSTER, A negotiated syncretism: readings on the development of Romano-Celtic religion, In: D. J. MATTINGLY (Ed.), Dialogues in Roman imperialism: power, discourse, and discrepant experience in the Roman empire, p. 171.

²⁷ Justin K. HARDIN, *Galatians and the imperial cult*, p. 5.

mães, isto é, o *Galli*, que imitava o estado castrado de *Átis*.²⁸ Para Hardin, os devotos adoradores dos deuses e deusas na Anatólia acreditavam que a doença física ou a morte eram muitas vezes resultados do ataque do deus pela desobediência ritual.²⁹

Na carta de Paulo aos Gálatas encontramos situações diversas e adversas no que concerne ao ritual da circuncisão. Isto se deve à legislação judaica que incidia e regulava a vida de judeu e não-judeu no âmbito do *modus vivendis* judaico. Certamente Paulo, mesmo numa relação de continuidade entre judaísmos e cristianismos, propõe rupturas significativas para a vida cristã, que exigirá de judeus, gregos e gentios, mulheres e homens, escravos e livres, compatibilidade com o *novo ethos cristão*, particularmente com a nova compreensão do valor da circuncisão e a nova criatura (Gl 6,15).

De acordo com Hardin, na perspectiva do culto à *Mãe dos Deuses* e do novo *ethos cristão*, compreende-se a atração dos leitores e dos antagonistas de Paulo em Gálatas pela circuncisão, ligada aos rituais de castração dos *galli* na Anatólia. Possivelmente Paulo não considera errada a circuncisão; ele apenas temeria que seus convertidos, caso circuncidados, voltassem a ser subjugados pelo poder da Mãe dos Deuses.³⁰ Assim, Paulo teria em mente o contexto religioso da Anatólia.

As exortações éticas de Gl 5-6, no que concerne à liberdade cristã, segundo Hardin, estabelecem uma moldura que expressa o domínio dualístico do espírito sobre a carne. Os gálatas podem ter associado à *Mãe dos Deuses*, também representada como a *Montanha Mãe*, desde seu ritual de iniciação carnal anatólico, com a carne da circuncisão, segundo a tradição judaica. Desse modo, a circuncisão poderia ser concebida como uma volta à escravidão, não distinta da escravidão sob a influência da Mãe dos Deuses. Nessa perspectiva, Paulo teria persuadido os leitores de Gálatas a rejeitar a mensagem dos agitadores mediante uma poderosa retórica,³¹ propondo a condução pelo Espírito para alcançar a verdadeira liberdade dos fiéis (Gl 5,16). Em contraste com o poder do Espírito, segundo Hardin, a circuncisão seria similar ao ritual do *Galli* e corresponderia ao retorno à esfera da carne que, de certa forma,

²⁸ Justin K. HARDIN, *Galatians and the imperial cult*, p. 6.

²⁹ *Ibidem*, p. 9.

³⁰ *Ibidem*, p. 6.

³¹ *Ibidem*, p. 6-7.

atraía os leitores de Gálatas como uma lembrança de suas tradições devocionais religiosas,³² que estariam no contexto religioso judaico como também no horizonte religioso anatólico.

Certamente a *Mãe dos Deuses* não era a única divindade adorada na Anatólia, sobretudo se considerarmos a pluralidade religiosa advinda das diversas culturas que interagiam nos ambientes greco-romanos no processo de mobilização dos povos e as diversas formas de cultos existentes às divindades. No período paulino, segundo Hardin, o culto a Cibele foi decaindo em Pessinus e acabou suplantado pela adoração ao imperador.³³

Das experiências religiosas e tradições culturais que demarcam historicamente o universo sociorreligioso dos povos anatólicos, remetemos diacronicamente ao universo sociorreligioso dos povos ancestrais celtas ou gauleses. De acordo com os *Comentários à Guerra Gálica* de Júlio César,

toda a nação dos gauleses é mui dada a superstições, e por isso os que são acometidos de enfermidades graves andam nas batalhas, correm perigo, ou imolam vítimas humanas, ou prometem imolá-las. Reputam mais agradáveis à divindade os sacrifícios dos que são surpreendidos em furto, roubo, ou algum delito, mas, na falta destes, descem também aos sacrifícios dos inocentes.³⁴

Como em outras culturas, os gauleses mantinham em suas expressões religiosas as atribuições fixadas aos deuses, segundo seu lugar no panteão e de acordo com as mais diversas realidades existenciais e transcendentais e necessidades por eles almejadas, externadas nos ritos, na vivência dos mitos e nas práticas mágicas. Júlio César assim o detalha:

Adoram principalmente ao Deus Mercúrio. Consideram-no como o inventor de todas as artes, o guia dos caminhos e jornadas, o maior protetor no ganho de dinheiro e no comércio. Veneram depois dele a Apolo, Marte, Júpiter, Minerva. Destes, têm quase a mesma opinião que as demais nações, que Apolo expele as doenças, Minerva transmite os princípios dos artefatos, Júpiter tem o império dos céus, Marte preside à guerra. A este, quando se preparam para pelejar, votam as mais das vezes o que hão de tomar na guerra; imolam, depois de vencerem, os animais tomados, e depositam os demais objetos da presa num lugar.³⁵

³² Justin K. HARDIN, *Galatians and the Imperial Cult*, p. 7.

³³ *Ibidem*, p. 8.

³⁴ C. JULIUS CAESAR, *Gallic war*, Livro VI, cap. 16.

³⁵ *Ibidem*, cap. 17.

Os gauleses, em suas crenças e expressões religiosas, também mantinham uma concepção de continuidade da vida após a morte, e seus funerais são proporcionais a sua cultura, magníficos e suntuosos. Todos os objetos que amaram em vida, compreendidos os animais, são lançados na fogueira e, pouco antes, os escravos e clientes, que constavam ter-lhes sido caros, eram igualmente queimados nos funerais.³⁶

A compreensão da religiosidade anatólica em Gálatas constitui um forte componente teológico inserido nas diferentes formas de pensamentos judaico-helenísticos no contexto greco-romano.

O *segundo grupo* situa a Carta aos Gálatas no contexto religioso do culto imperial. Shlomoh Ben-Ami informa que

o reinado de Herodes (37 a.C. – 4 d.C.) foi um produto da política oriental de Roma. Os romanos confirmaram Herodes como governante da Palestina porque viram nele um homem forte, capaz de manter a ordem existente e, ao mesmo tempo, totalmente leal e dependente de Roma;³⁷

o que o tornaria acessível a recepção da ideologia imperial, pois havia

uma total identificação de Herodes com a ideologia do principado romano, ao ponto de adotar o culto ao imperador e levantar templos em sua honra.³⁸

Na perspectiva da dinâmica do império romano, de acordo com Hardin, décadas antes do evangelho paulino ter penetrado na costa mediterrânea ou no interior da Ásia Menor o mundo romano presenciava o nascimento de outra fonte da *boa nova*. As *normas do imperador*, para quem a devoção religiosa se estendia por quase todo o mundo romano, era como um fogo incontrolável que se espalhava com muita rapidez. Era o culto imperial, e não o cristianismo, a religião que crescia mais rapidamente no primeiro século.³⁹

A ideologia imperial permeava os tecidos sociais, e a vida do povo se movimentava em torno do imperador, de sua família e do caráter divino a eles atribuído. A relação entre o imperador e as províncias era fortalecida mediante o culto ao imperador; por este as identidades religiosas, sociais e culturais interagiam segundo um paradigma comum greco-romano. Na região da Anatólia central, de acordo com Hardin, a *pax Romana* veio a ser um

³⁶ C. JULIUS CAESAR, *Gallic war*, Livro VI, cap. 19.

³⁷ Shlomoh BEN-AMI, Palestina en el primer siglo de la era común, In: Antonio PIÑERO (Ed.), *Orígenes del cristianismo: antecedentes y primeros pasos*, p. 15.

³⁸ *Ibidem*, p. 16.

³⁹ Justin K. HARDIN, *Galatians and the imperial cult*, p. 23.

veículo que estendeu a ideologia imperial pelas cidades da Galácia.⁴⁰ Segundo Hardin, o culto imperial durante a era Júlio-Cláudio foi uma prática pública que cruzou o Mediterrâneo e teve presença específica na província da Galácia,⁴¹ não obstante a permanência das formas religiosas primitivas que permeavam o cotidiano dos povos. Webster considera que o culto imperial se estende a um extremo do leque da integração religiosa.⁴²

Esse fenômeno deve ter alcançado seu auge no período pós-paulino, porém com fortes sinais de prática e adesão no período pré-cristão. Hardin afirma que, durante o primeiro século, a veneração pública ao imperador estendeu-se por toda a província da Galácia. Alguns fragmentos de texto, como os juramentos fragmentários de *Gangra*, mencionam provavelmente um santuário onde o culto imperial era organizado, tanto no norte como no extremo sul da Galácia, por volta do ano 4 a.C. Certamente o culto havia também penetrado no território nativo da Galácia. O culto provincial na Galácia foi organizado em Ancira bem antes da província ser ali estabelecida.⁴³ Mitchell afirma que o culto imperial desempenhou um papel importante como veículo de urbanização dessas regiões.⁴⁴

Sem dúvida muitas estratégias foram astutamente montadas pelos romanos, inseridos num contexto helênico, para a disseminação e difusão do culto imperial, como os jogos olímpicos locais ou provinciais, as celebrações e os festivais públicos etc. Hardin ilustra tais estratégias romanas:

O templo imperial em Pessinus serviu como um exemplo perfeito de transformação do espaço cívico durante o período imperial. O templo imperial substituiu o templo de Cibele, como o novo centro de Pessinus.⁴⁵

Portanto, não se trata de uma estratégia de caráter homogêneo para todas as regiões e territórios sob domínio grego ou romano. Tal política de cunho administrativo prevaleceu de maneira heterogênea no império romano, de acordo com sua força de coerção, dos interesses almejados e também das estratégias de assimilações, rejeição e integração dos povos nativos e das sociedades. Para D. J. Mattingly, as sociedades indígenas em contato com Roma não foram considerados vítimas passivas nem participantes entusiastas, como tampouco sujeitos

⁴⁰ Justin K. HARDIN, *Galatians and the imperial cult*, p. 57.

⁴¹ *Ibidem*, p. 13.

⁴² J. WEBSTER, *A negotiated syncretism*, p. 166.

⁴³ Justin K. HARDIN, *Op. cit.*, p. 66.

⁴⁴ Stephen MITCHELL, *Anatolia*, p. 9.

⁴⁵ Justin K. HARDIN, *Op. cit.*, p. 71.

livres nessa relação.⁴⁶ Segundo Mitchell, a fundação de cidades que floresceram por um período relativamente breve na longa evolução da história da Anatólia modificou, mas não suplantou o padrão indígena dos povoados, que persiste até os dias de hoje. A Ásia Menor como um todo, e de maneira particular o interior, permaneceu como uma terra de vilas.⁴⁷

Assim, consideramos que a prática do culto imperial permeava a vida de judeus, gregos, romanos, celtas e demais povos, em sua dinâmica de mobilização e interação, não obstante as convenções, como as judaicas, cujo intuito era a manutenção do *caminho de vida judaico*, como também de outros povos, como os celtas, que certamente usufruíam certos privilégios quanto a suas tradições e procuravam manter suas religiosidades, no processo plural de formação das identidades.

Considera-se a possibilidade de que a Carta aos Gálatas tenha sido escrita não apenas para prevenir os leitores de Paulo *quanto à circuncisão*, mas também para demovê-los de suas práticas correntes,⁴⁸ quando estas se encontravam inseridas no contexto do *culto ao imperador romano*, com todas as exigências geradas pela respectiva adesão, e também quando imersas nas tradicionais *práticas religiosas* que poderiam anular ou suplantar a vivência do *ethos* cristão.

Desse modo, o auditório da Carta aos Gálatas integrava um contexto sociocultural e religioso fortemente influenciado pelas antigas e distintas tradições, que interage com outras formas de pensamentos e concepções políticas, socioculturais e religiosas, como a judaico-helenística e o entorno greco-romano.

2.1.2.2 A magia

Certas práticas religiosas anatólicas, como também as diversas tendências e espaços de realizações do culto ao imperador romano, tornaram-se comuns no cotidiano das sociedades situadas nas cidades ou nos campos sob o governo romano. Certamente tais práticas tinham como motivações e resultado a preservação das tradições religiosas e culturais ou a comodidade e manutenção do consenso greco-romano. No entanto, outras religiosidades

⁴⁶ D. J. MATTINGLY, *Dialogues of power and experience in the Roman empire*, p. 10.

⁴⁷ Stephen MITCHELL, *Anatolia*, p. 9.

⁴⁸ Justin K. HARDIN, *Galatians and the imperial cult*, p. 15.

estavam subjacentes a cosmovisão e história dos povos celtas, como a prática da magia. Indubitavelmente todos esses elementos religiosos e socioantropológicos incidiam no horizonte da compreensão do querigma cristão paulino por parte dos destinatários da Carta aos Gálatas, como também na perspectiva e leitura de Paulo.

Nos Atos dos Apóstolos vemos que a prática da magia excitava a admiração do povo em Samaria, conduzida por Simão, o mago (At 8,9). A prática de Simão, isto é, sua desconcertante missão, encontra no Egito *seu lugar* de germinação. “O pai de *Simão* é chamado *Antonius*, sua mãe *Rachel*. Sua nacionalidade é a Samaria e veio para a vila de Gittha. Durante sua estadia no Egito, ele adquiriu uma longa medida da cultura grega e conseguiu um extenso conhecimento da magia e muita habilidade na mesma”.⁴⁹

Para Powell, os povos celtas acreditavam na magia e em sua prática. Para chegar a determinados fins, os poderes mágicos atingiam a vida através de rituais e sacrifícios e recitação de mitos, isto é, de contos sagrados, que se pensava moverem as divindades pela precedência e pelas recordações, para assim aceitarem as necessidades dos mortais.⁵⁰ O significado mágico possibilitava o sucesso nas tribos e a prosperidade, como também a germinação e a economia tribal.

Powell considera incompatível com o barbarismo transalpino nos tempos pré-romanos a concepção de um corpo claro de crenças, tal como existe nas grandes religiões históricas, a expectativa de uma consistência ou conformidade de visões sobre a vida após a morte ou a relação do homem com o sobrenatural. Assim também não encontra lugar no mundo celta a concepção de um panteão organizado, como popularmente se acreditava entre os gregos e os romanos.⁵¹

Contudo, vale mencionar que até mesmo nos judaísmos ou entre os romanos e gregos a concepção das religiosidades eram plurais e fluidas. Louis H. Feldman afirma que há elementos sincréticos nos principais escritos greco-romanos. Inscrições nas lápides falam em termos de *mitologia pagã*. Além do mais, há numerosos encantos de amuletos com nomes

⁴⁹ Johannes IRMSCHER, The pseudo-Clementines, In: Wilhelm SCHNEEMELCHER (Ed.), *New Testament Apocrypha*, v. 2, p. 546-547.

⁵⁰ T. G. E. POWELL, *The Celts*, p. 143.

⁵¹ *Ibidem*, p. 143.

bíblicos, de fora a fora, como aqueles das deidades pagãs. Sempre há uma questão em aberto: seriam eles do judaísmo ou de origem pagã?⁵²

Observamos que a prática da magia, os cultos de mistérios e outras práticas religiosas eram parte inerente da cosmovisão religiosa dos povos antigos da Bíblia, como também do cristianismo primitivo.

2.1.2.3. Os druidas

Entre os celtas, os praticantes dos ritos religiosos tinham como chefe os *druidas*. Powell diz que, anterior aos sacerdotes da antiga Roma e aos pontífices romanos, já havia evidências de uma categoria similar de *pessoa sagrada* entre os povos itálicos; porém, o desenvolvimento de Roma sob a influência do Mediterrâneo de um grande estado urbano transformou as instituições primitivas.⁵³ Tal rigor, certamente, não teria afetado ou transformado todos os espaços configurados sob as tradições e a autoridade dos druidas.

Para Powell, a palavra *vidente*, termo da língua irlandesa, veio a ser proeminente no período do cristianismo primitivo. Era a habilidade para *ver* o invisível, para obter o conhecimento *a priori*. O conhecimento era um assunto da *visão*, como a filologia da palavra mostra, e isso era realizado através de transes, delírios ou inspiração de alguma forma estimulada.⁵⁴ Dessa forma, continua Powell, como ficou registrado nos principais escritores clássicos, acreditava-se que os druidas fossem filósofos. Que eles tivessem visões da natureza do *após a vida* não tem nada de extraordinário, em face do grande peso da evidência arqueológica e das sepulturas celtas, com as armas, ornamentos e alimentos para a viagem e não para uma festa no outro fim. Tudo isso mostrava a solicitude para com uma existência continuada.⁵⁵

O professor João Lupi, em seu artigo na revista *Brathair*, comenta que os druidas eram intelectuais de alto valor, equiparáveis aos sábios de outros povos mais eruditos; seus conhecimentos mais ocultos tinham semelhanças com os dos pitagóricos. Tinham especial

⁵² Louis H. FELDMAN, *Jew & Gentile in the ancient world: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*, p. 421.

⁵³ T. G. E. POWELL, *The Celts*, p. 182.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 183.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 184.

sabedoria acerca da natureza em geral, tanto da astronomia e cosmologia como dos reinos animal e vegetal, e exerciam funções jurídicas e políticas, além de pedagógicas. Era uma classe sacerdotal sociologicamente bem definida e com características ou traços que delineiam certo tipo ideal.⁵⁶ Os druidas se “tornaram indispensáveis para manter o bom relacionamento entre os homens e os deuses, e com isso a ordem do mundo”.⁵⁷

Quanto à estrutura básica da organização dos druidas, Lupi diz ser uma classe coesa, liderada por um druida principal, com regras para sua eleição. Tal procedimento supõe que os druidas da Gália mantivessem entre si um estreito relacionamento, que houvesse algum tipo de normas de comportamento e de continuidade de doutrina que os unisse, e que esse relacionamento se fortalecesse quando da reunião anual na *floresta dos Carnutos*, onde realizavam um conclave.⁵⁸

Os *Comentários sobre a Guerra Gálica* de Júlio César descrevem que a todos estes druidas presidem um, que exerce a suprema autoridade. Morto este, ou lhe sucede o que sobressai em dignidade, ou, se há muitos iguais na hierarquia, é eleito por sufrágio: algumas vezes também disputam a preeminência pelas armas. Estes, em certo tempo do ano juntam-se em lugar consagrado nas fronteiras dos Carnutes, que se reputam o centro de toda a Gália. Para ali se dirigem todos os que têm pleitos e sujeitam-se a suas decisões e sentenças. Supõe-se ter sido essa doutrina depurada na Bretanha, e dali transmitida à Gália.⁵⁹

Os druidas constituíam uma classe de homens honrados, socialmente privilegiados em relação à plebe e toda a sociedade, e de reconhecida autoridade entre os povos celtas e a Gália. Exerciam, por sua autoridade religiosa, responsabilidades no âmbito decisivo da vida social e política das tribos. Júlio César apresenta os *druidas* e os *cavaleiros* como dois gêneros de homens de destaque em toda a Gália. Nosso interesse é unicamente pelos druidas. Estes, segundo Júlio César,

entendem das coisas sagradas, curam nos sacrifícios públicos e particulares, e explicam as doutrinas e cerimônias da religião: a eles acode grande número de adolescentes com o fim de instruir-se. Pois os druidas decidem quase todas as contendas públicas e particulares. Se algum particular ou povo recusa sujeitar-se à decisão, lançam-lhe interdito na participação aos sacrifícios, o que é entre eles pena gravíssima. Os que assim incorrem no interdito são tidos por ímpios e todos se

⁵⁶ João LUPI, Os druidas, *Revista Brathair*: periódico semestral de estudos celtas e germânicos, v. 4, n. 1, 2004, p. 74.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 77.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁹ C. JULIUS CAESAR, *Gallic war*, Livro VI, cap. 13.

apartam deles, para que não recebam dano com a comunicação, nem lhes fazem justiça quando a solicitam, nem participam de honra alguma.⁶⁰

Os druidas intervinham nos assuntos políticos e no que se referia ao âmbito das decisões socioadministrativas, por manejarem o destino das vidas e os segredos dos deuses e da natureza, com uma escatologia que ligavam os mistérios da morte com a perenidade da alma, assim como ensinavam os mistérios doutrinários com muita astúcia, sabedoria e pedagogia estratégica.

Segundo Júlio César,

os druidas costumam abster-se da guerra, e não pagam os tributos a que estão sujeitos os demais gauleses; gozam da isenção da milícia e da imunidade de todos os encargos. Estimulados por tais vantagens, muitos são os que os procuram para instruir-se na sua ciência. É fama que aprendem aí grande número de versos, mas não se permite escrevê-los. Parece-me que assim o instituíram por duas razões: primeira, evitarem que sua doutrina se espalhe pelo vulgo, e segunda, não deixarem os que aprendem de cultivar a memória. Fazem sobretudo acreditar que as almas não perecem, mas passam, depois da morte, de uns para outros corpos, e com isso julgam incitar-se principalmente ao valor, desprezando o medo da morte. Discorrem também muito sobre os astros e seus movimentos, sobre a grandeza do mundo e a da terra, sobre a natureza das coisas, sobre a força e poder dos deuses imortais, e transmitem os discursos à mocidade.⁶¹

Os druidas, como tantas outras instituições privadas, sob a influência do desenvolvimento de Roma, foram suplantados ou até mesmo declinados em

virtude dos decretos imperiais: primeiro o de Augusto, que os excluiu da cidadania romana, depois o decreto senatorial do tempo de Tibério, que proibiu sua existência, e finalmente o de Cláudio, em 54, que os aboliu por completo.⁶²

Contudo, esse fenômeno não foi uma constante em todas as regiões e territórios, cuja presença céltica era notória.

O papel religioso dos druidas na vida social do povo da Gália era de considerável importância, considerando que esses líderes religiosos desempenhavam funções extremamente significativas no funcionamento das sociedades e de seus sistemas organizativos, assim como exercitavam a cidadania com muito zelo pelo sagrado, abstendo-se das realidades cuja compreensão as colocava no espaço do profano. Portanto, despertavam em

⁶⁰ C. JULIUS CAESAR, *Galic war*, Livro VI, cap. 13.

⁶¹ *Ibidem*, cap. 14.

⁶² João LUPI, Os druidas, p. 74-75.

seus seguidores ou adeptos os mais profundos desejos, que poderiam ser também almejados pelas vantagens que os mesmos gozavam nas sociedades.

A audiência paulina em Gálatas se situa historicamente num contexto plural e fluido de expressões religiosas e de diversas tradições, oriundas dos diversos espaços sociopolíticos, geográficos e étnico-culturais do mundo greco-romano e de seus arredores. O processo de mobilização social e geográfica provocado pelas guerras e conflitos, conquistas e seus desterrados, pelos comércios e pelas diversidades migratórias constituíram fatores de relevância para a dinâmica de interação, resistência, trocas, assimilação, intercâmbios e negociações entre os povos em suas fronteiras étnico-culturais e sociorreligiosas, no percurso da história. Tais fatores favorecem uma compreensão multiforme dos componentes teológicos e antropológicos que configuram as identidades no cristianismo paulino da Galácia.

2.2 Configuração histórica e sociocultural da audiência paulina na Carta aos Gálatas

2.2.1 Evolução sociocultural na recepção do cristianismo na Ásia Menor a propósito da Carta aos Gálatas

As construções conceituais Galati,aj (Galácia) e gala,tai (gálatas) nos remetem às representações étnicas, religiosas e socioculturais dos povos celtas, cujas compreensões estariam presentes no imaginário da denominada Galácia contemporânea de Paulo de Tarso, que interagem com as diferentes formas de pensamentos no contexto greco-romano.

Vielhauer afirma que, depois de uma dura derrota diante dos romanos (189 a.C.), os celtas se converteram em fiéis partidários de Roma. Depois de alguns anos Eumenes de Pérgamo os derrotou e os anexou. No ano 180 a.C. o monarca levantou um altar a Zeus em Pérgamo em honra a essa vitória. O senado romano declarou os gálatas autônomos no ano de 166 a.C., sob a condição de que permanecessem em seus lugares de residência. Viveram então sob o comando de príncipes nativos, com constituição própria, prestando serviços guerreiros aos romanos. Assim, a região da Galácia e outros territórios como Licaônia, Panfília e Cilícia

foram anexados à Pisídia, trono do rei Aminta desde 39 a.C. Depois de sua morte, no ano de 25 a.C., Augusto transformou todo esse complexo em uma província romana,⁶³ pois em um período anterior, aproximadamente no ano 27 a.C., a Galácia não era ainda uma província: era apenas uma pequena região situada ao norte central da Anatólia.

Ao norte da província galática, como capital, estava situada Ancira ou Ancara, assim como Távio, Pésimo e depois Germa. Ao sul da província galática estavam situadas Pisídia de Antioquia, Comana, Cremma, Olbasa e Parlais, e também as colônias de Icônio, Listra e Ninica.

A Galácia seria o território situado ao norte da região da Anatólia Peninsular, que poderia ser a própria região ou território de Ancira/Ancara ou toda a província galática, segundo a linguagem comum da Galácia como província. Contudo, a província galática norte e sul seriam parte de uma área mais ampla da Ásia Menor, ou da denominada *Anatólia peninsular*. A *Anatólia peninsular* era uma região do extremo oeste da Ásia, também denominada Ásia Menor.

Para Mitchell, a Anatólia era uma vasta região de montanhas e planaltos que se estendia e cruzava o interior da moderna Turquia, o Mediterrâneo e as costas do Mar Negro, rumo ao Eufrates e ao deserto da Síria. Sua história, sob as ordens da Pérsia, de Roma ou de Constantinopla, é confusa e mal articulada.⁶⁴ Mitchell considera que, sob o domínio romano, a divisão da Ásia Menor em províncias notoriamente cortou de um lado a outro as fronteiras culturais.⁶⁵ Isso facilitou o processo de interação, mudanças e intercâmbios entre as culturas, as regiões e a vida sociopolítica dos povos situados nas regiões e territórios da Ásia Menor e arredores. Desse modo, além da reconfiguração das identidades dos povos e etnias, provocada pela mobilização, migrações e assentamentos por decretos, também foi notório o redesenho dos limites da Europa e da Ásia, sobretudo a partir da anexação das regiões, territórios e províncias na Galácia e em toda a Anatólia peninsular. Esse será um processo permanente e dinâmico de evolução e desenvolvimento da geo-história humana.

Segundo a afirmação de Mitchell, na Ásia Menor, como em outras partes do império, as fronteiras das províncias foram frequentemente alteradas;⁶⁶ portanto, encontramos

⁶³ Philipp VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, p. 123.

⁶⁴ Stephen MITCHELL, *Anatolia*, p. 1.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 5.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 5.

exceções, quando se tratava de alguma província que poderia ocupar um *status* diferenciado, como também quanto à localização geográfica dos territórios e seus vínculos com os centros administrativos, ou no caso de

fronteiras naturais, pois estas tinham uma maior permanência em comparação às fronteiras administrativas. A geografia básica do interior da Anatólia pouco mudou na antiguidade, não houve uma mudança geomorfológica drástica no interior, como a ocorrida na costa oeste e sul da Turquia, onde os sedimentos do rio e as mudanças no plano do mar alteraram radicalmente a sorte de algumas cidades costeiras.⁶⁷

Como em todos os povos e culturas em seu processo de interação, mesmo com perdas e até mesmo com a aniquilação de valores e estruturas socioantropológicas os celtas continuaram mantendo e preservando as matizes vitais, que orientavam e os colocavam numa dinâmica de continuidade histórica. Nessa perspectiva, Powell afirma que a tradição dos povos celtas e dos povos Aryan sobreviveu longamente sem contaminação, devido a que eles vieram para as regiões das periferias do Mundo Antigo substituindo o centro e, assim, escaparam dos períodos de turbilhões,⁶⁸ apesar da disseminação incontrolável dos ventos greco-romanos que sopravam e atravessavam suas fronteiras étnicas e geográficas.

Na variedade dos povos e etnias e na localização geográfica dos habitantes da Anatólia, “os nativos do interior se distinguiam entre si e se subdividiam em pequenas unidades tribais”.⁶⁹ Este poderia ser um mecanismo que lhes garantiria e possibilitaria uma relativa permanência em suas tradições e valores culturais no percurso da história, frente ao auge do processo da helenização.

Mitchell compreende que o interior da Anatólia foi pouco helenizado no período do helenismo tardio, com exceção das comunidades fundadas pelos governantes helênicos, que foram designados para proteger seu território no ocidente da Ásia Menor ou para estabelecer a rota entre o Egeu e Síria, além dos vales do Meandro e Licus, e então atravessando a borda norte da Pisídia. Havia virtualmente cidades não gregas na Frígia, na Lídica, na Galácia e na Licaônia, porém, na Pisídia, apesar da reputação de intransigente de seus habitantes, estes foram profundamente helenizados durante o terceiro e segundo séculos a.C.⁷⁰

⁶⁷ Stephen MITCHELL, *Anatolia*, p. 5.

⁶⁸ T. G. E. POWELL, *The Celts*, p. 77.

⁶⁹ Stephen MITCHELL, *Op. cit.*, p. 7.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 7.

Quanto à Anatólia peninsular, em sua região central, segundo a opinião de Mitchell, não estava integrada no mundo clássico grego, mesmo sendo considerada parte do império de Alexandre e declarada como território por seus sucessores helênicos. Não admira que os selêucidas e os atálides lutassem para confinar os invasores Gálatas, representados como o arquétipo do inimigo da cultura e da civilização grega, no centro da Anatólia e em volta de Ancira,⁷¹ como também da astúcia romana no uso de estratégias políticas e administrativas, após a morte de Amintas, no ano 25 a.C. Portanto, dá-se a necessidade de estabelecer fronteiras geográficas às novas regiões e territórios anexados e constituir um governo local com as respectivas incumbências administrativas.

Para Hardin, a formação da província naturalmente incluía a chegada de um administrador romano. Um membro do senado teria sido selecionado para governar a região como procônsul. Augusto também criou cidades e colônias que cruzavam a província. No norte, Augusto formou as cidades de Ancira (Ancara), Tavio e Pésimo, para as três tribos locais da Galácia, isto é, Tectosages, Trocmi e Tolistobogii, respectivamente. Augusto também fundou a colônia de Germa. Essas quatro cidades foram primariamente significativas para o fortalecimento do centro administrativo da província, especialmente Ancira (que Amintas tinha tornada capital). Realmente essas cidades floresceram como centros urbanos durante o período Júlio-Cláudio. A mesma estratégia pode ser observada no sul, com cinco colônias estabelecidas por Augusto, isto é, Pisídia de Antioquia, Comana, Cremna, Olbasa e Parlais, com mais outras três colônias nesse grupo, como Icônio, Listra e Ninica. Portanto, é provável que a rede de colônias fosse tecida no tempo da formação da Galácia, onde cada colônia recebia um significativo número de veteranos militares retirados.⁷²

Mitchell aponta alguns métodos utilizados pelos romanos, como exemplos paradigmáticos, para subjugar as zonas montanhosas e integrar a Anatólia à dinâmica do império: “as atividades militares, a fundação de uma rede de colônias de soldados veteranos e a construção de uma extensa estrada, a via Sebaste”.⁷³

Com Augusto, após o ano 25 a.C. a nova ordem administrativa romana e o fortalecimento das fronteiras causaram forte impacto na estrutura sociopolítica e geográfica dos povos da Ásia Menor. Para Mitchell, esse impacto foi profundo também para as regiões

⁷¹ Stephen MITCHELL, *Anatolia*, p. 7-8.

⁷² Justin K. HARDIN, *Galatians and the imperial cult*, p. 52-53.

⁷³ Stephen MITCHELL, *Op. cit.*, p. 9.

do interior da Anatólia. Rotas, movimentos regulares de fornecedores e tropas, contingentes militares estacionados em pontos chaves das redes de comunicações, recrutamento de legiões e contingentes auxiliares e o reassentamento de veteranos próximos aos postos onde eles tinham servido, tudo isso afetou diretamente os habitantes da Ásia Menor central,⁷⁴ sobretudo no período pré-cristão.

Sempre existiram mecanismos e estratégias de resistência das tradições e das culturas nos povos nativos da Anatólia, mas não é possível, contudo, ignorar a presença e a força significativa de outros povos e suas tradições no cruzamento das fronteiras étnicas, religiosas e geográficas, como também os efeitos da dinâmica interacional com os próprios mecanismos e métodos adotados pelo império romano para a política de integração dos povos e das culturas.

No contexto romano, a Ásia Menor, como outras regiões sob o domínio do império, contava com uma variedade de povos e etnias, como também de concepções religiosas, no âmbito nacional ou local, como a religiosidade anatólica, o culto ao imperador, as religiões helenistas, egípcias, judaicas e posteriormente a cristã. Com isso, torna-se difícil a utilização de uma nomenclatura única para definir a estrutura religiosa céltica, mas são apontados matizes e experiências representativas de acordo com a compreensão da história e de seus diferentes campos interpretativos.

Essa complexa e plural visão panorâmica dos povos celtas, inseridos em ambientes multiformes do mundo greco-romano, com variadas tendências culturais, religiosas e sociopolíticas oriundas dos movimentos migratórios, repovoações, diáspora e da política demográfica vigente, incidirá profundamente na recepção da proposta religiosa cristão-paulina no primeiro século d.C.

Para Mitchell, grande parte da população da Ásia Menor não foi influenciada fortemente pelo cristianismo antes do terceiro século d.C.;⁷⁵ contudo, integraram-se, interagiram e participaram no processo de configuração das identidades dos povos nos mais variados ambientes geográficos, culturais, religiosos e sociopolíticos dos primeiros séculos. Isso possibilitou maior elasticidade das fronteiras étnicas e geográficas dos povos celtas,

⁷⁴ Stephen MITCHELL, *Anatolia*, p. 9.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 10.

judaicos, gregos, romanos e diversos outros povos vizinhos, como também maior permeabilidade no processo de interação social e cultural-religiosa.

Por outro lado, houve focos de resistências pela permanência das tradições culturais e religiosas, como também houve a aceitação e integração de outras propostas religiosas que se aproximassem às estruturas internas das diversas formas de religiosidades presentes, sobretudo dos povos celtas da era primitiva dos cristianismos. Na opinião de Webster, enquanto a cultura imperial era abraçada por alguns setores da população nativa, ao mesmo tempo era também contestada;⁷⁶ isto é, onde há aceitação, há também contestação e resistência. Para Webster, a relação entre romanos e nativos era simplesmente vista em termos de conformidade *versus* resistência e com uma dinâmica complexa de resistência, de adaptação e de aceitação que ocorreram ao mesmo tempo.⁷⁷

Pelo século IV d.C., a imagem de um novo mundo ortodoxo cristão na Capadócia convida a uma comparação com o desenvolvimento contemporâneo da Galácia, onde o paganismo está profundamente fortalecido, particularmente entre os círculos intelectuais na Ancira e na Frígia e Licaônia, onde a moralidade tradicional da população rural deu um sólido fundamento para o desenvolvimento da *Igreja Novation*.⁷⁸

Paulo, ao se dirigir às igrejas da Galácia, certamente levou em consideração a complexidade sociocultural e religiosa, como também a possibilidade de recepção do querigma cristão entre judeus, gregos, celtas, nativos, mulheres, homens, escravos e livres. Não temos conhecimento do sucesso ou não sucesso de Paulo com os gálatas, porém, contamos com a documentação epistolar como indício da existência de um auditório paulino entre os gálatas. Possivelmente o cristianismo alcançaria sucesso em períodos tardios, porém já germinados em seus primórdios a partir dos registros epistolares paulinos e se configurando como identidades fluidas.

⁷⁶ J. WEBSTER, *A negotiated syncretism*, p. 166.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 167.

⁷⁸ Stephen MITCHELL, *Anatolia*, p. 10.

2.2.2 Destinatários e interlocutores da Carta aos Gálatas

Aproximando-nos um pouco mais da Carta aos Gálatas, entramos no debate teórico da Galácia do *norte* e/ou do *sul* como possível localização dos destinatários da respectiva carta paulina.

Segundo Vielhauer, “Paulo envia este escrito como carta circular às comunidades de Galácia (2,1), sem mencionar nenhuma cidade por seu nome”.⁷⁹ Poderia tratar-se de comunidades relativamente próximas umas das outras, com experiências comuns. Isso explicaria a comunicação coletiva. Atos dos Apóstolos nos dá a conhecer também diversas passagens de Paulo pela Galácia. Por ocasião de sua primeira viagem missionária, o apóstolo evangeliza as regiões situadas ao sul da província: Panfília, Icônio, Pisídia, Licaônia, Perge, Atália, Frígia (At 13,14-14,25). A seguir, passa duas vezes pelo norte da Galácia (At 16,6; 18,23), durante a segunda e terceira viagens missionárias. Essa região compreendida entre a Capadócia e o Mar Negro estendia-se em volta de Ancira (a atual Ancara).

Para Vielhauer, *Galácia* não era, na linguagem oficial, o nome da província, e sim da região. Porém, devido ao uso da palavra *província*, pode-se então, na época de Paulo, designar a linguagem ordinária tanto para a região, isto é, a Galácia propriamente dita, como para a província.⁸⁰ Vielhauer defende a hipótese da *região* com argumentos lexicológicos: “O uso linguístico contemporâneo de οἱ γαλαται designa oficialmente aos habitantes da região. É difícil de imaginar que o Paulo de Ásia Menor tenha apostrofado aos pisídios de Antioquia ou aos licaônios de Listra como *gálatas insensatos* (Gl 3,1). O uso linguístico de Paulo de modo algum emprega somente nomes de províncias. Assim, esses argumentos lexicológicos são decisivos e confirmam a compreensão mais imediata, de que os destinatários de Gálatas têm que ser encontrados na *região da Galácia*”.⁸¹

Na opinião de Hans Diet Betz, são extremamente escassas as informações sobre as igrejas da Galácia, a quem Paulo envia sua carta. O nome territorial *Galácia* está presente em 2Tm 4,10 e 1Pd 1,1, como também está presente em At 16,6 e 18,23, com o nome de região da Galácia. Etnicamente, os Gálatas eram gentios (Gl 4,8; 5,2; 6,12). Se foram originalmente

⁷⁹ Philipp VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, p. 122.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 122-123.

⁸¹ *Ibidem*, 125-126.

gregos, celtas ou uma mistura com diversas características é impossível determinar.⁸² A seguir, Betz considera que,

geograficamente, o nome *Galácia* pode se referir aos territórios adjacentes na Ásia Menor: para o *território* na parte central (teoria do norte da Galácia) ou a *província* (teoria do sul da Galácia).⁸³

Goodman afirma que os romanos classificavam a variedade de povos por eles governados dividindo o espaço imperial em províncias e atribuindo um nome para cada região e cada grupo étnico. Para cada governador era atribuída, pelo imperador ou senador, uma tarefa específica. Nesse sentido, a palavra latim *província* se referia simplesmente à tarefa, usualmente, mas nem sempre, em conexão com uma companhia militar. Mas, na última república o termo era, algumas vezes, usado para se referir a uma área geográfica específica sob o governo romano, e pelo primeiro século d.C. este significado foi padronizado.⁸⁴

É significativa e também curiosa a aventura da migração céltica, o assentamento e a formação do auditório da carta de Paulo aos Gálatas, sobretudo no que se refere às três tribos locais da Galácia, isto é, Tectosages, Trocmi e Tolistobogii, situadas ao norte da província galática. Powell diz que tal migração foi empreendida por duas tribos que tinham se separado daqueles que invadiram a Macedônia. Com esse movimento do sul ao leste da *Dardanelles* e por serem recrutados nos locais de disputa, foram transportados para a Ásia Menor. Eles foram unidos a uma terceira tribo, isto é, os *Tectosages*, que tinha aparentemente seu caminho fora da Grécia após a derrota em *Delfos*. Essas três tribos gozaram de um período de banditismo, mas foram finalmente contidas e estabelecidas no *Norte da Frígia*, que daí em diante será conhecida como a *Galácia*. Essas tribos possuíam um santuário comum, registrado com o nome céltico de *Drunemeton*, e os *Tectosages* habitavam o distrito da moderna *Ancara*⁸⁵ ou Ancira.

Para Powell, os gálatas conservaram sua individualidade por muitos séculos. Cortados de suas origens europeias, eles ficaram isolados, para emprestar eventualmente seu nome às comunidades cristãs, destinatárias da carta de São Paulo. Depois, os gálatas foram o tema de uma interessante nota de São Jerônimo, já no quarto século d.C.⁸⁶

⁸² Hans Diet BETZ, *Galatians: a commentary on Paul's letter to the churches in Galatia*, p. 3-4.

⁸³ *Ibidem*, p. 4.

⁸⁴ Martin GOODMAN, *Rome and Jerusalem*, p. 123-124.

⁸⁵ T. G. E. POWELL, *The Celts*, p. 20.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 20.

Sendo assim, é possível que a Galácia paulina (Gl 1,2) correspondesse à região ou território da Galácia, isto é, ao território norte da província, e não fosse referência a toda a província, como Paulo o faz em 1Coríntios: “à Igreja de Deus que está em Corinto” (1Cor 1,2). Ambas as teorias, território ou província, quanto aos destinatários da Carta aos Gálatas, têm sido discutidas exaustivamente. No debate atual, prevalece a tendência a favor da hipótese do território ou região, isto é, o norte.

No entanto, os vestígios das representações e das tradições célticas no imaginário galático se compreendem na dinâmica das adaptações, das assimilações, das resistências e das transformações, que são próprias do decurso da história e das diferentes interpretações. Webster enfatiza o perigo de admitir que a adoção de uma cultura material dominante implique na aceitação de sua visão de mundo.⁸⁷ A assimilação da cultura material de outros povos, como os romanos, poderá constituir uma estratégia ou “código de resistência”,⁸⁸ sobretudo nos espaços domésticos da vida dos povos nativos das colônias romanas, onde eram menos impactantes as estratégias romanas. Webster sugere que, para identificar os modos como as crenças nativas célticas foram adaptadas, transformadas e conservadas no período após a conquista, olhemos além do domínio da religião pública, isto é, para a casa e particularmente para a transmissão doméstica da cultura nativa,⁸⁹ cujos espaços tornaram-se pontos estratégicos para o anúncio do querigma cristão no período do cristianismo primitivo e na perspectiva paulina.

O contexto da Carta aos Gálatas poderia se referir a um processo mais plural e fluido de interação entre povos distintos, dos quais o *povo celta* pode ter sido um importante componente. Aqui tem papel preponderante a diáspora judaica e gentílica no contexto da mobilização greco-romana. Segundo Siân Jones, torna-se necessário considerar a natureza dos processos sociais e culturais envolvidos na construção das identidades étnicas. A identidade étnica é um fenômeno dinâmico, controverso em muitos níveis,⁹⁰ que se define a partir de suas fronteiras étnicas, religiosas, geográficas e socioculturais e a partir das estratégias concernentes a diferentes formas de existências grupais.

⁸⁷ J. WEBSTER, *A negotiated syncretism*, p. 170.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 170.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 182.

⁹⁰ Siân JONES, *Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica*, In: Pedro Paulo A. FUNARI, Charles E. ORSER JR. e Solange N. O. SCHIAVETTO (Orgs.), *Identidade, discursos e poder: estudos de arqueologia contemporânea*, p. 30.

Resumo

O cristianismo paulino em Gálatas compreende as variadas faces do pensamento judaico-helenístico e está imerso nos diversos ambientes de influência grega e romana, o que possibilita uma compreensão plural e multiforme do cristianismo primitivo, no qual se inclui também a etnicidade céltica.

Torna-se difícil e até imprudente determinar com precisão e absoluta certeza uma identidade *única*, seja céltica, romana, grega ou judaica nos destinatários de Gálatas, como uma categoria monolítica. Como vemos, temos que reconhecer em Gálatas uma comunidade de fronteiras e no auditório paulino um processo dinâmico e fluido de culturas, etnias e suas tradições. Ao configurar-se como povo gálata, no que se refere ao auditório paulino de Gálatas, sugere-se à pesquisa recorrer à história social e cultural dos povos celtas e anatólicos, assim como emerge a necessidade de compreender o processo da formação e da configuração das identidades num contexto plural e fluido do judaísmo helênico, imerso no mundo greco-romano e na perspectiva do cristianismo paulino.

3 O CRISTIANISMO PAULINO E A MISSÃO DE PAULO EM GÁLATAS: FRONTEIRAS E IDENTIDADES FLUIDAS

Buscaremos neste capítulo, na perspectiva da missão paulina e dos diferentes grupos cristãos, compreender o processo de configuração das identidades no cristianismo da Galácia. Para isso consideraremos o processo de significação do cristianismo da Galácia no contexto da autocompreensão judaico helenística de Paulo, da interação entre os diferentes grupos cristãos e das interlocuções com os diversos espaços religiosos e socioculturais no âmbito greco-romano, bem como da inclusão dos componentes étnicos e antagônicos ali presentes.

Desse modo, compreenderemos o cristianismo paulino da Galácia na perspectiva de uma aproximação sociocultural e religiosa dos grupos humanos pelo *ethos cristão* anunciado por Paulo, que conferirá às identidades um caráter de fluidez e dinamicidade e estabelecerá consequentemente uma linha tênue e permeável entre as fronteiras. Portanto, o cristianismo paulino da Galácia sugere uma compreensão mais afinada à diversidade sociocultural e religiosa do mundo greco-romano e sua interpretação, como também à configuração das identidades no âmbito judaico-helenístico, sob a lente do pensamento e da missão cristã paulina.

3.1 Experiências cristãs diversificadas no horizonte do cristianismo paulino

O cristianismo, desde o início, empreendeu grandes esforços individuais e coletivos para estabelecer um possível perfil de Jesus que catalisasse as diversidades e as expectativas messiânicas.

Para Gerd Theissen e Annette Merz, o consenso é que depois da Páscoa os cristãos falaram mais sobre Jesus do que o Jesus histórico falara sobre si mesmo. O Jesus histórico se tornou o Cristo querigmático, isto é, um salvador e redentor que passou a ser o centro da

proclamação cristã.¹ Nisso consiste a proclamação paulina do querigma, que articula a exaltação de Cristo com o propósito da salvação da humanidade, que se atualiza na história dos diversos grupos étnicos e socioculturais do cristianismo primitivo. James D. G. Dunn afirma que Paulo, nas expressões mais distintivas e características de seu evangelho, procura ressaltar Jesus como Senhor e como o Cristo exaltado, representante da nova humanidade, de modo que sua conversão significa entrar em união com Cristo.² A comunidade cristã primitiva procurou buscar, via tradição oral, testemunhos e alguns poucos escritos, naquilo que outrora fora um “acontecimento histórico”, a fundamentação crística e histórico-vivencial para a fé dos primeiros cristãos, e reconstruir o presente interativamente à luz do evento pascal.

Para Antonio Salas, “o que se pretendia não era recuperar o passado, mas sim convertê-lo em fundamento histórico da fé”.³ Na perspectiva de John Dominic Crossan, a reconstrução histórica é sempre interativa entre presente e passado.⁴ Portanto, para ele, o passado e o presente precisam interagir mutuamente, um mudando e desafiando o outro, e o ideal seria uma reação absolutamente justa e igual entre ambos.⁵

Desde tempos remotos o cristianismo esteve presente e foi significativo em uma variedade de ambientes sociais e religioso-culturais. Por isso, há que se ter uma “imagem mais diversificada do cristianismo primitivo, em cujo seio havia múltiplas correntes e tendências bem pouco diferenciadas entre si, compondo um grande leque”,⁶ do qual os extremos, posteriormente, seriam a ortodoxia e a heresia. Convém considerar que o cristianismo primitivo, em seus inícios, devido a seu caráter pluralista, certamente não apresentava uma estrutura já consolidada para as categorias *heterodoxia* e *ortodoxia*. Portanto, não se trata de *um* cristianismo, e sim de *cristianismos* ou *diversas experiências cristãs*. Na opinião de Dunn, o cristianismo judaico do século I era um fenômeno diversificado. Dentro do cristianismo judaico havia diversidade; mesmo dentro dos próprios escritos cristãos judaicos do NT podemos ver que não representam um tipo uniforme de fé.⁷ Em um primeiro momento do cristianismo primitivo encontramos os testemunhos daqueles e daquelas que estiveram reunidos com Jesus Cristo. Posteriormente, a partir da segunda geração de

¹ Gerd THEÍSSSEN e Annette MERZ, *O Jesus histórico: um manual*, p. 539-540.

² James D. G. DUNN, *Unidade e diversidade no Novo Testamento*, p. 88-89.

³ Antonio SALAS, Las “formas” anteriores a los evangelios, In: Antonio PIÑERO (Ed.), *Fuentes del cristianismo: tradiciones primitivas sobre Jesús*, 1993, p. 42.

⁴ John Dominic CROSSAN, *O nascimento do cristianismo*, p. 81.

⁵ *Ibidem*, p. 80.

⁶ David Noel FREEDMAN (Ed.), *The Anchor Bible dictionary*, v. 2, p. 290.

⁷ James D. G. DUNN, *Op. cit.*, p. 392.

discípulos e discípulas, encontramos os grupos que expandiram o cristianismo a partir do querigma pascal anunciado. Na comunidade cristã primitiva, Jesus, conhecido como “aquele que anunciava e dava seu testemunho”, isto é, o portador da mensagem, passa agora a ser “anunciado” como “Boa nova” (Evangelho). Segundo Rudolf Bultmann,

conforme mostra a tradição sinótica, a comunidade primitiva retomou a pregação de Jesus e continuou a anunciá-la. E, na medida em que o fez, Jesus tornou-se para ela o mestre e profeta. Ele, porém, é mais do que isso: é, ao mesmo tempo, o Messias, e assim ela passa a anunciar – e isso é decisivo – simultaneamente o próprio Jesus.⁸

Archibald Mulford Woodruff aponta para as experiências cristãs que existiam antes do auge da atividade de Paulo, isto é, a igreja síria oriental e a igreja síria ocidental, ou seja, a igreja antioquena. Woodruff oferece algumas características elementares dessas duas igrejas no âmbito do cristianismo pré-paulino:

A igreja da Síria oriental é conhecida por sua produção literária e história posterior, por sua ética exigente e por uma cristologia sapiencial. Ali se praticava o Batismo e a Santa Ceia. A geografia nos permite imaginar que, nos tempos do contato de Paulo com essa igreja, ela estava em contato com o mesmo grupo que produziu a fonte Q, especialmente na Arábia. *A igreja de Antioquia* é conhecida por sua liberdade concernente à lei, à conversão de gentios, ao querigma da morte e da ressurreição de Jesus e ao tema apocalíptico do futuro triunfo de Deus e pela autoconsciência do grupo.⁹

Em relação à Arábia, Jerome Murphy-O'Connor, aludindo a Gl 1,17 e sua localização geográfica, entende que o itinerário paulino (Damasco – Arábia – Damasco) pode indicar que, no início, Paulo estava convencido de que sua missão era para os gentios, sem, portanto, querer prolongar sua missão naquele território.¹⁰ Nessa direção, Jorge Pixley considera que

há milhões de cristãos cujas igrejas remontam aos primeiros séculos... Estão aí as igrejas coptas do Egito e da Etiópia, que foram declaradas heréticas como “monofisitas” nas discussões cristológicas dos séculos V e VI. Estão aí as igrejas orientais associadas à memória de Tomé, como a *Mar Thoma*, na Índia, nascida numa zona cristianizada em tempos remotíssimos e que nunca foi declarada herética pelos bispos aliados dos imperadores, pois estes sequer sabiam de sua existência. Um exame do primeiro século de expansão do movimento de Jesus deve nos inspirar *tolerância para com a diversidade* que logo a seguir foi negada em benefício da unidade religiosa requerida por um império em decomposição.¹¹

⁸ Rudolf BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 74.

⁹ Archibald Mulford WOODRUFF, La iglesia pré-paulina, *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana* n. 22, 1996, p. 78-79.

¹⁰ Jerome MURPHY-O'CONNOR, Paul in Arabia, *The Catholic Biblical Quarterly*, v. 55, n. 4, 1993, p. 737.

¹¹ Jorge PIXLEY, Presentación, *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana*, n. 29, 1998, p. 7.

As experiências cristãs passaram por um deslocamento sociogeográfico e cultural, das experiências aldeãs primitivas à dinâmica urbana. A mobilização dos povos, sobretudo da diáspora judaica, constituirá espaços socioculturais inseridos na dinâmica da *pólis helênica* e fortemente marcado por vários interlocutores, entre eles os *romanos*.

Nessa perspectiva, como fonte secundária consideramos a narrativa lucana de Pentecostes em At 2,5-11. Para Josep Rius-Camps, a “lista de povos e nações” (At 2,5-11) está dividida em três grupos:

Por civilizações que já pertencem ao passado (*e.n h= e.gennh,qhmen*, na que nascemos); pelos atuais habitantes (*oi`` katoikou/ntej*, os habitantes), e pelos recém-chegados (*oi, e.pidhmou/tej*, forasteiros, visitantes). Os três primeiros povos (partos, medos, elamitas) pertencem ao passado remoto da história. As nove nações que aparecem no centro representam os atuais habitantes da Mesopotâmia, Judeia, Capadócia, Ponto e Ásia (Menor), assim como Frígia, Panfília, Egito e a zona da Líbia, limitada com Cirene, estabelecidos em seus respectivos territórios. Finalmente, os três últimos povos enumerados na parte final da lista fazem referência aos romanos (código religioso: judeus e prosélitos; código étnico: cretenses e árabes).¹²

Destaca-se a presença de romanos em Jerusalém com os termos *judeus* e *prosélitos*, certamente para diferenciá-los dos romanos que ali residiam como invasores (milícias), porém colocando Roma como parte constitutiva do elenco das nações presentes na experiência de Pentecostes. Também se concede aos povos cretenses e árabes a confiabilidade da concretização da promessa, ali anunciada, da expansão dos cristianismos, e também se ressalta a presença do Egito, com fortes referências em At 6, 9 e 18,24-25. Segundo Birger A. Pearson, temos uma clara referência à existência de uma comunidade cristã em Alexandria nesse período,¹³ com características diversas e variadas, assim como as diversas correntes e tendências judaicas no seio do judaísmo no período greco-romano. Para Paulo Augusto de Souza Nogueira, o mito de Pentecostes legitima as comunidades cristãs da diáspora e as comunidades gentias, mas também acolhe ecumenicamente a comunidade de Jerusalém.¹⁴

Assim, a multiformidade dos diferentes grupos cristãos que se constituíram a partir das raízes socioculturais das diversas nações e culturas se entrelaçava em suas fronteiras étnicas e geográficas, resultando assim na diversidade de identidades que se vão construindo a

¹² Joseph RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquia. Génesis de la Iglesia cristiana: comentario lingüístico exegético a Hch.1-12*, p. 72.

¹³ Birger A. PEARSON, Christians and Jews in first-century Alexandria, In: George W. E. NICKELSBURG e George W. MACRAE (Eds.), *Christians among Jews and Gentiles*, p. 210.

¹⁴ Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*, p. 127-128.

partir de seu processo de interação e preservação de suas peculiaridades. Para Fredrik Barth, a distinção étnica não depende da ausência de mobilidade, contatos e informação. As diferenças culturais podem persistir apesar do contato e interdependência.¹⁵

Nesse contexto plural, variado e diversificado de experiências cristãs demarcadas por suas fronteiras étnicas, geográficas e sociais, num ambiente judaico e greco-romano com sua diversidade sociocultural é que situamos o *cristianismo paulino*. Trata-se de

extensa atividade missionária de Paulo de Tarso e do amplo círculo de colaboradores e de comunidades que ela estabeleceu em cidades ao longo da parte nordeste da bacia mediterrânea. São sete epístolas enviadas por Paulo. Cada uma delas trata de um problema específico da vida de uma das igrejas locais, ou da estratégia missionária dos dirigentes,¹⁶

e obedecem a uma perspectiva missionária de “fundação, formação e fomentação da comunidade cristã”¹⁷ a partir da dinâmica cultural e sócio-histórica de inserção no Império romano.

Paulo considera-se apóstolo dos não judeus e, embora utilize uma expressão judaica para designá-los (gentios), dedica-se a tornar o evangelho acessível aos que estão fora do judaísmo. Toda carta paulina (exceto Filêmon) supõe explicitamente que os gentios estão presentes entre os destinatários.¹⁸

¹⁵ Fredrik BARTH, *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, p. 8-9.

¹⁶ Wayne A. MEEKS, *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*, p. 17.

¹⁷ Abraham J. MALHERBE, *Paul and the Thessalonians: the philosophic tradition of pastoral care*, p. 5-94.

¹⁸ J. Paul SAMPLEY (Org.), *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*, p. XIII.

3.2 As epístolas paulinas na dinâmica sociocultural greco-romana

3.2.1 Mobilidade social e cartas paulinas

Para Meeks, “a expansão do cristianismo estava intimamente associada à mobilidade pessoal, tanto física como social”,¹⁹ e o contexto da cidade era muito importante para a missão paulina. Existe uma forte identificação de Paulo com a cidade, como demonstra sua formação e seus percursos geográficos (Tarso, Damasco, Antioquia, Jerusalém etc.), não obstante a interlocução e interação com o mundo rural e adjacências. A compreensão do querigma cristão pelas primeiras gerações do cristianismo foi marcada pelo contexto histórico e pelo entorno sociopolítico e econômico da Palestina, da Ásia Menor e de todas as regiões que estiveram sob a legislação e a ideologia greco-romanas.

Tal compreensão também já se encontrava articulada com a vida do próprio Jesus e com seu entorno, a partir das pessoas que direta ou indiretamente o testemunharam, segundo sua experiência de fé e articuladas dentro e fora dos grupos socioculturais. Contudo, já não é possível imaginar os níveis de experiências do Jesus histórico a partir de um horizonte homogêneo de compreensão. Theissen afirma que, “após sua morte, a tradição sobre Jesus foi transmitida dentro de três contextos sociais: como tradição dos *discípulos*, das *comunidades* e do *povo*”.²⁰ O *núcleo da mensagem cristã* foi se expandindo sob diversas perspectivas pelas comunidades dos discípulos, pelos missionários itinerantes, viajantes e comerciantes, e por aqueles que aderiam à fé cristã.

As cartas paulinas, no que concerne ao contexto da Ásia Menor, são reflexos da multifacetada realidade histórica experimentada pelos grupos cristãos ao interagirem com suas fronteiras socioculturais e geográficas a partir de uma perspectiva teológica e antropológica diferenciada: o querigma cristão tal como anunciado por Paulo. Tal *perspectiva diferenciada* ocorre pelo fato de que Paulo anunciava um evangelho, não segundo o homem e os ensinamentos humanos, mas por revelação divina (Gl 1,11-12).

¹⁹ Wayne A. MEEKS, *Os primeiros cristãos urbanos*, p. 32.

²⁰ Gerd THEISSEN, *O Novo Testamento*, p. 37.

Bultmann sinaliza que é difícil encontrar nas epístolas paulinas vestígios da influência da tradição palestinese no que diz respeito à história e à pregação de Jesus. Para Paulo, a única coisa significativa na história de Jesus é o fato de que ele nasceu e viveu como judeu sob a lei (Gl 4,4) e que foi crucificado (Gl 3,1; 1Cor 2,2; Fl 2,5ss etc).²¹ Assim, continua Bultmann, perante a pregação de Jesus, a teologia de Paulo é uma *formação nova*, e isso não demonstra outra coisa senão justamente o fato de que Paulo tem sua posição no seio do *cristianismo helenista*.²² Contudo, deveremos ser mais cuidadosos e razoáveis ao abordar o assunto “cristianismo helenista”. Veremos, no decorrer de nossa pesquisa, que se trata de um processo plural de *continuidade* no âmbito greco-romano e cristão, numa perspectiva *diferenciada paulina*, com sinais de rupturas e inovações, porém a partir de uma dinâmica histórica fluida, permeável e constituída de contínuos vai-e-vens, isto é, num movimento dialético.

As cartas paulinas podem ser tomadas como fontes para a história social do cristianismo primitivo. De acordo com Theissen, há um consenso de que as cartas autênticas de Paulo são fontes primárias para a história social do cristianismo primitivo, sendo Atos dos Apóstolos também uma fonte, ainda que secundária, e não podemos excluí-lo da discussão.²³ No entanto, mesmo tratando Atos dos Apóstolos como fonte secundária,

os estudos paulinos têm mostrado nestas últimas décadas que Paulo libertou-se da hegemonia de Atos, de modo que pela primeira vez pôde ser lido dentro do seu próprio mundo e não por meio das lentes de Lucas.²⁴

As cartas autenticamente paulinas tiveram como destinatárias as comunidades particulares e domésticas, cujas realidades suscitaram preocupação e considerações de Paulo. Conforme Maurice Carrez, quase todos os críticos admitem como incontestável que tais cartas foram escritas por Paulo.²⁵ Werner Georg Kümmel afirma que Gálatas, 1 e 2 Coríntios, Romano, 1 Tessalonicenses, Filipenses e Filêmon devem ser de fato consideradas cartas autenticamente paulinas.²⁶ Poucas pessoas discordam de que tais cartas sejam autênticas.²⁷

²¹ Rudolf BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 244.

²² *Ibidem*, p. 245.

²³ Gerd THEISSEN, The social structure of Pauline communities: some critical remarks on J. J. Meggitt, Paul, poverty and survival, *Journal for the Study of the New Testament* 24.2, 2001, p. 68-69.

²⁴ J. Paul SAMPLEY (Org.), *Paulo no mundo greco-romano*, p. XIII.

²⁵ VV.AA., *As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas*, p. 11.

²⁶ Werner Georg KÜMMEL. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 320.

²⁷ J. Paul SAMPLEY (Org.), *Paulo no mundo greco-romano*, p. XV.

Para Philipp Vielhauer,

todos os escritos cristãos primitivos de forma epistolar estão orientados a comunidades particulares ou múltiplas, e assim, a uma maior ou menor publicidade. As cartas autênticas de Paulo são dirigidas às comunidades particulares (a de Filêmon, a uma comunidade doméstica). Elas surgem por uma motivação atual e assumem uma postura diante de questões concretas.²⁸

Assim, são essas realidades, de cunho sociopolítico e religioso-cultural, que determinarão o conteúdo religioso e ético-teológico das respectivas epístolas.

Segundo Meeks, não podemos ler em profundidade as epístolas de Paulo e de seus discípulos sem descobrirmos nelas o interesse pela vida interna dos grupos cristãos em cada cidade. As epístolas revelam que esses grupos gozavam de grau incomum de intimidade, de elevados níveis de interação entre os membros e de um sentido muito forte de coesão interna e de distinção, tanto em face dos que se achavam do lado de fora quanto diante do *mundo*²⁹. Na perspectiva de Clarence E. Glad, a diversidade dos “membros”, dentre os quais havia judeus e não-judeus, homens e mulheres, possivelmente de diferentes camadas sociais, aumenta a seriedade dos temas relativos à interação das pessoas em diferentes relacionamentos.³⁰

Apesar de uma relativa preocupação comum quanto ao conteúdo ético-teológico nas cartas autenticamente paulinas, também se fazem notórias as peculiaridades que caracterizam cada uma das cartas. No que se refere a Romanos e Gálatas, E. P. Sanders chama a atenção para o fato de ser preciso estudar separadamente a relação entre os dois textos, pois as afirmações de Paulo sobre temas semelhantes não devem ser juntadas sem uma consideração atenta de seus contextos particulares.³¹ Tal princípio impõe-se ao estudo e análise de todas as cartas paulinas. Portanto, pelos contextos particulares das cartas paulinas se estabelecem suas feições literárias, que para Glad são produções literárias ocasionais, e que apresentam feições literárias e retóricas formais, muitas das quais foram desenvolvidas precisamente a fim de aumentar a capacidade de persuasão de um discurso ou de uma carta.³²

²⁸ Philipp VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, p. 77.

²⁹ Wayne A. MEEKS, *Os primeiros cristãos urbanos*, p. 120.

³⁰ Clarence E. GLAD, Paulo e a adaptabilidade, In: J. Paul SAMPLEY (Org.), *Paulo no mundo greco-romano*, p. 17.

³¹ E. P. SANDERS, *Paulo, a lei e o povo judeu*, p. 180.

³² Clarence E. GLAD, *Op. cit.*, p. 11.

Todo grupo sociocultural, ao demarcar seu lugar étnico-geográfico, cria certas particularidades inerentes a sua dinâmica interna e externa, tais como a alteridade, a comunhão e a autodefesa entre seus membros. Assim sucede pelo fato de se identificarem com a mesma história, religião, características físicas, territórios, língua, tradições etc., porém em um contínuo processo de tensão, assimilação, rejeição, resistência e trocas que o caracterizará na dinâmica com suas fronteiras. Assim certamente sucedeu com as comunidades cristãs primitivas.

No ambiente das comunidades cristãs da Ásia Menor, os fenômenos socioculturais contribuíram para o surgimento de tensões e conflitos sociais, étnicos, religiosos e, certamente, também de gênero. Isso gerou, segundo avalia Gerd Theissen, uma “estratificação social e mutualismo”. Dito de outra forma, encontramos uma realidade de estratificação social no cristianismo primitivo que transformou o mutualismo original. Há uma adaptação do *ethos* cristão primitivo radical à realidade social ou uma forte diferença de perspectiva, isto é, o impacto da realidade social e sua dinâmica no *ethos* da comunidade cristã contradizem a própria realidade social.³³

Nesse contexto, as congregações de cunho religioso, as comunidades dos cultos místicos, as comunidades judaicas da Palestina e da diáspora, a comunidade de Qumram, bem como as associações locais dos fariseus,³⁴ as diversas associações³⁵ que correspondiam aos interesses e necessidades de determinados coletivos socioculturais, as casas e as sinagogas, constituíam a inspiração para as comunidades cristãs paulinas e sua configuração na história. “Ricos e pobres, escravos e livres, pessoas com bom preparo cultural e rudes, membros de camadas sociais privilegiadas e plebeus, homens e mulheres, coexistiam uns ao lado dos outros”;³⁶ assim como gregos, judeus e outros povos, no pleno exercício de seus direitos e deveres para com a sociedade greco-romana interagiam com seu entorno sociocultural e religioso, não obstante a tensão e conflitos inerentes a tal processo. Quanto a casa, um dos modelos inspiradores para as comunidades paulinas, ela não só reunia os elementos primordiais para a reunião da família e de sua extensão social, como também se

³³ Gerd THEISSEN, *The social structure of Pauline communities*, p. 84.

³⁴ Giuseppe BARBAGLIO, *São Paulo: o homem do Evangelho*, p. 123-124.

³⁵ Helmut KOESTER, *Introdução ao Novo Testamento*, v. 1, p. 73-74: “As associações profissionais eram particularmente importantes por causa da grande mobilidade da população; elas ofereciam acomodação e alojamento para colegas em viagem e ajudavam-nos a encontrar trabalho e a estabelecer-se numa cidade estrangeira (At 18,1-3). As associações religiosas normalmente admitiam homens sem levar em conta sua classe social, especialmente escravos e estrangeiros, e frequentemente também mulheres”.

³⁶ Gerd THEISSEN, *Op. cit.*, p. 125.

configurava como espaço estratégico para as atividades econômicas e religiosas, para onde convergiam e de onde divergiam os estratos sociais e eram gerados os conflitos.

David L. Balch diz que nas famílias paulinas eram muitos os pobres (1Cor 1,26-29), mas seria equivocado supor que isso valesse para todos os primeiros cristãos (1 Cor 16,19 e Rm 16,5).³⁷ Desse modo, a arquitetura da casa onde os cristãos viviam e se reuniam estariam em tensão com a fórmula paulina pré-batistal que proclamava: “já não há (...) escravo nem livre” (Gl 3,28 b).³⁸ A arquitetura da casa estabelecia, portanto, um paradoxo entre os pressupostos incontestáveis do pensamento vigente do *modus vivendi* romano e judaico helenístico e o pensamento cristão paulino.

No contexto greco-romano de mobilização dos povos na diáspora, as *associações* também se tornaram espaços de agregação e oportunidades de acomodação e de trabalho, que poderiam ter sido redimensionadas na perspectiva cristã paulina, tanto no nível físico como em algumas características peculiares no que se refere às relações socioculturais dos membros cristãos. Gerd Theissen trata tais associações como *clubes*. Para ele, os clubes antigos se dividiam em clubes de *profissionais* (liderados pelos senadores) e de *religiosos* (liderados pelo decurião). Estes poderiam ser comparados às *comunidades cristãs*, pois a composição do cristianismo primitivo corresponde, em parte, à composição das comunidades judaicas e das associações pagãs.³⁹ Na perspectiva de Theissen, há uma grande diferença entre os clubes profissionais e os religiosos no que se refere a sua composição social. Obviamente isso se deve ao *ethos social* assimilado por ambas as associações.

Theissen apresenta um breve quadro estatístico em percentuais para mostrar os grupos sociais e sua participação nos clubes profissionais e nos religiosos:⁴⁰

³⁷ David L. BALCH, Paulo, as famílias e as casas, In: J. Paul SAMPLEY (Org.), *Paulo no mundo greco-romano*, p. 225.

³⁸ *Ibidem*, p. 227.

³⁹ Gerd THEISSEN, The social structure of Pauline communities, p. 77.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 77.

Grupos	Clubes profissionais %	Clubes religiosos %
Senadores	1,18	_____
Cavaleiros	0,60	_____
Decurião	0,47	0,47
Livres	32,75	17,25
Libertos	64,90	63,60
Escravos	0,05	18,68

Notamos uma maior presença de grupos de *status* sociais inferiores nos clubes religiosos, sobretudo aqueles com *status* de livres, libertos e mesmo escravos, mas também é notória a presença de uma elite social, como os decuriões. Há uma ausência significativa dos *status* sociais superiores, como os dos senadores e cavaleiros, nos clubes religiosos.

As comunidades cristãs paulinas são formadas e configuradas a partir dos modelos sociais e religiosos existentes no contexto judaico e greco-romano. São modelos que respondem às necessidades e expectativas das sociedades e de ambientes judaico-helenizados com forte influência da ideologia romana, própria da estratégia idealizada pelo império romano, e da interação com outros povos e culturas. São essas realidades históricas, religiosas e teológicas que estarão presentes nas cartas de Paulo e particularmente em Gálatas, e que lhe outorgará os pressupostos para uma leitura e interpretação social, religiosa e antropológica de seus textos.

Para Theissen, “não há dúvida de que as comunidades cristãs e as comunidades judaicas foram comparadas aos clubes religiosos e não aos clubes profissionais”.⁴¹ Sendo assim, confirma-se o *ethos social* presente nas comunidades cristãs e obviamente nas cartas paulinas, oriundos dos modelos das casas, sinagogas e associações (clubes) judaicas e pagãs.

⁴¹ Gerd THEISSEN, The social structure of Pauline communities, p. 77.

3.2.2 Mulheres, escravos, livres e libertos

3.2.2.1 As mulheres

No contexto judaico helenístico e no âmbito romano, encontramos as mulheres tentando melhorar sua vida e posição social. Para alcançar o *status* de livre, a mulher considerada liberta se submetia ao casamento com seu próprio patrão. A mulher estava muito mais ligada ao contexto da *casa* e das atribuições que o espaço familiar lhe conferia – mas num modelo hierárquico de família, onde “o homem era sempre superior à mulher, assim como os pais eram superiores aos filhos e os senhores aos escravos”.⁴²

De acordo com Martin Goodman,

a mulher espartana era elogiada em inscrições por sua moderação, seus amor ao marido, sua dignidade e seu decoro, em contraste com a notória independência da mesma nos tempos clássicos.⁴³

Tudo isso demarcava o espaço familiar e social e estava impregnado nas leis, costumes e tradição do povo.

Segundo Helmut Koester,

em todas as sociedades mediterrâneas antigas a mulher vivia uma condição limitada. Porém, tal situação não era uniforme: em algumas cidades gregas e no Egito as mulheres tinham certos direitos de propriedade,⁴⁴

como também em outras localidades, como era o caso de Cloé, narrado em 1Cor 1,11, e de Lúdia, negociante de púrpura (At 16,14).

John Dominic Crossan e Jonathan L. Reed nos dão dois exemplos de mulheres pagãs, no contexto da Ásia Menor, que possuíam uma posição social relevante na sociedade greco-romana e com certos privilégios no âmbito da sinagoga. Eles se baseiam na evidência de inscrições:

⁴² Wayne A. MEEKS, *Os primeiros cristãos urbanos*, p. 43.

⁴³ Martin GOODMAN, *Roma and Jerusalem*, p. 143.

⁴⁴ Helmut KOESTER, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 66.

Júlia Severa (50-60 d.C.), de uma importante família aristocrática. Era sacerdotisa pagã do culto imperial em Acmônia, cidade da Frígia, na Ásia Menor. A inscrição em uma sinagoga dos anos 80 ou 90 d. C. proclama: *Este edifício foi erguido por Júlia Severa*. Outra inscrição do terceiro século d.C., de uma sinagoga de Trales, Cária, ao leste de Éfeso proclama: *Eu, Capitolina, digna e adoradora de Deus, fiz toda a plataforma e o revestimento da escadaria em pagamento de uma promessa, minha, de meus filhos e netos. Bênçãos*.⁴⁵

É possível que fossem mulheres pertencentes a comunidades judaicas, simpatizantes ou adoradoras de Deus, e que também tivessem aderido ao cristianismo.

Encontramos, no contexto literário do cristianismo primitivo, obras apócrifas que refletem a discriminação contra a mulher. Por certo tais obras refletem a importância, o papel e o lugar das mulheres na sociedade greco-romana, bem como nos diversos grupos cristãos. São características que ultrapassavam as fronteiras judaico-cristãs e do domínio romano e que produziam tensão no interior das relações humanas e sociais. Gay L. Byron descreve Marcelo em diálogo com Pedro a respeito de um sonho caracterizado pela visão de uma mulher, referindo-se ao apócrifo *Atos de Pedro* (180-190 d.C.). Na compreensão de Byron, a mulher é descrita por uma linguagem étnica e simbólica de cor, isto é, uma etíope e não uma egípcia, pois era negra. A mulher é descrita como uma dançarina com um colar de ferro no pescoço e correntes nos pés e é usada para representar o inimigo de Pedro, isto é, o Mago Simão. Ela é decapitada e esquartejada na vista de outros. O autor usa a mulher em seu texto como uma imagem simbólica para comunicar certos valores sobre o cristianismo primitivo, delineando claramente a identidade étnica da mulher pelo símbolo da cor.⁴⁶

Nota-se uma associação da mulher, a partir de uma linguagem étnica, de gênero e simbólica da cor, com a magia e o poder do Mago Simão. São categorias linguísticas utilizadas na autodefinição dos cristianismos primitivos e do lugar dos grupos étnicos no mundo greco-romano. São representações idealizadas dos mesmos grupos que responderão aos interesses hegemônicos em visualizar um único horizonte das experiências cristãs em um período posterior e da demonização, na linguagem, do pluralismo étnico, de gênero e racial presentes nas origens do cristianismo.⁴⁷ A presença e o protagonismo, no contexto do cristianismo primitivo, de mulheres receptoras e catalisadoras de outras tradições que perpassam as fronteiras étnicas e geográficas dos judaísmos causam tensão, conflitos e

⁴⁵ John Dominic CROSSAN e Jonathan L. REED, *Em busca de Paulo*, p. 44.

⁴⁶ Gay BYRON, *Symbolic blackness and ethnic difference in early Christian literature*, p. 18-19.

⁴⁷ José Luiz IZIDORO, *Cristianismo etíope a partir da experiência étnica narrada em Atos 8,26-40*, p. 29.

desconforto na construção dos paradigmas judaico-cristãos de cunho patriarcal e de exclusividades.

Encontramos narrativas bíblicas que oferecem pautas para visualizarmos as mulheres não somente no âmbito das comunidades cristãs primitivas, mas também em outros espaços socioculturais, cujas tradições foram guardadas e publicadas em textos bíblicos e nos textos apócrifos. Encontramos muitas mulheres na liderança de comunidades cristãs nas narrativas dos escritos neotestamentários. Em At 8,27, Lucas apresenta a rainha Candace. O texto bíblico certamente foi construído a partir de tradições antigas, presentes nas culturas dos povos africanos, nas quais a *rainha mãe* ocupava um lugar de alta relevância, tradições com as quais o povo judeu certamente interagiu. Nessa perspectiva de interação, Yves Saoût relata que,

no ano 23 antes de Cristo, Augusto enviara uma expedição porque os etíopes haviam saqueado a cidade de Assuã, no sul do Egito. Essa tropa, comandada por Petrônio, chegou até Napata, que foi, antes de Meroé, a capital dos etíopes. Candace veio então até as proximidades de Éfeso para negociar com Augusto um tratado de paz.⁴⁸

No epílogo de Romanos, Paulo envia saudações e recomendações a um grupo de mulheres que se sobressaía nos grupos cristãos e nas casas onde se reuniam: Febe, diaconisa (dia,konon) da Igreja de Cencreia, que ajudava a comunidade e Paulo (16,1-2); Prisca, colaboradora (sunergou,j) em Cristo Jesus de toda a igreja da gentilidade (16,3); Maria (16,5); Júnia, exímia apóstola (a.po,stoloj, 16,7); Pérside (16,12b); a mãe de Rufo, que Paulo chama de sua mãe (16,13).

Alguns elementos de diferenciação estão presentes na dinâmica das comunidades paulinas em relação aos judaísmos e outros grupos sociais. Por exemplo,

o papel das mulheres no movimento paulino é muito mais amplo e muito mais próximo da igualdade com os homens do que no judaísmo contemporâneo. Também em relação às exigências para a pertença como membros são drasticamente diferentes. A comunidade étnica não serve mais de base: Paulo descreve sua própria missão como primordialmente dirigida *aos gentios* (Gl 2,1-10; Rm 1,5-13s; 11,13; 15,14-21), embora a unidade entre judeus e gentios dentro da *ekklesia* fosse assunto de interesse capital para ele (Gl 3,28a).⁴⁹

De acordo com Elizabeth S. Fiorenza, as mulheres tornaram-se membros plenos do povo de Deus, com os mesmos direitos e deveres dos homens. Isso gerou uma mudança

⁴⁸ Yves SAOÛT, *Atos dos Apóstolos: ação libertadora*, p. 112.

⁴⁹ Wayne A. MEEKS, *Os primeiros cristãos urbanos*, p. 130.

fundamental, não somente em sua posição diante de Deus, mas também em seu *status* e função socioeclesial, porque, no judaísmo, diferenças religiosas segundo a lei também se expressavam em comportamento comunitário e prático-social. No *batismo*, os cristãos entravam em relacionamento de parentesco com pessoas vindas de *backgrounds* raciais, culturais e nacionais muito diferentes. Essas diferenças não deviam determinar as estruturas sociais da comunidade, como tampouco as de família ou clã. A família ou o parentesco não determinavam as estruturas sociais do movimento cristão.⁵⁰

Paulo tece uma crítica social aplicável não somente ao âmbito interno da comunidade cristã da Galácia, mas também a toda a sociedade galática. As relações interpessoais dentro da comunidade cristã têm que se caracterizarem pelo mutualismo. Se na comunidade as diferenças socioculturais como realidade constitutiva são inegáveis, não obstante, nela todos convergem a um núcleo comum: Jesus Cristo.

A convergência para além das diferenças deixa transparecerem as exigências de um novo *ethos* no campo do *ser*, na perspectiva da *nova criatura* (Gl 6,15). Para Fiorenza, assim como os nascidos judeus deviam abandonar a noção privilegiada de que somente eles seriam o povo escolhido de Deus, também os proprietários tinham de deixar seu poder sobre os escravos, e os maridos, seu poder sobre as esposas e filhos. Uma vez que esses privilégios sociopolíticos eram, ao mesmo tempo, privilégios religiosos, a conversão para o movimento cristão significava, para os varões, abandonar suas prerrogativas religiosas. Os privilégios sociojurídicos e religioso-culturais masculinos não mais valiam para os cristãos. Na medida em que essa autocompreensão cristã igualitária afastava todos os privilégios masculinos de religião, classe e casta, ela permitia não só aos gentios e aos escravos, mas também às mulheres exercer funções de liderança dentro do movimento missionário.⁵¹

Desse modo, Fiorenza compreende que, como associação alternativa que concedia a iniciados mulheres e escravos *status* e papéis iguais, o movimento missionário cristão era um movimento de conflito que estava em tensão com as instituições da escravidão e da família patriarcal. Esse conflito podia surgir não apenas no âmbito, mas no próprio cerne de uma sociedade mais ampla, pois os cristãos admitiam como membros tanto mulheres quanto escravos que continuavam a viver em matrimônios e famílias pagãs.⁵² Essa tensão entre a

⁵⁰ Elizabeth S. FIORENZA, *As origens cristãs a partir da mulher*, p. 244.

⁵¹ *Ibidem*, p. 253.

⁵² *Ibidem*, p. 251.

comunidade cristã e a comunidade mais ampla causava conflitos. A realidade de conflitos exigia soluções. Aí situamos as exortações paulinas.

3.2.2.2 Escravos, livres e libertos

Não se pode definir o *status* de *escravos*, *libertos* e *livres* na antiguidade a partir dos conceitos da sociologia moderna. Como vimos, a pessoa definia sua posição social a partir de vários elementos, como a etnia, a família, a liberdade, a formação, a cidadania etc. Havia uma flexibilidade de mobilização entre as posições sociais na sociedade greco-romana que dependia de fatores como habilidades, conhecimentos, profissionalismo etc. Porém, eram mantidas certas distinções sociais pela aristocracia em detrimento dos grupos sociais empobrecidos. Para J. Albert Harrill, os modernos intérpretes falam da escravidão muitas vezes com interesse comparativo, como um fenômeno da cultura ocidental à luz de suas modernas manifestações no Novo Mundo, e com frequência falam da “antiga escravidão” como de uma instituição monolítica, sem respeitar suas manifestações distintas na antiguidade clássica.⁵³

Na concepção de Harrill, a escravidão antiga não era baseada na raça nem na cor da pele. Os romanos adquiriam seus escravos de todo o mundo mediterrâneo – do Egito, da Ásia Menor e da Síria, da Espanha e da Grécia, da Arábia e da Etiópia, da Cítia e da Trácia, da Gália e da Bretanha. Uma vez escravizado e vendido, o escravo podia mais tarde ser alforriado por seu patrão. O processo de alforriar um escravo é chamado *manumissão*, processo legal que não deve ser confundido com *emancipação*, tentativa de se fazer uma mudança política.⁵⁴

⁵³ J. Albert HARRILL, Paulo e a escravidão, In: J. Paul SAMPLEY (Org.), *Paulo no mundo greco-romano*, p. 506.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 509-511.

Na concepção de Meeks,

a mudança de *status* mais fundamental para alguém das classes mais baixas era a passagem da escravidão para a liberdade ou vice-versa. Havia escravos que possuíam escravos, que manipulavam grandes quantias de dinheiro naquilo que constituía efetiva, porém, não legalmente, seus próprios negócios, que exerciam profissões altamente qualificadas. E havia trabalhadores livres que morriam de fome. Não obstante, os escravos trabalhavam duramente para obter a alforria, e muitas vezes a conseguiam.⁵⁵

Arens, por sua vez, sustenta que

não poucos escravos ganharam a confiança de seus senhores e foram colocados em posições de confiança, como supervisores ou como administradores. Entre os escravos havia gente culta, mestres e filósofos, poetas e artistas.⁵⁶

Como afirma Harrill,

os escravos romanos não eram segregados dos libertos no trabalho ou no tipo de profissão exercida, com a notável exceção do serviço militar e do trabalho nas minas. Essa integração dos escravos nos níveis da economia antiga constitui um contraste importante com a escravidão moderna. Nas cidades ao redor do Mediterrâneo, os escravos eram treinados e trabalhavam como médicos, engenheiros, artesão, vendedores, arquitetos, artistas, atores, magos e profetas, mestres, poetas profissionais e filósofos.⁵⁷

Os escravos participavam da vida familiar de seus senhores, sendo, portanto, muito fiéis. Segundo sua capacidade, podiam ser educadores dos filhos de seus senhores, como também médicos, ou exercer outras profissões de ascensão econômica. A posição social advinha por vários fatores de ordem sociocultural e de gênero, porém, com tratamento diversificado. O escravo não era tratado da mesma maneira que o senador, nem o homem igual à mulher, nem o nascido livre igual ao liberto. A posição social significava privilégios e direitos, poder e influência, mais do que obrigações e deveres, que diminuía ou aumentavam segundo o lugar ocupado na pirâmide social.⁵⁸

No quadro das posições sociais, o *escravo* poderia pretender e ascender a um *status* de *liberto*, mesmo com as prerrogativas sociais e econômicas que lhe correspondiam no contexto greco-romano. O escravo nascido de *pai escravo* era considerado *filho de escravo*; porém, se nascera de um *escravo já alforriado*, era considerado, então, *livre*. Também um escravo

⁵⁵ Wayne A. MEEKS, *Os primeiros cristãos urbanos*, p. 38.

⁵⁶ Eduardo ARENS, *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João*, p. 63.

⁵⁷ J. Albert HARRILL, *Paulo e a escravidão*, p. 514.

⁵⁸ Eduardo ARENS, *Op. cit.*, p. 49.

poderia comprar sua liberdade pelo poder aquisitivo, ou adquiri-la por benefício de seu senhor, ou pela morte deste. Para Arens,

o escravo podia obter a liberdade e, em consequência, passar legalmente a outro nível social de maior consideração e aceitação, seja como resultado de um gesto de gratidão de seu senhor ou pela compra de sua liberdade. Sendo assim, o escravo adquiria sua liberdade, e o senhor recuperava seu investimento ou podia comprar outro escravo mais jovem.⁵⁹

Portanto, mesmo se tornando *liberto*, em muitas circunstâncias, o escravo ainda mantinha certas relações de dependência ou clientelismo com o senhor, ou podia ser contratado para outros serviços. Assim,

como seu cliente, o liberto tinha de fazer visitas diárias ao novo patrão para uma saudação matinal, podia receber uma pequena quantia de dinheiro como recompensa e ser solicitado a executar alguma tarefa. A pessoa liberta estava agora ainda mais ligada ao senhor por laços de gratidão.⁶⁰

Portanto, apesar das variedades de papéis sociais e *status* desempenhados pelos *escravos* na sociedade greco-romana e do processo sociopolítico que os situavam como *libertos*, estes estavam sempre vulneráveis a situações de violências. Harrill entende a escravidão como uma mistura de violência, morte social e desonra, num processo dinâmico que começa com a escravização e termina, seja com a morte biológica, seja com a manumissão.⁶¹

Sem advogar a favor da abolição do *sistema de escravos* no contexto da antiguidade greco-romana, o cristianismo e Paulo orientavam e exortavam a comunidade cristã a seguir o modelo da casa/associação/clubes, onde os escravos estariam próximos dos não-escravos, dos livres, dos libertos e dos estrangeiros, apesar de manterem o diferencial oriundo dos diversos *status* sociais. Temos o caso do escravo Onésimo, da casa de Filêmon, narrado na carta a Filêmon, escrita na cidade de Éfeso. Paulo aponta para um horizonte ético de unidade na casa/família de Filêmon. Theissen diz que Paulo estaria, nesse caso, resolvendo apenas um problema particular, na expectativa de que Filêmon tratasse Onésimo como um irmão; isso teria um significado maior do que a libertação,⁶² uma vez que os libertos muitas vezes continuavam mantendo certos laços de dependência com relação a seus senhores.

⁵⁹ Eduardo ARENS. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João*, p. 69-70.

⁶⁰ Helmut KOESTER, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 65.

⁶¹ J. Albert HARRILL, *Paulo e a escravidão*, p. 517.

⁶² Gerd THEISSEN, *O Novo Testamento*, p. 55.

Segundo Crossan e Reed, no que se refere à carta a Filêmon,

Paulo não aceita a oposição entre um senhor cristão e um escravo igualmente cristão porque esta lhe parece impossível e intolerável. Sob Deus e em Cristo, o primogênito do Pai, todos os cristãos são iguais como filhos da família divina.⁶³

Desse modo, o posicionamento paulino em Gl 3,28 se compreende na perspectiva de uma escatologia que liga a família divina, isto é, a filiação de Deus pela fé em Cristo Jesus, à iminência das realizações das promessas na história. Na adesão a Cristo Jesus pelo batismo e pelas vestimentas se vislumbra consequentemente atitudes que possuem um caráter exortativo, sugestivo, e não coercitivo, e que orientará os grupos cristãos na Galácia para a vivência do *ethos* cristão.

Na opinião de Harrill, Gl 3,27-28 (paralelo em 1Cor 12,13; cf. 3,11), na mesma ordem que em 1Cor 7,17-28, apresenta-se como um modelo que revela a crença de que o fim dessas distinções sociais pressagia a mudança escatológica que o fiel experimenta ao tornar-se batizado em Cristo.⁶⁴ Harrill também afirma que Gl 3,28 trata da eliminação da distinção escravo-livre “em Cristo”, mas não na sociedade.⁶⁵ Entretanto, nota-se uma confusão em Harrill quanto ao tema da escatologia, pois, em suas considerações, “a mudança escatológica que o fiel experimenta ao ser batizado em Cristo” é “pré-anunciada pela crença no fim das distinções sociais”, que somente será realizada na dinâmica da sociedade, ainda que não se trate de mecanismos políticos temporais e com resultados imediatos.

Ao formular seu pensamento, Paulo sugere aos grupos cristãos novas perspectivas étnicas, religiosas e socioantropológicas, como consequência da adesão pela fé em Cristo Jesus e que pautará a vida de judeu, grego e estrangeiro, mulher e homem, escravo e livre. As consequências das exortações paulinas poderão assinalar as dimensões política, social, étnica e de gênero – pois uma crítica religiosa e teológica no judaísmo será necessariamente uma crítica social. E a proposta paulina em Gl 3,26-29 aponta para a possibilidade da “comunhão ou a unidade entre diferentes e distintos” por meio do batismo em Cristo Jesus.

⁶³ John Dominic CROSSAN e Jonathan L. REED, *Em busca de Paulo*, p. 109.

⁶⁴ J. Albert HARRILL, *Paulo e a escravidão*, p. 526.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 532.

3.2.3 A geografia e a cidade

Para Arens, no que se refere a pólis,

tratava-se de um território que constituía uma unidade política com extensão geográfica limitada, dentro da qual se incluía a região dedicada à agricultura e ao pastoreio (o campo), assim como os povoados e as aldeias que estavam unidos ao centro político-administrativo e econômico. A cidade e o campo estavam unidos quanto ao aspecto administrativo e econômico,⁶⁶

e com certas facilidades quanto ao trânsito e a mobilização. Um fator de grande relevância, que facilitou e contribuiu com o processo de mobilização dos povos, o crescimento do comércio e a expansão do cristianismo na Ásia Menor e todo o Mediterrâneo, foi a existência de estradas e vias marítimas – facilidades oferecidas pela política romana para o comércio, trânsito dos militares, correio etc.

De acordo com Meeks,

os diferentes grupos na cidade e, dentro de cada grupo, pessoas de diferente *status* social, eram atingidos de maneiras variadas pela hegemonia de Roma e reagiam com emoções e estratégias diversas à presença efetiva de tal poder nas cidades.⁶⁷

A consciência de cidadania na pólis estava vinculada à política romana e a sua aplicação nos vários estratos sociais, dentro do processo de helenização, que gerava um senso de orgulho e de *pertença pátria* por parte de muitos, não obstante os contrassensos e a indignação que indicava a presença de injustiça social em detrimento da política aplicada pela administração romana.

O deslocamento demográfico de judeus, gregos e outros grupos étnico-sociais deve-se aos fenômenos migratórios de tradição veterotestamentária e às necessidades tangíveis experimentadas pelos respectivos grupos nos períodos posteriores. Para Shlomoh Bem-Ami, mesmo depois da guerra judaica (64 d.C.) e ao longo de toda a antiguidade “a economia da Palestina continuou sendo a agricultura”,⁶⁸ assim como em grande parte ou na quase totalidade da Ásia Menor, mesmo nas regiões já constituídas como pólis. No entanto, some-se

⁶⁶ Eduardo ARENS. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João*, p. 36.

⁶⁷ Wayne A. MEEKS, *Os primeiros cristãos urbanos*, p. 28.

⁶⁸ Shlomoh BEN-AMI, Palestina en el primer siglo de la era común, In: Antonio PIÑERO (Ed.), *Orígenes del cristianismo: antecedentes y primeros pasos*, p. 22.

à economia da agricultura o comércio, a pecuária, os pequenos e médios negócios ligados ao artesanato, a hotelaria, entre outros.

No contexto da pólis, ao povo nativo se acrescentavam várias etnias e estrangeiros, bem como a diáspora judaica e ainda os exilados políticos, os exércitos aposentados, os escravos vendidos e os profissionais em busca de melhores condições de vida. Como afirma Meeks,

comerciantes e artesãos, acompanhando os exércitos ou em busca de melhores mercados ou de melhor acesso ao transporte, pessoas escravizadas e deslocadas pela guerra ou pela pirataria e agora postas em liberdade, exilados políticos, soldados de outros lugares contratados e assalariados,⁶⁹

todos traziam consigo sua cultura, sua religiosidade e seu senso de identidade, que contribuiriam para o processo de formação e configuração das identidades dos diversos grupos cristãos.

O cristianismo paulino, portanto, compreendia uma série de significações e compreensões provenientes do próprio pensamento judaico helenístico e dos vários estratos socioculturais e experiências religiosas, que são consequências do movimento histórico das mobilizações sociais, demográficas e geográficas do campo e da cidade, das assimilações, das trocas, dos conflitos e da interação entre as fronteiras. Esses elementos darão uma configuração fluida e dinâmica às identidades dos grupos cristãos paulinos, descartando-se qualquer tentativa de homogeneidade socioantropológica ou impermeabilidade entre as fronteiras, e que estarão refletidos nas cartas paulinas e particularmente em Gálatas.

⁶⁹ Wayne A. MEEKS, *Os primeiros cristãos urbanos*, p. 27.

3.3 Diáspora e sinagogas na configuração do cristianismo paulino

3.3.1 A sinagoga no contexto da diáspora

A *casa*, as *associações* e as *sinagogas* serviram como inspiração e modelos para a localização e acomodação das comunidades cristãs no primeiro século, no movimento da diáspora e no contexto do império romano. Sendo assim, faz-se necessário deslocar as referências imaginárias de uma geografia estática para a mobilização dos cristãos na diáspora, nos espaços das casas, das associações e das respectivas sinagogas, como partes inerentes do movimento histórico do judaísmo helenístico nos diversos contextos sociopolíticos, culturais e religiosos. De acordo com Nogueira, essa mobilidade na diáspora foi determinante para a expansão do cristianismo emergente e para a intensa troca de práticas e crenças que se tornou característica do cristianismo asiático.⁷⁰

De acordo com E. P. Sanders, os decretos em favor dos judeus na diáspora consistiam dos seguintes pontos:

O direito de assembleia ou de fazer um lugar de assembleia: cinco tempos; o direito de guardar o sábado: cinco tempos; o direito de fazer suas comidas ancestrais: três tempos; o direito de resolver seus assuntos pessoais: dois tempos; o direito da contribuição monetária: dois tempos.⁷¹

Isso tudo era fundamental para a vida judaica, e

os judeus insistiam em reclamar para si um *status* especial que lhes garantisse a prática de sua religião, o desfrute de alguns privilégios fiscais, o envio a Jerusalém do tributo do templo, mas, ao mesmo tempo, depreciavam os deuses dessas cidades.⁷²

É notória a presença de antigas sinagogas no contexto da diáspora, uma realidade testemunhada por fontes literárias e também pela arqueologia. O prefácio da obra editada por

⁷⁰ Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*, p. 133.

⁷¹ E. P. SANDERS, Common Judaism and the synagogue in the first century, In: S. FINE (Ed.), *Jews, Christians and polytheists in the ancient synagogue: cultural interaction during the Greco-Roman period*, p. 2.

⁷² Helmut KOESTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, p. 288.

Fine apresenta um mapeamento das sinagogas na Palestina e nas diásporas. Aponta ainda a localização das mesmas nas áreas do Egito, da África e em Gaza.

Na região do Egito (entre Alexandria, Atribes e Crocodilópolis) encontramos, pelas fontes literárias, três sinagogas. Em Naro (território africano) encontramos, pelas evidências arqueológicas, uma sinagoga. Em Gaza, situada mais ou menos a 100 km ao sudoeste de Jerusalém, encontramos, pelas evidências arqueológicas, uma sinagoga.⁷³

Para Pieter W. Van Der Horst,

apenas depois da queda do Templo, para resistir, numa atitude de solidariedade fundamental para a preservação da identidade judaica, *sinagoga* veio a ser um termo para a *casa* da assembleia de adoração. Nas fontes judaicas, porém, até o século III d.C., a palavra *sinagoga* é usada apenas no sentido de *assembleia* ou *congregação*, em concordância com o significado original da palavra e com o uso grego, e não para um *lugar* de assembleia ou a *construção*. Para o *lugar* da assembleia, as fontes primitivas sempre usam *proseuchê*, literalmente o (lugar de) oração. Os lugares de reunião eram meramente partes privadas da casa. Isso se aplica igualmente à Palestina e à diáspora. Nas passagens do Novo Testamento, nos Evangelhos e no livro dos Atos, *sinagoga* refere-se à congregação judaica ou à reunião informal de crenças judaicas.⁷⁴

Segundo Crossan e Reed, “nas cidades pagãs da diáspora a sinagoga era lugar público que centralizava a religião, a política, a lei, a sociedade e a economia da vida judaica”.⁷⁵ Porém, além dos gregos e judeus, tratando-se das etnias, haveria outros simpatizantes do monoteísmo judaico nas casas ou sinagogas que estariam aderindo ao cristianismo de Paulo? Para Crossan e Reed, Paulo ia a essas sinagogas da diáspora não para converter judeus como ele, mas sim para buscar convertidos entre os semijudeus em torno. Concentrava-se nos simpatizantes pagãos e, naturalmente, sabia como identificá-los facilmente nas sinagogas. Havia, por certo, judeus plenos e pagãos puros nas comunidades paulinas, mas o centro de sua atenção eram os simpatizantes.⁷⁶ Assim, seria provável, no ambiente das antigas sinagogas, a presença de judeus e não judeus, como também de cristãos e politeístas, não obstante a escassez de fontes. Em suas pesquisas, Fine contempla a relação entre judeus, politeístas e cristãos nas antigas sinagogas, documentada principalmente na literatura rabínica e nas fontes literárias judaicas e arqueológicas.⁷⁷

⁷³ Steve FINE (Ed.), *Jews, Christians, and polytheists in the ancient synagogue*, p. xi-xv.

⁷⁴ Pieter W. Van Der HORST, Was the synagogue a place of Sabbath worship before 70 C.E?, In: S. FINE (Ed.), *Jews, Christians, and polytheists in the ancient synagogue*, p. 18-19.

⁷⁵ John Dominic CROSSAN e Jonathan L. REED, *Em busca de Paulo*, p. 42.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 45.

⁷⁷ Steven FINE, Non-Jews in the synagogues of late-antique Palestine, In: Idem (Ed.), *Jews, Christians, and polytheists in the ancient synagogue*, p. 224.

No contexto da diáspora, a sinagoga garantia aos judeus um espaço importante para as assembleias e para a congregação judaica, para guardar o sábadó, a Torá e todas as prescrições que norteavam suas vidas individuais e coletivas, religiosas e culturais. Tratava-se de espaços públicos informais e comuns de encontros e assembleias, mas não de estruturas já consolidadas ou de uma construção (*proseuchê*). Por exemplo: Paulo anuncia a Palavra de Deus nas sinagogas. Certamente Paulo se dirige primeiramente aos judeus e logo depois aos gentios (At 13,46; 28,28 e 18,6). A sinagoga era também, na compreensão de Steven Fine, “o ponto focal de contato entre judeus e não judeus no período greco-romano”,⁷⁸ o que facilitava, por conseguinte, a dilatação entre as fronteiras étnicas dos respectivos povos e aproximava as identidades. Nessa perspectiva, para Shaye J. D. Cohen, *gentios* e *judeus* tinham cruzado a fronteira, ou levantaram sérias questões sobre a fronteira e a eficácia no que se refere a *ser judeus* e *ser gentios*.⁷⁹

Contudo, essa visão panorâmica multiforme das sinagogas não garantia uma convivência tranquila e acomodada entre judeus e não judeus, como também em todo o contexto greco-romano.

Na perspectiva do judaísmo da terra de Israel, não haveria um consenso explícito quanto às discussões, os conflitos e a tensão no âmbito da compreensão da sinagoga, de suas tradições e de seus interlocutores. Nesse sentido, Fine comenta a preocupação dos sábios rabinos quanto a não familiaridade dos não judeus a respeito das normas rabínicas e de seu sincretismo politeísta,⁸⁰ assim como, no contexto da diáspora, as comunidades judaicas guardavam com grande cuidado as fronteiras que separavam seu monoteísmo das religiões de seus vizinhos,⁸¹ sem que isso interditasse o processo de interação e o intercâmbio entre as respectivas fronteiras e povos.

Além dos modelos já mencionados de associações, clubes e casas, a *sinagoga*, em sua estrutura organizacional, também poderia ter sido uma referência relevante a ser seguida pelos primeiros cristãos no tempo de Paulo. Para Nogueira, a sinagoga teria tido papel duplo em relação ao cristianismo primitivo: por um lado, servir como primeira instância para relações de intercâmbio cultural com a sociedade e, por outro, ter sido um espaço que permitiu contato

⁷⁸ Steven FINE, Non-Jews in the synagogues of late-antique Palestine, In: Idem (Ed.), *Jews, Christians, and polytheists in the ancient synagogue*, p. 224.

⁷⁹ Shaye J. D. COHEN, *The beginnings of Jewishness*, p. 13.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 226.

⁸¹ *Ibidem*, p. 229.

com grupos judaicos diversos. É nela que os primeiros cristãos vão buscar espaço de atuação missionária e realizam, muitas vezes sem consciência disso, significativas trocas simbólicas,⁸² numa constante aproximação e intercâmbio entre judeus e não judeus. Paulo elaboraria um pensamento teológico que aproximaria os judeus dos não-judeus, “todos como herdeiros da promessa única da salvação em Cristo Jesus” (Gl 3,28).

3.3.2 Prosélitos e adoradores de Deus na diáspora

Ainda no contexto da diáspora, convém explicitar melhor o conceito de simpatizante, isto é, *adorador* ou *temente a Deus*, estabelecendo a distinção entre estes e os denominados *prosélitos*.

O AT faz uma distinção entre o *povo de Israel* e os *estrangeiros* (Dt 14,21; 15,3; 23,21; 29,21). Os estrangeiros não eram considerados parte da nação e da religião do povo de Israel e, sendo assim, não usufruíam de direitos ou de proteção. Porém, também encontramos no contexto do antigo Israel um meio-termo entre a hostilidade e a hospitalidade em relação aos *estrangeiros* (1Sm 22,3; Dt 10,18; 14,29; Ex 22,20).

O judaísmo, zeloso de suas tradições e identidade, possibilitou, mais fortemente a partir da reconstrução de Esdras e Neemias, a vivência de um forte nacionalismo fundamentado no Templo e na Torá, isto é, na adesão à aliança com Javé. Contudo, num processo mais ou menos concomitante, procurava-se ressaltar a presença do judaísmo portador da promessa mosaica, bem como também dos fiéis que aderiam simpaticamente à Lei e ao templo, como *adoradores* ou *tementes a Deus*. O livro de *Malaquias* (3,16.20), que se situa aproximadamente em um período posterior ao restabelecimento do culto no Templo reconstruído, mais ou menos no ano 515 a.C., ressalta *aqueles que temem a Iahweh e pensam em seu nome*, antagonicamente, *aos que praticam a iniquidade*.

⁸² Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*, p. 138.

No NT, o termo *prosélito* acontece quatro vezes: Mt 23,15 e At 2,11; 13,43; 6,5, considerando aqueles que, seguindo as exigências das prescrições judaicas, aderiam ao judaísmo mesmo sem ser judeus de nascimento. A recepção do conceito *prosélito* no contexto do Novo Testamento consiste basicamente em três elementos como exigências fundamentais para pertencer ao judaísmo: a circuncisão, a oferta de um sacrifício no templo e o batismo. Porém, numa perspectiva de pertença ao projeto salvífico de Deus, encontramos outros grupos que também participam da mesma promessa, como os estrangeiros no contexto da hospitalidade veterotestamentária. Atos dos Apóstolos amplia a lista para os *tementes a Deus* (At 10,2; 13,16.26; 16,14; 17,4; 17,17; 18,7) em relação aos *prosélitos*.

No horizonte do cristianismo primitivo, em sua expansão, os prosélitos mantêm suas exigências judaicas, enquanto os não-prosélitos, denominados *sebo,menoi* ou *fobou,menoi to.n qeo,n* (tementes a Deus), participam da mesma promessa de Deus desde *lugares distintos*, sem a obrigatoriedade dos ritos concedidos ou exigidos aos prosélitos, sobretudo a circuncisão (At 15,1). Os *tementes a Deus* são observantes da Torá e das exigências inevitáveis (At 15,29), e pertencem ao “anúncio do querigma cristão”.

O judaísmo usou diferenças fundamentais entre *prosh,lutoi* (judeus pela circuncisão) e *fobou,menoi to.n qeo,n* (tementes a Deus) que, apesar de serem pessoas piedosas, eram consideradas gentias, segundo a estimativa judaica.⁸³

Porém, no contexto da diáspora, tanto os prosélitos como os tementes a Deus aparecem juntos com frequência nas inscrições em sinagogas e nas sepulturas,⁸⁴ o que confirma a presença do pluralismo étnico e religioso no espaço das sinagogas.

Já vimos anteriormente que a situação na diáspora nem sempre se apresentava com tranquilidade e complacência, uma vez que havia reações e assimilação tanto no âmbito interno como externo aos grupos judaicos. “De um lado, os judeus preservavam suas tradições e identidade; de outro, acomodavam-se às realidades e aceitavam ao mesmo tempo os benefícios da vida fora de Jerusalém e da terra natal”,⁸⁵ estabelecendo assim uma relação de conflito e tensão e, simultaneamente, de intercâmbios e interações de valores étnico-culturais. Segundo Crossan e Reed,

⁸³ *Prosh,lutoi*, Gerhard FRIEDRICH, *Theological dictionary of the New Testament*, v. VI, p. 744.

⁸⁴ Steven FINE, *Non-Jews in the synagogues of late-antique Palestine*, p. 230.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 59.

é provável que o sucesso do judaísmo da diáspora sob o poder romano provocasse ressentimento entre as populações locais que também buscavam os favores de Roma. O êxito dos judeus atraía muitos pagãos, mas também despertava entre estes ressentimentos.⁸⁶

Aos que manifestavam ressentimentos, Flávio Josefo chamava gregos ou nações estrangeiras.⁸⁷ É possível que tais ressentimentos – juntamente com outros interesses oriundos dos espaços políticos e religiosos, no contexto romano, e a presença de conflitos de ordem interna entre judeus adoradores de Deus, judeus cristãos e cristãos adoradores de Deus – estimulasse as autoridades romanas, em tempos posteriores e de modo esporádico, a reagir de forma mais severa contra os judeus e as sinagogas romanas.

A partir do processo de interação, assimilação e preservação das identidades, abre-se a possibilidade de que Paulo tenha tido seguidores “que não eram judeus nem gregos, ou melhor, eram judeus e gregos ao mesmo tempo”,⁸⁸ sempre na iminência de conflitos que estabeleceriam tensão e discórdias no interior das comunidades cristãs. Pois, de certa forma, conforme Crossan e Reed,

alguns judeus foram para a diáspora levados pela guerra: alguns como soldados escravizados, ou mercenários que debandavam para o lado vitorioso nas batalhas helênicas ou hasmoneanas. De vez em quando escravos judeus ou seus filhos eram alforriados ou libertados, mas não retornavam para a Judeia. Mercadores, banqueiros ou comerciantes judeus sentiam-se atraídos pelas oportunidades econômicas existentes em Delos e, eventualmente, chegavam mesmo a se tornar cidadãos romanos.⁸⁹

O cristianismo paulino teria sido formado e fomentado nos ambientes da diáspora judaica, onde se incluíam as casas, as associações e as sinagogas, entre judeus e gentios, prosélitos e adoradores de Deus.

⁸⁶ John Dominic CROSSAN e Jonathan L. REED, *Em busca de Paulo*, p. 61.

⁸⁷ “Como eu sei que esta história poderá cair nas mãos dos gregos, julguei dever relatar estas provas, para fazê-los ver que não é de hoje que aqueles que tinham a suprema autoridade nos permitiram observar os costumes dos nossos antepassados e servir a Deus da maneira como nossa religião no-lo ordena. É o que julgo dever repetir muito, a fim de fazer as nações estrangeiras perderem o ódio que eles nos têm sem motivo” (Flávio JOSEFO, *Antiguedades judias*, v. V, p. 698).

⁸⁸ John Dominic CROSSAN e Jonathan L. REED, *Op. cit.*, p. 45.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 59.

3.4 Paulo e a missão gentílica em Gálatas

Sou judeu, nasci em Tarso, da Cilícia, mas criei-me nesta cidade, educado aos pés de Gamaliel na observância exata da Lei de nossos pais, cheio de zelo por Deus, como vós todos nos dias de hoje. (At 22,3)

3.4.1 A autocompreensão judaico-cristã de Paulo

Paulo, de uma genealogia judaica, considera sua conduta cristã em continuidade com as tradições dos antepassados, porém, desde uma nova compreensão judaico-helenística. Já não se trata de uma linha contínua, horizontal e indelével do judaísmo ao cristianismo, mas sim de uma *continuidade* convencionada por uma *nova compreensão do judaísmo*, à luz da *compreensão do querigma cristão* e situada na dinâmica religiosa e sociocultural greco-romana.

Para Sampley, a decisão de afirmar o *ethos* judaico de Paulo e ao mesmo tempo seu *ethos* greco-romano não é uma opção teológica e sim uma necessidade, já que todos os judaísmos na época do início do cristianismo já são helenizados; já estão marcados até certo ponto pelo influxo do mundo greco-romano e por seu *ethos*.⁹⁰ Sampley conclui dizendo que “o mundo greco-romano era o mundo de Paulo. Paulo era um judeu romano, as duas coisas juntas”.⁹¹ Assim, a compreensão do cristianismo paulino se insere inevitavelmente na dinâmica do mundo greco-romano e no seio do judaísmo helenístico. Jonas Machado entende que as primeiras comunidades cristãs não só devem ser consideradas como parte da diversidade judaica, mas, elas mesmas, como o próprio judaísmo, eram diversificadas, diferentes umas das outras e muitas já com sérios conflitos internos.⁹²

De acordo com Dunn, vemos, dentro do cristianismo da primeira geração, uma surpreendente diversidade de atitude para com a tradição judaica – desde uma intensa e

⁹⁰ J. Paul SAMPLEY (Org.), *Paulo no mundo greco-romano*, p. XVI.

⁹¹ *Ibidem*, p. XVII.

⁹² Jonas MACHADO, *O misticismo apocalíptico do apóstolo Paulo: um novo olhar nas Cartas aos Coríntios pela perspectiva da experiência religiosa*, p. 58.

contínua lealdade para com ela por um lado até a completa rejeição da mesma, por outro.⁹³ Desse modo, Paulo não insistia que a fé em Cristo requeresse que um judeu abandonasse suas tradições, nem que um gentio as abraçasse. A atitude de Paulo para com a tradição judaica era simples: a fé em Cristo não podia e nem precisava depender da observação de certas tradições.⁹⁴

Se considerarmos a diversidade no processo de interação entre as fronteiras étnicas e sociorreligiosas do judaísmo e do helenismo no âmbito greco-romano, então afirmaremos com Dunn que, “assim como no cristianismo judaico, também no caso do cristianismo helenístico estamos lidando com um fenômeno diverso”.⁹⁵ Portanto, no que concerne à nova compreensão cristã de Paulo, podemos concebê-la na perspectiva de uma *continuidade* no horizonte judaico-helênico e romano e demarcada por assimilações, concessões, rupturas, contrastes e inserções de novos modelos de pensamentos, oriundos das diversas correntes filosóficas, religiosas e socioantropológicas que, por sua vez, gerariam novos modelos de compreensão e interpretação do judaísmo e do cristianismo. A identidade judaico-helenística e cristã se definirá pelo “sentimento de pertença” a determinado grupo étnico e sociocultural em contínua e tensa interação com os diferentes grupos e seu entorno.

Assim, não obstante a insistência de Paulo em tornar público sua identidade, isto é, em apresentar-se como membro do povo de Israel e herdeiro das tradições judaicas, segundo sua *consciência no Espírito Santo*, faz-se importante situá-lo no contexto sumamente plural e diversificado do Império Romano – ou seja, com relação à mobilidade dos cristãos no contexto da dinâmica do Império. Em sua missão itinerante, na eloquência de suas apologias e em sua habilidade retórica, Paulo brilha pela formação que ora recebera em seu *habitat* judaico-romano e helenizado.

Suas cartas manifestam tal domínio da língua grega, como também uma familiaridade com as convenções literárias e retóricas da educação grega, que só uma plena e completa educação no grego por parte de Paulo consegue explicar os testemunhos.⁹⁶

Em Tarso, em Jerusalém ou nas diásporas, Paulo certamente obtivera uma formação intelectual afinada com as exigências legais do judaísmo e com acentos helenísticos no

⁹³ James D. G. DUNN, *Unidade e diversidade no Novo Testamento*, p. 144.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 143.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 451.

⁹⁶ Ronald F. HOCK, Paulo e a educação greco-romana, In: J. Paul SAMPLEY (Org.), *Paulo no mundo greco-romano*, p. 171.

contexto romano. Bultmann afirma que Paulo era originário do judaísmo helenista; sua pátria era Tarso da Cilícia (At 9,11; 21,39; 22,3). Ali recebeu sua formação na erudição rabínica das Escrituras, da qual suas epístolas dão testemunho.⁹⁷ De acordo com Jerome Murphy-O'Connor, “Paulo sabia que era da tribo de Benjamim (Fl 3,4-6). Todavia, a terra de Benjamim incluía Jerusalém, onde a influência do helenismo manifestava-se principalmente nos muitos judeus que falavam grego”.⁹⁸

Ainda na perspectiva da identidade de Paulo, este provém de uma família judaica da diáspora situada em Tarso, a insigne cidade de Tarso (At 21,39). Segundo Günther Bornkamm, “a cidade de Tarso é a capital da região e da província romana da Cilícia; está situada próxima ao Mediterrâneo, aos pés do monte Taurus, à margem da rota que, passando por portos elevados, conduz da Ásia Menor à Síria”.⁹⁹ É possível que tenha se tornado uma cidade notória por sua localização geográfica.

Seus habitantes dedicam-se avidamente, não só à filosofia, mas também a todo o conjunto da educação em geral. Mas Tarso é tão diferente das outras cidades que os homens que gostam de aprender são nativos, e estrangeiros não costumam demorar-se ali. Nem esses ficam ali, pois completam sua educação no exterior. E quando a completam, têm prazer em morar no estrangeiro, e bem poucos voltam para casa. Além disso, a cidade de Tarso tem todos os tipos de escolas de retórica e, em geral, não tem uma população próspera, mas é bastante poderosa, mantendo dessa forma a reputação da cidade-mãe.¹⁰⁰

Em Tarso, como em outras regiões helenizadas, os judeus interagiam com suas fronteiras étnico-geográficas e certamente atuavam no mundo greco-romano do qual faziam parte. Por isso, desenvolviam “habilidades oratórias que eram a chave para o progresso em uma cultura essencialmente verbal”.¹⁰¹

No contexto da escola de retórica, “Paulo foi exposto aos diversos aspectos da filosofia grega que faziam parte da bagagem intelectual de toda pessoa culta”¹⁰². De acordo com Bultmann, em sua terra natal Paulo entrou em contato com a cultura helenista, conheceu a filosofia popular e se familiarizou com os fenômenos do sincretismo religioso.¹⁰³ Atos dos Apóstolos, por conter relatos posteriores às cartas paulinas, situa Paulo num contexto bastante

⁹⁷ Rudolf BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 242.

⁹⁸ Jerome MURPHY-O'CONNOR, *Paulo: biografia crítica*, p. 51.

⁹⁹ Günther BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, p. 33.

¹⁰⁰ ESTRABÃO, *Geografia* 14, 5, 13, *apud* Jerome MURPHY-O'CONNOR, *Paulo: biografia crítica*, p. 49.

¹⁰¹ Jerome Murphy-O'Connor, *Op. cit.*, p. 64.

¹⁰² *Ibidem*, p. 65.

¹⁰³ Rudolf BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 243.

diversificado de missão. No relato de At 16,1-2, Paulo entra em contato com Timóteo, provavelmente em Listra, que era *filho de mulher judia e de pai grego* e que, no entanto, tinha uma boa reputação quanto aos testemunhos que dele davam os irmãos de Listra e de Icônio. Trata-se de alguém que se insere no horizonte diversificado e fluido da missão paulina.

Para compreender a postura do *Paulo cristão* quanto à referência a judeus e gregos em suas epístolas, faz-se fundamental olhá-lo desde seu ambiente comum e contextualizado, a partir de sua identidade judaico-helênica e cristã. Krister Stendahl comenta que Paulo viveu sua vida entre judeus e gentios. Além disso, com frequência, seu jeito de se referir a “todos” é “judeus e gregos”.¹⁰⁴ É a partir da *identidade de Paulo*, formada na pluralidade de ambientes, tradições, religiosidades, linguagens e estimulada pela permeabilidade das fronteiras étnicas e geográficas que se compreende seu empenho na missão aos gentios e a crítica às leis judaicas, a partir da nova compreensão do querigma cristão. De acordo com Theissen, “o aspecto de extrema gratuidade da religião de Paulo significa também uma relativização dos limites sociais e culturais entre os homens – uma abertura da religião judaica para todos”.¹⁰⁵

A autocrítica de Paulo, que perpassa seu judaísmo e sua formação no contexto greco-romano e na perspectiva da missão cristão-gentílica, teriam-no levado à conversão. Sua conversão, narrada em At 9,1-9, aponta para uma realidade de crises e conflitos na autocompreensão judaica e uma reformulação da mesma em relação ao pensamento cristão. Dunn compreende que a interpretação mais influente da conversão de Paulo é que ela transformou não apenas a ideia de Jesus, mas também sua visão da lei.¹⁰⁶ Paulo considerava sua conversão como *mudança* em sua “conduta de outrora no judaísmo” (Gl 1,13). Desse modo, crises, mudanças e reformulações são conteúdos teológicos e antropológicos inerentes à vida de Paulo e que estabelecerão uma linha tênue, frágil e porosa de continuidade entre *judaísmo* e *cristianismo*. Esses conteúdos teológicos e antropológicos serão determinantes na vida de Paulo quanto às atitudes de tolerância e intolerância no contexto da missão cristã gentílica no mundo greco-romano e na diáspora judaica.

A conversão de Paulo, numa perspectiva histórico-cultural, rejeita qualquer possibilidade de homogeneização da concepção querigmática e teológica, assim como não torna absolutas as categorias sócio-antropológicas e religiosas existentes nos diferentes

¹⁰⁴ Krister STENDAHL, *Paul among Jews and Gentiles Gentiles and other essays*, p. 1.

¹⁰⁵ Gerd THEISSEN, *O Novo Testamento*, p. 69.

¹⁰⁶ James D. G. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 399.

estágios da história e das culturas, como o judaísmo, o helenismo e os variados grupos étnicos e sociais. Dunn afirma que, para Paulo, o próprio querigma tomou formas diversas quando as circunstâncias exigiram e se desenvolveu durante os anos mudando de ênfase e tom;¹⁰⁷ assim como a teologia de Paulo que dá conta de sua fé logo após a cristofania da entrada de Damasco não será a mesma que a teologia de Paulo em Antioquia, na Galácia, na igreja de Corinto e assim por diante.¹⁰⁸

Certamente o entendimento e a compreensão cristã paulina não tomaram uma forma fixa e, desse modo, possibilitaram seu trânsito pelas diferentes fronteiras geográficas, socioculturais e religiosas da Ásia Menor e do mundo mediterrâneo, favorecendo uma compreensão polissêmica do processo de formação das identidades no cristianismo primitivo.

A autocompreensão cristã paulina extrapola aquela concepção de um “judaísmo que se definia pela separação do mundo mais amplo e que entendia a Torá, pelo menos em parte, como meio de reforçar e proteger essa separação”,¹⁰⁹ para uma compreensão fluida que se dilata dialeticamente a partir dos novos enfoques históricos e socioculturais, pertinentes ao processo de configuração das identidades no cristianismo paulino da Galácia.

3.4.2 Continuidades e rupturas na autocompreensão cristã paulina na perspectiva da teologia bíblica

Na nova compreensão cristã paulina se inserem também outros componentes teológicos e antropológicos que são inerentes à crítica do judaísmo e que constituem simultaneamente uma autocrítica que contribuirá para a definição das identidades no cristianismo paulino da Galácia, caracterizadas por contrastes, rupturas, fluidez e continuidades.

Um dos contrastes apresentados pela nova compreensão cristã de Paulo está na própria concepção paulina de *justiça* e do *ser humano*. Para Bultmann, Paulo inicialmente apenas repete o que é óbvio para a tradição judaica, mas da maneira como entende a possibilidade e realização da justiça ou da justificação, revelando o *contraste fundamental* e a *nova*

¹⁰⁷ James D. G. DUNN, *Unidade e diversidade no Novo Testamento*, p. 93.

¹⁰⁸ Idem, *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 53.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 402.

compreensão da existência do ser humano perante Deus.¹¹⁰ Portanto, Bultmann conclui que o contraste entre Paulo e o judaísmo não consiste no fato de ambos terem conceitos diferentes da justiça, e sim inicialmente no fato de que aquilo que para o judeu é um bem da esperança, é realidade atual para Paulo – ou então ambas as coisas, simultaneamente.¹¹¹

Na opinião de Bruce W. Longenecker, os textos paulinos demandam para nós uma distinção entre os que aderem às formas tradicionais do pacto judaico, compreendendo sua prática, e como Paulo compreendia tudo isso à luz do que Deus tinha estabelecido em Cristo.¹¹² Isso será determinante para a compreensão teológica e antropológica das comunidades cristãs paulinas. E como componente teológico sobressai aqui o tema da *salvação*, que na perspectiva paulina é alcançada no percurso dialético da história, que a transcende na relação com Deus e reelabora as relações sociais no contexto das culturas e das etnias.

Outros conceitos teológicos presentes na concepção do judaísmo e na compreensão cristã paulina são a *retidão* e a *equidade*. Para Sanders, *retidão/equidade* estão relacionados aos termos *retidão/equidade* do judaísmo palestinese. Portanto, há uma mudança, isto é, “ser reto” na literatura judaica significa obedecer à Torá e se arrepender das transgressões. Porém, em Paulo isso significa “ser salvo por Cristo”. *Retidão/equidade* no judaísmo são termos que implicam a manutenção de *status* entre o grupo de eleitos. Em Paulo, *ser reto* (ser justificado) é um termo que indica um *ganho*. Paulo diz que a pessoa não pode “ser feita reta” pela obra da lei.¹¹³

Sanders compreende que o termo *retidão* em Qumran está ligada com a “transferência” do “não-salvo” para o estado de “salvo”. Pela “retidão de Deus” alguém é “feito para ser reto” (caminho perfeito). A similaridade está provavelmente ligada com o fato que em Paulo e em Qumran o indivíduo poderá ser “convertido”, isto é, ser honesto, reto e estar no caminho perfeito, porém não sendo “justificado”, como na concepção paulina de “salvação” ou de “salvo”. Mesmo quando *retidão* é concebida como um presente de Deus, o verbo para *ser reto* significaria *ser reto* e não *ser feito reto*. A retidão humana é concebida

¹¹⁰ Rudolf BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 334.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 343.

¹¹² Bruce W. LONGENECKER, *The triumph of Abraham's God: the transformation of identity in Galatians*, p. 180.

¹¹³ E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*, p. 544.

como obediência à Torá em Qumran, o que não é o caso em Paulo.¹¹⁴ Portanto, Paulo estabelece uma crítica ao judaísmo no que tange à concepção legalista da lei, que justifica o *status* entre o grupo de eleitos diante das diversidades socioculturais.

Na seita de Qumran, as questões sensíveis não eram as das relações entre judeus e gentios, mas as das relações entre judeus e judeus;¹¹⁵ contudo, através da afirmação da justificação pela fé, Paulo tece uma crítica às “obras da lei”, suas exigências e a manutenção de *status* entre o grupo dos eleitos, como uma crítica do judaísmo, e possibilita a inserção de gentios no novo *status* de *Israel de Deus* (Gl 6,16c) distendendo as fronteiras entre os diferentes grupos étnicos e socioculturais no cristianismo paulino da Galácia.

Sanders aponta dois pontos onde se tornam perceptíveis os sinais de ruptura entre os judaísmos e o cristianismo paulino: a *doutrina tradicional da eleição*, na qual Paulo salta de Abraão para Cristo, incluindo aí os que estão em Cristo – mas não no conceito “judeus por descendência” – e sua insistência em que é pela *fé em Cristo*, não pela aceitação da lei, que se entra para o povo de Deus. Paulo nega duas bases comuns a todas as formas de judaísmo – a eleição de Israel e a fidelidade à lei mosaica¹¹⁶ – para afirmar duas realidades soteriológicas, isto é, Cristo, sendo crucificado liberta os judeus da escravidão da Lei, como também os gentios da escravidão dos elementos do mundo.¹¹⁷ A promessa da salvação também se torna uma realidade soteriológica para toda a humanidade pela filiação divina em Cristo Jesus (Gl 3,26). Na visão de J. C. Beker, o evangelho apocalíptico de Paulo expressa a convicção de que, na morte e ressurreição de Jesus Cristo, o pacto de Deus com Israel é confirmado, e a promessa da salvação é renovada para Israel e as nações.¹¹⁸

Contudo, na perspectiva de nossa pesquisa, não se trata de estabelecer uma compreensão estagnada em que a *fé em Cristo* se dá contra todos e qualquer indício das tradições judaicas. Os sinais de rupturas entre os judaísmos e o cristianismo paulino se situam numa linha tênue e fluida de continuidade e descontinuidade judaico-cristã, presentes na autocompreensão cristã paulina.

¹¹⁴ E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 545.

¹¹⁵ James D. G. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 413.

¹¹⁶ E. P. SANDERS, *Paulo, a lei e o povo judeu*, p. 245-246.

¹¹⁷ Daniel BOYARIN, *A radical Jew: Paul and the politics of identity*, p. 143.

¹¹⁸ J. C. BEKER, *Paul's apocalyptic gospel: the coming triumph of God*, p. 30.

Sanders afirma que o pensamento de Paulo era em boa parte judaico, e sua obra como apóstolo dos gentios deve ser entendida dentro da estrutura da especulação escatológica judaica. Muitos aspectos do pensamento e da tradição judaicos seriam conservados por Paulo, mas nele emergiram também novos modelos de pensamento.¹¹⁹ Portanto, na opinião de Bultmann, não se trata da continuidade de um desenvolvimento no sentido da imagem do ser humano idealista grego. Em comparação com esta, trata-se antes de uma ruptura: a antiga autocompreensão é substituída por uma nova – no entanto, de tal modo que a *continuidade histórica* fica preservada e torna-se justamente *historicidade autêntica*,¹²⁰ nisso consiste a compreensão do conceito “continuidade paulina” com as tradições judaico-veterotestamentárias.

Segundo Sanders, apesar da convergência entre Paulo e o judaísmo da Palestina, há uma diferença fundamental entre eles. Há um entendimento substancial entre ambos e uma diferença básica. A diferença não está localizada em uma suposta antítese da graça e da obra, pois entre estas há um entendimento periférico. A diferença está no modelo completo de religião.¹²¹ Em outras palavras, o padrão de religião em Paulo é este:

Deus enviou Cristo para ser o salvador de todos, dos judeus e dos gentios, e por isso Paulo foi chamado para ser apóstolo dos gentios. As pessoas participam na salvação em Cristo morrendo em seu pecado e partilhando da promessa da ressurreição. A transformação, portanto, não será completa até a volta do Senhor. A diferença entre Paulo e o judaísmo tem sido determinado pela análise do padrão, sequência e estrutura do pensamento religioso.¹²²

Em Paulo se dá uma reformulação da autocompreensão judaica provocada pela assimilação do novo *ethos* cristão e inserida no âmbito das mais diversas tendências greco-romanas. Desse modo, Paulo se identifica com as tradições judaicas em uma linha oblíqua de relativa *continuidade* judaico-helênico-cristã, ou seja, trata-se de um movimento dialético, movido por contrastes e oposições e dinamizado por *rupturas*, que outorgará às identidades o caráter de fluidez.

Tais mudanças no pensamento paulino não podem ser consideradas contraditórias, mas sim resultantes das necessidades oriundas do contexto histórico vivenciado por Paulo e pelas comunidades cristãs em seus ambientes plurais e diversificados e nos moldes de uma

¹¹⁹ E. P. SANDERS, *Paulo, a lei e o povo judeu*, p. 245-248.

¹²⁰ Rudolf BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 332.

¹²¹ E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 548.

¹²² *Ibidem*, p. 549.

nova compreensão cristológica. Udo Schnelle afirma que as transformações no pensamento paulino evidenciam que a teologia do Apóstolo não ficou pronta de uma vez. Como tudo o que é histórico, sua teologia submeteu-se a um *vir-a-ser* documentado nas transformações apresentadas. Elas permitem o reconhecimento de uma consistência interna, pois se devem essencialmente à situação que sofre mudança histórica, na medida em que cada situação nova também exigia afirmações substancialmente novas,¹²³ como o caso da carta às igrejas da Galácia no que concerne à “nova criatura” em Cristo Jesus.

Na concepção de Dale T. Irvin e Scott W. Sunquist, o que Paulo percebia como unicamente realizado em Jesus Cristo era a nova forma de comunhão mútua, na qual judeus e gentios se comprometiam sob a mesma lei do amor. Paulo não procurou a eliminação das identidades de judeus e gentios, mas a sua inclusão em uma nova forma de comunidade em Cristo que assumiu essas diferenças.¹²⁴ Para Dunn, ser em Cristo não é uma espécie de remoção mística do mundo real do dia-a-dia. Torna-se o ponto de partida e o campo de base para uma vida de motivação e orientação totalmente diferentes.¹²⁵ Desse modo, segundo Bultmann, “todo o enunciado sobre Deus é, ao mesmo tempo, enunciado sobre o ser humano e vice-versa. Por isso e nesse sentido, a teologia paulina é simultaneamente antropologia. Assim também, todo enunciado sobre Cristo é um enunciado sobre o ser humano, e vice-versa”.¹²⁶

Bultmann, Sanders, Bruce W. Longenecker, Beker, Dunn, entre outros, na perspectiva da teologia bíblica, apresentam elementos teológicos de contraste, ruptura e continuidade entre a compreensão cristã paulina e as tradições judaicas. Existem conceitos que emergem na teologia paulina e que se dispõem também na literatura judaica dos vários judaísmos, aparentemente como uma continuidade de termos ou até mesmo das tradições, porém apresentando rupturas na significação e nos contextos, como os conceitos de “salvação pela justiça”, “retidão”, “lei e obras”, “parusia”, “escravidão”. C. J. den Heyer opina que, nos tempos de Paulo, o judaísmo e o cristianismo não haviam se separado de maneira tão aguda a ponto de o fato de eleger a fé cristã significasse automaticamente uma ruptura definitiva com o passado judeu. A formação farisaica de Paulo garantia sua familiaridade com a Escritura e

¹²³ Udo SCHNELLE, *A evolução do pensamento paulino*, p. 101.

¹²⁴ Dale T. IRVIN e Scott W. SUNQUIST, *História do movimento cristão mundial: do cristianismo primitivo a 1453*, v. I, p. 61-62.

¹²⁵ James D. G. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 471.

¹²⁶ Rudolf BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 246.

com a tradição,¹²⁷ porém fortemente influenciado pela adesão ao novo *ethos* cristão e pela emergência de uma nova compreensão da identidade judaica imersa no contexto greco-romano e gentílico-cristão.

3.4.3 Paulo e a comunidade de fronteiras da Galácia

Paulo está imerso num contexto de tensão entre rupturas e continuidades no que concerne às diferentes compreensões judaico-helenísticas no contexto do cristianismo paulino da Galácia. A autocompreensão paulina se insere na dinâmica do mundo greco-romano e nas próprias experiências objetivas e subjetivas construídas pelos indivíduos em relação a outros indivíduos, como também na interação entre os diferentes grupos étnicos e socioculturais e suas fronteiras, que poderiam ser judeus e não judeus. No processo contínuo de interação também se inserem todos aqueles elementos geográficos, religiosos, socioculturais e de cidadania que caracterizavam o judaísmo helenístico, que Cohen denominará de *jewishness*,¹²⁸ e nós o denominamos *judaíta* ou *judaico*, isto é, um conceito que emerge de uma construção social, não como uma constante, mas sim como uma variável, tal qual o termo *judeu* ou *judaísmo*. Desse modo, o pensamento de Cohen confirma a concepção de identidades fluidas na antiguidade e no cristianismo paulino da Galácia, indicando assim a identidade de Paulo como a de um “judeu de fronteiras”.

Era compreensível que judeus obedientes às leis mosaicas tecessem suas críticas, como *autocrítica*, sobretudo quando se encontravam tolhidos em sua liberdade e *ethos* social, no contexto da diáspora e das interações com outras culturas e etnias, ou pelas necessidades que reivindicavam uma nova compreensão da Lei.

No princípio, tal como muitos judeus zelosos da Lei, Paulo teria sido um crítico dos cristãos, pois estes iniciaram uma espécie de emancipação religiosa, isto é, tal como “o sacrifício de Cristo substitui os sacrifícios do Templo, o batismo substitui a circuncisão”.¹²⁹ Jesus Cristo seria agora o centro da fé, não obstante a permanência de vieses oriundos da

¹²⁷ C. J. den HEYER, *Paulo: um homem de dois mundos*, p. 57.

¹²⁸ Shaye J. D. COHEN, *The beginnings of Jewishness*, p. 3.

¹²⁹ Gerd THEISSEN, *O Novo Testamento*, p. 39.

cosmovisão judaica, berço do cristianismo. Segundo Gl 6,15-16, “nem a circuncisão é alguma coisa, nem a incircuncisão, mas a *nova criatura*. E a todos os que pautam sua conduta por esta norma, paz e misericórdia sobre eles e sobre o *Israel de Deus*”.

Sanders compreende que Paulo não era de modo algum o único judeu que pensava ser Jesus o Messias, que sua morte e ressurreição tiveram significado salvífico, ou que Deus reabilitara Jesus ainda que tivesse sido amaldiçoado pela Lei; nem era o único a pensar que, nos últimos dias, os gentios entrariam para o povo de Deus. Certamente não foi o único que leu Gn 15,6. Seus adversários na Galácia, sem dúvida, não negavam que pertencentes ao “Israel de Deus” deviam ter fé em Cristo; eles apenas não admitiam que a fé em Cristo excluísse a aceitação da Lei.¹³⁰ Desse modo, não se trata somente de um extremismo legalista pelo cumprimento da circuncisão por parte dos “adversários de Paulo” em Gálatas, mas também da observância de todo o conjunto da Lei. Na opinião de Longenecker, a circuncisão parece não ter sido a única coisa que os agitadores promoviam. Na visão dos agitadores estava incluída a observância da Lei em seu conjunto.¹³¹

Para Sanders, Paulo não diz que a Lei era impossível de ser praticada por alguns; tampouco diz que sua prática leva à autojustificação por parte de alguns. Quando Paulo critica o judaísmo, ele o faz de modo radical, e a crítica tem dois alvos: a falta de fé em Cristo e a falta de igualdade para com os gentios. Ambos os pontos constam em Rm 9,30-10,13, ambos estão relacionados com sua vocação de apóstolo dos gentios e ambos atingem o judaísmo como tal.¹³² A questão central para Paulo é o *status* dos gentios nas igrejas da Galácia.

Boyarin considera que uma das passagens cruciais de Paulo para determinar sua postura em relação à religião judaica, isto é, à Lei, é Gl 3,10–4,7. Portanto, é uma concepção inadequada (não é um constructo do texto) a de que na Lei esteja contida a exclusividade étnica. Isso representa a prática da tribo de Israel e, portanto, é insustentável como caminho de vida e de salvação da humanidade universal, como Paulo procura enfocar.¹³³ Para Paulo, “a natureza pedagógica da lei, em relação ao povo étnico de Israel, não tem importância salvífica na esfera escatológica da existência”¹³⁴ e a Torá, por conseguinte, tem uma função na história,

¹³⁰ E. P. SANDERS, *Paulo, a lei e o povo judeu*, p. 188.

¹³¹ Bruce W. LONGENECKER, *The triumph of Abraham's God*, p. 33.

¹³² E. P. SANDERS, *Op. cit.*, p. 190.

¹³³ Daniel BOYARIN, *A radical Jew*, p. 136.

¹³⁴ Bruce W. LONGENECKER, *Op. cit.*, p. 182.

mas não como um “corpus legal” ou “constituição social” do pacto de Deus com o seu povo.¹³⁵

Sanders diz que “a discussão em Gálatas era se o requisito para ser membro do Israel de Deus resultaria ou não em não haver nem judeu nem grego”,¹³⁶ verificado em Gl 6,15-16 e Rm 3,29-31, onde “não é preciso ser ou tornar-se judeu para ser descendente de Abraão; Deus é Deus igualmente do judeu e do gentio, o que significa: não o é especialmente de Israel”,¹³⁷ isto é, não o é do Israel segundo a carne (Rm 7,5; 1Cor 10,18), e sim do Israel de Deus (Gl 6,16). No cristianismo paulino da Galácia, a filiação de Deus pela fé em Cristo Jesus contempla a nova compreensão judaico-helenística de Paulo, que dilata o conceito de *judaísmo* entre as fronteiras, como também inclui toda a humanidade; constatada e identificada nos diferentes grupos étnicos, religiosos e socioculturais que integram as igrejas da Galácia.

Na concepção de Juan Luis Segundo, possuir a Lei e crer que isso é um privilégio, sem praticá-la, é para Paulo o início do autoengano. E praticar a Lei e crer que isso é o fim (glória) da norma é para Paulo um autoengano ainda maior. É um erro não obedecer ao pedagogo enquanto se é criança, mas é um erro maior (e com piores consequências) obedecer-lhe quando se é plenamente herdeiro,¹³⁸ numa possível referência a Gl 3,29. Para Segundo, Deus quer que a Lei cumpra sua função enquanto “é útil” (Rm 2,25). Mas ele não quer que continue cumprindo essa função quando o homem tem que assumir sua plena liberdade criadora na “fé que se torna efetiva no amor” (Gl 5,6)¹³⁹ e que se concretiza nas relações interpessoais nos grupos cristãos.

Em Gálatas, Paulo compara a função da Lei à de um *pedagogo*,¹⁴⁰ que é necessário em determinado estágio da vida do indivíduo, “quando éramos guardados sob a tutela da Lei (Gl 3,23)”. A Lei adquire sua importância em vários estágios da história, porém não comunica a vida (Gl 3,21) e, conseqüentemente, não conduz o indivíduo à plena justiça. A crítica paulina não se refere a uma exacerbação da Lei judaica, e sim à conduta individual de omissão e

¹³⁵ Bruce W. LONGENECKER, *The triumph of Abraham's God*, p. 11.

¹³⁶ E. P. SANDERS. *Paulo, a lei e o povo judeu*, p. 196.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 197.

¹³⁸ Juan LUIS SEGUNDO, *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*, p. 460.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 460-461.

¹⁴⁰ Ronald F. HOCK, Paulo e a educação greco-romana, In: J. Paul SAMPLEY (Org.), *Paulo no mundo greco-romano*, p. 195: “Paulo caracteriza a Lei como um disciplinador, função social familiar na educação. Especificamente, o *paidagôgos* era um escravo idoso cuja tarefa era, entre outras, acompanhar com segurança o filho de um aristocrata na ida à escola e na volta para casa e monitorar seu comportamento geral”.

transgressão da própria Lei (Rm 2,17-24). “É judeu aquele que o é no interior, e a verdadeira circuncisão é a do coração, segundo o espírito, e não segundo a letra” (Rm 2,29).

Sem omitir a tradição judaica veterotestamentária da linhagem abraâmica, Paulo introduz a “fé em Cristo Jesus” como exigência para ser “filhos de Deus” (Gl 3,26) e só a partir de tal exigência é que se reconhece a descendência de Abraão e a herança da promessa (Gl 3,29). Para Sampley, na visão de Paulo, os fiéis são todos igualmente dependentes da graça de Deus, são todos justificados e reconciliados por Deus, e não por alguma ação ou condição deles mesmos. Quaisquer diferenças entre eles não são sinais de distinções de *status*, mas sim da diversidade que enriquece sua unidade em Cristo e intensifica seu serviço ao bem comum.¹⁴¹

Muitas das tensões geradas no interior das relações entre o judaísmo e o cristianismo, sobretudo no que concerne à Lei, suas tradições e as práticas sociorreligiosas, residem no âmbito das interpretações e das compreensões. Nem sempre a observância austera da Lei, no contexto dos propósitos judaicos e das práticas socioculturais, correspondia ao sentido primevo da aliança, das tradições e dos costumes em seus pressupostos éticos e religiosos; eis a crítica contundente apresentada em Gl 5,14-15. A crítica paulina à Lei está como autocrítica à compreensão religiosa judaica, e por isso a necessidade de garantir não a obediência ao fardo da Lei, mas sim uma conduta ético-religiosa pela adesão a Cristo Jesus (Gl 3,25-27) e de abertura aos diferentes povos e culturas na comunidade cristã.

O movimento de abertura, quanto à nova compreensão paulina do judaísmo, ativou em Paulo a crítica à Lei, que encontra suas bases na tese paulina da *justificação pela fé*. De acordo com Dunn, ao afirmar a justificação pela fé, Paulo opunha-se à justificação pelas obras da lei.¹⁴² Eram consideradas “obras da lei”¹⁴³ todas aquelas exigências que provinham da própria lei à Israel como povo de Deus, no que dizia respeito à aliança e a sua escolha restrita e particular como seu povo privilegiado. Nesse sentido, para Dunn, afirmar a justificação

¹⁴¹ J. Paul SAMPLEY (Org.), *Paulo no mundo greco-romano*, p. XXI.

¹⁴² James D. G. DUNN, *Unidade e diversidade no Novo testamento*, p. 409.

¹⁴³ Idem, *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 410: “Obras da lei era aquilo que a lei exigia de Israel como povo de Deus, que consistia na justiça e na participação na aliança com Javé, escolhendo-o primeiro como seu povo especial. Obras da lei é o termo paulino para o nomismo da aliança, em que as duas palavras são importantes, isto é, a lei funcionando dentro da aliança e, em relação a ela, a lei como expressão e salvaguarda da aliança. Desse modo, o sentido positivo de obras da lei, como equivalente a fala de Paulo sobre a obediência da fé, tornou-se o sentido mais negativo que encontramos em Paulo; obras da lei que não só mantêm o *status* da aliança de Israel, mas também protegem o *status* privilegiado e a prerrogativa restrita de Israel”.

pelas obras da lei é afirmar que a justificação é só para os judeus, e assim, exigir que os crentes gentios assumam a personalidade e as práticas do povo judeu.¹⁴⁴

No entanto, a afirmação da “justificação pelas obras da lei” não alicerçava os diferentes judaísmos de forma homogênea e em sua totalidade na antiguidade e no período do cristianismo primitivo. As identidades no judaísmo, sobretudo no contexto da diáspora, eram fluidas, e assim como se justificavam nas obras das leis com suas exigências, também, de maneira simultânea ou não, assimilavam outros pensamentos e práticas oriundas do contínuo processo de interação entre as fronteiras. Desse modo, podemos situar o pensamento paulino nessa perspectiva de *identidades fluidas no judaísmo* e imerso no mundo greco-romano e que, ao tecer a crítica às obras da lei, reivindica ao judaísmo o caráter da aliança, mas não como *status* privilegiado com exclusividade a um único povo; e ao afirmar a justificação pela fé, estende a bênção de Abraão em Cristo também aos gentios, dilatando as fronteiras étnicas e socioculturais.

Com Dunn compreendemos que “a justificação pela fé emergiu da teologia paulina como uma tentativa de Paulo de explicar por que e como os gentios são aceitos por Deus, e que conseqüentemente também deviam ser aceitos por seus compatriotas judeus crentes”.¹⁴⁵

Para Paulo, numa compreensão cristã, a graça pela fidelidade à aliança de Deus agora vem pela fé em Cristo Jesus, pelo *batismo* e pelo *vestir-se* do Cristo e, desse modo, pelo ser filhos de Abraão e herdeiros da promessa (Gl 3,6-7; 26-29). Com isso se dilata o conceito de aliança e dos destinatários da promessa, como também se sugere uma nova compreensão sócio-humana e religiosa na comunidade. “Usando uma fórmula batismal, Paulo conjuga o cumprimento da promessa a Abraão com a união dos fiéis em virtude de sua união com a singular descendência de Abraão, que é Cristo (Gl 3,16)”.¹⁴⁶

Portanto, na perspectiva da nova compreensão paulina, J. C. Beker sugere que “a argumentação em Gálatas estabelece uma linha de continuidade entre Abraão, a Lei e o Messias, que tinha implicações óbvias para os gentios”,¹⁴⁷ como também para os judeus. Compreende-se o conceito de *continuidade* em Paulo como um processo dialético e fluido na

¹⁴⁴ James D. G. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 419.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 408.

¹⁴⁶ James C. WALTERS, Paulo, a adoção e a herança, In: J. Paul SAMPLEY (Org.), *Paulo no mundo greco-romano*, p. 47.

¹⁴⁷ J. C. BEKER, *Paul the apostle: the triumph of God in life and thought*, p. 52.

história, composta por antagonismos, rupturas, críticas, negações e afirmações dos componentes religiosos e socioculturais característicos dos grupos cristãos da Galácia e que os torna uma comunidade de fronteiras, onde judeus, gregos e gentios, homens e mulheres, escravos e livres interagem no processo de formação das identidades.

3.4.4 O cristianismo paulino em Gálatas: antagonismo e interação na formação das identidades

O cristianismo paulino na Galácia está inserido nos diferentes espaços judaico-helenísticos e no contexto religioso e sociocultural greco-romano interagindo com todas as expressões e formas de pensamento e linguagem daquelas sociedades, o que gera conflitos e tensões nas diferentes concepções do querigma e na compreensão da identidade dos grupos.

A ação missionária de Paulo nas igrejas da Galácia, movida por sua autocompreensão e pelo envolvimento das diversas concepções e formas de pensamentos judaico-helenísticos e romanos, provoca uma iminente ação desencadeada pelos chamados *opositores de Paulo*, que se compreendem como componentes antagônicos na constituição e formação do cristianismo paulino da Galácia.

Assim, com certas peculiaridades notamos, na perspectiva paulina de Gálatas, preocupações teológicas e antropológicas concernentes à vida das comunidades cristãs. Para Timothy George, do começo ao fim da Carta aos Gálatas (6 capítulo, 149 versículos) encontramos paixão, sarcasmo e ira. Paulo está espantado e perplexo. Paulo teme que os gálatas tenham sido enfeitiçados e enganados.¹⁴⁸ Para Giuseppe Barbaglio, Gálatas precisa ser interpretada à luz da situação eclesial que provocou a intervenção de Paulo,¹⁴⁹ pois se trata de um momento importante de evolução da igreja nascente e de uma experiência germinal cristã que compreende, em sua gênese, uma diversidade hermenêutica dos fenômenos representativos da vida dos povos e das culturas.

¹⁴⁸ Timothy GEORGE, *Galatians*, p. 21-22.

¹⁴⁹ Giuseppe BARBAGLIO, *As cartas de Paulo* (II), p. 11.

Vielhauer, no que se refere aos conflitos na Carta aos Gálatas, supera uma compreensão estritamente legalista de um determinado grupo de oponentes a Paulo. Para ele, além das exigências da circuncisão e da observância de festas, Gálatas mostra outro aspecto da atuação herética: uma agitação evidentemente violenta contra Paulo (Gl 1,1.11s.).¹⁵⁰

Segundo Rinaldo Fabris, as comunidades cristãs fundadas por Paulo se envolvem numa crise que, com diferentes sintomas e intensidades diversas, manifesta-se na Galácia, em Filipos e em Corinto. A ação missionária intensiva de Paulo nas cidades do império cria uma mistura perigosamente explosiva.¹⁵¹

Quanto aos questionamentos contra Paulo em Gálatas, Betz enfatiza que tal carta também documenta outros fatos: ao redor de seu antigo estágio, o movimento cristão se confrontou com uma crise de natureza muito séria. Apesar de o apóstolo Paulo ter sido pioneiro na expansão do cristianismo, ele não estava imune à decepção, visto que a validade, a legitimidade e a viabilidade de seu evangelho eram questionadas pelos próprios convertidos para a fé cristã. A Carta aos Gálatas é um documento histórico que testemunha o primeiro questionamento radical do evangelho paulino por cristãos. Em Gálatas, Paulo defende o que ele chama de *a verdade do evangelho*, isto é, o *evangelho da incircuncisão*.¹⁵²

Segundo Barbaglio, Paulo entende a fé como aceitação plena do evento de Cristo e de seu intrínseco dinamismo de amor: uma fé entendida como impulso operativo. A perspectiva cristológica e soteriológica do discurso paulino comporta também uma precisa antropologia teológica e igualmente uma visão de igreja, isto é, uma comunidade marcada não por uma orientação legalista, mas pela opção fundamental da fé e do amor. Por isso ela é aberta, ou seja, verdadeiramente aberta a todos os homens, judeus e pagãos, escravos e livres, homens e mulheres, sem excluir ninguém.¹⁵³

No contexto das dificuldades em Gálatas, situamos os oponentes de Paulo, e não podemos afirmar com absoluta certeza se eles eram judeu-cristãos ativos na diáspora, como afirma Joel Antônio Ferreira,¹⁵⁴ ou judaizantes ligados à Igreja de Jerusalém. Para Vielhauer, reconhece-se que a história do cristianismo primitivo é demasiado complexa para que faça

¹⁵⁰ Philipp VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, p. 135.

¹⁵¹ Rinaldo FABRIS, *Paulo: apóstolo dos gentios*, p. 431.433.

¹⁵² Hans Diet BETZ, *Galatians*, p. 28.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 29.

¹⁵⁴ Joel Antônio FERREIRA, *Gálatas: a epístola da abertura de fronteiras*, p. 26.

justiça a simples antítese “paulinismo-judaísmo”; torna-se impossível colocar os opositores de Paulo, mencionados nas cartas, em uma só e idêntica direção.¹⁵⁵ Pois é notório “o caráter multifacetado que o judaísmo foi assumindo, particularmente na diáspora, mesmo em aspectos tão sensíveis como a circuncisão. E Paulo é uma expressão dessa diversidade”.¹⁵⁶ Para Christopher D. Stanley, os judeus na Judeia e na diáspora experimentaram distintas histórias locais e também desenvolveram suas próprias culturas.¹⁵⁷

Para Werner Georg Kümmel, é evidente que a epístola tem como objetivo resolver uma perturbação nas igrejas gálicas, a qual foi introduzida nas igrejas por pessoas vindas de fora. Pessoas que *corrompem o evangelho e perturbam as igrejas* (Gl 1,7; 5,10.12) introduziram-se nas igrejas da Galácia depois da última visita de Paulo. Elas são presumivelmente cristãs, pretendem induzir as igrejas a adotar a circuncisão (Gl 5,2; 6,12s.) e, obviamente, exigem obediência à Lei (Gl 3,2; 5,4). Provavelmente os Gálatas já estão observando alguns períodos festivos (Gl 4,10), mas de modo geral não parecem ter-se deixado levar pela propaganda dos intrusos (Gl 4,9; 6,13.16).¹⁵⁸

Walt Russell apresenta três possibilidades de identidade para os oponentes de Paulo na Galácia: a) os oponentes seriam judaizantes que pressionam os gentios a viver como se fossem judeus (visão tradicional); b) os oponentes seriam judaizantes e libertos pneumáticos, que importunavam Paulo na Galácia; c) os opositores seriam judeu-cristãos gnósticos e sincréticos constituídos como um grupo com traços judaicos e de libertos presentes em alguns grupos periféricos no judaísmo da Ásia Menor.¹⁵⁹ Louis H. Feldman afirma que, na metade do segundo século a.C., as cartas enviadas por um senador romano a certo número de reis e cidades na Ásia Menor supõem que os judeus compunham uma considerável população. Assim, a vigorosa oposição que Paulo de Tarso encontrou na Ásia Menor sugere que os judeus, como grupo, no primeiro século d.C. fossem zelosos defensores da lei.¹⁶⁰

¹⁵⁵ Philipp VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, p. 136.

¹⁵⁶ Pedro Lima VASCONCELLOS, Uma nova visita a um velho preconceito: os “judaizantes” como judeus, In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza, FUNARI, Pedro Paulo A. e COLLINS, John (Orgs.), *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*, p. 339.

¹⁵⁷ Christopher D. STANLEY, Neither Jew nor Greek: ethnic conflict in Graeco-Roman society, p. 112.

¹⁵⁸ Werner Georg KÜMMEL, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 386-387.

¹⁵⁹ Walt RUSSELL, Why is the identity of Paul's opponents in issue?, *Bibliotheca Sacra*, n. 147, 1990, p. 329-330.

¹⁶⁰ Louis H. FELDMAN, *Jew & Gentile in the ancient world*, p. 69-70.

Jerome Murphy-O'Connor é enfático ao afirmar que os destinatários da carta de Paulo eram pagãos, e que os problemas que surgiram entre os cristãos da Galácia eram causados por forasteiros, isto é, cristãos de origem judaica, que tentavam persuadir os Gálatas a adotar uma visão de cristianismo radicalmente diferente da de Paulo, não anulando a possibilidade de que também houvesse, junto aos judeu-cristãos, grupos de pagão-cristãos que voluntariamente aceitaram o judaísmo e assim, teriam fortalecido a alegação de que o que Paulo outrora pregara na Galácia fora suplantado por aperfeiçoamentos posteriores no cristianismo,¹⁶¹ o que não nega, contudo, o ímpeto nem a essência da própria vivência plural do cristianismo, entendida a partir das diferentes compreensões e formas interpretativas, numa perspectiva de “comunidades de fronteiras na Galácia”. Talvez fossem “fiéis com uma *visão diferente do cristianismo*, que disputavam a adesão de membros de uma comunidade que Paulo fundara”,¹⁶² e que certamente estavam convencidos de que desejavam o melhor para os pagãos.¹⁶³

Barbaglio admite que os sublevadores da Galácia fossem judeu-cristãos empenhados numa espécie de restauração teológica e prática do judaísmo no interior da fé em Cristo. Pode-se ainda conjecturar que fizessem parte de um vasto movimento judeu-cristão, preocupado em dar resposta à crescente pressão dos zelotas palestinos, que acusavam os cristãos de laxismo em relação à lei mosaica.¹⁶⁴

Na opinião de Kümmel, os adversários eram, sem a menor sombra de dúvida, *judeus cristãos*, que pregavam, antes de tudo, a circuncisão e também o cumprimento da Lei. Não está claramente definido que eles tivessem vínculos com Jerusalém, mas parece que Paulo é censurado não apenas de modo geral por causa de sua autoridade apostólica, encarada como proveniente de fontes humanas, mas especificamente por ser ele dependente dos apóstolos de Jerusalém, não podendo por isso considerar-se absolutamente um verdadeiro apóstolo – crítica que ele tenta mostrar ser historicamente incorreta (G 1,15ss).¹⁶⁵

No movimento da diáspora, existe uma íntima aproximação da comunidade judaica do Egito com a cidade de Cirene. Talvez essa realidade possibilitasse a mobilização do cristianismo primitivo em ambas as localidades e consequentemente alcançasse a Ásia Menor.

¹⁶¹ Jerome MURPHY-O'CONNOR, *Paulo: biografia crítica*, p. 202-203.

¹⁶² *Ibidem*, p. 195.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 204.

¹⁶⁴ Giuseppe BARBAGLIO, *As cartas de Paulo*, p. 18.

¹⁶⁵ Werner Georg KÜMMEL, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 389-390.

Helmut Koester afirma que “no século II a.C. chegaram do Egito emigrantes judeus à Cirene, onde surgiu uma importante comunidade”.¹⁶⁶ Os cireneus estavam presentes entre os fundadores da Igreja de Antioquia. Aqui se considera a narrativa de Atos dos Apóstolos como uma construção redacional posterior ao relato da Carta aos Gálatas. At 11,20 apresenta-os como aqueles que anunciarão a Boa Nova de Jesus aos gregos e logo em seguida se destacarão na Igreja local na pessoa de Lúcio de Cirene, junto a Simeão, cognominado Níger, Barnabé, Manaém e Saulo (At 13,1).

De acordo com Betz,¹⁶⁷ os oponentes de Paulo tiveram contato com as igrejas da Galácia após sua fundação pelo próprio Paulo. O evangelho que os oponentes de Paulo proclamam era, na visão dele, *outro evangelho*. Esse evangelho estava associado à observância da Torá judaica e ao ritual da circuncisão. Talvez os oponentes tivessem outra versão do desenvolvimento histórico. Há uma informação que os gálatas nos proporcionam, isto é, eles nos permitem assumir que os oponentes de Paulo foram missionários *judeu-cristãos*, rivais de Paulo. Exceto pela orientação à obediência à Torá e a aceitação da circuncisão, seu *evangelho* era o mesmo de Paulo. Não há uma razão real para acreditar que esse antipaulinismo fosse moralmente desonesto ou teologicamente deficiente. Sua mensagem produziu bom senso nos gálatas e nos outros, e eles levaram a sério a salvação dos gálatas.

Para Vielhauer, Paulo caracteriza seus oponentes claramente como nomistas cristãos, que proclamam a lei de Moisés, incluída a circuncisão e o calendário festivo, como caminho de salvação, e exigem evidentemente a aceitação dessa lei como condição para a fé cristã. Pois, cumprir toda a lei significa, para Paulo, observá-la no âmbito e rigor por ele praticado como judeu e fariseu (Gl 1,14; Fl 3,4-6).¹⁶⁸

Porém, será que todos os judeus seguiam com o mesmo rigor as leis e tradições de seus antepassados? Na opinião de Vielhauer, nem todos os judeus estavam obrigados a cumprir a lei de tal modo. É bem conhecido que entre os rabinos existiam duas tendências, uma mais estrita e outra mais suave. O cumprimento da lei, inclusive entre os judeus piedosos da Palestina, não era algo normalizado. Os judeus da diáspora se distinguiram dos palestinos. O fato incriminado por Paulo em Gl 5,3 e 6,13 não consiste em outra coisa senão na

¹⁶⁶ Helmut KOESTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, 1988, p. 282.

¹⁶⁷ Hans Diet BETZ, *Galatians*, p. 5-9.

¹⁶⁸ Philipp VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, p. 131-132.

suavização normal do cumprimento da lei aplicada aos pagãos e aos que viviam em território gentio, não no relaxamento moral.¹⁶⁹

Torna-se complexo definir uma identidade absolutamente definida e definitiva aos mencionados opositores de Paulo na Carta aos Gálatas, considerando o caráter plural e dinâmico dos respectivos grupos. Sabemos que são cristãos e que defendem o cumprimento das tradições judaicas em um contexto greco-romano, no seio da comunidade cristã (Gl 1,7b). Compreendemos aqui, sem muita dificuldade, que se trata de evangelizadores cristãos, segundo certos interesses de manter determinado *status* e inseridos nas tradições primitivas judaico-helenísticas e no ambiente romano. Pois, nas comunidades cristãs, ao longo do tempo, apresentavam-se diversos missionários, portadores eventualmente de formas diversas de evangelho,¹⁷⁰ num ambiente impregnado de religiosidade pagã, em que se mesclam elementos anatólicos nativos e influências greco-latinas.¹⁷¹ Na concepção de Dunn, o que estava em questão entre Paulo e aqueles contra quem ele escreveu, em Gálatas, não era a formulação tradicional do evangelho, mas sim a interpretação do evangelho de Paulo.¹⁷²

Na opinião de Hardin, é provável que a questão chave para compreender os conflitos na Galácia seja a relação das igrejas da Galácia com a extensa comunidade judaica,¹⁷³ partindo dos pressupostos socioculturais e religiosos que os configuravam como identidades étnicas, sendo, portanto, tal fenômeno inerente à constituição do auditório paulino na respectiva epístola. Portanto, os conflitos apresentados na Carta aos Gálatas não serão resolvidos por meios de posições imediatas e de rupturas dramáticas com as mais diversas concepções e compreensões religiosas. Também não se considera em Paulo uma atitude dissuasiva quanto à autocompreensão e o anúncio do querigma cristão na Galácia.

¹⁶⁹ Philipp VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, p. 132.

¹⁷⁰ Claudio MORESCHINI e Enrico NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina I: de Pablo hasta la edad constantiniana*, p. 17.

¹⁷¹ Rinaldo FABRIS, *Paulo: apóstolo dos gentios*, p. 288.

¹⁷² James D. G. DUNN, *Unidade e diversidade no Novo Testamento*, p. 145.

¹⁷³ Justin K. HARDIN, *Galatians and the imperial cult: a critical analysis of the first-century social context of Paul's letter*, p. 114.

O conflito em Gálatas sugere uma ampla discussão a respeito dos conceitos *judaísmo*, *helenismo*, *cristianismo* e do termo *judaizante*, que nos remetem ao primeiro capítulo desta pesquisa.

No entanto, não obstante as diversas opiniões apresentadas a respeito dos “opositores de Paulo em Gálatas”, exige-se uma compreensão dessa realidade como constitutiva e determinante na formação e configuração das identidades nas igrejas da Galácia. Tais identidades são concebíveis como mutáveis e fluidas; entre o *nós* e o *eles* existe uma linha imaginária, isto é, uma fronteira que delimita, mas que é com frequência cruzável.¹⁷⁴ Há, portanto, um contraste na discussão dos conceitos e das categorias monolíticas, cuja compreensão estaria na perspectiva de experiências religioso-culturais estagnadas e paradoxais à história.

Segundo Pedro Lima Vasconcelos, de um lado, é basicamente pela *desjudaização* de Paulo que seus adversários (considerados como expressão de uma mesma vertente) acabaram por ser qualificados, pejorativamente, como *judaizantes*. Por outro lado, o tratamento do judaísmo, fora e dentro da terra de Israel, como uma identidade monolítica, da qual o cristianismo se distinguiria essencialmente, possibilita identificar tais judaizantes de forma pejorativa rotulando-os como hereges.¹⁷⁵

Somos instigados a conceber os oponentes de Paulo na Galácia a partir de uma compreensão que não adere à apropriação e ao uso do conceito *judaizante* como termo homólogo aos rivais de Paulo e como transgressão ao judaísmo paulino. Pois, ao atribuir o conceito de *judaizante* a uma parte da comunidade cristã de Gálatas, estaríamos arbitrando à outra parte do grupo uma identidade monolítica e desjudaizante; negaríamos assim o caráter de fluidez e a travessia de fronteiras no judaísmo paulino e no cristianismo galático.

São interpretados como *oponentes* de Paulo por terem *compreensão antagônica* à autocompreensão de Paulo e à missão gentílica em Gálatas, porém definidos como *iniciados cristãos* e oriundos do pluralismo sociocultural e religioso judaico e greco-romano do qual Paulo e as igrejas da Galácia provêm. Estão situados nas diferentes denominações judaico-cristãs e cristão-gentílicas, mobilizadas na diáspora e geograficamente localizadas no contexto

¹⁷⁴ Shaye J. D. COHEN, *The beginnings of Jewishness*, p. 341-349.

¹⁷⁵ Pedro Lima VASCONCELLOS, Uma nova visita a um velho preconceito: os “judaizantes” como judeus, p. 342-343.

da Ásia Menor, como componentes antagônicos de interações e constitutivos das igrejas da Galácia e das identidades em formação do cristianismo paulino. São componentes étnicos e socioreligiosos constitutivos do auditório paulino das igrejas da Galácia.

Segundo Dunn, na diversidade do cristianismo do século I encontramos cristãos judeus que abandonaram a Lei e o culto, influenciados pela cultura e pensamento helenístico; cristãos judeus que variadamente questionavam a visão mais estreita de missão; cristãos judeus descontentes com a missão gentílica livre da Lei e cristãos judeus que se opunham à missão gentílica, hostis a Paulo e devotados em sua observância de toda Lei.¹⁷⁶ Todos integravam o cristianismo paulino da Galácia e de forma variada; isto é, inseridos nas diferentes formas de pensamentos e imersos nos diversos espaços religiosos, políticos e socioculturais, por oposições e rupturas, como por assimilações e conformidades.

Resumo

A autocompreensão cristã paulina possibilita uma aproximação entre os diferentes grupos religiosos e socioculturais em Gálatas, que emergem nos espaços de mobilidade humana e social, assim como na diáspora e nas sinagogas, como experiências cristãs diversificadas. Com isso, há uma crítica aos códigos vigentes da sociedade greco-romana e certamente com a mentalidade judaica ligada às antigas tradições do judaísmo, particularmente onde predominava o critério da “imutabilidade pela identidade geográfico-étnica”. O pensamento cristão paulino sugere uma compreensão fluida, dinâmica e mutável para as identidades, onde os componentes geográficos, étnicos, religiosos e sociopolíticos emergem com mais nitidez e elasticidade revelando fronteiras permeáveis e acessíveis.

Paulo compreende essa perspectiva judaica no horizonte da autocompreensão cristã, articula-a no contexto litúrgico do *batismo* e do *vestir-se*, como forma linguística e religiosa de apresentar a adesão do *iniciado* a Cristo Jesus, e a amplia na fórmula litúrgica “não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois

¹⁷⁶ James D. G. DUNN, *Unidade e diversidade no Novo Testamento*, p. 395.

um só em Cristo Jesus” (Gl 3,28). O pensamento paulino articula a liberdade da Lei na base da fé e, assim, os gentios poderão participar do pacto que antes havia sido desfrutado com exclusividade pelo povo de Israel. Pela fé e pela adesão a Cristo Jesus, judeu e gentio serão partícipes da herança *segundo a promessa* (Gl 3,29c). Desse modo, configuram-se novas identidades para o cristianismo paulino na Galácia.

O pensamento cristão paulino está em *continuidade* com as tradições judaico-helenísticas e imerso no contexto do mundo greco-romano – não com um olhar pragmático e horizontal da história e das tradições, mas sim numa perspectiva de variações e mudanças no âmbito das compreensões. Essa perspectiva sinaliza rupturas, antagonismos, continuidades e descontinuidades, vai-e-vens e inovações na história e certamente no pensamento paulino e que estará presente no processo de formação das identidades em Gálatas. A tais fatores subjaz também uma crítica às tradições judaicas, sobretudo no que concerne ao caráter legalista da Lei e da religião. A seguir, se dá a assimilação de uma compreensão inovadora do conceito de “filiação divina” e da “descendência abraâmica”, que incidirá como orientação ética e teológica na vida cristã e no cristianismo paulino da Galácia, dilatando assim sua fronteira religiosa e socioantropológica, incluindo os diferentes grupos étnicos, religiosos e socioculturais.

Paulo, como judeu, compreendia o judaísmo em suas múltiplas e variadas faces e na interlocução com o mundo gentílico e greco-romano, e adotou tal compreensão na construção de seu pensamento e na missão às Igrejas da Galácia, que conferirá às identidades o caráter de fluidez e de permeabilidade.

4 GÁLATAS 3,26-29: ANÁLISE EXEGÉTICA E INCURSÕES À CARTA NA PERSPECTIVA DAS IDENTIDADES

Em busca de uma melhor compreensão das origens dos cristianismos e de suas configurações na Ásia Menor, especificamente na Galácia, vamos nos aproximar da narrativa de Gl 3,26-29 mediante a análise exegética e incursões à Carta aos Gálatas na perspectiva das identidades e de acordo com sua dinâmica histórico-literária.

4.1 Os escritos paulinos no contexto do Novo Testamento e o problema da autoridade textual

4.1.1 Considerações gerais

A fim de delimitar nosso objeto de pesquisa, Gl 3,26-29, consideraremos brevemente o cânon neotestamentário, sobretudo as cartas paulinas, em sua dinâmica histórica e em seu processo de reconhecimento e autoridade.

Os escritos sagrados são reflexos de experiências vividas ao longo da história, conservadas na memória individual e coletiva dos povos e culturas. Certamente na memória das comunidades cristãs primitivas do século I a III d.C. estão refletidas muitas e variadas experiências cristãs, as quais foram contempladas, mesmo que apenas em fragmentos, na redação da literatura neotestamentária. Werner Georg Kümmel argumenta que, como os cristianismos se expandiram entre vários grupos étnicos em regiões que não eram dominadas pela língua grega universal, surgiu a necessidade de traduzir o NT às línguas dos diversos países ou localidades. Assim, de acordo com a difusão dos cristianismos, apareceram primeiramente as versões *síria*, *latina* e *copta*.¹

¹ Werner Georg KÜMMEL, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 695.

De acordo com Kümmel, no que se refere à autoridade de textos sagrados no cristianismo primitivo,

embora os livros do NT só tenham chegado até nós como parte de uma coleção aprovada pela Igreja, nenhum deles foi escrito com o objetivo de ser incorporado a tal coleção. Mesmo que já houvesse uma coleção das epístolas paulinas no fim do século I, ela não era encarada como *Sagrada Escritura*.²

Seguindo o movimento histórico da concepção e do reconhecimento da autoridade no cristianismo primitivo, Kümmel salienta que uma coleção de dez epístolas paulinas (sem as epístolas pastorais) só aparece claramente confirmada por Marcião por volta do ano 140, mas é bem pouco provável que o mesmo tenha sido o primeiro a reunir tais epístolas. Já I Clemente, que teve sua origem em Roma, não só utiliza Romanos (35,5s) e Hebreus (36,2ss), como também se refere à Epístola aos Coríntios e apresenta citações de 1Cor 47,1-3. Inácio escreve aos efésios dizendo que Paulo os menciona em cada uma de suas cartas (Inácio, Ef 12,2) e mostra, com isso, conhecer uma coleção de epístolas paulinas que inclui Efésios. Portanto, o mais tardar no princípio do século II já havia uma coleção de epístolas paulinas conhecida na Ásia Menor. E é muito provável que essa coleção já contivesse todas as dez epístolas que figuravam no cânon de Marcião.³

Timothy George adota uma cronologia mais antiga para a interpretação cristã de Gálatas. Ele sugere que, já antes do final do primeiro século, as cartas de Paulo foram coletadas em distinto *corpus* e circulavam entre as igrejas cristãs no império romano.⁴ É certo que tal coleção possuía caráter apostólico e querigmático, apesar da diversidade de gêneros e formas literárias. Lars Hartman afirma que “as cartas de Paulo não são cartas privadas, mas sim mensagens apostólicas”.⁵

² Werner Georg KÜMMEL, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 628.

³ *Ibidem*, p. 633-634.

⁴ Timothy GEORGE, *Galatians*, p. 66.

⁵ Lars HARTMAN, On reading others' letters, In: W. E. NICKELSBURG e George W. MACRAE (Eds.), *Christians among Jews and Gentiles*, p. 139.

4.1.2 A Carta aos Gálatas

4.1.2.1 Informações preliminares

Para Philipp Vielhauer, Gálatas constitui o documento mais revelador para a biografia de Paulo, a história do cristianismo primitivo, as tensões intraeclesiais – não simplesmente locais – daquele tempo e a teologia do apóstolo, seu conteúdo e desenvolvimento.⁶ De acordo com Richard N. Longenecker, historicamente Gálatas tem sido fundamental para as várias formas de doutrinas, proclamações e práticas cristãs.⁷ Por certas peculiaridades que caracterizavam as comunidades cristãs e seu entorno, “Gálatas veio a ser também um testemunho interessante de uma missão cristã fluida”.⁸

Na pesquisa contemporânea, os estudos de Gálatas respondem a várias perspectivas e anseios, desde interesses de cunho cristão e teológico-pastoral até interesses eminentemente acadêmicos e antropológicos. Conforme Bruce W. Longenecker, em nossa sociedade pluralista contemporânea as identidades sociais e pessoais são alimentadas em relação a uma ampla tela de diversos contextos culturais e contingenciais. Em nossos dias, a solidariedade humana está misturada com fortes realidades de diferenças culturais e incompatibilidades. Em função disso, muitos frequentemente têm procurado na visão eclesiológica paulina um recurso para uma iniciativa multicultural.⁹ Desse modo, continua Longenecker, Gálatas pode ser lida, com diferentes finalidades, por historiadores acadêmicos (relação entre cristianismo e judaísmo), por cristãos comprometidos (a fé cristã e a relação natural com Deus) e por modernos analistas da cultura (dinâmica da pluralidade social contemporânea e identidades);¹⁰ todas essas possibilidades se coadunam com a finalidade da pesquisa apresentada na presente tese.

Para J. Louis Martyn, ler Gálatas é como entrar num teatro no momento em que as cortinas estão sendo levantadas no terceiro ou quarto ato. Ao abrir a Carta vemos três elementos: a) a presença de um drama entre Paulo e os gálatas – ambos guardam afeição e

⁶ Philipp VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, p. 121-122.

⁷ Richard N. LONGENECKER, *Galatians*, p. xliii.

⁸ Claudio MORESCHINI e Enrico NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina I: de Pablo hasta la edad constantiniana*, p. 17.

⁹ Bruce W. LONGENECKER, *The triumph of Abraham's God*, p. 2.

¹⁰ *Ibidem*, p. 2.

cólera; b) Paulo e os gálatas têm uma rica história com outros povos, desenvolvimento que antecede o escrito e a recepção da carta; c) ocorrem fatos em que estão envolvidos certo número de pessoas além de Paulo e os gálatas.¹¹ Sendo assim, seria pouco plausível e coerente estabelecer como objetivo paulino em Gálatas unicamente a proeminência da fé em detrimento da Lei. Concordamos com Martyn quando este afirma que

a carta de Paulo não está toda formulada com argumentos designados a persuadir os gálatas de que a fé é melhor que a observância da Lei. Paulo vai construindo um enunciado destinado a despertar os Gálatas para um cosmo real, em que de fato a fé chegou agora com o advento de Cristo (Gl 3,23-25).¹²

E essa fé se direciona para a adesão a Cristo Jesus, por parte de judeus e não judeus, cujos propósitos poderão certamente ser alcançados também no campo étnico, religioso e sociocultural.

É indiscutível que Gálatas constitui uma epístola real e genuína,¹³ escrita entre os anos 50 e 55 d.C. em Éfeso, Macedônia ou Corinto,¹⁴ ou, com mais precisão, em Éfeso.¹⁵ Jerome Murphy-O'Connor também confirma essa datação para Gálatas, e sugere a primavera de 53 d.C.¹⁶

Há um consenso em atribuir Gálatas a Paulo de Tarso. George afirma que Gálatas foi realmente escrita por Paulo, o apóstolo, como este se apresenta logo no início da carta (Gl 1,1).¹⁷ Para Hans Dieter Betz, a autoria de Paulo gozava de inquestionável aceitação na antiguidade. Comparando-a com outras cartas paulinas, nota-se que o estilo dos escritos e a linguagem de Paulo são inconfundíveis. Em método e conteúdo, o argumento teológico em Gálatas é caracteristicamente paulino. Por tais razões, as escolas do NT não questionam a autoria de Paulo quanto a Gálatas.¹⁸

Segundo Betz, o fato de Paulo escrever uma apologia bem composta, retórica e teologicamente sofisticada, força-nos a assumir que ele fundou as igrejas da Galácia não entre pobres e não educados, mas sim entre a população urbana romanizada e helenizada.¹⁹ Porém,

¹¹ J. Louis MARTYN, *Galatians*, p. 13.

¹² *Ibidem*, p. 23.

¹³ Werner Georg KÜMMEL, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 395.

¹⁴ Hans Dieter BETZ, *Galatians*, p. 12.

¹⁵ Philipp VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, p. 128.

¹⁶ Jerome Murphy O'CONNOR, *Paulo: biografia crítica*, p. 191.

¹⁷ Timothy GEORGE, *Galatians*, p. 22.

¹⁸ Hans Dieter BETZ, *Galatians*, p. 1.

¹⁹ *Ibidem*, p. 2-3.

não assumimos a opinião de Betz quanto a uma constituição rígida e seletiva dos entornos sociais das igrejas da Galácia. A população urbana no contexto greco-romano era também constituída de estratos sociais de baixa renda e até mesmo de precárias condições socioeconômicas. No âmbito urbano, como em toda a Ásia Menor, as sociedades eram constituídas por escravos, livres, trabalhadores manuais, comerciantes, ricos e pobres, e fortemente marcadas por experiências aldeãs. Paulo se identifica com a cidade, e isso vemos demonstrado em sua própria formação, trajetória e deslocamentos geográficos, por Tarso, Damasco, Antioquia, Jerusalém, não obstante a interlocução e interação com o mundo rural e adjacências.

Assim, ao associar a mensagem paulina com o entorno da comunidade cristã, continua Betz, a mensagem paulina de “liberdade em Cristo” é direcionada a pessoas interessadas em *emancipação religiosa, cultural, social e política*. A experiência cristã que a carta de Paulo menciona reflete essa realidade. Paulo aponta importantes mudanças ocorridas na história dos gálatas.²⁰ Para Betz, Gálatas e seu argumento *vem a ser muito intrigante* se sua noção de *liberdade cristã* como resumo de seu evangelho não for apenas uma noção religiosa e teológica, pois esta aponta, num determinado tempo, para uma experiência social e política.²¹

4.1.2.2 Elementos que corroboram a autenticidade da carta

Na opinião de Betz, Marcião e Taciano influenciaram fortemente o texto mais antigo dos evangelhos e das cartas paulinas. De acordo com a suposição mais provável, os Padres servem de testemunhas apenas do texto “ocidental” amplamente usado no século II. Além disso, Justino e Irineu são, sem a menor dúvida, testemunhas do texto ocidental primitivo, como também o são Tertuliano e Cipriano. A pesquisa dessas citações encontradas nos Padres da Igreja constitui um auxílio importante para o agrupamento dos testemunhos textuais do NT.²²

Para Longenecker, no seguimento à opinião de Betz, vários comentários e interpretações surgiram no pensamento cristão numa época não muito distante dos escritos

²⁰ Hans Dieter BETZ, *Galatians*, p. 3.

²¹ *Ibidem*, p. 3.

²² Werner Georg KÜMMEL, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 710-713.

paulinos no que se refere a Gálatas, e certamente exerceram profundas e significativas influências na história da recepção nos mais diversos contextos, como *Marcião de Sinope* (norte da Ásia Menor – 140 d.C.), *Tertuliano de Cartago* (costa norte da África – 198 d.C), *Valentino* e seus discípulos Ptolomeu, Heraclião e Teodoto (segunda metade do século II), que desenvolveram um sistema de especulações cristãs e gnósticas e aceitaram Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses e Hebreus como sendo escritos por Paulo e, talvez, também 1 e 2 Tessalonicenses e Filêmon. Os Padres Alexandrinos, como *Clemente de Alexandria* (+ 215 d.C) e *Orígenes* (+ 254 d.C.), e os Padres de Antioquia, como *Teodoro de Mopsuéstia* (Tarso, + 429), também escreveram comentários de todas as cartas paulinas, dos quais apenas fragmentos permanecem em grego.²³

Tantos autores representativos e situados em contextos históricos de um período relativamente próximo à redação de Gálatas corroboram a autenticidade desta, sua incidência e pertinência hermenêutica nas mais diversas épocas, como também apresentam certos indicativos do que vem a ser a base da crítica dos vastos comentários ulteriores.

A menção a textos do NT, particularmente dos escritos paulinos, por escritores cristãos dos primeiros séculos, é importante para a crítica textual e indicativa de sua autenticidade; atuam como testemunha documental, como no caso do texto de Gálatas²⁴ e no que concerne a nossa perícopes, isto é, Gl 3,26-29 e possíveis variantes.²⁵

Das testemunhas conhecidas, o Papiro 46 (P46) apresenta as epístolas paulinas na sequência canônica, inclusive Gálatas. P46 é um importante testemunho do texto de Paulo e provém do século II ou início do século III, assim como os *Codex* que fazem referência ao texto de Gálatas. Pelas testemunhas indicadas e de acordo com as possíveis datações confirma-se a autenticidade do texto de Gálatas, portanto também de nossa perícopes; não se configuram grandes mudanças ou divergências em suas *variantes*, e preserva-se o enunciado

²³ Bruce W. LONGENECKER, *The triumph of Abraham's God*, 43-52.

²⁴ Hans Dieter BETZ, *Galatians*, p. 12-14: “Testemunhas documentais: Papiros 46 e 51, com os seguintes códices que contêm Gálatas ou parte do mesmo: *Codex Sinaiticus* (séc. IV), *Codex Alexandrinus* (A, séc. V), *Codex Vaticanus* (B, séc. IV), *Codex Ephraemi Syri Rescriptus* (C, séc. V), *Codex Claromontanus* (D, séc. VI), *Codex Augiensis* (F, séc. IX), *Codex Boernerianus*, com o latim interlinear (G, séc. IX), *Codex Euthalianus* (H, séc. VI), *Codex Freerianus* (I, séc. V/VI), *Codex Mosquensis* (K, séc. IX/X), *Codex Angelicus* (L, séc. IX), *Codex Porphyrianus* (P, séc. 10), *Codex Athous Laurae* (Ψ, séc. VIII/IX)”.

²⁵ “V. 28b: ei-j evste evn Cristw/l (sois um em Cristo) Codex a2 B C D Ψ; evste evn Cristw/l: (sois em Cristo) Lecionários l 147, 170, 592, 603, 895, 1021, 1356, 1439 (datando do séc. XI ao séc. XV); e]n e.ste Cristw/l ([sois] em Cristo) Orígenes, Marcelus, Atanásio, Crisóstomo; e.ste Cristou/: (sois [de] Cristo) Papiro P46; Cristou/ ([de] Cristo) Codex a. (ver *The Greek New Testament*, 4. ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies, 1994.)

principal – no caso de Gl 3,28b, o significado linguístico da “adesão a Cristo”, *ei-j evste evn Cristw/l* (sois um *em Cristo*).

Na preservação do significado linguístico poderiam estar presentes as intenções e fórmulas paulinas mais primitivas, para onde converge o *evangelho do advento da fé* em Gl 3,28. São declarações como fórmulas batismais da vida litúrgica e confessional da igreja primitiva que estariam sendo adaptadas pelos primeiros cristãos e com grande relevância para todos os crentes, pois judeus e gentios foram admitidos a um novo *status* espiritual *em Cristo Jesus*.²⁶ Dunn afirma que os crentes primitivos formularam sua nova fé encontrando palavras que expressassem essa fé, e que, no mínimo, algumas dessas confissões primitivas foram preservadas.²⁷ Na declaração paulina de Gl 3,28 se afirma a abolição do *velho status* em função de um *novo status*. É a declaração de uma *reunificação* com um solene e ritualístico pronunciamento.²⁸

4.2 Composição literária da Carta aos Gálatas

Segundo Betz, Gálatas pode ser analisada segundo a retórica greco-romana²⁹ e a epistolografia.³⁰ Essa possibilidade põe em relevo o relacionamento de Paulo com as disciplinas retóricas, literárias e culturais, uma questão que não tem sido ainda adequadamente discutida,³¹ mas que ganha relevância nos atuais estudos paulinos. J. Paul Sampley considera que os usos e costumes sociais, econômicos, políticos, as convenções e os

²⁶ Timothy GEORGE, *Galatians*, p. 273.

²⁷ James D. G. DUNN, *Unidade e diversidade no Novo testamento*, p. 105.

²⁸ Hans Dieter BETZ, *Galatians*, p. 189.

²⁹ *Ibidem*, p. 24: “Como compreensão na antiguidade, a retórica tem pouco em comum com a verdade, mas é um exercício daquelas habilidades que fazem com que a pessoa acredite em *alguma coisa* como *verdade*. Por essa razão, a retórica se preocupa com demonstração, estratégia persuasiva e exploração psicológica da audiência, mas não se interessa em estabelecer a verdade em si”.

³⁰ *Ibidem*, p. 25: “O recurso ou meio utilizado na Carta aos Gálatas, das bênçãos e maldições, vem a ser como uma *carta mágica*. Essa categoria é conhecida como *epistolografia antiga*. Em outras palavras, Paulo não simplesmente depende da ‘arte de persuasão’ e de um sistema racional de argumentação. Ele também introduz a dimensão da *magia*, isto é, a *maldição* e a *benção*, como inescapáveis instrumentos do Espírito, na ordem do confronto dos Gálatas com a escolha entre a salvação e a condenação”.

³¹ *Ibidem*, p. 14.

valores sociais são um dado comum dos estudos paulinos, e os modelos greco-romanos de retórica têm sobressaído como área importante nessa pesquisa.³²

A seguir, Betz diz que Gálatas é um exemplo do gênero *carta apologética*. A evidência que sustenta tal hipótese é derivada da análise da composição da carta. O gênero carta apologética surge no quarto século a.C. e pressupõe não apenas o gênero carta, mas também os gêneros autobiografia e fala apologética, como também antigas formas de expressões literárias. Na literatura grega esse gênero é representado por exemplos famosos, como a pseudoautobiografia de Sócrates por Platão e a autobiografia de Demóstenes, *De corona*. Esses exemplos inspiravam as cartas, que os imitavam.³³

A análise formal de Gálatas, segundo Betz, permite chegar a algumas conclusões quanto a suas funções. Gálatas traz uma mensagem que é parte de um constante debate e estabelece uma comunicação, primeiramente entre o remetente e os destinatários, e logo a seguir com os oponentes, de modo que todos os leitores da carta sejam participantes do debate. Tal situação faz de Gálatas uma *apologia* apresentada de forma escrita, e pelo uso da *retórica* esta é concebida como *arte de persuasão*.³⁴

Ronald Y. K. Fung se aproxima de Betz, na discussão quanto ao gênero literário de Gálatas, ao afirmar que os recentes estudos mostram que Gálatas pertence ao gênero *carta apologética* e conforma os princípios e normas da *retórica* contemporânea.³⁵ De acordo com Richard N. L. Longenecker, a classificação de Gálatas como uma carta apologética é reconhecida pela relação entre o estilo de seu conteúdo com a estrutura epistolar. Realmente a autobiografia, a apologia e a defesa são fatores importantes para a análise retórica de Gálatas e com frequente valor para uma grande e prolongada discussão.³⁶ Contudo, considera-se que não se pode aplicar de forma rígida e com uma estrutura fixa tal categoria literária a todo o corpo epistolar de Gálatas,³⁷ e admite-se que a análise dos capítulos 3 e 4 com base na arte retórica é extremamente difícil.³⁸

³² J. Paul SAMPLEY (Org.), *Paulo no mundo greco-romano*, p. XIII.

³³ Hans Dieter BETZ, *Galatians*, p. 14-15.

³⁴ *Ibidem*, p. 23-24.

³⁵ Ronald Y. K. FUNG, *The epistle to the Galatians*, p. 28.

³⁶ Richard N. LONGENECKER, *Galatians*, p. CIV-CV.

³⁷ Ronald Y. K. FUNG, *Op. cit.*, 32.

³⁸ Hans Dieter BETZ, *Op. cit.*, p. 128.

Não existe um consenso entre os estudiosos a respeito de um gênero literário único para Gálatas, mas não se apresentam grandes disparidades entre os autores. Quanto aos relatos paulinos, considera-se o “uso das tradições literárias, como as formas retóricas, os modelos de persuasão, as estruturas quiásquicas, os procedimentos exegéticos midráxicos, os hinos cristãos antigos, as fórmulas confessionais e o material parenético”,³⁹ que constituem de certa forma a *retórica greco-romana*, a *epistolografia* e as *formas apologéticas* presentes na Carta aos Gálatas.

4.3 Estrutura literária da Carta aos Gálatas

Apresentaremos três propostas de estrutura literária que correspondem aos autores Werner Georg Kümmel (1982), Philipp Vielhauer (2003) e Hans Dieter Betz (1979), e a seguir sugeriremos uma estrutura literária que justifica nossa opção pela pesquisa da perícopes de Gl 3,26-29.

4.3.1 Werner Georg Kümmel⁴⁰

Depois da introdução (1,1-5), Paulo começa imediatamente suas referências quanto à situação na comunidade (1,6-10).

- I.** 1,11–2,21: defesa pessoal de Paulo contra os ataques que atingem seu ministério apostólico.
- II.** 3,1–5,12: necessidade da liberdade diante da Lei. É a fé que alcança a salvação, não as obras. A justificação não está vinculada ao cumprimento da Lei, mas sim à promessa, por meio de Cristo.
- III.** 5,13–6,10: a liberdade dos cristãos.
- IV.** 6,11-18: saudação final.

³⁹ Richard N. LONGENECKER, *Galatians*, p. CIII.

⁴⁰ Werner Georg KÜMMEL, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 381-382.

4.3.2 Philipp Vielhauer⁴¹

Prescrição: 1,1-5.

Desaprovação e ameaças: 1,6-10.

I. a origem divina do evangelho paulino (1,11–2,21).

II. justificação pela fé e liberdade diante da Lei (3,1–5,12).

III. parêneses (5,13–6,10).

IV. final e autógrafo do autor da carta (6,11-18).

4.3.3 Hans Dieter Betz⁴²

I. 1,1-5: prescrição epistolar.

II. 1,6-11: exórdio.

III. 1,12–2,14: narração.

IV. 2,15-21: proposição.

V. 3,1–4,31: argumentação.

VI. 5,1–6,10: exortação.

VII. 6,11-18: pós-escrito.

Kümmel e Vielhauer estabelecem o mesmo perfil na exposição do arranjo literário de Gálatas, isto é, da apresentação ou prescrição à saudação final ou autógrafo. Depois, apontam a defesa pessoal de Paulo e as questões pertinentes à liberdade diante da Lei, que leva à justificação pela fé. Em seguida, o tema da liberdade dos cristãos diante da Lei e o proceder no Espírito. Betz intitula os temas narrativos agrupando-os por títulos, ou seja, da introdução ao pós-escrito estabelece o corpo estrutural a ser desenvolvido, com exórdio, narração, proposição, argumentação e exortação.

⁴¹ Philipp VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, p. 129.

⁴² Hans Dieter BETZ, *Galatians*, p. 16-23.

Interessa para nossa pesquisa, nas propostas de disposição literária de Gálatas aqui apresentadas, o que Betz denomina *probatio* ou argumentação (Gl 3,1–4,31). Para Vielhauer, trata-se da justificação pela fé e liberdade diante da Lei (3,1–5,12); segundo Kümmel, é a liberdade diante da Lei. É a fé que alcança a salvação, não as obras (Gl 3,1–5,12). Betz sugere que a seção 3,26-28 seja o centro da seção 3,1–4,31. Seguindo a discussão da situação dos *cristãos judeus*, concluída em Gl 3,25, em Gl 3,26-28 aparece a discussão sobre os *cristãos gentios*; assim se define o *status* dos cristãos diante de Deus,⁴³

4.3.4 Estrutura literária sugerida para Gl 3,26-29

1,1-10: *endereço e admoestação*. Paulo se autodefine como apóstolo da parte de Jesus Cristo e que apresenta um *único evangelho*. Aqui destacamos dois importantes temas dessa etapa, a saber, a *missão de Paulo* e o *único evangelho* (cf. 1,1-5). A admoestação paulina se dirige àqueles que passaram a *outro evangelho*, cujos autores Paulo classifica de *anátema* (cf. Gl 1,8 b).

1,11–2,21: *autobiografia de Paulo*. Reconhecimento de sua missão e primeiro esboço da *justificação pela fé*. O evangelho por Paulo anunciado foi recebido, não segundo a carne, mas por revelação de Jesus Cristo (cf. Gl 1,11-12). Tal revelação perpassa as tradições judaicas de Paulo e alcança sua própria existência, isto é, acontece desde o seio materno e o dispõe para a missão entre os gentios. Paulo se apresenta na primeira pessoa do singular, com certa autonomia diante da igreja de Jerusalém. Vai à Arábia, a Damasco, à Síria e à Cilícia. Após voltar da Arábia para Damasco, somente depois de três anos resolve ir a Jerusalém. Depois da Cilícia, passam-se 14 anos até que Paulo volte a Jerusalém, acompanhado por Barnabé e Tito. Aos de Antioquia e da Galácia, Paulo apresenta um esboço da justificação pela fé: *o homem não se justifica pelas obras da Lei, mas sim pela fé em Jesus Cristo* (cf. Gl 2,16a).

3,1–4,31: *argumentação doutrinal*. Lei e fé, Lei e promessa, escravidão e liberdade humana, advento da fé e filiação divina, Abraão, as duas alianças – Agar e Sara. Diante da

⁴³ Hans Dieter BETZ, *Galatians*, p. 181.

experiência cristã dos gálatas, Paulo adverte a respeito da estúpida escolha feita pela fascinação com as obras da Lei e pela volta à *carne*. Paulo apresenta a fé de Abraão e o reconhecimento de Deus a sua justiça; logo, é também pela fé que são filhos de Abraão – eis a promessa. Para Paulo, em Gl 3,26-29, com o advento da fé, os cristãos superam o tempo da tutela da Lei e, assim, na *filiação divina em Cristo Jesus pelo batismo*, desde suas diferenças socioculturais e de gêneros, todos participam da equidade, da comunhão e da descendência de Abraão. Paulo confirma sua orientação doutrinal: *para ser livre é preciso ser filho de Abraão, não segundo a carne, mas segundo o Espírito* (cf. Gl 4,21-31).

5,1–6,10: *parte parenética*. A liberdade cristã, a circuncisão e exortações éticas. Paulo mostra aos gálatas o antagonismo entre a liberdade cristã e a escravidão, ou seja, entre o espírito e a carne, ou entre a esperança da justiça no espírito que vem da fé e a justiça da Lei. Para Paulo, a verdadeira liberdade é fruto do Espírito, que liberta o homem da carne (cf. Gl 5,13–6,10).

6,11-18: *última admoestação e despedida de Paulo*. Na parte final, Paulo estabelece os preceitos do zelo e da caridade como prática ética na comunidade e, assim, nem a circuncisão é alguma coisa, nem a incircuncisão, mas sim apenas a nova criatura (cf. Gl 6,15).

Fica delimitada para nossa pesquisa bíblica, de acordo com nossa opção, a perícopes de Gl 3,26-29, texto-chave para a compreensão do advento da fé em Gálatas e de fundamental importância, não como centro de uma estrutura literária evidente, mas pela centralidade temática que representa ao apresentar os argumentos paulinos da *justificação pela fé* e da *herança segundo a promessa*.

Escolhemos Gl 3,26-29 por ser uma narrativa que reforça a formação das identidades nos cristianismos primitivos a partir de elementos socioantropológicos pertinentes à constituição das comunidades cristãs na Galácia. A Ásia Menor é apresentada como uma referência, não somente geográfica, mas também plural e querigmática para o processo de evangelização e expansão dos cristianismos. Segundo Paulo Augusto de Souza Nogueira, é a região que, provavelmente, continha a maior diversidade de expressões religiosas e formas de organização de comunidades de todo o cristianismo do século I.⁴⁴ Assim, ao analisar a perícopes de Gl 3,26-29 certamente nos depararemos com um texto de fundamental

⁴⁴ Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*, p. 129.

importância para a definição, no plano do cristianismo primitivo paulino, do *status* da comunidade cristã diante de Deus e de seus interlocutores.

Em suma, justificamos a escolha de Gl 3,26-29 pela necessidade de estabelecer uma leitura crítica, dinâmica e fluida das experiências religiosas dos gálatas a partir da configuração dos elementos socioculturais presentes na narrativa. São experiências cristãs vividas e realizadas no período dos cristianismos primitivos que, sem dúvida, contribuíram significativamente para o processo de formação e expansão das identidades cristãs.

4.4 Análise exegética de Gl 3,26-29

4.4.1 O texto grego de Gálatas 3,26-29⁴⁵ e a respectiva tradução

²⁶ Pa,ntej ga.r ui`oi. qeou/ evste dia. th/j pi,stewj evn Cristw/l VIhsou/

Certamente vós todos sois filhos de Deus, mediante a fé em Cristo Jesus; (:)

²⁷ o[soi ga.r eivj Cristo.n evbapti,sqhte(Cristo.n evnedu,sasqe

certamente muitos de vós em Cristo fostes batizados, em Cristo vos vestistes.

²⁸ Ouvk e;ni VIoudai/oj ouvde. {Ellhn(ouvk e;ni dou/loj ouvde. evleu,qeroj(ouvk e;ni a;rsen kai. qh/lu\ (:) pa,ntej ga.r u`mei/j ei-j evste evn Cristw/l VIhsou/

Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há masculino e feminino; certamente todos vós sois um em Cristo Jesus.

²⁹ Eiv de. u`mei/j Cristou/(a;ra tou/ VAbraa.m spe,rma evste,(katV evpaggeli,an klhrono,moi

E, se sois de Cristo, então de Abraão sois semente, segundo a promessa herdeiros.

⁴⁵ NESTLE, Eberthard; ALAND, Kurt (Org.). *Novum Testamentum Graece*, 26. ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1988; *The Greek New Testament*. 4. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, 1994.

4.4.2 Análise exegética e comentários de Gl 3,26-29

Betz sugere em Gl 3,26-28 um *macarismo*, provavelmente citado da liturgia batismal, que serve aqui como *lembança* da autocompreensão dos destinatários, na qual se declara e se define os destinatários como “filhos de Deus”, isto é, seu *status* diante de Deus em 3,26. Trata-se de uma conexão explanatória com o ritual de batismo, uma lembrança de que os destinatários estão prontos para o batismo em 3,27. São três realizações de existência cristã em 3,28a-c, a declaração e a definição dos destinatários como “um em Cristo Jesus”; em outras palavras, o *status* na igreja em 3,28d e a conclusão de *a*, *b* e *c*, isto é, a pressuposição como um restante do *indicativo* da salvação de 3,26-28 em 3,29a, com as duas conclusões para o argumento de 3,6-28 em 3,29b-c.⁴⁶

Acolhemos a sugestão de Betz quanto a Gl 3,26-29 colocando-nos na perspectiva da definição do *status* da comunidade cristã diante de Deus e da comunidade, e por isso adotamos uma estrutura literária que permite visualizar o desenvolvimento teológico e discursivo de Paulo, além de evidenciar a coesão interna à perícopes e os respectivos amarros semânticos.

²⁶ Pa,ntej ga.r ui`oi. qeou/ evste dia. th/j pi,stewj evn Cristw/l VIhsou/
Certamente vós todos sois filhos de Deus, pela fé em Cristo Jesus; (:)

Uma *conjunção* tem a função de ligar duas ou mais orações ou termos relacionados da mesma oração, sendo que uma das quais pode completar o sentido da outra (oração subordinada). A conjunção coordenativa *ga.r* sugere um desenvolvimento progressivo temático em relação aos vv. 23-25 no que concerne à concepção da Lei e ao advento da fé. Infere-se, a partir do desenvolvimento temático, uma conclusão vital que será desenvolvida nos versículos seguintes.

Pa,ntej ga.r ui`oi. qeou/ evste estabelece, na continuidade conjuntiva, o *status* da comunidade cristã, a saber, *certamente vós todos sois filhos de Deus*. O adjetivo indefinido masculino plural *todos* (pa,ntej) sugere a dilatação e ampliação dos destinatários segundo a promessa da filiação divina. Portanto, apresenta-se uma condição – o “crer em Cristo Jesus” (pi,stewj evn Cristw/l VIhsou/). Segundo J. Louis Martyn, a análise da tradição batismal que está por trás de Gl 3,26-28 sugere que Paulo moveu a palavra *pa,ntej* (todos) para uma

⁴⁶ Hans Dieter BETZ, *Galatians*, p. 20.

posição enfática, o início de 3,26 e 3,28b,⁴⁷ como também de 3,7; 3,9; 3,22 e 3,27a, o que incidirá na compreensão paulina das *diversidades* e da *unidade* no versículo 28.

A Bíblia de Jerusalém define pa,ntej, “todos”, como não somente “nós”, judeus, mas também “vós”, gentios, o que terá um desenlace progressivo e incisivo no versículo 28. Porém, há um fator que incide no pa,ntej como condição, isto é, “todos *os que creem*” (v. 22c: toi/j pisteu,ousin). Trata-se de um artigo definido dativo masculino plural e de um verbo participio presente ativo dativo masculino plural que, como complemento indireto, expressa a pessoa que recebe a ação do verbo. “A promessa pela fé em Jesus Cristo” é concedida ou entregue a “todos” *os que creem*, e essa é a condição para que gregos, judeus, ambos os gêneros (masculino e feminino), escravos e livres participem ativamente, no *tempo presente*, do novo *status* da comunidade cristã como filhos de Deus.

Para Ronald Y. K. Fung, a “fé” em questão nos vv. 23 e 25 se refere à “fé em Cristo” (v. 22). Eis o princípio da salvação em oposição à Lei, que começa por uma nova ordem de salvação escatológica. A chegada da fé é, portanto, idêntica à chegada de Cristo, que é o objeto da fé, e faz possível a chegada da fé como ponto decisivo na história da salvação.⁴⁸ É a primazia da “fé” sobre o legado da “Lei”. Segundo Fung, Paulo pode falar da Lei como “custódia até a vinda de Cristo”. A custódia (*paidagógos*) era usualmente do escravo que conduzia a juventude livre à escola e supervisionava sua conduta. Com a chegada de Cristo, o caminho da justificação pela fé está aberto, não apenas como outra possibilidade, mas como o único caminho para obter a retidão. A *Lei* é substituída por *Cristo*. A validade da Lei cessa com a chegada da fé em Cristo Jesus.⁴⁹ A “filiação de Deus” impõe a exigência do “crer em Cristo Jesus” (dia. th/j pi,stewj evn Cristw/l VIhsou/), e não mais se exige a presença essencialmente temporária do pedagogo (o` no,moj paidagwgo.j h`mw/n), isto é, da Lei, que agora chega à complementação pela exigência da fé em Cristo Jesus (Gl 3,23-25).

Dia. th/j pi,stewj evn Cristw/l VIhsou: *pela fé em Cristo Jesus* – o genitivo *da fé* indica o complemento necessário da oração no caso dativo *em Cristo Jesus*, e com isso observamos o objetivo teológico de Paulo ao esboçar o próprio conceito de fé. A adesão pela fé em Cristo Jesus é condição primeira para estabelecer a filiação a Deus. E em Cristo também se participa da descendência de Abraão e da herança da promessa salvífica, pois “as promessas foram

⁴⁷ J. Louis MARTYN, *Galatians*, p. 374.

⁴⁸ Ronald Y. K. FUNG, *The epistle to the Galatians*, p. 167-168.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 168-170.

asseguradas a Abraão e a sua descendência, que é Cristo” (Gl 3,16). Sendo assim, “os que são pela fé são filhos de Abraão” (Gl 3,7).

De acordo com George, única e exclusivamente Jesus é o Filho de Deus. Paulo desenvolveu esse tema em tais versículos para mostrar que a filiação dos cristãos é derivada da filiação de Cristo. O verdadeiro filho de Abraão é realmente o filho de Deus. Sendo assim, já não necessitamos de uma babá. A Lei de Deus ainda tem um papel positivo na vida do crente, porém, não para condená-lo, aprisioná-lo ou destruí-lo. Todos são filhos de Deus pela *fé em Cristo Jesus*. A expressão “em Cristo” aparece 172 vezes nos escritos de Paulo. É para descrever que a participação na união com Jesus Cristo é efetivada para muitos crentes pelo Espírito Santo.⁵⁰

O uso das conjunções coordenativas e subordinativas confirma o propósito de Paulo de manter a ligação semântica e gramatical da perícope, sem perder de vista o conjunto dos textos da seção 3,6-29 e estabelecendo os eixos temáticos para a declaração do v. 28. Nota-se na seção 3,6-29 um movimento contínuo discursivo na narrativa, como também um desenvolvimento teológico para a concepção da história da salvação. A tese de Paulo em Gl 3,6-7, de que a justificação depende da fé e não da obra da Lei, tem seu paralelo em Gn 15,6 e se expande teologicamente no evento crístico de Jesus de Nazaré, Abraão e a Promessa em Gl 3,16, de Moisés e da Lei em Gl 3,17 e de Cristo e da Salvação em Gl 3,26-28.

²⁷ O[soi ga.r eivj Cristo.n evbapti,sqh(Cristo.n evnedu,sasqe

Certamente muitos de vós em Cristo fostes batizados, em Cristo vos vestistes.

Ba,ptismo,j (ato de lavar, banhar, batizar) são ocasionalmente fundados nas religiões ou contextos similares helenistas. *Banhar, lavar e purificar* são considerados fatores básicos no helenismo. De uma *noção primitiva*⁵¹ passa-se, diacrônica e sincronicamente, a uma noção

⁵⁰ Timothy GEORGE, *Galatians*, p. 274-275.

⁵¹ A. I. OEPKE e Gerhard KITTEL (Ed.), *Theological dictionary of the New Testament*, v. 1, p. 532-534: “A noção primitiva do *batismo* no contexto helenístico e dos cultos místéricos contempla os elementos comuns do cotidiano, como urina de gado, sangue, barro, lama, sujeira e água, especialmente do rio ou do mar, que são usados *nos rituais de fundo*. Esses rituais têm a finalidade de melhorar a vida ou de ser um caminho para se chegar à imortalidade. Sendo assim, não é acidental que estes pensamentos estejam presentes nos ‘mistérios de Hermes’, no Egito, em um dos grandes rios do reino do mundo antigo. Também na Babilônia a água era considerada como ‘água da vida’ com o principal significado de *encantação*. No Egito tinha-se uma visão de ‘renovação da vida’ pela morte. O deus é identificado com o Nilo e a morte do homem é identificada com o deus. A ideia de vivificação flui como *regeneração* entre todos os povos. Ao se afogar no rio, entra-se em conexão com o deus e, assim, é-se divinizado. Nesse sentido, parece possível que o batismo nos mistérios

espiritual do batismo, o que é confirmado pelo dinamismo histórico-cultural dos ritos, dos mitos e das tradições de diversos povos e culturas.

O Novo Testamento apresenta várias práticas batismais⁵² que variam em seu significado e evolução, de sua realidade histórica à compreensão teológica. O termo *baptw* pode ser definido como “mergulhar”, e *bapti,xw* como “imersir, submergir, batizar, ato de mergulhar ou lavar”. Na LXX, este termo ocasionalmente traduz o hebraico *tabal* (lbj).⁵³ O verbo hebraico *tabal* (lbj) transmite a ideia de *mergulhar* ou *imersir* um objeto em outro: “pão” em “vinagre”, os “pés” na “água” (Js 3,15), uma “túnica” em “sangue” (Gn 37,31).⁵⁴

É da aproximação prática dos conceitos *tabal* (lbj: “mergulhar ou imersir”) e *baptizeim* (bapti,zeim: “batizar”) que procederá a recepção no imaginário judaico-cristão primitivo e que determinará a prática cúltica batismal dos primeiros cristãos.

Em um período tardio do judaísmo, a palavra hebraica lbj e a palavra grega bapti,zeim vieram a ser termos técnicos para “lavagens para limpar/purificar” as impurezas levíticas, como em Jd 12,7-9. É provável que isso fosse um costume no período do NT, desde a pureza demandada por muitos judeus que não podia ser relaxada em relação à impureza dos gentios. Genealogicamente, o lavar-se (banhar) judaico, incluindo o batismo de prosélitos, estava ligado com os ritos de purificação. Como consequência, portanto, uma concepção judaica fortemente transcendental de Deus,⁵⁵ que apesar de seu caráter legalista, supera tais fronteiras no processo de construção e configuração dos ritos, segundo as contribuições religiosas e socioculturais.

Em João Batista desperta um sentimento messiânico que contribuirá para a construção do ideal de batismo nos cristianismos nascentes.

O batismo de João é um rito de iniciação para a *união da comunidade messiânica*. Ligado com as passagens proféticas, compreende-se como um novo

fosse tido como um desejo voluntário. Isso é compreendido como um ritual de natureza *mágica* e não de natureza *moral*”.

⁵² *Bíblia de Jerusalém*, 2002, nota: “O batismo (bapti,sw) dos ritos judaicos (Mc 7,4; Lc 11,38); de João Batista (Mt 3; Mc 1,4; Lc 3,7 etc.); de Jesus (Jo 3,22; 4,1); em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (Mt 28,19); imposição das mãos (At 8,12-16); em nome do Senhor Jesus (At 8,16; 19,5); em nome de Jesus Cristo (At 2,38; 10,48); em Cristo (Gl 3,27); pelos mortos (1Cor 15,29); no Espírito Santo (Mc 1,8; Jn 1,33; At 1,5); do martírio (Mc 10,38; Lc 12,50), na água (At 8, 38)”.

⁵³ MURRAY, G. R. Beasley. In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, v. 1, 2. ed., p. 180.

⁵⁴ VV.AA. (Orgs.), *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, p. 559.

⁵⁵ A. I. OEPKE e Gerhard KITTEL (Eds.), *Theological dictionary of the New Testament*, p. 535-536.

desenvolvimento do *batismo* (Is 1,15-16; Ez 36,25; Jr 2,22; 4,14; Zc 13,1; Sl 51,7). Relacionando com a confissão dos pecados, o batismo em João Batista está como primeira instância para a expressão do arrependimento, como vemos em Mc 1,14, Lc 3,3 e Mt 3,11.⁵⁶

O evangelista João apresenta uma série de conflitos e de paradoxos quanto ao exercício do batismo realizado por Jesus (Jo 3,22; 4,2). Porém, Jesus Cristo cria um apostolado caracterizado pela mística batismal, como em Mt 28,18-20 e Mc 16,15-16, em cuja estrutura, certamente, haveria resíduos e a recepção de muitos elementos religioso-culturais das tradições greco-judaicas e do mundo das religiões místicas. Portanto, a marca distintiva do “batismo cristão” é ser oferecido e administrado *em nome de Cristo*.

O batismo era comumente praticado nas comunidades cristãs, e encontramos o seu registro em At 2,38.41; 8,12; 10,48; Rm 6,3; 1Cor 12,13; Gl 3,27, entre outros, com a alusão ao arrependimento, à purificação ou remissão dos pecados e culpas e ao banho ritual, também registrados em 1Cor 6,11; Ef 5,26; Hb 10,22; At 2,38; 22,16.

No cristianismo, o batismo tinha como objetivo final a *salvação* e a *vida eterna*. Porém, ainda assim,

isso não poderia ser compreendido em termo de vivificação ou regeneração. A “nova vida” se inicia numa conexão causal com a purificação das culpas pelos pecados. Somente Deus é a fonte da vida real, e sua santidade exclui os pecados. Geralmente essa é a concepção básica de Paulo e do NT, em relação ao batismo como “banhar-se para purificar-se”. Mesmo mediado pelo homem, o batismo torna-se a ação de Deus.⁵⁷

Porém, sempre numa relação de fé em Cristo Jesus (Gl 3,26a).

V. 27a: o[soi ga.r eivj Cristo.n evbapti,sqhte (certamente muitos de vós em Cristo fostes batizados): a mesma conjunção coordenativa (ga.r), nesse versículo, mantém o vínculo e a continuidade temática com o versículo 26, com destaque ao *muitos* (o[soi), que faz referência ao *todos* (pa,ntej) do mesmo versículo, bem como acentua o tema do *batismo* e da *vestimenta* em Cristo Jesus. Betz sugere que a função do versículo 27 é de uma *lembança* da cerimônia e seu significado. *Como muito de vocês* (o[soi) não é compreendido para limitar o

⁵⁶ A. I. OEPKE e Gerhard KITTEL (Ed.), *Theological dictionary of the New Testament*, p. 537.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 540.

“todos” do vers. 26, mas identifica a todos, inclui todos os cristãos, pois todos foram batizados.⁵⁸

Cristo.n (Cristo) é um substantivo no caso acusativo que atua como objeto direto do verbo, isto é, torna-se o agente ativo da ação que, nesse caso, concede relevância aos verbos que o seguem. Desse modo, os verbos bapti,zw (batizar, lavar ritual: indicativo aoristo passivo da segunda pessoa do plural) e evndu,w (vestir, colocar um calçado ou roupa em alguém: indicativo aoristo médio da segunda pessoa do plural) estabelecem a relevância a partir do agente ativo da ação que é *Cristo.n* (Cristo). Os dois verbos na segunda pessoa do plural (vós) atuam como *muitos* (o[soi] e estabelecem a relação com o v. 26 (pa,ntej). Os dois verbos são indicativos de uma ação onde o “vós todos” ou “muitos de vós” em Cristo atuam de modo progressivo e complementar.

Para Betz, esse versículo é uma declaração explanatória que liga a composição com o ritual de batismo. A linguagem pressupõe doutrinas sobre o batismo, que pode ser de origem pré-paulina,⁵⁹ talvez resultado da diversidade de compreensões religiosas⁶⁰ e que tinham consequências na vida sociocultural e religiosa dos iniciados, bem como em sua concepção teológica. A seguir, Betz faz a seguinte consideração:

Na liturgia, o dito (Gl 3,27) comunicaria as informações para o iniciante, chamando-o a seu *status escatológico* diante de Deus e também informando-o de que agora seu *status* o afeta nas mudanças de sua autocompreensão sociocultural e religiosa, como também em suas responsabilidades no aqui e agora.⁶¹

Segundo Fung, a *eficácia da fé* depende do *batismo*. O batismo é indispensável para a recepção de Cristo, onde a salvação pode ser fundada. Do ponto de partida da prática do batismo nos tempos apostólicos, a *fé* e o *batismo* não eram exatamente duas experiências distintas e separadas por um período de tempo, mas sim duas coisas inseparáveis.⁶²

⁵⁸ Hans Dieter BETZ, *Galatians*, p. 186.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 181.

⁶⁰ Timothy GEORGE, *Galatians*, p. 26: “Eram várias religiões místicas, cultos tribais originalmente importados no Império através da helenização do Oriente. Da Síria veio o culto a Adônis; do Egito o culto a Ísis e Osíris, da Frígia o culto a Cibele e Átis. Cada uma dessas religiões oferecia a salvação da alma e a imortalidade através de um rito de iniciação pelo qual o iniciado era misticamente unido ao deus-salvador. Nessas cerimônias o mito da divindade ‘agonizante e nascente’ era representado através do batismo e participação em uma refeição sagrada”.

⁶¹ Hans Dieter BETZ, *Op. cit.*, p. 184.

⁶² Ronald Y. K. FUNG, *The epistle to the Galatians*, p. 172.

Para George, o batismo no Novo Testamento invariavelmente implica em um compromisso pessoal e radical, que envolve um decisivo “não” aos caminhos anteriores da vida e um “sim” enfático a Jesus Cristo. A discussão de Paulo sobre o batismo na Galácia vem como uma conjuntura crítica para redefinir o povo de Deus, a família de fé, os verdadeiros filhos de Abrão. Não era apenas uma resposta pessoal de fé, mas também de uma nova comunidade que pertence a Cristo pela virtude da graça. O peso inteiro da carta tem sido para dizer que a salvação é recebida apenas pela fé em Cristo.⁶³

Portanto, *lbj* e *bapti,zein*, tanto no contexto judaico como no cristão, comumente continuaram significando “mergulhar” e “imersão” e, mesmo quando vieram a ser usados como termos práticos nos cristianismos, permaneceu o “pensamento de imersão”, que possivelmente se encontrava num estado de desenvolvimento durante o período do primeiro século d.C., concebido a partir do universo plural das compreensões das práticas batismais em ambientes judaicos, não judaicos e greco-romanos e administrado numa perspectiva teológica crística, ou seja, *batizados em Cristo e dele revestidos* (*eivj Cristo.n evbapti,sqhte(Cristo.n evnedu,sasqe)*).⁶⁴ Paulo, ao tratar do tema do batismo em Gálatas, estabelece uma intrínseca relação entre batismo e fé em Cristo, onde a união da comunidade se dá na união escatológica pela adesão a Cristo Jesus (Gl 3,26c) que redefine o *status* dos cristãos diante de Deus e da sociedade.

V. 27b: *Cristo.n evnedu,sasqe*: em Cristo vos vestistes (*Cristo.n evnedu,sasqe*) – com o batismo o iniciado assume uma “nova roupagem”, isto é, o indicativo aoristo médio da segunda pessoa do plural estabelece uma ação em que o próprio ato do batismo em Cristo se configura como adesão máxima, íntima ligação e caráter identitário com Cristo. Textos paralelos a Gl 3,27c encontramos em Cl 3,10; Ef 4,24; Rm 13,14; 1Cor 15,53-54, que identificam o cristão com o próprio Cristo pelo ato do “vestir-se” ou “revestir-se”; assim, consequentemente o indivíduo também assume as virtudes inerentes à respectiva adesão. Nos respectivos textos se encontram as raízes verbais no aoristo de *e,ndu,w*, como *evnedu,sasqe* (Gl 3,27) *evndu,sasqai* (1Cor 15,53-54), *evndu,sasqe* (Rm 13,14), *evndusa,menoí* (Cl 3,10), *evndu,sasqai* (Ef 4,24), bem como se estabelece uma relação, mesmo que com nuances semânticas e diferenças temáticas, com Mc 15,20 (*evne,dusan*), Lc 15,22 (*evndu,sate*), Mt

⁶³ Timothy GEORGE, *Galatians*, p. 276-277.

22,11 (evndedume,non) e Ap 15,6 (evndedume,noi). Na LXX esse termo é usado para Vb;l. (lābesh) e designa “colocando a roupa/colocando-se na roupa”.

Subjacente à posição de Paulo “está uma concepção escatológica de Cristo como um ‘segundo Adão’. Essa concepção determina uma aplicação individual em que Paulo fala se referindo ao ‘homem novo’ (Cl 3,10; Ef 4,24)”⁶⁴ e assume, como resultado do ato de “vestir-se em/de Cristo”, uma postura ético-religiosa e de conteúdo escatológico pela adesão ao Cristo ressurreto.

Martyn compreende que na liturgia são removidas as vestimentas para se entrar na água, o que significa a ruptura com o “homem velho e seus pecados”. O novo manto significa o Cristo. A água é o lugar em que o batizado agora encontra sua vida coletiva. Os filhos são filhos por serem conformados à imagem do Filho (Rm 8,29; Gl 4,19),⁶⁵ em uma releitura paulina de Gn 1,26; 3,22 que incide na cristologia de filiação divina como adesão a Cristo Jesus em 2Cor 5,17; 1Cor 15,49; Cl 1,15 e Gl 3,26.

Como linguagem figurativa e certamente ligada às antigas tradições, Vb;l. (lābesh) e seus derivados revelam três campos de uso: (a) vestimenta no sentido literal; (b) vestimenta como sinal de nível social ou hierárquico ou de caráter; (c) recurso poético de comparar vestimenta com qualidades abstratas. As pessoas podem “vestir-se” de várias qualidades, isto é, de justiça (Jó 29,14), salvação (2Cr 6,41) e força (Is 52,1). Homens foram vestidos do Espírito para realizarem tarefas específicas (Jz 6,34; 1Cr 12,19; 2Cr 24,20). Dentre todos os usos figurados, o mais significativo é aquele que assemelha às *vestimentas a justiça divina* imputada ao homem.⁶⁶ Certamente tal significado das vestimentas se tornou mais receptível na linguagem paulina em Gálatas, quando se refere a “em Cristo vos vestistes” como adesão.

Para George, a comparação que Paulo faz do batismo cristão com o “vestir-se em Cristo” pode ser tomada de importantes práticas paralelas que teriam sido familiares aos gentios convertidos na Galácia. No presente contexto, por conseguinte, comparar o batismo ao “vestir-se em” Cristo nos aproxima das antigas práticas de “tirar a roupa velha”. O batismo por imersão, prática normal em tempos apostólicos, requer a necessidade de mudança de

⁶⁴ A. I. OEPKE e Gerhard KITTEL (Ed.), *Theological dictionary of the New Testament*, p. 320.

⁶⁵ J. Louis MARTYN, *Galatians*, p. 375-376.

⁶⁶ N. K. SANDARS, In: VV.AA. (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, p. 770-771.

roupa.⁶⁷ Porém, é possível que o conceito de “vestir” na linguagem paulina esteja impregnado de tradições veterotestamentárias, como Is 61,10, porém matizado pelo ambiente dos cristianismos primitivos e pelo ambiente das diversas tradições.

No que concerne à adesão a Cristo na perspectiva paulina, estabelece-se uma tensão paradoxal entre fé e batismo, como que vinculados de modo inseparável. Na realidade, entretanto, Paulo se preocupa com um novo relacionamento da personalidade com Cristo. Para ele, *vestir-se de Cristo* significa o início da participação da natureza de Cristo.⁶⁸ Consideramos, assim, que o “vestir-se de/em Cristo” (*Cristo.n evnedu,sasqe*) torna-se uma forma plena e absoluta do sentido de “batizar-se em Cristo” (*eivj Cristo.n evbapti,sqh*te, Gl 3,27).

Para Betz, a linguagem de Cristo como “peça de roupa” pressupõe um conceito cristológico e soteriológico. É o Cristo como uma “peça de roupa celestial”, por quem o cristão é *embalado* e *transformado* em um “novo ser”. A linguagem é certamente figurativa, mas, além da dimensão social e inclusão étnica em uma comunidade religiosa, sugere um evento de transformação divina.⁶⁹

O batismo para Paulo, segundo Gl 3,27, correspondia a um ato exterior ritualístico que concedia ao iniciado o *status* de adesão a Cristo Jesus e de filiação a Deus na comunidade cristã. De acordo com George, para Paulo e seus contemporâneos “vestir-se em Cristo” no batismo envolvia boa vontade e sofrimento em favor de outra pessoa. Em Paulo, o batismo era a fronteira entre dois mundos, duas maneiras inteiramente diferentes de modos de vida, ou entre a morte e a vida. O batismo envolvia uma decisão de transição de um “caminho velho” da vida humana para um “novo caminho”,⁷⁰ para uma “nova criatura” (Gl 6,15c). “E a *nova vida*, necessariamente, conduz ao caráter ético”.⁷¹ Pelo batismo e pela vestimenta o iniciado participa visceral e misticamente de Cristo, e faz convergir suas ações e atitudes segundo o evangelho anunciado por Paulo. Trata-se de práticas ético-religiosas com um forte conteúdo escatológico pela fé em Cristo.

⁶⁷ Timothy GEORGE, *Galatians*, p. 279-280.

⁶⁸ H. WEIGELT, In: Colin BROWN e Lothar COENEN (Orgs.), *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, v. 2, p. 2638-2639.

⁶⁹ Hans Dieter BETZ, *Galatians*, p. 187.

⁷⁰ Timothy GEORGE, *Op. cit.*, p. 282.

⁷¹ A. I. OEPKE e Gerhard KITTEL (Ed.), *Theological dictionary of the New Testament*, p. 541.

²⁸ ouvk e;ni VIoudai/oj ouvde. {Ellhn(ouvk e;ni dou/loj ouvde. evleu,qeroj(ouvk e;ni a;rsen kai. qh/lu\ (:) pa,ntej ga.r u`mei/j ei-j evste evn Cristw/l VIhsou/Å

Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há masculino e feminino; certamente todos vós sois um em Cristo Jesus.

Segundo Joel Antônio Ferreira, no que se refere à Gl 28 “grego” não é uma referência à civilização, à cultura, ao pensamento filosófico, ao modo de vida avançado dos cidadãos gregos, mas sim uma referência aos étnico-pagãos, aos estrangeiros.⁷² Paulo poderia ter utilizado os conceitos gregos *paroikoi* ou *xénoi*, atribuídos a forasteiros, exilados, refugiados, estrangeiros especificamente; ou *aprosopolémtos*: advérbio atribuído à imparcialidade ou não aceção de pessoa, caso fosse sua intenção ser genérico. No entanto, prefere não fazê-lo. Portanto, resulta limitada a afirmação de Joel Antônio Ferreira de que “grego”, em Gálatas, não é uma referência à civilização, à cultura, ao pensamento filosófico, mas sim apenas uma referência aos étnico-pagãos, aos estrangeiros.

Consideramos que não se trata meramente de “estrangeiros”, como generalidade sociocultural. Paulo os denomina *Éllen*: nominativo masculino singular próprio, que pode designar um *grego*, um *não-judeu*, um *gentio*, que poderá ser também estrangeiro, porém como referência aos componentes socioantropológicos que caracterizam o modo de vida e estilo helenístico; como um diferenciador do “ser judeu” ou do “judaísmo” contemporâneo a Paulo.

Não há *judeu* nem *grego* (Gl 3,28a), segundo a compreensão paulina, indica a diferenciação étnica, religiosa e sociocultural entre o *judeu* (adjetivo normal nominativo masculino singular) e o *grego* (nome nominativo masculino singular próprio). Desse modo, o termo *judeu* como força de adjetivo, emerge como construção social, dentro de uma pluralidade de concepções e formas de pensamentos, onde se inclui a forma de pensar e o modo de vida helenista, substancializado no “ser grego” ou *Éllen*, que agora poderá “ser judeu”. Nisso consiste a diferenciação étnica religiosa e sociocultural captada por Paulo em Gálatas e o caráter intrínseco da “unidade”, em *Cristo Jesus*, que perpassam as fronteiras.

Ainda assim, com relação às considerações de Ferreira, para o qual segundo Paulo “não há judeu nem grego” (Gl 3,28 a), isto é, étnico (pagão), tratando-se de uma *proposta*

⁷² Joel Antônio FERREIRA, *Gálatas: a epístola da abertura de fronteiras*, p. 104.

igualitarista racial e, por conseguinte, religiosa,⁷³ discordamos, pois não se trata de igualar as culturas e etnias, mas sim de especificá-las, de estabelecer as diferenças a partir de uma crítica religiosa e social e de configurá-las segundo as direções éticas subjacentes às orientações paulinas na epístola. Consideramos que o conceito *etnia/étnico* não pode ser atribuído aos povos no que tange somente a sua mobilidade, como aos *estrangeiros* e *forasteiros* ou à *gentilidade*,⁷⁴ mas sim a um conjunto de elementos socioantropológicos que singularizam povos e culturas em suas fronteiras.

Segundo Betz, no que toca a uma possível estrutura do v. 28, trata-se de *três realizações da existência cristã* (Gl 3,28abc),⁷⁵ que terão implicações éticas na vida dos cristãos da Galácia. Para Betz, as três linhas no centro (a, b, c) são peculiares. Elas são significativas por serem paralelas, embora a linha *c* difira um pouco das linhas *a* e *b*: a linha *c* está conectada pelo *kai*. (*e*: conjunção coordenativa) e começa em neutro, enquanto as linhas *a* e *b* são masculinas e estão conectadas por *ouvde*. (*nem*: conjunção coordenativa). Assim, a linha *c* parece ser uma adição secundária de uma versão antiga. Das linhas *a*, *b* e *c*, apenas a linha *a* tem função no argumento, de modo que as outras linhas aparecem como redundantes.⁷⁶ Isso implicará, para esta pesquisa, em um intenso esforço e maior atenção à linha *a* (*não há judeu nem grego...*) em sua interlocução com as linhas *b*, *c* e *d* no que se refere a Gl 3,28.

Quanto à linha *c* do v. 28, “não há masculino e feminino”, Paulo poderia estar a inserir na perícopes de Gl 3,26-29 um texto oriundo de antigas tradições litúrgicas, porém com algumas interpolações. Não vemos paralelos desse versículo (3,28c) nas cartas paulinas de 1Cor 12,13, Cl 3,11 e Rm 10,12. No entanto, consideramos a possibilidade de uma data posterior para as respectivas cartas em relação a Gálatas. Sendo assim, discordamos de Betz quando este considera as linhas *b* e *c* do v. 28 como *redundantes* e *sem função* no argumento. Aceitamos que a linha *a* tenha uma função incisiva e primária no argumento, porém, de acordo com a estrutura literária do versículo 28, cujo objetivo teológico reúne exigências éticas em consonância com o *ethos* cristão, numa perspectiva religiosa e socioantropológica.

⁷³ Joel Antônio FERREIRA, *Gálatas*, p. 107.

⁷⁴ *Ibidem*, p.19.

⁷⁵ Hans Dieter BETZ, *Galatians*, p. 20.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 181-182.

Ao tratar da perícopes de Gl 3,28 em seu propósito teológico e querigmático, ficam estabelecidos certos paralelos com 1Cor 12,13, Cl 3,11 e Rm 10,12, com exceção da linha 3,28c (*não há masculino e feminino*), conformando três antíteses, tendo também como paralelos da linha 3,28b 1Cor 7,20-24 e Fl 1,16, as quais fortalecem a prerrogativa paulina no que concerne às exigências de liberdade em Cristo e às antigas estruturas sociais de escravidão, contudo, sem querer com isso direcionar o propósito paulino a uma “nova ordem institucional sociopolítica” no contexto do mundo greco-romano no que se refere aos escravos e livres.

Na perspectiva de uma crítica social, Betz tece o seguinte comentário:

São dois caminhos a serem considerados: como uma declaração da abolição da instituição da escravidão ou como uma declaração da irrelevância da instituição. A esmagadora evidência nas cartas do cristianismo primitivo recomenda apenas a segunda opção como viável, isto é, “uma declaração da irrelevância da instituição da escravidão”.⁷⁷

O propósito de liberdade, portanto, não se exclui das exigências oriundas da teologia paulina em Gálatas, que certamente já postula uma nova postura e atitudes decorrentes da adesão a Cristo Jesus. E a proposta paulina em Gl 3,26-29 aponta para a possibilidade da “comunhão ou a unidade entre diferentes e distintos”.

Hêrmipus atribuiu a Tales contar que teria dito Sócrates:

... seu reconhecimento por três vantagens que o levavam a ser grato à Sorte: primeiro por ter nascido um ser humano, e não um animal irracional; depois, por ter nascido um homem e não uma mulher; e terceiro por ser heleno e não um bárbaro.⁷⁸
(1,33)

Segundo Martin Hengel, no tempo do estoicismo, no segundo século, quando veio a dominar a filosofia do final-helenístico e o período antigo romano, o antigo contraste entre gregos e bárbaros foi substituído pela ideia de *mundo/cidadania*, e o estoicismo proclamado como ideal de helenismo através da educação. O revolucionário caráter de Paulo: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, vocês todos são um em Cristo Jesus (Gl 3,28)” se contrapõe a esses princípios filosóficos.⁷⁹

⁷⁷ Hans Dieter BETZ, *Galatians*, p. 192-193.

⁷⁸ Diôgenes LAËRTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 21.

⁷⁹ Martin HENGEL, *Jews, Greeks and Barbarians: aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian period*, p. 67-92.

De acordo com Elizabeth S. Fiorenza, “o varão judeu agradecia a Deus três vezes por não tê-lo criado gentio, escravo ou mulher. Não se trata de uma prece misógina, mas sim da expressão do agradecimento por privilégios religiosos masculinos”.⁸⁰ Fiorenza, ao citar T. Berakot 7,18, mostra os seguintes detalhes na oração de agradecimento do varão judeu:

O Rabi Jehuda disse que se deve fazer três preces todo dia: *bendito seja Deus que não me fez gentio, bendito seja Deus que não me fez mulher, bendito seja Deus que não me fez rude*. Bendito seja Deus que não me fez gentio: porque todos os gentios são nada diante dele (Jr 40,17). Bendito seja Deus que não me fez mulher: porque a mulher não está obrigada a cumprir os mandamentos. Bendito seja Deus que não me fez rude: porque o rude não se envergonha de pecar. (Rabi Jehuda – séc. II d.C.).⁸¹

A conversão de Paulo coloca-o no caminho rumo às nações, onde se incluem os israelitas e mais veementemente as nações gentílicas (At 9,15; 22,15; Gl 1,16 etc.). Paulo, a partir das exigências oriundas da adesão radical a Cristo Jesus (vv. 26 e 27) estaria apontando um novo *ethos* para a comunidade cristã galática, onde apresenta uma antítese do senso comum interpretado ou compreendido pelas sociedades. Pois

não apenas para os judeus contemporâneos a Paulo, mas também para numerosos gentios, um dos elementos básicos provinha da estrutura do mundo em que viviam, que consistia na distinção religiosa – segundo a terminologia judaica – entre judeu como aquele que tem a Lei e gentio como aquele que não a tem.⁸²

Nessa perspectiva, Fung trata o v. 28abc como três antíteses que se opõem à sociedade antiga. Ele considera que esse versículo tem sido julgado “um fragmento de uma liturgia batismal cristã antiga” em que, através do batismo, aqueles que se unem em Cristo “são todos como um em Cristo Jesus”, em quem a distinção racial, social e sexual antes obtida é agora coberta pelas *vestimentas* em Cristo. Três antíteses que representam uma distinção de alcance oposto na sociedade antiga, como privilégios, parte da piedade do “macho judeu” ao agradecer a Deus por que ele “não foi feito gentio, escravo ou uma mulher” – categorias de pessoas excluídas de certos privilégios religiosos. Na terceira antítese, as palavras usadas não são os termos comuns para homem e mulher, mas sim termos muito técnicos que denotam fêmea e macho, o que indica uma relação geral entre os sexos, e não uma relação específica entre esposo e esposa.⁸³

⁸⁰ Elizabeth S. FIORENZA, *As origens cristãs a partir da mulher*, p. 252.

⁸¹ T. BERAKOT 7,18. Ed. S. LIBERMANN, p. 38. *Apud* Elisabeth S. FIORENZA, *As origens cristãs a partir da mulher*, p. 252.

⁸² J. Louis MARTYN, *Galatians*, p. 376.

⁸³ Ronald Y. K. FUNG, *The epistle to the Galatians*, p. 175.

Para Richard N. Longenecker, o *batismo em Cristo* cicatrizaria os antigos esquemas e divisões culturais e superaria as antigas divisões entre judeus e gentios, escravo e livre, macho e fêmea.⁸⁴ Portanto, o v. 28 constrói uma tríade que sugere um resultado imediato e demonstrativo da identidade dos cristãos na Galácia, onde judeus, gregos, escravos e livres, gêneros masculino e feminino, todos são reconhecidos e afirmados em sua alteridade, porém negados como antítese (*ouvk e;ni*: não há...) a partir da própria construção textual, no que compreende as teses do senso comum das sociedades antigas.

A posição de Paulo em G 3,28 está na perspectiva de uma nova compreensão do judaísmo. Daniel Boyarin a denomina como uma *elegante analogia*, isto é,

Paulo produz um tipo radical de midrax herético. Contudo, um midrax como apoio para sua nova compreensão do judaísmo. Paulo apoia sua visão com um midrax, o que indica sua convicção e posição de continuidade com a Torá e não contra ela. De *um ponto de vista judaico*, essa continuidade constitui uma rejeição à lei. Assim, a forma de argumento de Paulo sustenta uma elegante analogia. *Tanto os de dentro como os de fora do judaísmo compreendem-se nessa analogia.*⁸⁵

Já não se trata de uma “ética cristã esmagadora e que substitui a lei judaica”,⁸⁶ mas sim da ética cristã que, segundo Paulo, seria a correta interpretação da lei judaica,⁸⁷ e que, na continuidade com o judaísmo, produzirá rupturas em sua compreensão, por suas implicações no âmbito teológico e das relações humanas e sociais. Na compreensão de Dunn, para Paulo, a tradição ética extraída das tradições a respeito de Jesus não é vista como uma série de leis que têm de ser obedecidas quaisquer que sejam as circunstâncias, mais sim como um conjunto de princípios que têm de ser aplicados à luz das circunstâncias.⁸⁸

A construção gramatical da antítese, na afirmação *ouvk e;ni* (*não há*: nas linhas a, b, c; advérbio de negação e verbo indicativo presente ativo da terceira pessoa do singular), indica no tempo presente (*evste*) o que outrora se declarou no v. 26, em que judeus e gregos, os gêneros masculino e feminino, escravos e livres participam ativamente no presente do novo *status* da comunidade cristã como *filhos de Deus*. De acordo com Fiorenza, Gl 3,28 entende-se, portanto, melhor como uma autodefinição comunitária cristã do que como uma afirmação

⁸⁴ Richard N. LONGENECKER, *Galatians*, p. 157.

⁸⁵ Daniel BOYARIN, *A radical Jew*, p. 137.

⁸⁶ Frank THIELMAN, *From plight to solution: a Jewish framework for understanding Paul's view of the law in Galatians and Romans*, p. 51.

⁸⁷ Daniel BOYARIN, *Op. cit.*, p. 140.

⁸⁸ James D. G. DUNN, *Unidade e diversidade no Novo Testamento*, p. 148.

sobre o indivíduo batizado.⁸⁹ No entanto, compreendemos a *autodefinição* dos sujeitos e dos papéis em Gálatas como consequência imediata da *adesão pelo batismo e vestimentas de Cristo* (Gl 3,27). Para Betz, Gl 3,26-28 no contexto litúrgico das comunidades informa ao *iniciado* o novo *status* escatológico diante de Deus, que isso o afeta e provoca mudanças em sua autocompreensão religiosa, cultural e social, como também em suas responsabilidades aqui e agora.⁹⁰

Para Giuseppe Barbaglio, o judeu que traz em sua carne o sinal da circuncisão e possui, por tradição, a lei mosaica, não leva vantagem em detrimento do pagão. Assim também o homem socialmente livre em relação ao escravo, o homem em relação à mulher. A equiparação radical dos homens vale em relação à salvação centrada em Jesus morto e ressuscitado.⁹¹

Paulo teria concebido em sua mente aquilo que, segundo os costumes judaicos, mais separava judeus e não judeus, a saber, a circuncisão, mesmo nos ambientes de mais fluidez e interação religioso-cultural entre os povos. Encontramos a superação dessa concepção nos textos de Rm 2,25-29, Rm 3,1-20, Rm 9,3-5, Gl 5,6, Gl 6,15, 1Cor 7,19, Fl 3,3, Cl 2,11, Ef 2,11-22, o que gerará, de certa forma, conflitos na comunidade cristã galática, pois, segundo Barbaglio, a diferença entre Paulo e seus opositores estava no papel atribuído à circuncisão e, mais em geral, à observância da Lei mosaica – condição indispensável, no Antigo Testamento, para se fazer parte do povo eleito de Deus e integrar o pacto do Sinai. Porém, se Jesus de Nazaré morreu para expiar os pecados dos homens (1,4), não se pode logicamente atribuir peso salvífico à circuncisão e à Lei mosaica.⁹²

Assim, é na antítese que se formam e se configuram as identidades dos grupos cristãos fundamentados no novo *status* diante de Deus e da comunidade.

Mark G. Brett, numa linguagem moderna e contemporânea, denomina o contraste e as discriminações praticadas pelas tendências socioculturais hegemônicas de “diferença cega” do liberalismo, que pode ser sumarizada com um vocábulo emprestado do apóstolo Paulo: para aqueles que são australianos, “não há judeu nem grego, escravo nem livre, inglês nem aborígene”. Para a perspectiva de uma “política das diferenças”, isso reflete o interesse da

⁸⁹ Elisabeth S. FIORENZA, *As origens cristãs a partir da mulher*, p. 247.

⁹⁰ Hans Dieter BETZ, *Galatians*, p. 184.

⁹¹ Giuseppe BARBAGLIO, *As cartas de Paulo* (II), p. 80-81.

⁹² *Ibidem*, p. 26-27.

cultura dominante, negligenciando-se assim o rol constitutivo da identidade popular.⁹³ Obviamente tal vocábulo paulino não é interpretado segundo a construção textual e exegética de Gl 3,28, e sim como alusão a alguns elementos da respectiva tríade paulina a partir da perspectiva das “tendências socioculturais hegemônicas” passadas e contemporâneas à qual, certamente, no contexto do cristianismo primitivo, Paulo se opõe no mesmo versículo.

A linha *c* do v.28, “ouvκ e;ni a;rsen kai. qh/lu\” (*não há masculino e feminino*), sugere um complemento necessário para a antítese paulina de todo o versículo 28. Não se trata da natureza humana do homem e da mulher nem do caráter peculiar da família, na relação esposo/esposa, apesar de que, sem dúvida nenhuma, à dimensão da “igualdade em Cristo Jesus” subjaz a necessidade de transformações nas relações humanas (homem e mulher) na família e na sociedade. Ao declarar tais exigências aos gêneros se estabelece uma mudança radical no *ethos* da sociedade.

Fung considera que a declaração de que não há “macho e fêmea” em Cristo não significa, como se acreditava no gnosticismo posterior, que na nova era a humanidade seria restaurada a um estado andrógono, nem que toda a distinção macho-fêmea teria sido destruída em Cristo, ou que não há diferença racial entre o judeu cristão e o gentio cristão. Mediante a expressão “em Jesus Cristo”, Paulo dá ênfase à eliminação da antítese apenas do ponto de vista da *redenção* em Cristo. Ou seja, o contexto mostra claramente que a ênfase primária do versículo é “na *unidade* em Cristo em vez da *igualdade*”. O gênero de “um” sugere que o significado aqui é que todos que estão em Cristo formam uma unidade corporativa, membros da comunidade,⁹⁴ e não uma justificação predestinada na tradição para somente estabelecer uma redenção em Cristo.

Na perspectiva de gênero, segundo Fiorenza,

a luta de Paulo por igualdade entre cristãos gentios e judeus trazia consequências igualmente importantes para mulheres gentias e judias. Por isso, o *status* e os papéis, tanto das mulheres judias com das gentias, mudavam drasticamente em decorrência de sua adesão ao cristianismo.⁹⁵

Logo, o resultado das exortações paulinas em Gl 3,28 (ouvκ e;ni VIoudai/oj ouvde. {Ellhn(ouvκ e;ni dou/loj ouvde. evleu,qeroj(ouvκ e;ni a;rsen kai. qh/lu\ pa,ntej ga.r u`mei/j

⁹³ Mark G. BRETT, Interpreting ethnicity: method, hermeneutics, ethics, In: *Idem, Ethnicity and the Bible*, p. 5.

⁹⁴ Ronald Y. K. FUNG, *The epistle to the Galatians*, p. 176.

⁹⁵ Elisabeth S. FIORENZA, *As origens cristãs a partir da mulher*, p. 244.

ei-j evste evn Cristw/l Vlh sou/: “não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há masculino e feminino, certamente todos vós sois um em Cristo Jesus”) aponta para as dimensões religiosas, políticas, socioculturais, étnicas e de gêneros.

Desse modo, as fronteiras étnico-sociais, religiosas e geográficas entre judeus e não judeus (gentios) no contexto greco-romano da era cristã primitiva, que poderiam ser gregos ou de formação grega, eram cruzadas com frequência, o que ampliava e dilatava judaísmos, helenismos e cristianismos, segundo novas situações históricas, nas quais as identidades iam se formando a partir dos elementos étnicos, geográfico-territoriais, religiosos e político-sociais. E ao considerar a tensão entre os elementos que convergem e divergem em suas relações e no âmbito do querigma cristão, Paulo propõe certos elementos de centralidade no plano da fé e da liberdade em Cristo, a partir de orientações cristãs, o que provocava a aproximação e a interação sociocultural entre os grupos e criava um novo *ethos* social, com consequências para a formação das identidades nos cristianismos primitivos.

Retoma-se, assim, no v. 28d (pa,ntej ga.r u`mei/j ei-j evste evn Cristw/l Vlh sou/: certamente todos vós sois um em Cristo Jesus) o v. 26 (pa,ntej ga.r ui`oi. qeou/ evste dia. th/j pi,stewj evn Cristw/l: certamente vós todos *sois filhos de Deus*, mediante a fé em Cristo Jesus), com exceção de “pela fé” (dia. th/j pi,stewj). Novamente se apresenta o verbo indicativo presente ativo da segunda pessoa do plural (evste: ser) e a preposição dativa (evn: em) indicando a pessoa em quem a ação é realizada, isto é, *Cristo Jesus* (Cristw/l Vlh sou/: nome próprio dativo masculino singular). Para Betz, as linhas 1 e 6 (v. 26 e v. 28d) são claramente paralelas, com a exceção da frase dia. th/j pi,stewj (pela fé), que parece ter sido uma adição interpretativa feita por Paulo.⁹⁶

Permanecem as diferenças sociológicas e antropológicas, assim como aquelas religiosas, fisiológicas e naturais, porém radicalmente redimensionadas e também relativizadas. Sugere-se, assim, uma *nova pedagogia* no âmbito das relações humanas e sociais. Assumem-se as diferenças no plano socioantropológico e a unidade na dimensão da fé em Cristo Jesus, de forma simultânea e complementar. Para Martyn, os pares de oposição religiosa, social e sexual não são substituídos por *igualdade*, mas sim por uma nova *unidade* criada. Em Cristo, os judeus e gentios são uma nova unidade que está fundamental e

⁹⁶ Hans Dieter BETZ, *Galatians*, p. 181.

irredutivelmente identificada com ele.⁹⁷ O adjetivo cardinal nominativo masculino ei-j (um) estabelece uma intrínseca relação pela preposição dativa evn (em) com o nome próprio dativo masculino singular Cristw/l VIhsou/ (Cristo Jesus), apontando-o como núcleo convergente para a unidade.

A antítese paulina em Gl 3,28 elenca e destaca os elementos fundamentais da existência humana, isto é, a sexualidade, o poder econômico e a etnicidade. Tais elementos eram considerados elementares na vida humana e constituíam um *status* privilegiado. George considera que as fronteiras do batismo definem a existência de um lugar no mundo onde as coisas são diferentes: judeus e gentios partilham a mesma mesa, escravos e cidadãos livres são tratados igualmente como irmãos e irmãs. A tríade paulina de igualdade cristã começa a deliberar e fazer o contraste no que era comumente aceitável como padrão de *status* privilegiado.⁹⁸

No que se refere a um novo *ethos* para os grupos e indivíduos na comunidade cristã das igrejas da Galácia, Paulo estabelece uma crítica de cunho sociopolítico, cultural e religioso e, assim, deixa aberta a possibilidade de uma compreensão plural e diversificada dos estratos socioculturais que integravam e interagiam nas comunidades cristãs da Galácia.

²⁹ eiv de. u`mei/j Cristou/(a;ra tou/ VAbraa.m spe,rma evste,(kat evpaggeli,an klhrono,moi
E, se sois de Cristo, então de Abraão sois semente, segundo a promessa herdeiros.

O v. 29 começa com a conjunção subordinada de.: *e* ou *mas*, que garante a continuidade temática com o v. anterior (28d) e, certamente, com Gl 3,6-7. Sendo assim, em sua estrutura literária a perícope de Gl 26-29 apresenta efetivamente uma unidade em seu conjunto e estabelece o eixo da teologia paulina na *adesão a Cristo Jesus*, isto é, “estar em Cristo”.

A fé *em Cristo Jesus* (v. 26 a: th/j pi,stewj evn Cristw/l VIhsou/); *em Cristo* fostes batizados, *em Cristo* vos vestistes (v. 27: eivj Cristo.n evbapti,sqhte(Cristo.n evnedu,sasqe); certamente todos vós sois um *em Cristo Jesus* (v. 28: pa,ntej ga.r u`mei/j ei-j evste evn Cristw/l VIhsou/); sois de Cristo (v. 29: u`mei/j Cristou) corroboram o já mencionado *em*

⁹⁷ J. Louis MARTYN, *Galatians*, p. 377.

⁹⁸ Timothy GEORGE, *Galatians*, p. 285.

Cristo. Em outras palavras, há um desenvolvimento temático e teológico na constituição dos vv. 26-29. A adesão pela *fé em Cristo* (v. 26) exige, de certa forma, a formalidade do ritual do *batismo* como um gesto externo na comunidade dos cristãos, onde a *vestidura* aponta a plena adesão e incorporação em Cristo (v. 27). Desse modo, são preservadas as diferenças e mantida a unidade em Cristo Jesus (v. 28). Estar em (evn ou eivj) Cristo efetua a pertença a Cristo (v. 29). O v. 29 “se sois *de Cristo*” (*Cristoul*) está no caso genitivo e indica pertença.

V. 29b: “então de Abraão sois semente” (a;ra tou/ VAbraa.m spe,rma evste) – Paulo introduz no conjunto da perícopa de Gl 26-29 um desfecho conclusivo que se abrirá aos versículos seguintes com o tema da dependência da lei e a filiação divina (Gl 4,1-7) e voltará ao tema tratado em Gl 3,23: a necessidade dos cuidados do pedagogo e o advento da fé em Cristo Jesus, respondendo assim à tese apresentada em Gl 3,6-7. George afirma que Gl 3,29 serve como conclusão para o argumento que começa em 3,6, e como introdução a um novo estágio de pensamento a ser desenvolvido nos versículos seguintes.⁹⁹

O v. 29b pressupõe os passos realizados a partir de Gl 3,6-7 na perspectiva paulina da história salvífica, desde Abraão e Moisés até Cristo Jesus, isto é, da *promessa*, passando pelas *leis*, até chegar à *fé*. Fung salienta que, para aqueles que estão unidos em Cristo e que participam na *nova existência*, é possível crer “que pertencem a Cristo” e à descendência de Abraão. Aqueles que, desse modo, pertencem a Cristo, são coletivamente também verdade de Abraão e herdeiros da promessa de Deus a ele. Descendentes, portanto, das promessas herdadas.¹⁰⁰ Para Boyarin, a noção exegética em que a bênção é direcionada aos descendentes de Abraão pela “promessa” e não àqueles que são descendentes pela “carne” é realizada por Deus pelo envio da “semente messiânica”, por meio da qual a promessa foi feita. Logo, a realização da promessa se dá pela participação do povo no espírito do Cristo crucificado.¹⁰¹ Na dinâmica da promessa, a aliança de Deus com seu povo se dilata aos estrangeiros e adventícios conformando-os concidadãos dos santos e membros da família de Deus (Ef 2,19).

A filiação dos que “estão em Cristo” na descendência abraâmica configura a própria pertença e garantia do cumprimento da promessa em Gn 15,6, cuja justificação se dá pela fé e não pelas obras da Lei. No que toca ao princípio paulino da justificação pela fé na perspectiva

⁹⁹ Timothy GEORGE, *Galatians*, p. 292.

¹⁰⁰ Ronald Y. K. FUNG, *The epistle to the Galatians*, p. 176.

¹⁰¹ Daniel BOYARIN, *A radical Jew*, p. 144.

do cumprimento da promessa em Gn 15,6, Juan Luis Segundo considera que seria preciso traduzir:

Abraão “teve fé” em (na palavra de) Deus e (essa fé) lhe foi contada como “justiça” (justificação). Paulo sabia que a Lei de Moisés era muito posterior a Abraão: chega “430 anos depois” (Gl 3,17). Portanto, Abraão foi “declarado justo” quando não tinha relação alguma com a lei...¹⁰²

Paulo considera seu comportamento cristão em continuidade com as tradições judaicas, imerso no contexto greco-romano, entretanto, com perspectivas divergentes no âmbito de sua compreensão teológico-antropológica. Atos dos Apóstolos, cuja datação se situa numa época posterior a Gálatas, apresenta no discurso inaugural de Paulo na sinagoga de Antioquia da Psídia uma síntese de sua pregação aos judeus, após a leitura da Torá, onde fica estabelecida uma relação consequente entre Israel, a aliança com Deus e o cumprimento da promessa da salvação em Cristo Jesus (At 13,16-23). Paulo tenta justificar sua linhagem abraâmica pela tribo de Benjamim (Rm 11,1; Fl 3,5).

É importante a coerência cronológica da apresentação de Paulo no que se refere a sua identificação com as tradições judaicas em sua relativa continuidade nos cristianismos, porém, considerando-se a fluidez e o dinamismo entre as fronteiras étnicas e religiosas no período paulino. Rm 9,1-5, Rm 11,1, 2Cor 11,22, Fl 3,4-7 e Gl 1,13-14, sendo textos considerados paulinos, apresentam elementos identificáveis na vida de Paulo que, por sua vez, remetem-no à herança abraâmica da promessa (Gl 3,29) e à fé em Jesus Cristo, agora não mais como herdeiro pela carne, mas sim pelo Espírito de Deus (Fl 3,3) e com novo *status*, oriundo do *ethos cristão*.

A promessa foi assegurada a Abraão e a sua *descendência*, que é Cristo (Gl 3,16). Nisso consiste a herança para os que aderem incondicionalmente a Cristo Jesus (Gl 3,29c). A filiação de Deus pela fé em Cristo Jesus confere aos “filhos de Deus” a primazia da promessa, herdada mediante um “testamento legitimamente feito por Deus a Abraão e não invalidado pela Lei” (Gl 3,17). Na afirmação “então de Abraão sois semente” (Gl 29 b: a;ra tou/VAbraa.m spe,rma evste) já está implícito o que era do senso comum judaico: o conhecimento de serem herdeiros da promessa de Deus (Gl 3,29c; Gl 3,18c). A novidade é que agora nem a circuncisão é alguma coisa, nem a incircuncisão, mas apenas a nova criatura (Gl 6,15). Não se trata dos “descendentes” de Abraão, mas da “descendência abraâmica”, que

¹⁰² Juan Luis SEGUNDO, *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*, p. 469.

na compreensão de Paulo seriam os que aderem pela fé a Cristo Jesus. Na perspectiva de E. P. Sanders, as promessas do pacto com Abraão não se aplicam a seus descendentes, mas sim aos cristãos,¹⁰³ como também encontramos em Gl 3,15-29 e Rm 4,13-25.

Longenecker, ao se referir a Gl 3,16, considera que em Gálatas, diferente de Romanos 4, Abraão não tem uma relação direta com o Israel étnico; a relação é forjada somente em Cristo.¹⁰⁴ Para Longenecker, o tempo entre Abraão e Cristo não é um tempo do progresso histórico da salvação. Abraão e Cristo não são apresentados como dois extremos de um período, um *continuum* histórico do contato de Deus com o Israel étnico. A nova criação não tem uma conexão orgânica com a história passada de Israel.¹⁰⁵ Para Paulo, a promessa dos antepassados torna-se reminiscências da aliança. As promessas foram asseguradas à *descendência* abraâmica. Isso nos abre perspectivas para uma leitura não horizontal da “história da salvação”, sobretudo no que concerne à continuidade e descontinuidade paulina nesse contexto.

Entretanto, na perspectiva da “nova criação” (Gl 6,15) ou da pertença a Cristo Jesus pela fé (Gl 3,28d-29a),

o triunfo divino não pode ser implementado universalmente à parte da restauração do Israel étnico em particular. Em Paulo há uma combinação de um foco particular no povo de Israel com um foco universal no todo da humanidade, em relação ao estabelecimento da divina soberania sobre a criação,¹⁰⁶

isto é, há uma linha frágil de continuidade entre *judaísmos e cristianismos*. Convencionam-se assim os fatores que determinarão no pensamento paulino as linhas tênues de continuidade judaica com descontínuos sinais de rupturas e modificações provenientes do *ethos* cristão. Portanto, não se vê contradições no pensamento paulino quanto às reminiscências da aliança em Gl 3,29b e à tentativa de superação das discriminações em Gl 3,28. Não se negam as diferenças. As mesmas serão dimensionadas na perspectiva do *ethos* cristão e da ampliação da promessa à “descendência de Abraão”, que são todos os que aderem pela fé a Cristo Jesus.

A temática, a partir de Gl 4,1-7, se estenderá até as considerações das duas alianças: Agar e Sara, a serva e a livre, o filho segundo a carne e o filho segundo a promessa (Gl 4,21-

¹⁰³ E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 551.

¹⁰⁴ Bruce W. LONGENECKER. *The triumph of Abraham's God*, p. 175.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 175.

¹⁰⁶ Bruce W. LONGENECKER. *The triumph of Abraham's God*, p. 177.

31). Paulo conclui esse bloco afirmando que somos “livres”, e que é “para a liberdade que Cristo nos chamou” (Gl 4,31–5,1). Há uma mudança na construção dos verbos e pronomes no desenvolvimento das perícopes. Gl 3,23 apresenta o verbo indicativo imperfeito passivo da primeira pessoa do plural: *éramos* guardados (evfrourou,meqa). O v. 26 faz uso do verbo *evste* (indicativo presente ativo da segunda pessoa do plural), que indica uma mudança do “nós” (v. 23) para “vós” (v. 26), que se estenderá até o v. 29; aqui Paulo se ocupa dos destinatários de Gálatas extrapolando possivelmente o “nós” judaico reconhecido por ele e apresentado na narrativa de Fl 3,4-7, e apontando a abertura de fronteiras no “vós”, conferido por Ef 2,19, a partir do novo *ethos* cristão. Ao passar para os versículos finais de Gálatas 4, a narrativa volta ao verbo *evsme.n* (indicativo presente ativo da primeira pessoa do plural), o que possivelmente inclui o remetente no propósito dos destinatários.

Resumo

Ao analisar a perícopa de Gl 3,26-29, nos deparamos com um texto que define, no âmbito do cristianismo primitivo, o *status* da comunidade cristã diante de Deus. O texto permite certa visualização literária que apresenta um desenvolvimento teológico e discursivo de Paulo, que define os respectivos amarros semântico e estabelece os eixos paradigmáticos para a missão paulina e para as identidades das Igrejas da Galácia.

Gl 3, 26-27 apresenta a filiação de Deus sob a condição da fé em Cristo Jesus, e a seguir, em *Cristo fostes batizados* e em *Cristo vos vestistes* como experiências fundamentais para a compreensão e a vivência da fé cristã. A *fé* e o *batismo* eram considerados indispensáveis para a recepção de Cristo no âmbito dos cristianismos; o *vestir-se de/em Cristo* torna-se uma forma absoluta do sentido de *batizar-se em Cristo* e, além da dimensão étnica e social, isso também sugere um evento divino.

Na sequência de Gl 3,26-27, Paulo elabora uma antítese no v. 28, como resultado da inversão do senso comum interpretado ou compreendido pelas sociedades e pela estrutura do mundo em que viviam. A antítese sugere novos *papéis* e *status* para a mulher, o homem, os indivíduos, o grego e o judeu, assim como para o escravo e o livre. Consideramos que, ao definir o *status* da comunidade diante de Deus, Paulo propõe novas atitudes no âmbito das

relações humanas e de impactos sociais em Gálatas, incidindo em sua autocompreensão religiosa, cultural e social, como também nas responsabilidades no tempo presente. Portanto, tais atitudes são conduzidas por *valores éticos* e *teológicos* que são inerentes à realidade de filiação divina e a promessa abraâmica pela adesão a Cristo Jesus.

Gálatas destaca a presença de *judeus, gregos, escravos, livres, homens e mulheres* (Gl 3,28a) e sua unidade pela adesão a Cristo Jesus (Gl 3,28b). Desse modo, Paulo identifica os estratos socioculturais e de gêneros existentes nos grupos cristãos da Galácia e seus respectivos papéis na sociedade e na comunidade cristã, a partir das exigências do *ethos* cristão e da interação entre suas fronteiras.

Assim, em *Cristo Jesus* as diferenças sociais, étnicas e de gêneros são constatadas, mas a partir de uma crítica social e religiosa. Sugere-se o estabelecimento de novas relações entre os grupos e os indivíduos nas comunidades cristãs e na sociedade da Galácia. As diferenças socioculturais e étnicas, bem como as de gênero e de posições antagônicas, não devem gerar ou provocar desigualdades sociais, etnocentrismos ou perversidades humanas no processo de formação das identidades no cristianismo paulino da Galácia.

5 CONFIGURAÇÃO DAS IDENTIDADES NO CRISTIANISMO PRIMITIVO – A PROPÓSITO DE GL 3,26-29

Consideramos o pensamento paulino em Gálatas como uma *nova visão ou compreensão do judaísmo*, que vai se formando e construindo a partir da dinâmica histórica, das fronteiras religiosas e étnico-sociais. Segundo Daniel Boyarin, estabelece-se a identidade de Paulo como um judeu crítico cultural. Isso é importante para demonstrar que Paulo escreve como um judeu.¹ Ao mesmo tempo em que Paulo admite seu judaísmo, também apresenta elementos de rupturas e inovações, a partir de novas perspectivas e da compreensão judaico-helênico-cristã, que incidirão inevitavelmente na formação das identidades na comunidade paulina da Galácia.

Assim, o pensamento paulino vislumbra uma inovada posição teológica e simultaneamente antropológica, a partir da relação do ser humano consigo mesmo e com Deus, mediada pela adesão a Jesus Cristo, que será compreendido e reinterpretado por variadas perspectivas histórico-teológicas.

5.1 Nova identidade para gentios e judeus no cristianismo paulino da Galácia

No que concerne à narrativa de Gl 3,10–4,7, Paulo apresenta, aparentemente, a *Lei* como um interdito para a liberdade do espírito. Se considerarmos Paulo em continuidade com o judaísmo, seria correto afirmar que ele estaria apresentando algum resquício de rejeição à lei? Ora, constitui um paradoxo afirmar que Paulo, em continuidade com o judaísmo, estaria rejeitando a Torá.

Segundo Gálatas, “antes que chegasse a fé, éramos guardados sob a tutela da lei para a fé que haveria de se revelar. Assim, a lei se tornou nosso pedagogo até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé” (Gl 3,23-24). De acordo com Juan Luis Segundo,

¹ Daniel BOYARIN, *A radical Jew*, p. 137.

com isso fica claro que, a partir de Cristo, já não estamos sob a lei. E como a circuncisão representa para quem a recebe, a aceitação do fato de estar sob a lei, Paulo acrescenta: *vocês, que buscam a justiça na lei, se desligaram de Cristo e se separaram da graça.*²

De acordo com Rudolf Bultmann, na naturalidade com que se menciona o conteúdo permanente do *no,moj* (as exigências éticas do Decálogo – Rm 13,8-10; Gl 5,14), que é válido também para o cristão, revela-se que a identidade de sentido entre as exigências ritual-cúlticas e as éticas somente existem para o ser humano antes da *pistis*, e que na *fé* é dado um princípio crítico que atua irrefletidamente.³ Para E. P. Sanders, depois da negação da função positiva da lei na história da salvação (Gl 3,15-18), a pergunta natural é: qual é a função da lei, já que ela não salva? A lei foi dada por causa das transgressões e temporariamente (Gl 3,19); ela entregou todas as coisas ao pecado (Gl 3,22); ela nos guardou sob tutela (Gl 3,23); ela era nosso pedagogo (Gl 3,24). Paulo pergunta: que finalidade estava por trás da doação da lei?⁴

Para o pensamento paulino em Gálatas, judeu e grego são justificados pela fé em Cristo Jesus (Gl 3,28), e não pela guarda e complacência da lei. Na perspectiva paulina, a Lei teria um *efeito pedagógico* temporário para os judeus até Cristo, o que não exclui, no entanto, o papel por ela desempenhado como *pedagoga* em um determinado período da história da salvação, isto é, até a chegada da *pistis* (Gl 3,24-25). Para Jerome Murphy-O'Connor, a dimensão da vida de Jesus que Paulo realça é exatamente sua *pistis*.⁵

A necessidade da equiparação da condição do gentio com a do judeu aparece pela primeira vez em Gl 2,15s, onde Paulo afirma que mesmo os judeus, que não são gentios pecadores, são justificados *apenas pela fé em Jesus Cristo*. Essa afirmação indica o motivo pelo qual a situação dos judeus se equipara à dos gentios: todos necessitam da fé em Cristo.⁶ Ressalte-se no termo “todos” o caráter plural e multifacetário do cristianismo localizado na Galácia, que pode ter congregado judeus e gentios de diferentes matrizes étnicas, segundo a perspectiva paulina. Assim, segundo a opinião de Krister Stendahl, fica claro que o problema para Paulo era o de explicar que não há razão para impor a Lei aos gentios, que agora, no tempo messiânico de Deus, serão partícipes do cumprimento da promessa em Abraão,⁷ como em Gl 3,29, possibilitando-se, portanto, em Cristo, a dilatação da promessa da salvação.

² Juan Luis SEGUNDO, *O caso Mateus: os primórdios de uma ética judaico-cristã*, p. 10.

³ Rudolf BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 323.

⁴ E. P. SANDERS, *Paulo, a lei e o povo judeu*, p. 76.

⁵ Jerome MURPHY-O'CONNOR, *Paulo: biografia crítica*, p. 213.

⁶ E. P. SANDERS, *Op. cit.*, p. 80.

⁷ Krister STENDAHL, *Paul among Jews and Gentiles*, p. 86.

Portanto, os que são de Cristo – que foram trazidos à vida por ele e repetem a fé/fidelidade dele em sua conduta – são os genuínos descendentes de Abraão (Gl 3,26-28).⁸

Quanto a Gl 3,26-29, o impacto social das diferenças sociais, étnicas e de gênero na sociedade gera a necessidade da elaboração de um novo *ethos*, em uma relação de mutualismo, a partir da ética cristã, que por sua vez não somente colide com a realidade social vigente, como força antagônica, como também a questiona. Para Gerd Theissen, há uma extraordinária dialética entre o *ethos social* e a *realidade social* nas congregações paulinas. Em Gl 3,28 há uma dinâmica moral e social caracterizada pelo mutualismo e criadora de igualdade. Esse *ethos radical* é preservado numa realidade social virtual dos sacramentos: “Como cristãos batizados e partícipes no Senhor, todos são iguais”,⁹ portanto, não iguais entre si e sim iguais em Cristo, novo referencial para a *unidade* nas comunidades cristãs.

O *ethos cristão* compreende uma perspectiva messiânica mais propensa à concepção do *Cristo sofredor*, que ao assumir a dimensão política e social da vida colidirá indubitavelmente com a realidade social vigente e provocará certas fraturas na compreensão judaica de um messianismo convencional e na medida das expectativas vigentes. Tal compreensão messiânica poderia estar presente nas possíveis disparidades e conflitos refletidos nas diversas concepções do querigma cristão no cristianismo primitivo, o que estaria obviamente presente no contexto de Gálatas, pelo menos quanto ao novo *ethos* cristão e à *filiação divina pela fé* em Cristo Jesus (Gl 3,26).

Para a elaboração paulina do *ethos* cristão, Paulo sugere uma inovada compreensão judaico-helenística, como também no que concerne aos sinais de ruptura, continuidade e inovações teológicas e antropológicas presentes em Gl 3,28-29. Mark G. Brett considera que o argumento de Paulo constitui precisamente uma atribuição de identidade étnica para os Gálatas que se opõe ao *ethos judaico*, pois a visão paulina em Gl 3,28-29 é que o espaço social está definido por Jesus Cristo, onde não há judeu nem grego, não há fêmea nem macho, não há escravo nem livre.¹⁰

Na concepção paulina do *ethos* cristão, exclui-se qualquer possibilidade de homogeneização dos grupos socioculturais por sangue ou genealogia. Para Brett, o conceito

⁸ Jerome MURPHY-O’CONNOR, *Paulo: biografia crítica*, p. 215.

⁹ Gerd THEISSEN, The social structure of Pauline communities: some critical remarks on J. J. Meggitt, Paul, poverty and survival, *Journal for the Study of the New Testament*, v. 24, n. 2, 2001, p. 84.

¹⁰ Mark G. BRETT, Interpreting ethnicity: method, hermeneutics, ethics, p. 11.

bíblico de etnicidade, segundo a tradição de Esdras e Neemias, aponta simplesmente a genealogia e tipo de sangue, enquanto que o conceito paulino de condições de ser um povo distingue a descendência física da espiritual (Gl 4,29).¹¹ Entretanto, quanto a Gl 3,28-29, não se trata meramente de uma *oposição* do argumento de Paulo ao *ethos* judaico, quando se trata da “atribuição de identidade étnica para os Gálatas”, como afirma Bret, e sim de uma *nova compreensão* do *judaísmo*, que possibilitará uma linha tênue, fluida e tensa entre o judaísmo e o cristianismo, imersos no ambiente greco-romano.

Na concepção de Shaye J. D. Cohen,¹² no que diz respeito à nova compreensão do conceito *judaísmo* há três estágios, que correspondem a definições genealógicas e geográficas, religiosas ou culturais, como também políticas e de cidadania, de que já tratamos com mais pormenores no primeiro capítulo da tese. O uso feito por Cohen do conceito *jewishness*, que aproximamos do termo *judaíta* ou *judaico*, reúne os estágios acima mencionados, contudo, numa nova perspectiva da compreensão da *identidade judaica* e do *judaísmo*, a partir das diversas características *judaico-helenísticas* que *fluem* e *variam* no contexto greco-romano, segundo o dinamismo histórico-cultural e a mobilidade sociogeográfica na diáspora.

A identidade judaica, nessa perspectiva, já não se configura somente pelos fatores genealógicos, de sangue ou geográfico/territorial. Na compreensão de Daniel Boyarin, o conceito em inglês *jewishness* desestabiliza muitas categorias de identidade, pois não é nacional, nem genealógica, nem religiosa, mas é todas elas, em mútua tensão dialética.¹³

Quanto à questão do *território* como elemento constitutivo e até fundamental para a compreensão da identidade judaica, Boyarin o relaciona e situa no contexto da diáspora, e assevera que a identidade judaica da diáspora se fundamenta na memória comum de um espaço partilhado e na esperança dessa partilha num futuro que é infinitamente adiado. O espaço em si é transformado em tempo. A memória de território tem construído uma possível “desterritorialização”, e paradoxalmente, a posse de um território pode ter impossibilitado a “diáspora *jewishness*”.¹⁴

Conceitos como território e nação, que antes se constituíam como elementos de primeira mão para a compreensão da identidade judaica, desestabilizam-se pela tensão

¹¹ Mark G. BRETT, *Interpreting ethnicity*, p. 12.

¹² Shaye J. D. COHEN, *The beginnings of Jewishness*, p. 69-106.

¹³ Daniel BOYARIN, *A radical Jew*, p. 244.

¹⁴ *Ibidem*, p. 245.

dialética, mesmo sendo constitutivos da mesma; na mobilidade da diáspora e desde a dinâmica da história no contexto greco-romano a *identidade judaica* vai adquirindo uma nova fisionomia, um novo *status* e uma nova configuração, a partir da inserção de judeus e de gentios. Aí situamos Paulo e sua autocompreensão cristã.

Portanto, a autocompreensão paulina está impregnada pelos valores absorvidos de sua compreensão judaico-helênico-cristã e demarcada pelo *ethos radical*, onde as oposições e rupturas com certos elementos das antigas e atuais tradições geram crises, inovações, exigem reformulações e estabelecem novas relações, constituindo assim o que podemos denominar *uma nova compreensão* da identidade judaica, com novos componentes das variadas etnicidades, e que incidirá na formação das identidades na comunidade paulina da Galácia.

5.2 Alternativas de relevância para as identidades no cristianismo paulino da Galácia

Gl 3,26-29 procura identificar, em suas narrativas, os componentes étnico-antropológicos, religiosos, sociais e teológicos presentes nas Igrejas da Galácia, nos interlocutores, em seus discursos e no âmbito histórico e sociocultural.

Consideramos que Paulo, a partir de sua compreensão judaica helenística e cristã, ao identificar os elementos étnico-antropológicos, religiosos, sociais e teológicos, sugere uma nova configuração social e religiosa para as Igrejas na Galácia e aponta para um novo *ethos* na adesão pela fé em Cristo Jesus. A unidade em Cristo Jesus acontece apesar das diversidades étnicas, religiosas e socioculturais, o que possibilita a incursão de judeu, grego e estrangeiro, mulher e homem, escravo e livre, na comunidade de cristãos da Galácia e na configuração das identidades no cristianismo paulino. Tais componentes, não obstante os conflitos, estariam configurados nas próprias relações e permutas cotidianas que constituíam o dia a dia da Galácia.

Na perspectiva paulina, não se trata somente da criação ou desenvolvimento de um movimento religioso cristão. A identidade de Paulo, desde a nova compreensão judaico-helênica e cristã, já é caracterizada por permeabilidade e fluidez em seus componentes religiosos e antropológicos. Portanto, através da nova compreensão judaico-helênica e cristã

de Paulo se compreende os diferentes grupos cristãos e suas perspectivas, como também se poderá estabelecer certo perfil da identidade de Paulo através das características teológicas e socioantropológicas que são visíveis demarcadores no cristianismo paulino.

Paulo mantém um diferencial em relação a outros judeu-cristãos, isto é, seu discurso estabelece uma dura crítica social e religiosa à sociedade greco-romana, no contexto do judaísmo, como também do cristianismo, válido para o judeu como também para o gentio. Assim, sob a condição da fé de todos os que creem (Gl 3,22),

todos estão em pé de igualdade e só podem ser admitidos à comunidade sob a mesma condição. Os judeus não têm mais oportunidade de encontrar a justificação pela lei, como também os gentios não têm mais a oportunidade de ser salvos pelas divindades gentílicas; serão salvos diretamente por Cristo.¹⁵

A consolidação da aliança e a realização da promessa salvífica se realizarão para o judaísmo, assim como aos gentios e segundo a adesão a Cristo Jesus; aqui se funda uma nova ordem teológica e antropológica estabelecida a partir de um *novo ethos*. O *ethos* cristão paulino esboçará um novo quadro de conduta pautada pela ética e direcionada pela justiça divina, que envolverá e orientará fundamentalmente todos os membros das comunidades cristãs, mas também todo o seu entorno sociocultural, político e religioso.

A perícope de Gl 3,26-29, ao estabelecer no plano da promessa abraâmica todos os filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus (Gl 3,26), inclui indubitavelmente todos os gentios que se agregam no propósito do querigma anunciado por Paulo. Assim, a própria estrutura literária da Carta aos Gálatas, no que concerne ao bloco da argumentação doutrinal, em sua seção 3,6-29, mostra um desenvolvimento teológico da história da salvação, isto é, de Abraão (Gl 3,6-14), passando por Moisés (Gl 3,17.19-21), até chegar na descendência de Abraão que é Cristo (Gl 3,13-18.22), estabelecendo a culminação no advento da fé em Cristo Jesus pelo batismo e participando assim da descendência de Abraão como herdeiros da promessa (Gl 23-29).

Gl 3,26-29 aponta a economia da promessa que perpassa etnias, gênero humano e âmbitos sociopolíticos. Gl 3,26, “Todos vocês são filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus”, faz convergirem a promessa (Gl 3,6-14) e a lei (Gl 3,17.19-21) na fé em Cristo Jesus (Gl 3,23-25), desdobrando-se consequentemente no v. 27, para exteriorizar no batismo e na vestimenta de Cristo as exigências externas da comunidade cristã, onde serão realçadas as diferenças,

¹⁵ E. P. SANDERS, *Paulo, a lei e o povo judeu*, p. 239.

porém na unidade (v. 28). Nas palavras de Ronald Y. K. Fung, o batismo era o “externo e visível signo de uma graça interior e espiritual”.¹⁶

Timothy George compreende a perícope de Gl 3, 26-29 inserida na seção de Gl 3,26–4,11, isto é, do advento da fé (Gl 3,26-29) à filiação divina (Gl 4,1-11), sendo este segundo bloco um desdobramento do bloco anterior, que segue um movimento contínuo a partir de Gl 3,6 culminando em Gl 4,31. A *fé* neste versículo é uma palavra chave para a complexidade de eventos relatados para a vida, morte e ressurreição de Cristo. Em 3,26–4,31, Paulo argumentará em retrospectiva como era a realização da fé, representada como submissão aos princípios básicos do mundo através da lei e, finalmente, uma declaração final da promessa, exemplificada na alegoria dos dois filhos de Abraão, Isaac e Ismael.¹⁷ A seguir, George afirma que nesse espírito podemos ver claramente que o argumento de Paulo em 3,6-25 é desenvolvido como foco primário a partir da realidade dos judeus cristãos. A lei de Moisés chegou para o povo de Israel em um momento específico de sua história nacional, e também os gentios foram implicados na história de Israel. Assim, em Gl 3,26–4,31 Paulo volta sua atenção à comunidade cristã gentílica.¹⁸

No que concerne a Gl 3,29, de acordo com Hans Dieter Betz Paulo tira a conclusão de Gl 3,26-28 com o argumento que começa em 3,6 (cf. Gn 15,6). Geralmente, com base em Gl 3,26-28 Paulo agora é capaz de dizer que *Cristo* inclui todos aqueles que acreditam nele, porque se tornaram constitutivos do corpo de Cristo. A primeira conclusão confirma a tese apresentada em 3,16, de que a Escritura se refere a Cristo como descendente de Abraão e da promessa. A segunda conclusão: como crentes em Cristo, os gálatas são realmente herdeiros segundo a promessa. A promessa de Deus a Abraão é cumprida neles, e eles são os filhos de Abraão (Gl 3,6-14.18.22),¹⁹ sendo filhos de Deus através da fé em Cristo Jesus e consequentemente herdeiros, segundo a promessa. Os membros da comunidade cristã na Carta aos Gálatas não estão relacionados a Cristo via Abraão, eles estão relacionados a Abraão via sua adesão a Cristo Jesus. De acordo com J. Louis Martyn, o ponto de iniciação cristã é a descendência de Deus, e não a descendência de Abraão. Esta última mais tarde é incluída na forma de maneira secundária.²⁰

¹⁶ Ronald Y. K. FUNG, *The epistle to the Galatians*, p. 172.

¹⁷ Timothy GEORGE, *Galatians*, p. 272.

¹⁸ *Ibidem*, p. 273.

¹⁹ Hans Dieter BETZ, *Galatians*, p. 201.

²⁰ J. Louis MARTYN, *Galatians*, p. 375.

A filiação de Deus se subentende em Paulo como adesão a Cristo Jesus, representada pelo batismo e consolidada pela vestimenta. No ato de ser batizado em Cristo se estabelece uma relação íntima, única e entranhável com o mesmo. O batismo implica a participação na morte e ressurreição de Cristo (Rm 6,1-14; Cl 2,11-15; 3,1-4; Gl 2,19-21; 5,24; 6,14). A *nova vida*, portanto, produz um caráter ético. A ruptura com o pecado é consequentemente ligado à *vida da nova criação*. Pois é a vida de Deus e a vida de Cristo que possibilitam no batizado uma nova vida.²¹ A “nova vida”, portanto, contém caráter teológico, ético e antropológico, pois aponta a uma realidade divina e simultaneamente a uma realidade humana, o que possibilita às igrejas da Galácia a aproximação de diferentes grupos socioculturais e religiosos, onde se sugere uma unidade, numa configuração fluida das identidades.

Segundo Bruce W. Longenecker, a teologia paulina da liberdade traduz em prática de responsabilidade o amor pelos outros, em uma rede de mútua responsabilidade e apoio,²² através do sucesso obtido pela compreensão e vivência do *ethos* cristão na comunidade da Galácia. Conforme Longenecker, na mente de Paulo, a identidade pessoal e coletiva não pode ser definida à parte da relação com Deus e com os outros. Paulo chama os gálatas a uma vida transformada em sua existência através do poder do Espírito e expressa em Cristo no amor e na autodoação.²³

Para P. J. Tomson, a coerência básica do pensamento de Paulo está na *estrutura orgânica da vida prática*,²⁴ que possibilita e exige como conduta ética da comunidade cristã um relacionamento de discípulos com o mundo e com os outros.²⁵

Paulo afirma que a única condição para a salvação é a fé em Cristo Jesus. Há uma real necessidade de conciliar em Paulo convicções judaico-helenísticas com convicções cristãs, na continuidade do judaísmo com o cristianismo. Quanto ao pensamento cristão paulino, é fundamental considerar conflitos, mudanças, inovações e rupturas. Udo Schnelle afirma que mudança e continuidade no pensamento paulino não devem ser concebidas como opostas; podem, antes, ser interpretadas e compreendidas em sua condicionalidade mútua.²⁶ Para Sanders, Paulo continua sendo judeu e apóstolo de Cristo, convicto de que a vontade de Deus é que ele seja as duas coisas ao mesmo tempo; portanto, nunca questiona a compatibilidade de ambas as categorias, mas não obstante apresenta dificuldades em conciliar suas convicções

²¹ A. I. OEPKE e Gerhard KITTEL (Eds.), *Theological dictionary of the New Testament*, v. 1, p. 541.

²² Bruce W. LONGENECKER, *The triumph of Abraham's God*, p. 185.

²³ *Ibidem*, p. 186.

²⁴ P. J. TOMSON, *Paul and the Jewish law: Halakah in the letters of the apostle to the Gentiles*, p. 265.

²⁵ W. A. MEEKS, *The origins of Christian morality*, p. 196-197.

²⁶ Udo SCHNELLE, *A evolução do pensamento paulino*, p. 109.

inatas com as que recebeu por revelação. Sabia que a justificação se dá somente pela fé em Cristo, mas ainda tentava repetidas vezes encontrar um lugar para a lei no plano de Deus,²⁷ como o vemos em Gl 3,29.

O pensamento cristão paulino, na perspectiva acima descrita, oferece uma variedade de elementos teológicos e antropológicos que contribuirão para a dilatação e abertura das fronteiras étnicas, geográficas, religiosas e socioculturais entre judeus e gentios, possibilitando assim a inserção destes últimos nos grupos judaico-cristãos. Desse modo, judeus e gentios, no movimento de interações, *cruzaram a fronteira*,²⁸ favorecendo alternativas de relevância para as identidades no cristianismo paulino da Galácia.

5.3 O cristianismo paulino da Galácia: perspectivas histórico-teológicas

O processo de interação que demarca a dinâmica sociocultural e religiosa dos povos e culturas na história é dialético, fluido e dinâmico. É o processo em que as culturas e etnias vivem em contínua relação e comunicação entre as fronteiras étnicas e geográficas, definindo-se assim as identidades dos grupos. Portanto, de acordo com Fredrik Barth, é a fronteira étnica que define o grupo.²⁹

Nesse sentido, torna-se relevante uma nova compreensão do conceito de *história* para a interpretação dos fenômenos históricos e dos sujeitos que interagem. Aqui se exige a compreensão do conceito de história como uma narrativa de sucessos que não necessariamente estejam fundamentados em fatos empiricamente comprovados e irrefutáveis.

De acordo com Daniel Marguerat, a historiografia não é descritiva, mas sim reconstrutiva. Ela não alinha os fatos nus, e sim unicamente fatos interpretados em função de uma lógica estabelecida pelo historiador. A veracidade da história, pois, não depende da realidade em si, do acontecimento relatado; ela depende da interpretação que ele dá de uma realidade, sempre suscetível, em si, de uma pluralidade de opções interpretativas.³⁰ Para Pedro

²⁷ E. P. SANDERS, *Paulo, a lei e o povo judeu*, p. 243-244.

²⁸ Shaye J. D. COHEN, *The beginnings of Jewishness*, p. 13-24.

²⁹ Fredrik BARTH, *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, p. 15-16.

³⁰ Daniel MARGUERAT, *A primeira história do cristianismo: os Atos dos Apóstolos*, p. 18.

Paulo A. Funari e Glaydson José da Silva, o passado não é descoberto ou encontrado: é criado e representado pelo historiador como um texto que, por sua vez, é consumido pelo leitor. A ideia de descobrir a verdade na evidência é um conceito modernista do século XIX, e não há mais lugar para ela na escrita contemporânea sobre o passado. É necessário abandonar a ilusão da descoberta da verdade única. Tudo está por ser interpretado.³¹

Para Funari, a visão eurocêntrica estereotipada já não é a única disponível. Surgida no século XIX europeu, a postura tradicional identificava a História como o estudo do Ocidente, racional e dominador do mundo, que teria surgido, na forma de civilização, à beira do Nilo, do Tigre e do Eufrates, e passado, como se fosse uma tocha, para a Grécia, depois Roma, para ressurgir no mundo moderno. Essa visão tão profundamente elitista e europeia têm dado passagem a concepções menos limitadas do mundo antigo.³²

A seguir, de acordo com Funari, o Egito já não é apenas os faraós, mas também as muitas e muitas aldeias; não há apenas continuidade, mas mudança. Mostra-se que ali conviviam povos e culturas variadas: egípcios, núbios, hicsos, hebreus, gregos, romanos... Os hebreus já não são apenas precursores do cristianismo, mas fazem parte de nossa própria maneira de conceber o mundo. A antiguidade tampouco começa com a escrita, mas, cada vez mais, busca-se mostrar como o homem possui uma *História Antiga* multimilenar, anterior à escrita em milhares de anos.³³

Portanto, essa perspectiva da história e das ciências sociais nos conduz a uma melhor compreensão do processo dialético, fluido e dinâmico que envolve as identidades na antiguidade e, conseqüentemente, os diferentes grupos cristãos no período do cristianismo primitivo e em sua expansão. Como isso, evita-se catalogar os grupos socioculturais e religiosos como estáticos e não suscetíveis de simbioses ou processos de intercâmbio. Desse modo, o cristianismo não foi alheio à fluidez que caracterizou suas origens e suas diversas faces no movimento da história. James D. G. Dunn assevera que, ao perguntamos a respeito do cristianismo do NT, não estamos perguntando a respeito de uma única entidade; antes

³¹ Pedro Paulo A. FUNARI e Glaydson José da SILVA, *Teoria da história*, p. 91-92.

³² Pedro Paulo A. FUNARI, A renovação no ensino de História Antiga, In: Leandro KARNAL (Org.), *História na sala de aula*, p. 97-98.

³³ *Ibidem*, p. 98.

encontramos diferentes tipos de cristianismo e com diversas expressões de fé e estilo de vida.³⁴

Os indícios que sobremaneira emergem das vivências e concepções judaico-helenística e cristã, no contexto greco-romano, incidirão enfaticamente no universo multifário das compreensões e interpretações do cristianismo, assim como também na produção de outras ressignificações, que estão presentes, sobretudo, nos discursos e linguagens das literaturas coetâneas ao cristianismo dos séculos II e III, tais como os escritos canônicos e não-canônicos do respectivo período.

Também observamos que, na historiografia neotestamentária, é considerável e fundamental a presença de escolas e personagens que propiciaram, num horizonte mais amplo do cristianismo (séculos II e III d.C.), escritos, relatos e testemunhos que expressaram o pensamento e a cosmovisão de experiências cristãs vivenciadas ao longo da história e de distintas localidades. Alguns figuram na *lista dos padres da Igreja* e outros estão presentes na *memória da história da literatura cristã primitiva*. No *Egito*, foi significativa a *Escola de Alexandria*, como também personagens como Clemente de Alexandria, Orígenes, Dionísio de Alexandria, Pierio, Pedro de Alexandria, Hesíquio, entre outros.³⁵ George comenta que, no terceiro século, duas grandes escolas de interpretação se desenvolveram no contexto das comunidades cristãs de Alexandria e Antioquia,³⁶ no âmbito da diáspora.

O cristianismo paulino, no contexto da diáspora e das sinagogas, é moldado ou formado nos mais variados modelos sociais e religiosos existentes nos ambientes greco-romanos. O pensamento paulino poderá ser explicado a partir de seu contexto sociocultural e religioso, e conseqüentemente em toda a complexidade de suas relações.

Quando se trata do pensamento paulino no contexto do cristianismo da Galácia, consideramos que o autor das epístolas paulinas era muito grande para os rótulos apertados do século II; sua teologia era muito dinâmica, muito aberta para ser comprimida dentro das categorias construtivas da ortodoxia posterior.³⁷ Apesar das tentativas e estratégias, de bom grado adotadas ao longo do processo histórico para a preservação dos mecanismos de

³⁴ James D. G. DUNN, *Unidade e diversidade no Novo Testamento: um estudo das características dos primórdios do cristianismo*, p. 530.

³⁵ Johannes QUASTEN, *Patrologia I*, p. 317-426.

³⁶ Timothy GEORGE, *Galatians*, p. 67.

³⁷ James D. G. DUNN, *Op. cit.*, p. 436.

tolerância entre os grupos, também encontramos dificuldades, conflitos, tensão e, às vezes, a ausência de uma relativa coexistência humana e de suas instituições no percurso seguido pelo cristianismo.

Cristãos e não-cristãos, como judeus e não-judeus, também compartilhavam da ambiguidade e dos paradoxos de suas histórias. Steven Fine considera que a escassa evidência do período do segundo e terceiro séculos d.C. sugere um grau de respeito e interação frutífera por parte de judeus e não-judeus no contexto da sinagoga. No período posterior à ascensão do cristianismo, com seus poderes políticos, e dos cristãos na Terra Santa, não temos uma imagem feliz de coexistência. Infelizmente, os tipos negativos de interação entre judeu e cristão durante os últimos séculos da antiguidade tardia prefigura os tipos de interação que veio a ser comum durante os séculos subsequentes.³⁸

Nunca existiu na história dos povos e das culturas uma perfeição que caracterizasse estratégias e mecanismos de interação. Na opinião de Dale T. Irvin e Scott W. Sunquist, até mesmo os primeiros bispos e doutores cristãos enfrentaram o problema de traduzir o sentido de sua profissão de fé em Jesus como Senhor em situações de pluralismo cultural e de travessias de fronteiras culturais.³⁹ As identidades eram forjadas e formadas a partir de todos os fatores políticos, sociológicos, antropológicos, psíquicos e religiosos presentes no processo dialético da história, que consequentemente absorvia todos os interesses, esforços, fadigas, lamentos e prosperidades inerentes aos desejos dos grupos religiosos e socioculturais. As experiências cristãs estão imersas nesse respectivo processo reinterpretando continuamente suas origens a partir de novas e controvertidas realidades históricas.

Não sabemos se todas as comunidades cristãs da Galácia acolheram e colocaram em prática os anseios paulinos no que se refere a Gl 3,26-29. Não temos uma *epístola-resposta*, e tais anseios se tornaram pertinentes pelas dificuldades encontradas por Paulo no que concerne à compreensão do querigma cristão, isto é, o anúncio do *verdadeiro evangelho* e a autoridade paulina. Contudo, sabemos pelos registros de Atos dos Apóstolos que Paulo, em sua terceira viagem, passaria pela Galácia a fim de confirmar os discípulos (At 18,23).

³⁸ Steven FINE, Non-Jews in the synagogues of late-antique Palestine, In: *Idem* (Ed.), *Jews, Christians and polytheists in the ancient synagogue: cultural interaction during the Greco-Roman period*, p. 236.

³⁹ Dale T. IRVIN e Scott W. SUNQUIST, *História do movimento cristão mundial: do cristianismo primitivo a 1453*, v. I, p. 67.

Os conflitos e tensão em Gálatas não eliminariam a tendência teológica dos *opositores paulinos*, assim como os possíveis êxitos de Paulo não significariam a destruição sistemática da compreensão religiosa e sociocultural das igrejas na Galácia. A orientação paulina em Gálatas, no epílogo da epístola, é dirigida a *todos* os que pautam sua conduta (Gl 6,16a) pelo *ethos cristão*, e não apresenta um caráter reducionista e de eleição a determinado grupo étnico-cultural. Portanto, Gl 3,26-29 sugere uma compreensão fluida dos componentes teológicos e socioantropológicos que conformam as identidades no cristianismo paulino da Galácia e são inerentes ao processo de interação dos grupos e das etnicidades.

Desse modo, quanto aos resultados práticos e imediatos das consequências *teológicas* e *éticas* da adesão pela fé a Cristo Jesus nas igrejas da Galácia, ficarão no ideal das comunidades cristãs paulinas e de realização historicamente plausível. No entanto, inquietamo-nos com a seguinte pergunta: será que essa declaração batismal teve alguma consequência prática na igreja ou na vida social? Dessa pergunta encontramos ecos em David L. Balch, ao compreender 1Cor 7,17.20.24 em paralelo a Gálatas, da seguinte forma: é uma exortação a cada cristão coríntio a permanecer no seu chamado por e para Deus, um chamado para Deus que é simultaneamente experimentado na situação social concreta própria de “cada um”, que pode não mudar, ou, ao contrário, às vezes muda.⁴⁰

De acordo com Dunn, para indagar como funcionavam os princípios éticos de Paulo na prática é importante lembrar a realidade de seu mundo social e a das igrejas.⁴¹ Sabemos que a realidade sociocultural e religiosa do entorno paulino em Gálatas era constituída por grupos sociais compostos de diversas tradições religiosas, de distintos *status* sociais e de diferentes origens étnicas. Dunn considera que a identidade desses grupos ainda se encontrava em processo de formação, com limites geralmente fluidos e em mudanças.⁴² Portanto, esses são fatores de grande relevância que devem ser considerados ao se fazer referência à ética de Paulo em sua prática e em seus resultados teológicos.

⁴⁰ David L. BALCH, *Paulo no mundo greco-romano*, p. 251.

⁴¹ James D. G. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 755.

⁴² *Ibidem*, p. 756.

Contudo, a história da interpretação de Paulo mostra os diferentes modos como sua teologia tem sido construída, modos que naturalmente refletem questões sociais e culturais dominantes no ambiente dos intérpretes,⁴³ e que demarcarão as mais variadas concepções teológicas e antropológicas na história do cristianismo, e que incidirão inevitavelmente no processo de construção das identidades, cujo componente teológico que unifica e integra as diferenças e as divergências é o Jesus histórico e exaltado ressurreto. Para Dunn, é uma unidade identificável; mas não ortodoxa, seja em conceito ou realidade.⁴⁴

Resumo

As experiências religiosas cristãs se desenvolvem a partir de ambíguos e paradoxais processos interativos, situados em contextos diversificados, conflitivos e fluidos da história dos povos e das culturas e que denotam em seu percurso histórico-literário variadas compreensões e ressignificações conceituais, não obstante as peculiaridades que emergem desde sua gênese. É num ambiente assim plural, e nas interfaces religiosas e socioculturais do mundo greco-romano, que situamos o cristianismo paulino da Galácia e os diferentes grupos cristãos no período do cristianismo primitivo.

Desse modo, o pensamento judaico-helenístico paulino, imerso no mundo greco-romano, no contexto do cristianismo da Galácia, sugere uma compreensão teológica e antropológica construída na relação do ser humano consigo mesmo, com seu entorno e com Deus, mediada pela adesão a Cristo Jesus. Em tal compreensão se inserem as alternativas para as identidades, onde elas se configuram de forma fluida e variada, em que judeus e gentios, assim como as diferentes etnias participam, e que indubitavelmente serão interpretadas e assimiladas nas variadas perspectivas histórico-teológicas.

⁴³ John M. G. BARCLAY, *Gálatas y Efesios*, p. 197.

⁴⁴ James D. G. DUNN, *Unidade e diversidade no Novo Testamento*, p. 525.

CONCLUSÃO

As experiências religiosas cristãs originárias se desenvolveram a partir de ambíguos e paradoxais processos interativos, situados em contextos diversificados, conflitivos e fluidos da história dos povos e das culturas e que denotam em seu percurso histórico-literário variadas compreensões e ressignificações. Portanto, trata-se da compreensão de componentes teológicos e socioantropológicos inerentes ao movimento da história. Desse modo, a apropriação dos conceitos definidos no campo das ciências sociais torna-se imprescindível para fazer compreensível a dinâmica de interações entre as fronteiras e o processo de formação das identidades no cristianismo primitivo.

Na tentativa de examinar Gl 3,26-29 em perspectiva teológica e antropológica, no que concerne à formação e configuração das identidades no cristianismo paulino da Galácia, nos aproximamos dos componentes étnicos, socioculturais e religiosos que o texto reflete e sugere, bem como das representações sociais e de gêneros que emergem da interação entre os grupos cristãos originários.

O título para esta pesquisa, *Fronteiras e identidades fluidas no cristianismo da Galácia*, na perspectiva de análise das identidades, sugere a compreensão de Gl 3,26-29 a partir do *novo olhar paulino* e da dinâmica da missão no cristianismo galático, em que a concepção do judaísmo, na relação com o helenismo não constituem estruturas autônomas e estagnadas nem surgem como oposição; eles estão em contínuo movimento de interação entre as fronteiras, e em sua diversidade e diferenças possibilitam compreender o emergir das identidades fluidas em formação.

No novo olhar paulino em Gl 3,28-29, não se dá uma negação do *ethos* judaico, e sim uma *nova compreensão* do *judaísmo*, com rupturas e conflitos, que nos possibilita enxergar uma linha tênue, fluida e tensa entre o judaísmo e o cristianismo imersos no ambiente greco-romano. Nessa perspectiva, o judaísmo já não se configura como identidade construída unicamente pelos componentes genealógicos ou geográficos; isto é, a identidade já não é nacional nem genealógica, religiosa ou política, mas é todas elas simultânea e dialeticamente.

A autocompreensão paulina é fortemente marcada pelo pensamento judaico-helênico-cristão e pelo *ethos radical*, onde as rupturas com determinados elementos das antigas e atuais tradições geram crises e inovações. Portanto, exigem reformulações e estabelecem novas relações sociais, constituindo assim o que podemos denominar *uma nova compreensão* das identidades, com novos componentes das variadas etnicidades, e que incide no processo de formação das identidades no cristianismo paulino da Galácia.

Gl 3,26-29 possibilita uma relativa aproximação dos grupos étnico-sociais, resguardada sua alteridade, e propõe para eles, em sua dinâmica de interação, o reconhecimento de uma identidade fluida e dinâmica em suas fronteiras sociais, étnicas e geográficas, a partir das exigências cristãs do batismo e da adesão pela fé a Cristo Jesus. Ao mesmo tempo, ao afirmar o caráter plural e dinâmico das Igrejas da Galácia, a autocompreensão paulina estabelece uma crítica sociocultural e religiosa quanto às possíveis tendências de hegemonia de *pensamento*, *status* e *exigências* para a vivência do projeto cristão, que poderá produzir desequilíbrios nas relações humanas e socioculturais. Trata-se de uma “nova ordem” estabelecida por Deus em contextos históricos e de realizações humanas, onde se exigem a reformulação e a configuração de novas identidades no cristianismo primitivo, de uma nova compreensão ética da vida e a partir das mais diversas e plurais concepções religiosas e socioculturais de judeus, gregos, celtas, gentios, homens, mulheres, escravos, livres, incluindo também a autocompreensão antagônica que certamente constituía e paradoxalmente integrava as Igrejas da Galácia (Gl 1,7-8).

O cristianismo paulino da Galácia sugere, portanto, uma compreensão teológica e antropológica que tem como base o próprio contexto vivencial e religioso dos grupos cristãos, alicerçada na relação com Deus e mediada pela adesão a Cristo Jesus. Nessa compreensão, o *status* de filiação divina torna-se um componente teológico que emerge como alternativa antropológica de aproximação e de unidade entre os diferentes grupos étnicos e socioculturais da Galácia. Como grande contribuição do cristianismo paulino da Galácia está a nova compreensão judaico-helenística de Paulo e sua pertinência no âmbito do judaísmo e do pensamento greco-romano. Judeu e gentio, que poderiam ser gregos, de formação grega, e povos adventícios, mulher, homem, escravos e livres se compreendem no novo *status* de filiação divina pela fé em Cristo Jesus (Gl 3,26b), configurando-se como identidades fluidas no cristianismo da Galácia.

Desse modo, as igrejas da Galácia se tornam *comunidades de fronteiras*, e o *cristianismo paulino* em Gálatas possibilita um olhar multiforme dos diferentes grupos étnicos e socioculturais e das respectivas identidades, que serão compreendidas, interpretadas e assimiladas nas variadas perspectivas antropológica, histórico-teológica e bíblica e introduzida na pauta das discussões contemporâneas sobre os diferentes temas das religiões, das religiosidades, das etnias, das culturas e das identidades.

BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias

Bíblia – Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1995. 1567p.

Bíblia de América. Madri/Salamanca/Estella: Sígueme/Verbo Divino, 1994. 1970p.

Bíblia de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002. 2206p.

ALONSO SCHÖKEL, Luís (Org.). *Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2002. 3056p.

Bíblia Hebraica. London: Ginsburg, B.F.B.S., 1926. 910p.

Bíblia Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969. 1245p.

HERÓDOTO. *Los nueve libros de la Historia*. Trad. P. Bartolomé Pou. Buenos Aires: Joaquín Gil, 1947. 800p.

JOSEFO, Flavio. Antigüedades judias. *Obras completas de Flavio Josefo*. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1961. 1130p.

JOSEFO, Flavio. Guerra de los Judios. *Obras completas de Flavio Josefo*. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1961. 370p.

NESTLE, Eberthard; ALAND, Kurt (Org.). *Novum Testamentum Graece*. 26. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1988. 780p.

QUASTEN, Johannes. *Patrologia I*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Católica, 1968. 776p.

QUASTEN, Johannes. *Patrologia II*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Católica, 1973. 780p.

Santa Bíblia. Antiga Versión de Casiodoro de Reina (1569). Revisada por Cipriano de Valera (1602). Revisão de 1960. Bélgica: Holman Bible, 1960. 923p.

SCHNEEMELCHER, Wilhelm (Ed.). *New Testament Apocrypha*. Philadelphia: The Westminster, 1965. v. 1. 852p.

SCHNEEMELCHER, Wilhelm (Ed.). *New Testament Apocrypha*. Philadelphia/London: Westminster/John Knox /James Clarke, 1991. v. 2. 560p.

The Greek New Testament. 4. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies, 1994. 1124p.

VVAA. *Textos gnósticos*. Biblioteca de Nag Hammadi II: evangelios, hechos, cartas. Madrid: Trotta, 1999. 314p.

Dicionários e enciclopédias

BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1998. v. II. 2454p.

BAUER, Walter. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*. 2. ed. Chicago/London: University of Chicago, 1979. 900p.

BECKER, Udo. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Paulus, 1999. 316p.

BROWN, Colin; COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. I. 1360p.

DANKER, Frederick William. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. 3. ed. Chicago/London: University of Chicago, 2000. 1108p.

DOUGLAS, J. B. (Org.). *O novo dicionário da Bíblia*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995. v. I. 1680p.

FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible dictionary*. New York: Doubleday, 1992. v. II. 1100p.

FRIEDRICH, Gerhard. *Theological dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: W. M. B. Eerdmans, 1969. v. VI.

KITTEL, Gerhard (Ed.). *Theological dictionary of the New Testament*. Translator and Editor: Geoffrey W. Bromiley, D. Litt., D. D. – A-H. Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1969. v. I. 793p.

KITTEL, Gerhard (Ed.). *Theological dictionary of the New Testament*. Vol. II. Translator and Editor: Geoffrey W. Bromiley, D. Litt., D. D. – A-H. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans, 1971. 955p.

MCKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. 5. ed. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 1978. 980p.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003. 542p.

STEGENGA, J. *Concordancia analítica Greco-Española del Nuevo Testamento Greco-Español*. Tradución y compilación: Alfred Tuggy. Barcelona: CLIE/Terrassa, 1987. 845p.

SWETNAM, James. *Gramática do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2002. 334p.

VV.AA. (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Tradução Márcio Loureiro Redondo, Luis Alberto T. Sayão, Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. 1790p.

WILLIAMS, David J. *New international biblical comentary*. Peabody: Hendrickson, 1985-1990. 493p.

WILLIAMS, David J. *Novo comentário bíblico contemporâneo: Atos*. São Paulo: Vida, 1996. 492p.

Estudos e comentários do Novo Testamento

ARENS, Eduardo. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1997. 215p. (Biblioteca de Estudos Bíblicos).

BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo (II)*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Loyola, 1991. 430p.

BARBAGLIO, Giuseppe. *São Paulo: o homem do Evangelho*. Trad. Ephaim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1993. 525p.

BEKER, J. C. *Paul the apostle: the triumph of God in life and thought*. Philadelphia/Edinburgh: Fortress/T&T Clark, 1980.

BEKER, J. C. *Paul's apocalyptic gospel: the coming triumph of God*. Philadelphia: Fortress, 1982.

BERGER, Klaus. *Hermenêutica do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. 392p.

BORNKAMM Günter. *Pablo de Tarso*. Trad. Mario Sala e José M. Vigil. Salamanca: Sígueme, 1991. 336p.

BORNKAMM., Günther. *El Nuevo Testamento y la Historia del Cristianismo Primitivo*. Salamanca: Sígueme, 1976. 334p.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Trad. Ilson Kayser. São Paulo: Teológica, 2004. 925p.

CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002. 686p.

COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos*. Petrópolis/São Bernardo do Campo/São Leopoldo: Vozes/Metodista/Sinodal, 1987. 2 v. 480p.

CONZELMANN, Hans. *Acts of the apostles: a commentary on the Acts of the apostles*. Philadelphia: Fortress, 1987.p. 59-72.

CROSSAN, John Dominic. *O Jesus histórico: a vida de camponês judeu do Mediterrâneo*. Trad. André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994. 548p.

CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004. 704p.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o reino de Deus ao império romano*. São Paulo: Paulinas, 2007. 432p.

CULLMAN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Líber, 2001. 440p.

DELARUE, Georges. *Os Atos dos Apóstolos: infância da igreja*. São Paulo: Paulinas, 1970. 253p.

DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. Trad. Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003. 910p. (Biblioteca de Estudos Bíblicos).

DUNN, James D. G. *Unidade e diversidade no Novo Testamento: um estudo das características dos primórdios do cristianismo*. Trad. José Roberto C. Cardoso. Santo André: Academia Cristã, 2009. 696p.

EGGER, Wilhelm. *Lecturas del Nuevo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 1990. 283p.

ELLIOT, N. *Libertando Paulo: a justiça de Deus e a política do apóstolo*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997. 355p.

FABRIS, Rinaldo. *Os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola, 1991. 470p.

FABRIS, Rinaldo. *Paulo: apóstolo dos gentios*. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2001. 808p.

HAMMAN, A.-G. *A vida cotidiana dos primeiros cristãos (95-197)*. São Paulo: Paulus, 1997. 248p.

HEMER, Colin J. *The book of Acts in the setting of Hellenistic history*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2001. 482p.

HENGEL, Martin. *Acts and the history of earliest Christianity*. London: SCM, 1979.

HEYER, C. J. den. *Paulo: um homem de dois mundos*. Trad. Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2009. 222p. (Coleção Bíblia e Sociologia).

JEREMIAS, Joachim. *Estudos no Novo Testamento*. Trad. Itamir Neves de Souza e João Rezende Costa. São Paulo: Academia Cristã, 2006. 480p.

JEREMIAS, Joachim. *Palavras desconhecidas de Jesus*. Trad. Itamir Neves de Souza. São Paulo: Academia Cristã, 2006. 224p.

JEREMIAS, Joachim. *Teologia del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1993.v. 1. 378p.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião do período helenístico*. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. v. 1. 432p.

KOESTER, Helmut. *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1988. 905p.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1982. 798p.

MALHERBE, Abraham J. *Paul and the popular philosophers*. Minneapolis: Fortress, 1989. 192p.

MALHERBE, Abraham J. *Paul and the Thessalonians: the philosophic tradition of pastoral care*. Philadelphia: Fortress, 1963. 120p.

MARGUERAT, Daniel. *A primeira história do cristianismo: os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2003. 350p.

MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1992. 328p.

MEIER, John P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Trad. Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1992. v. I. 488p.

MEIER, John P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Trad. Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. II. 316p.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Jesus e Paulo: vidas paralelas*. Trad. Paulinas Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2008. 152p. (Coleção Cultura Bíblica).

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo: biografia crítica*. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2000. 408p.

PIÑERO, Antonio (Ed.). *Fuentes del cristianismo: tradiciones primitivas sobre Jesús*. Madrid/Cordoba: El Almendro/Universidad Complutense, 1993. 534p.

PIÑERO, Antonio (Ed.). *Orígenes del cristianismo: antecedentes y primeros pasos*. Madrid/Cordoba: El Almendro/Universidad Complutense, 1991. 480p.

RIUS-CAMPS, Joseph. *De Jerusalén a Antioquia: génesis de la Iglesia Cristiana: comentario lingüística exegético a Hch.1-12*. Córdoba: El Almendro, 1989. 390p.

SAMPLEY, J. Paul (Org.). *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2008. 606p.

SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*. London/Philadelphia: Fortress/Minneapolis, 1977. 628p.

SANDERS, E. P. *Paulo, a lei e o povo judeu*. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2009. 280p.

SAOÛT, Yves. *Atos dos Apóstolos: ação libertadora*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 111-134.

SCHNELLE, Udo. *A evolução do pensamento paulino*. São Paulo: Loyola, 1999. 120p.

SEGUNDO, Juan Luis. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. Trad. Magda Furtado de Queiroz. São Paulo: Paulus, 1997. 672p.

SEGUNDO, Juan Luis. *O caso Mateus: os primórdios de uma ética judaico-cristã*. Trad. Magda Furtado de Queiroz. São Paulo: Paulinas, 1997. 328p.

STENDAHL, Krister. *Paul among Jews and Gentiles and other essays*. London/Philadelphia: Fortress/Minneapolis, 1976. 138p.

STOTT, John R. W. *A mensagem de Atos: até os confins da terra*. São Paulo: ABU, 1994. p. 161-184.

THEISSEN, Gerd. *O Novo Testamento*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2007. 150p.

THEÍSSSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. Trad. Milton Camargo Mota e Paulo Nogueira. São Paulo: Loyola, 2002. 656p.

TOMSON, P. J. *Paul and the Jewish law: Halakah in the letters of the apostle to the Gentiles*. Assen/Minneapolis: Van Gorcum/Augsburg Fortress, 1990.

VERMES, Geza. *As várias faces de Jesus*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2006. 364p.

VERMES, Geza. *Jesus e o mundo do judaísmo*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1996. 168p.

VV. AA. *As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1987. 368p.

Estudos e comentários sobre a Epístola aos Gálatas

ALLAN, John A. *The epistle of Paul the Apostle to the Galatians*. London: SCM Press, 1951.

BARCLAY, John M. *Obeying the truth: a study of Paul's ethics in Galatians*. Edinburgh: T&T Clark, 1966.

BARCLAY, William. *Gálatas y Efesios*. Buenos Aires: La Aurora, 1973.

BARRET, C. K. *Freedom and obligation: a study of the Epistle to the Galatians*. London: SPCK, 1985.

BETZ, Hans Dieter. *Galatians: a commentary on Paul's letter to the churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress, 1979. 357p.

BOERS, Hendrikus. *The justification of the Gentiles: Paul's letters to the Galatians and Romans*. Peabody: Hendrickson, 1994. 334p.

BOYARIN, Daniel. *A radical Jew: Paul and the politics of identity*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California, 1994. 368p.

BURTON, Ernest De Witt. *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Galatians*. Edinburgh: T&T Clark, 1977.

DUNN, James D. G. *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*. Cambridge: Cambridge University, 1993. 161p.

ERDMAN, Charles R. *Comentário à epístola de São Paulo aos Gálatas*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1930. 133p.

FERREIRA, Joel Antônio. *A abertura das fronteiras rumo à igualdade e a liberdade: a pericope da unidade em Cristo (Gl. 3,26-28)*. 2001. 253 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2001.

FERREIRA, Joel Antônio. *Gálatas: a epístola da abertura de fronteiras*. São Paulo: Loyola, 2005. 214p.

FUNG, Ronald Y. K. *The epistle to the Galatians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. 342p.

GEORGE, Timothy. *Galatians*. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman, 1994. v. 30. 464p.

GUTHRIE, Donald. *A epístola aos Gálatas: introdução e comentário*. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1999. 208p.

HARDIN, Justin K. *Galatians and the imperial cult: a critical analysis of the first-century social context of Paul's letter*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament – 2. Reihe). Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. 200p.

LONGENECKER, Bruce W. *The triumph of Abraham's God: the transformation of identity in Galatians*. Nashville: Abingdon, 1998. 238p.

LONGENECKER, Richard N. *Galatians*. Dallas: Word, 1990. 323p. (Word Biblical Commentary, 41)

LÜHRMANN, Dieter. *Galatians: a continental commentary*. Minneapolis: Fortress, 1992.

MARTYN, J. Louis. *Galatians: a new translation with introduction and commentary*. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: The Anchor Bible, Doubleday, 1997. 615p.

NEIL, William. *The letter of Paul to the Galatians*. Cambridge: Cambridge University, 1967.

SCHLIER, Heinrich. *La carta a los Gálatas*. Salamanca: Sígueme, 1975.

STOTT, John. R. W. *A mensagem de Gálatas*. Trad. Yolanda Mirdsa Krievin. São Paulo: ABU, 2000. 171p.

TAYLOR, William Carey. *A epístola aos Gálatas: tradução e comentário*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1938.

THIELMAN, Frank. *From plight to solution: a Jewish framework for understanding Paul's view of the law in Galatians and Romans*. Supplements to Novum Testamentum. Leiden: Brill, 1989.

Livros, dissertações e teses: ciências sociais, história, gênero

ARNS, Paulo Evaristo (Ed., Introdução, tradução do original grego e notas). *Cartas de Santo Inácio de Antioquia*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1984. 89p. (Comunidades Eclesiais em Formação).

BARCLAY, John M. G. *Jews in the Mediterranean Diaspora: from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*. Edinburgh: T&T Clark, 1996.

BARTH, Fredrik (Ed.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Illinois: Waveland, 1969. 160p.

BAUER, Walter. *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1971.

BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene hypothesis: the parting of the ways between Qumran and Enochic Judaism*. Grand Rapids: W. M. B. Eerdmans, 1998. 236p.

BORG, Marcus J.; CROSSAN, John Dominic. *A última semana: um relato detalhado dos dias finais de Jesus*. Trad. Alves Calado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007. 256p.

BRETT, Mark G. (Ed.). *Ethnicity and the Bible*. Boston/Leiden: Brill, 2002. 510p.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2003. 120p.

BURKE, Peter. *Testemunha ocular: história e imagem*. Trad. Vera Maria Xavier dos Santos. Bauru: EDUSC, 2004. 268p.

BYRON, Gay L. *Symbolic blackness and ethnic difference in early Christian literature*. London/New York: Routledge, 2002. 223p.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. Ana Regina Lessa; Heloísa Pezza Cintrão; Gênese Andrade. São Paulo: Edusp, 2008. 388p.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo*. Itu: Ottoni, 2003. 138p.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; Monica Selvatici (Orgs). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2006. 356p.

COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California, 1999. 426p.

CONZELMANN, Hans. *Gentiles, Jews, Christians: polemics and apologetics in the Greco-Roman era*. Minneapolis: Fortress, 1992. 390p.

CROATTO, José Severino. *Hermenéutica bíblica: un libro que enseña a leer creativamente la Biblia*. Buenos Aires: Lumen, 1994. 143p.

CROATTO, José Severino. *Hermenéutica práctica*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino, 2002. 156p.

CROATTO, José Severino. *Historia de salvación: la experiencia religiosa del pueblo de Dios*. Estella: Verbo Divino, 1995. 395p.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999. 256p.

CUNLIFFE, Barry. *The ancient Celts*. Oxford: Penguin, 1999. 324p.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1997. v. II, p. 497-526.

FARIA, Jacir de Freitas. *As origens apócrifas do cristianismo: comentário aos evangelhos de Maria Madalena e Tomé*. São Paulo: Paulinas, 2003. 176p.

FELDMAN, Louis H. *Jew & Gentile in the ancient world: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*. New Jersey: Princeton University, 1992. 680p.

FILORAMO, Giovanni. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999. 300p.

FINE, Steven (Ed.). *Jews, Christians and polytheists in the ancient synagogue: cultural interation during the Greco-Roman period*. London/New York: Routledge, 1999. 253p.

FIORENZA, Elizabeth S. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992.

FUNARI, Pedro Paulo A. (Org.). *Identidades, discursos e poder: estudos da arqueologia contemporânea*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005. 246p.

FUNARI, Pedro Paulo A.; SILVA, Glaydson José da. *Teoria da história*. São Paulo: Brasiliense, 2008. 104p.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. 216p.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. 248p.

GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência universal*. São Paulo: Paulus, 1997. 798p.

GOODMAN, Martin. *Rome and Jerusalem: the clash of ancient civilizations*. London: Penguin, 2008. 642p.

GRIGGS, C. Wilfr. *Early Egyptian Christianity: from its origins to 451 CE*. Leiden: Brill, 2001. 280p.

HAGNER, Donald A. (Ed.). *Conflicts and challenges in early Christianity*. Harrisburg: Trinity, 1999. 104p.

HALL, Jonathan M. *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge/New York: Cambridge University, 1997. 230p.

HALL, Stuart. (Ed.). *Representation: cultural representations and signifying practices*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage /The Open University, 1997. 400p.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. 104p.

HARN, Roger E. Van (Ed.). *The ten commandments for Jew, Christians and others*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007. 226p.

HARRIS J. R. *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. 522p.

HENGEL, Martin. *Jews, Greeks and Barbarians: aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian period*. Philadelphia: Fortress, 1980.

HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism: studies in their encounter in Palestine during the early Hellenistic period*. Philadelphia: Fortress, 1974. v. 2.

ILAN, Tal. *Jewish women in Greco-Roman Palestine: an inquiry into image and status*. Peabody: Hendrickson, 1996. 274p.

IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial: do cristianismo primitivo a 1453*. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2004. v. I. 648p.

IZIDORO, José Luiz. *Cristianismo etíope a partir da experiência étnica narrada em Atos 8,26-40*. 2005. 131 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2005.

KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002. 324p.

LAÊRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1987.

LÓPEZ, Maricel Mena. *Proselitismo etíope: uma proposta de leitura a partir de Atos 8,26-40*. 1997. 134 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1997.

LÓPEZ, Maricel Mena. *Raízes afro-asiáticas nas origens do povo de Israel: uma proposta de reconstrução histórico-feminista*. 2002. 239 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2002.

MACHADO, Jonas. *O misticismo apocalíptico do apóstolo Paulo: um novo olhar nas Cartas aos Coríntios pela perspectiva da experiência religiosa*. São Paulo: Paulus, 2009. 296p. (Coleção Academia Bíblica).

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000. 216p.

MANOEL, Ivan A.; ANDRADE, Solange Ramos (Org.). *Identidades religiosas*. Franca: UNESP/Civitas, 2008. 282p.

MATHEWS, Thomas F. *The clash of Gods: a reinterpretation of early Christian art*. Princeton: Princeton University, 1993.

MEEKS, W. A. *The origins of Christian morality: the first two centuries*. New Haven/London: Yale University Press, 1993.

MEYER, Michael A. *Jewish identity in the modern world*. Seattle/London: University of Washington, 1990. 110p.

MITCHELL, Stephen. *Anatolia: land, men and gods in Asia Minor*. Oxford: Clarendon, 1993. v. 1: The Celts in Anatolia and the impact of Roman rule. 276p.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina I: de Pablo hasta la edad constantiniana*. Trad. Guillermo Martín Rodríguez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2006. 504p.

NASH, Peter. *Reading race, reading the Bible*. Minneapolis: Fortress, 2003.

NICKELSBURG, George W. E.; MACRAE, George W. (Eds.). *Christians among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress, 1986. 320p.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003. 246p. (Coleção Religião e Cultura).

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo A.; COLLINS, John J. (Orgs.). *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2010. 346p.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976. 120p.

OSIEK, Carolyn; MACDONALD, Margaret Y.; TULLOCH, Janet H. *A woman's place: house churches in earliest Christianity*. Minneapolis: Fortress, 2006. 346p.

PAUL, André. *O judaísmo tardio: história política*. São Paulo: Paulinas, 1983. 278p.

PIXLEY, Jorge. *Historia sagrada – historia popular: historia de Israel desde los pobres*. São Jose: DEI/CIEETS, 1989. 125p.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Joselyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP, 1998. 250p.

POWELL, T. G. E. *The Celts*. London: Thames and Hudson, 1958 e 1980. 232p.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 440p.

RODRIGUES, Elisa. *Limites e fronteiras no evangelho de Mateus*. 2007. 251 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.

RUTHERFORD, Jonathan (Ed.). *Identity: community, culture, difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990. 240p.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Trad. Barbara Sette. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. 218p.

SELVATICI, Mônica. *Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã: questões de narrativas, visibilidade histórica e etnicidade no livro de Atos dos Apóstolos*. 2006. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

SELVATICI, Mônica. *Tradição judaica, cultura helênica e dinâmica histórica: o cristianismo de Paulo de Tarso em perspectiva*. 2002. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2007. 134p.

SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: EDUSP, 1987. 350p.

SPARKS, Kenton L. *Ethnicity and identity in ancient Israel: prolegomena to the study of ethnic sentiments and their expression in the Hebrew Bible*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1998. 346p.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2008. 144p.

VIELHAUER, Philipp. *Historia de la literatura cristiana primitiva*. Salamanca: Sígueme, 1991. 865p.

W. SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. 375p.

WALTER, Bauer. *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1971.

Artigos e revistas

AGNEW, Francis H. The origin of the NT Apostle concept: a review of research. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 105, p. 75-96, 1986.

BARCLAY, John M. G. Diaspora Judaism. In: COHN-SHERBOK, Dan; COURT, John M. (Eds.). *Religious diversity in Graeco-Roman world: a survey of recent scholarship*. Sheffield: Sheffield Academic, p. 52-64, 2001.

BELLEVILLE, Linda L. Under law: structural analysis and the Pauline concept of law in Galatians 3:21-4:11. *Journal for the Study of the New Testament*, Sheffield, n. 26, p. 53-78, 1986.

BETZ, Hans Dieter. Antiquity and Christianity. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 117, n. 1, p. 3-22, Spring 1998.

BORCHERT, Gerald L. A Key to Pauline thinking – Galatians 3:23-29: Faith and the New Humanity. *Review and Expositor*, Louisville, n. 91, p.145, 1994.

BROWN, Bill. Identity culture. *American Literary History*, Oxford, v. 10, n. 1, p. 164-184, Spring 1998.

BUELL, Denise Kimber; HODGE, Caroline Johnson. The politics of interpretation: the rhetoric of race and ethnicity in Paul. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 123, n. 2, p. 235-251, 2004.

BUNDRICK, David R. Ta Stoicheia Tou Kosmou (G. 4:3). *Journal of the Evangelical Theological Society*, Cincinnati, v. 34, n. 3, p. 353-364, Sep. 1991.

BURKE, Peter J. Identity processes and social stress. *American Sociological Review*, American Sociological Association, Nashville, v. 56, n. 6, p. 836-849, Dec. 1991.

CABALLERO, Juan L. La promesa a Abrahán según Gl 3,1-29. *Scripta Theologica*, Navarra, n. 36, p. 259-272, 2004.

CAMPUSANO, María Cristina Ventura. Com temor e tremor – reproduzindo a vida negada: uma leitura de Marcos 5, 21-43. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana (RIBLA)*, Petrópolis, n. 57, p. 119-136, 2007.

CARDOSO, Ciro Flamarion. A etnicidade grega: uma visão a partir de Xenofonte. *Revista PHOÏNIX*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 75-94, 2002.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Etnia, nação e a antiguidade: um debate. CONGRESSO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS: Fronteiras e etnicidade no mundo antigo – (VV.AA.), 5., 2003, Pelotas. *Anais...* Canoas: ULBRA, 2005. p. 87-104.

CERULO, Karen A. Identity construction: new issues, new directions. *Annual Review of Sociology*, Palo Alto, v. 23, p. 385-409, 1997.

CHEVITARESE, André. L. Interações entre gregos e judeus nos períodos arcaicos, clássico e helenístico. In: CHEVITARESE, André L., ARGÔLO, Paula F.; RIBEIRO, Raphaela S. (orgs.). *Sociedade e religião na antiguidade oriental*. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros/SENAI, 2000. p. 112-129.

DODD, C. H. Querigma primitivo. *Revista Bíblica Brasileira*, Fortaleza, Ano 1, p. 37-66, 1984.

DONALDSON, Terence L. The curse of law and the inclusion of the Gentiles: Galatians 3:13-14. *New Testament Studies*, Cambridge, n. 32, p. 94-112, 1986.

DUNN, James D. G. Echoes of infra-Jewish polemic in Paul's letter to the Galatians. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 112, n. 3, p. 459-477, Autumn 1993.

DUPONT, Jacques. The conversion of Paul, and its influence on his understanding of salvation by faith. In: GASQUE, W. Ward; MARTIN, Ralph P. (Eds.). *Apostolic history and the gospel: biblical and historical essays presented to F. F. Bruce*. Exeter: Paternoster; Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1970. p. 176-194.

ELLIOTT, Susan. Cutting too close for comfort: Paul's letter to the Galatians in its Anatolian cultic context. *Journal for the Study of the Old Testament Sup* 248. London: T. & T. Clark International, 2003.

FELDMAN, L.H. Proselytism by Jews in the third, fourth and fifth centuries. *Journal for the study of Judaism*, Leiden, v. XXIV, n. 1, p.1-58, Jun. 1993.

FERREIRA, Joel Antônio. Não há judeu nem grego (Gl 3,28a): superação das assimetrias étnicas e religiosas. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 5, p.1093-1124, set./out. 2003.

FUNARI, Pedro Paulo A. A renovação no ensino de história antiga. In: KARNAL, Leandro (Org.). *História na sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2003. p. 95-108.

GAVENTA, Beverly R. Galatians 1 and 2: autobiography as paradigm. *Novum Testamentum*, Boston, v. 28, n. 4, p. 309-326, 1986.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Diversidade étnica no império romano: o caso dos bretões. *Revista Phoînix*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 15-23, 2002.

GRELOT, P. La tradition apostolique. *Revue Biblique*, Quatre-vingh-dix-neuvième année, Paris, p. 163-220, 1992 (1).

HARRISON, Simon. Cultural boundaries. *Anthropology Today*, London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, v. 15, n. 5, p. 10-13, Oct. 1999.

HOORNAERT, Eduardo. Odessa y la frontera oriental. *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana* (RIBLA), Quito, n. 29, p. 44-58, 1998.

HOPKO, Thomas. Galatians 3:28: an orthodox interpretation. *Saint Vladimir's Theological Quarterly*, New York, v. 35, n. 2/3, p. 169-186, 1991.

IRMSCHER, Johannes. The pseudo-Clementines. In: SCHNEEMELCHER, Wilhelm. *New Testament Apocrypha*. Philadelphia: The Westminster, 1965. v. II, p. 544-547.

JEWETT, Robert. Agitators and the Galatian congregation. *New Testament Studies*, Cambridge, n. 17, p. 198-212, 1991.

JOHNSON, Sherman E. Early Christianity in Asia Minor. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 77, n. 1, p. 1-17, Mar. 1958.

JONES, Siân. Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu; ORSER JR., Charles E.; SCHIAVETTO, Solange Nunes de Oliveira (Orgs.). *Identidades, discursos e poder: estudos da arqueologia contemporânea* - Centro de Documentação e Informação Polis Instituto de Estudos, Formação e Assessoria em Políticas Sociais. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005. 246p.

KAHL, Brigitte. No longer male: masculinity struggles behind Galatians 3, 28? *Journal for the Study of The New Testament*, Sheffield, Union Theological Seminary, 1007, n. 79, p. 37-49, Sep. 2000.

KATZ, Steven T. Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: a reconsideration. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 103, n. 1, p. 43-76, Mar. 1984.

KOESTER, H. Gnomai Diaphoroi: the origin and nature of diversification in the history of early Christianity. In: ROBINSON, M.; KOESTER, H. *Trajectories through early Christianity* Philadelphia: Fortress, 1971. p.114-157.

LESSA, Fábio de Souza. Fronteiras entre mulheres e homens na pólis dos atenienses: relação de gênero. CONGRESSO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS – Fronteiras e Etnicidade no Mundo Antigo. 5., 2003, Pelotas. *Anais...* Canoas: ULBRA, 2005. p. 113-123.

LEVINE, Hal B. Reconstructing ethnicity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, v. 5, n. 2, p. 165-180, Jun. 1999.

LIEU, Judith. Impregnable ramparts and walls of iron: boundary and identity in early Judaism and Christianity. *New Testament Studies*, London, n. 48, p. 297-313, 2002.

LOZANO, Arminda. Las ciudades griegas de fundación seleúcida en Asia Menor: sus repercusiones territoriales y las relaciones establecidas con las poblaciones autoctonas. *Revista Phoênix*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 49-74, 2002.

LULL, David J. The law was our pedagogue: a study in Galatians 3:19-25. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, n. 105, p. 481-498, 1986.

MARTIN, Troy. Apostasy to paganism: the rhetorical stasis of the Galatian controversy. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 114, n. 3, p. 437-461, 1995.

MARTYN, J. L. Apocalyptic antinomies in Paul's letter to the Galatians. *New Testament Studies*, London, n. 31, p. 410-424, 1985. [Reprinted in MARTYN, 1997, p. 111-123].

MARTYN, James L. A law-observant mission to Gentiles: the background of Galatians. *Scottish Journal of Theology*, Princeton, n. 38, p. 307, 1985.

MATERA, Frank J. Jesus' journey to Jerusalem (Luke 9.51-19.46): a conflict with Israel. *Journal for the Study of the New Testament*, Sheffield, n. 51, p. 57-78, Sep. 1993.

MATTINGLY, D. J. (Ed.). Dialogues in Roman imperialism: power, discourse and discrepant experience in the Roman empire. *Journal of Roman Archaeology Supplementary Series*, International Roman Archaeology Conference Series, Portsmouth, v. 23, 1997. 200p.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. Las primeras comunidades cristianas dentro de la coyuntura de la época: las etapas de la historia del año 30 al año 70 d.C. *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana (RIBLA)*, Quito, n. 22, p. 32-42, 1996.

MÍGUEZ, Néstor O. Cristianismos originários: Galacia, el Ponto y Bitinia. Comunidades humildes, solidarias y esperanzadas. *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana (RIBLA)*, Quito, n. 29, p. 84-104, 1998.

MOREEN, Vera B. Cohen and Udovitch: Jews among Arabs. *Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, University of Pensilvania, v. 83, n. 1/2, p. 242-243, Jul./Oct. 1992.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. Paul in Arabia. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 55, n. 4, p. 732-737, Oct. 1993.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Cristianismos en Asia Menor: un estudio comparativo de las comunidades en Éfeso al final del primer siglo d.C. *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana (RIBLA)*, Quito, n. 29, p. 120-138, 1998.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. La comunidad olvidada: un estudio sobre el grupo de los helenistas en Hch 6,1-8,3. *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana (RIBLA)*, Quito, n. 22, p. 104-120, 1996.

O'BRIEN, John. Assimilation theory and Celtic ethnicity. *Current Anthropology*, Chicago, v. 23, n. 2, p. 196, Apr. 1982.

O'LOUGHLIN, Thomas. Celtic spirituality: ecumenism and the contemporary religious landscape. *Irish Theological Quarterly*. Maynooth, v. 67/2, p. 153-168, 2002.

PIXLEY, Jorge. Presentación. *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana (RIBLA)*, Quito, n. 29, p. 7, 1998.

RICHARD, Pablo. Los diversos orígenes del cristianismo: una visión de conjunto (30-70 d.C.). *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana* (RIBLA), Quito, n. 22, p. 7-20, 1996.

RICHARD, Pablo. Los orígenes del cristianismo en Antioquia. *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana* (RIBLA), Quito, n. 29, p. 31-43, 1996.

RUSSELL, Walt. Why is the identity of Paul's opponents in issue? *Bibliotheca Sacra*, Dallas, Theological Seminary, n. 147, p. 329-350, Jul. 1990.

SAMPAIO, Tânia Maria Vieira. Consideraciones para una hermenéutica de género del texto bíblico. *Revista de interpretación Bíblica Latino Americana* (RIBLA), Quito, n. 37, p. 7-14, 2000.

SANDERS, Jack T. Paul between Jews and Gentiles in Corinth. *Journal for the Study of the New Testament*, Sheffield, n. 65, p. 67-83, 1997.

SANDERS, Jimmy M. M. Ethnic boundaries and identity in plural societies. *Annual Review of Sociology*, Palo Alto, v. 28, p. 327-357, 2002.

SCOTT, Shauf. Galatians 2:20 in Context. *New Testament Study*, Cambridge, n. 52, p. 86-101, 2006.

SELVATICI, Monica. Conflitos sociais entre judeus e gentios no Mediterrâneo romano e o cristianismo de Paulo de Tarso. *Boletim do Centro do Pensamento Antigo*, Campinas, n. 12, p. 89-108, jul./dez. 2001.

SILVA, Gilvan Ventura. Romanização, identidade e resistência: a revolta dos isaurianos em 354. *Revista Phoênix*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 170-184, 2002.

STANLEY, Christopher D. Neither Jew nor Greek: ethnic conflict in Graeco-Roman society. *Journal for the Study of the New Testament*, Sheffield, n. 19, p. 101-124, 1997.

STETS, Jan E; BURKE, Peter J. Identity theory and social identity theory. *Social Psychology Quarterly*, American Sociological Association, Washington, v. 63, n. 3, p. 224-237, Sep. 2000.

TAYLOR, J. Why were the disciples first called 'Christians' at Antioch? (Acts 11, 26). *Revue Biblique*, Centunième année, Paris, p.75-79, 1994 (1).

TERRA, João E. M. (Coord.). São Paulo: Carta aos Gálatas. *Revista de Cultura Bíblica*, São Paulo, Ano 41, Nova Fase, v. XXIII, n. 93/94, 2000. 134p.

THEISSEN, Gerd. The social structure of Pauline communities: some critical remarks on J. J. Meggitt, Paul, poverty and survival. *Journal for the Study of the New Testament*, Sheffield, v. 24, n. 2, p. 65-84, 2001.

VENTER, Pieter M. Jews and Christians. *Harvard Theological Studies* (HTS), Harvard, Department of Old Testament Studies, University of Pretoria, v. 61, n. 3, p. 953-971, 2005.

WILLIAMSON, H. G. M. The concept of Israel in transition. In: CLEMENTS, R. E. (Ed.). *The world of ancient Israel*. Cambridge: Cambridge University, 1989. p. 141-161.

WOODRUFF, Archibald Mulford. La iglesia pre-paulina. *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana* (RIBLA), Quito, n. 22, p. 71-80, 1996.

Arquivo eletrônico

C. JULIUS CAESAR. *Gallic war*. Edition and Translations: English / Latin. In: C. Julius Caesar. Caesar's Gallic war. Translator: W. A. McDevitte. Translator: W. S. Bohn. 1 st. Edition. Further Comments from J. B. Greenough; Benjamin L. D'Ooge; M. Grant Daniel: Commentary on Caesar's Gallic War. New York. Harper & Brothers. 1869. Harper's New Classical Library. OCLC: 25172949. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/>>. Acesso em: 26 ago. 2009.

IZIDORO, José Luiz. A contribuição da antropologia como instrumental teórico na pesquisa bíblica. *Revista Oráculo* (online), São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), v. 3, n. 5, p. 15, 2007. Disponível em: <<http://www.oracula.com.br/numeros/012007/05-izidoro.pdf>>. Acesso em: 27 jul. 2009.

LUPI, João. Os druidas. *Revista Brathair*: periódico semestral de estudos celtas e germânicos, online, v. 4, n. 1, p. 70-79, 2004. Disponível em: <<http://www.brathair.com/revista/numeros/04.01.2004/druidas.pdf>>. Acesso em: 17 out. 2009.

Subsidio para a padronização e formatação

SEVERINO, Antonio J. *Metodologia do trabalho científico*. 23. ed. São Paulo: Cortez, 2008. 304p.

GONÇALVES, Jaqueline M. de S.; TIMBÓ, Noeme V. *Manual de apresentação para trabalhos acadêmicos*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008. Disponível em: <http://www.metodista.br/biblioteca/manualdeapresentacao_2008.pdf>. Acesso em: 1 jul. 2010.