Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Antonio Marcos dos Santos

O uso retórico das “alegorias” de Gl 4,1–5,1 no debate paulino sobre a escravidão e a liberdade, a partir das regras de Hillel

Tese de Doutorado

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Waldecir Gonzaga

Rio de Janeiro,

Fevereiro de 2024

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO

Antonio Marcos dos Santos

O uso retórico das “alegorias” de Gl 4,1–5,1 no debate paulino sobre a escravidão e a liberdade, a partir das regras de Hillel

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Prof. Waldecir Gonzaga
Orientador
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Heitor Carlos Santos Utrini
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Fábio da Silveira Siqueira
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Profa. Ednéa Martins Ornella
Pesquisadora autônoma

Prof. Boris Agustín Nef Ulloa
Departamento de Teologia – PUC/SP

Rio de Janeiro, 08 de fevereiro de 2024.

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial do trabalho, é proibida sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Antonio Marcos dos Santos

Graduou-se em Teologia pela PUC-Rio em 2010, tornou-se Mestre em Teologia, com ênfase em Teologia Bíblica, também pela PUC-Rio em 2012. É licenciado em Filosofia pela Faculdade Internacional Signorelli, com a conclusão do curso em 2017. É professor de língua hebraica e de Ensino Religioso em distintas instituições de ensino pelo Brasil.

Ficha Catalográfica

Santos, Antonio Marcos dos

O uso retórico das “alegorias” de Gl 4,1–5,1 no debate paulino sobre a escravidão e a liberdade, a partir das regras de Hillel / Antonio Marcos dos Santos ; orientador: Waldecir Gonzaga. – 2024.

268 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2024.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Carta aos Gálatas. 3. Gl 4,1–5,1. 4. Paulo e as regras de Hillel. 5. Escravidão e liberdade. I. Gonzaga, Waldecir. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Agradecimentos

Ao Deus criador que nos permite vivermos o seu amor como um porto seguro durante os dias de tribulação.

À CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao meu orientador, Pe. Waldecir Gonzaga, pelo carinho e confiança ao longo deste tempo de estudo e reflexão. Minha gratidão por ter me motivado ao retorno à vida acadêmica e à Teologia Bíblica.

Aos meus pais, Raimundo e Teresinha, que me mostraram como o conhecimento se distingue da sabedoria, e como esta consciência tem o poder de ressignificar tudo.

Ao meu filho, Bento Aavi, que me fez, e faz constantemente, entender a importância da gratuidade e da liberdade por meio das coisas mais simples da vida.

À Julieni, minha esposa e companheira de vida.

Às queridas amigas que sempre se fizeram presentes, mesmo ao longe, em especial Christa, Vânia, Carol, Ednéa e Jane.

Aos meus companheiros de jornada na PUC-Rio: Marcela Torres, Luiz Henrique Barbosa, Pe. José Rodrigues, Pe. José Vanol, Pr. Eliseu Fernandes, Pr. Filipe Galhardo, Pr. Rogério Dornellas.

Aos amigos e amigas do grupo de estudo de Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS).

Aos funcionários do Departamento de Teologia, que tão solicitamente me ajudaram nos encaminhamentos e desvelamentos de toda as questões acadêmicas.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Resumo

Dos Santos, Antonio Marcos. **O uso retórico das "alegorias" de Gl 4,1–5,1 no debate paulino sobre a escravidão e a liberdade, a partir das regras de Hillel**. Rio de Janeiro, 2024. 268p. Tese de Doutorado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta Tese Doutoral debruça-se sobre o uso retórico das "alegorias" de Gl 4,1–5,1 como forma de se compreender o debate paulino sobre a escravidão e a liberdade, a partir das regras de Hillel. Partindo da investigação das ferramentas semânticas e linguísticas que moldaram a interpretação da Escritura em contexto judaico do primeiro século, percebe-se como Paulo utiliza-se de tais técnicas e ensinamentos oriundos de escolas rabínicas em sua elaboração de Gl 4,1–5,1. Deste modo, a pesquisa visa estudar o texto bíblico seguindo os critérios acadêmicos reconhecidos para análises deste caráter, para compreender os elementos que norteiam o sentido teológico do uso paulino das distintas figuras paradigmáticas, centradas na ideia de filiação, como parte integrante de um grande argumento retórico, como estratégia de diálogo, defesa e resgate da comunidade da Galácia, ameaçada por indivíduos que buscavam contradizer a pregação do apóstolo.

Palavras-chave

Carta aos Gálatas; Gl 4,1–5,1; Paulo e as regras de Hillel; escravidão e liberdade; Filiação.

Abstract

Dos Santos, Antonio Marcos. **The Rhetorical Use of the "Alegories" of Gl 4,1–5,1 in the Pauline Debate on Slavery and Freedom, based on Hillel's Rules**. Rio de Janeiro, 2024. 268p. Doctoral Thesis - Department of Theology, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

This Doctoral Thesis focuses on the rhetorical use of the "allegories" of Gl 4,1–5,1 as a way of understanding the Pauline debate on slavery and freedom, based on Hillel's rules. Starting from the investigation of the semantic and linguistic tools that shaped the interpretation of Scripture in the Jewish context of the first century, it is clear how Paul uses such techniques and teachings from rabbinical schools in his elaboration of Gl 4,1–5,1. In this way, the research aims to study the biblical text following the academic criteria recognized for analyzes of this character, to understand the elements that guide the theological meaning of Paul's use of diferente paradigmatic figures, centered on the idea of filiation, as an integral part of a great argument rhetorical, as a strategy of dialogue, defense and rescue of the Galatian community, threatened by individuals who sought to contradict the apostle's preaching.

Keywords

Letter to the Galatians; Gl 4.1–5.1; Paul and Hillel's rules; Slavery and Freedom; Filiation.

Lista de Abreviações

1Cor	1ª Epístola aos Coríntios
1Cr	1º Livro de Crônicas
1Jo	1ª Epístola de João
1Pd	1ª Epístola de Pedro
1Sm	1º Livro de Samuel
1Tm	1ª Epístola a Timóteo
1Ts	1ª Epístola aos Tessalonicenses
2Cor	2ª Epístola aos Coríntios
2Cr	2º Livro de Crônicas
2Pe	2ª Epístola de Pedro
2Sm	2º Livro de Samuel
2Tm	2ª Epístola a Timóteo
2Ts	2ª Epístola aos Tessalonicenses
3Jo	3ª Epístola de João
Ab	Abadias
ABR	Australian Biblical Review
AcT	Acta Theologica
Ap	Apocalipse
APB	Acta Patristica et Byzantina
ASNU	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
AT	Antigo Testamento
At	Atos dos Apóstolos
ATeo	Revista Atualidade Teológica (PUC-Rio)
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBR	Bulletin for Biblical Research
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BI	Biblical Interpretation
Bib	Biblica (Pontifical Biblical Institute in Rome)
BJRL	Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester
BSac	Bibliotheca Sacra
c.	cerca
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
Cl	Colossenses
CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum
DavarLogos	Revista da Universidad Adventista del Plata
DD	Dharma Deepika
DITAT	Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento
DITNT	Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento
Dt	Deuteronômio
EQ	Evangelical Quarterly

EstBib	Estudios Bíblicos
EstE	Estudíos Eclesiásticos
ET	Evangelische Theologie
ETR	Études Théologiques et Religieuses
EuntDoc	Euntes Docete (Urbaniana University Press)
EvangJourn	Evangelical Journal
Ex	Êxodo
Ez	Ezequiel
Gl	Gálatas
Gn	Gênesis
Hb	Hebreus
HBT	Horizons in Biblical Theology
IdS	In die Skriflig
Is	Isaías
ISTINA	L'institution Synodale comme "âme de l'Orthodoxie"
ITS	Indian Theological Studies
JBL	Journal of Biblical Literature
JES	Journal of Ecumenical Studies
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JLCRS	Jordan Lectures in Comparative Religion Series
Jo	João
JPS	The Jewish Publication Society
Jr	Jeremias
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period
JSJSup	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period Supplement Series
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament Supplement
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement
JSPhT	Journal for the Study of Paul and His Letters
JTS	The Journal of Theological Studies
JTI	Journal of Theological Interpretation
Jz	Juízes
LA	Liber Annuus (Annual of the Studium Biblicum Franciscanum
LB	Linguistica Biblica (Bonn, Alemanha)
Lc	Lucas
LGPNT	Léxico Grego-Português do Novo Testamento
Lv	Levítico
LXX	Septuaginta (RAHLFS, A.; HANHART, R. Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006)
Mc	Marcos

Ml	Malaquias
Mq	Miquéias
MsBen	Série monographique de Benedictina
Mt	Mateus
NA28	Nestle-Aland 28ª Edição (ALAND, B. et al. (eds.). Novum Testamentum Graece. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012/ ALAND, B. et al. (eds.). Novum Testamentum Graece: Nestle-Aland – NA28. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018)
Neotestamentica	New Testament Society of Southern Africa
NIVAC	New International Version Application Commentary
Nm	Números
NovT	Novum Testamentum (Periódico)
NovTSupp	Supplements to Novum Testamentum
NT	Novo Testamento
NTS	New Testament Studies
Os	Oséias
p.	página/s
PHS	Pesquisas em Humanismo Solidário
PIB	Pontificio Istituto Biblico
PP	Pastoral Psychology
Pr	Provérbios
RasT	Rassegna di Teologia
ReBiblica	Revista Brasileira de Interpretação Bíblica
RevBib	Revista Bíblica
RevExp	Review and Expositor
RHPR	Revue d'histoire et de Philosophie Relieuses
RIBLA	Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana
RiSCr	Rivista di Scienze Religiose
RivB	Rivista Biblica
Rm	Romanos
RQ	Restoration Quarterly
RSR	Recherches de Science Religieuses
RStB	Ricerche Storico Bibliche
RU	Revista Urutágua
SacDo	Sacra Doctrina
SBF	Studium Biblicum Franciscanum
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLSymS	Society of Biblical Literature Symposium Series
SCM	Student Christian Movement
Séc.	Século/s
SE	Science et Esprit
Sl	Salmos

SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SSEJC	Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity
ST-NJT	Studia Theologica - Nordic Journal of Theology
SVTQ	St. Vladimer's Theological Quarterly
SwJT	Southwestern Journal of Theology
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
Tg	Tiago
ThKNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThQ	Theologische Quartalschrift
TJ	TJ Trinity Journal
TLNT	Theological Lexicon of the New Testament
TLNT	Theological Lexicon of the New Testament
TS	Theological Studies
TynBUL	Tyndale Bulletin
v./vv.	versículo/s
VP	Vida y Pensamiento
VT	Vetus Testamentum
WBC	Word Biblical Commentary
WTJ	Westminster Theological Journal
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WW	Word and World
Zc	Zacarias
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Sumário

1. Introdução **14**
1.1. Tema da escravidão e da liberdade em Gl 4,1-31; 5,1 14
1.2. Objetos da pesquisa 16
1.2.1. Objeto Formal 16
1.2.2. Objeto Material 17
1.3. Limites e novidades ao estudo de Gl 4,1–5,1 20
1.4. Metodologia aplicada 21

2. O Estado da questão **23**
Um breve excurso sobre as antigas interpretações de Gl 4,1–5,1 23
Período Patrístico 23
Período Medieval 26
O início da Modernidade – O Humanismo e a Reforma Protestante 28
2.1. Tendências interpretativas do final do séc. XIX e início do séc. XX 30
2.2. Tendências interpretativas do final do século XX 33
2.3. Tendências interpretativas mais recentes 38
Conclusões preliminares 44
Lacunas e hipóteses a serem investigadas 45

3. Hillel e a sua influência em Gl 4,1–5,1 **49**
3.1. A figura de Hillel e a sua influência no cristianismo nascente 49
3.2. O contexto histórico da ascensão de Hillel 52
3.3. As sete regras de Hillel 56
3.4. A metodologia rabínica em Paulo 61

4. Segmentação, tradução, elementos de crítica textual e textuais **66**
4.1. Notas de Crítica Textual de Gl 4,1–5,1 71
4.2. Análise dos verbos e o seu uso no texto de Gl 4,1–5,1 78
4.3. Análise dos vocábulos mais relevantes e o seu uso no texto de Gl 4,1–5,1 .. 100
4.3.1. *Hapax Legomenna* 101
4.3.2. Vocábulos e verbos raros e o seu uso no texto de Gl 4,1–5,1 102

5. Unidade, gênero literário e estrutura **109**
5.1. Unidade de Gl 4,1–5,1 109
5.1.1. Contexto antecedente 109
5.1.2. Contexto posterior 112
5.1.3. Gl 5,1 como parte de Gl 4,1-31 115
5.2. Gênero literário 117
A questão da “alegoria” como instrumento literário 120

6. Análise das estruturas retóricas **123**
6.1. Estrutura da primeira seção (Gl 4,1-11) 123
6.2. Estrutura da segunda parte da seção (Gl 4,12-20) 125
6.3. Estrutura da terceira seção (Gl 4,21–5,1) 128
6.4. Estrutura geral 134

7. Comentário Exegético **140**
7.1. Primeira Parte – A menoridade e a liberdade
por meio de Cristo (Gl 4,1-11) 141
Síntese e alguns aspectos técnicos 157
7.2. Segunda Parte – O apelo pessoal (Gl 4,12-20) 160
Síntese e alguns aspectos técnicos 173
7.3. Terceira Parte – "Alegoria" de Sara e Agar (Gl 4,21–5,1) 176
As duas "alianças" e os dois "Sinais" 183
As "duas" Jerusalém 187
Síntese 204
Alguns aspectos técnicos da unidade como um todo 205
7.4. Conclusão 209

8. Aplicação das regras de Hillel **212**
8.1. Exemplo da primeira regra de Hillel
(קל וחומר/*leve e pesado*) e aplicação em Gl 4,1–5,1 213
8.2. Exemplo da segunda regra de Hillel
(גזרה שווה/*corte por semelhança*) e aplicação em Gl 4,1–5,1 215
8.3. Exemplo da terceira regra de Hillel
(בניין אב מכתוב אחד/*construção geral em um único escrito*)
e aplicação em Gl 4,1–5,1 220
8.4. Exemplo da quarta regra de Hillel
(בניין אב משני כתובים/*construção geral por "dois" escritos*)
e aplicação em Gl 4,1–5,1 221
8.5. Exemplo da quinta regra de Hillel
(כלל ופרט, ופרט וכלל/*do geral para o particular e vice-versa*)
e aplicação em Gl 4,1–5,1 223
8.6. Exemplo da sexta regra de Hillel
(כיוצא בו ממקום אחר/*o que sai dele encontra-se em outro lugar*)
e aplicação em Gl 4,1–5,1 225
8.7. Exemplo da sétima regra de Hillel
(דבר הלמד מעניינו/*a palavra ensinada pelo seu contexto*)
e aplicação em Gl 4,1–5,1 229
8.8. Algumas conclusões 231

9. Conclusões **233**

10. Referências Bibliográficas **239**

על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות

“Sobre cada espinho e espinho pendem as cordas das halak̲ot”
(Talmud Babilônico, *mênaḥôt* 29)

ענוותנותו של הלל קרבתנו תחת כנפי השכינה

“A paciência de Hillel nos colocou sob as asas da Presença Divina”
(Talmud Babilônico, *shābbāt* 31a)

1
Introdução

1.1
Tema da escravidão e da liberdade em Gl 4,1–5,1

A liberdade cristã é um dos temas mais estudados nos círculos acadêmicos que se destinam ao epistolário paulino. A Carta aos Gálatas é, por excelência, um dos textos que mais desenvolve essa temática,[1] de modo a revelar não apenas o gênio do autor, mas todos os seus sentimentos e frustrações diante dos dramas que a comunidade da Galácia vivenciou após a sua partida.[2] Por isso, a mesma é chamada de *Magna Carta da Liberdade Cristã*[3] e/ou de *Manifesto do Cristianismo Paulino*.[4]

Gl 4 é conhecido por causa de fortes e emblemáticas expressões, como "na plenitude dos tempos, enviou Deus o seu filho nascido de mulher" (Gl 4,4)[5], "se é filho também é herdeiro, por meio de Deus" (Gl 4,7), "sofro novamente até que Cristo seja formado em vós" (Gl 4,19), entre tantas outras que acabaram por ser referência para as atividades eclesiais e pastorais.[6]

A discussão sobre a liberdade, civilmente, é também hoje um assunto importante e debatido, uma vez que os nossos tempos estão fortemente marcados por novos e perigosos tipos de totalitarismos, que ressurgem revestidos de democracia.[7] Deste modo, não é por acaso que a Carta aos Gálatas ainda provoca esse sentimento de que é possível perdermos a liberdade construída com muito esforço, em uma busca "livre" de algo que aprisiona e cerceia a dignidade humana, civil e religiosamente.[8]

---

[1] STAMM, R. T., The Epistle to the Galatians, p. 427-593; GUTHRIE, D., Galatians, p. 129-136; MARTÍN, F., (Gal) Evangelio de la libertad, p. 43-68; QUENAM, A. G., L'être nouveau du chrétien, fondement de sa liberté, p. 393-408; FAUSTI, S., Verità del Vangelo, Libertà dei figli, Commento spirituale della lettera ai Galati, p. 16.
[2] BARBAGLIO, G., Gálatas, p. 9-114; BARBAGLIO, G. São Paulo, 1993.
[3] BOVER, J. M., La epístola a los Gálatas, p. 44-59.183-194.297-310.362-372.
[4] BURGOS NÚÑEZ, M. De, La Carta a los Gálatas, p. 201-228; RAMAZZOTTI, B., La libertà cristiana, p. 51-82.
[5] GONZAGA, W., "Nascido de mulher" (Gl 4,4), p. 1194-1216.
[6] GEORGE, T., Galatians, p. 332-348.
[7] MCKNIGHT, S., Galatians, p. 45-54.
[8] ARICHEA, D. C.; EUGENE A. N., A Handbook on Paul's Letter to the Galatians, p. 108-117.

Liberdade cristã é o substrato no qual permeia também o Gl 4,1-31; 5,1, no entanto, distinto de outras partes do escrito, percebe-se aqui um esforço mais sistemático de evidenciar esse processo de implementação e adesão a um projeto que estabelece um retrocesso radical e uma ameaça ao conteúdo central da soteriologia cristã, que é a graça de Deus.[9]

Tão importante quanto o tema, entrando em um ambiente de análise contextual, o estudo sobre as regras e as técnicas rabínicas de análise e interpretação dos textos sagrados vêm se tornando cada vez mais estudadas dentro do contexto do Novo Testamento.[10] A leitura exegética, que parte, geralmente, do Método Histórico-Crítico[11] e da Análise Retórica Bíblica Semítica,[12] vêm se utilizando de ferramentas semânticas e linguísticas que consideram cada vez mais os aspectos de leitura e interpretação do período bíblico (no contexto judaico), uma vez que os seus autores, como Paulo, faziam uso de técnicas e ensinamentos oriundos de escolas rabínicas.[13]

A pesquisa sobre Gl 4 tem como objetivo: estudar o texto bíblico seguindo os critérios acadêmicos reconhecidos para análises deste caráter, compreender os elementos que norteiam o sentido teológico do uso das figuras paradigmáticas e narrativas relacionadas ao Antigo Testamento, citados em Gl 4;[14] investigar o desenvolvimento do tema considerando as técnicas rabínicas de análise, dentro do contexto do primeiro século, assim como da comparação e do discurso retórico semítico presente em Gl 4,1–5,1; definir o gênero literário de Gl 4,1–5,1; comentar tal unidade textual; investigar a função e a intertextualidade dos temas, correlacionando com outros capítulos da Carta aos Gálatas.[15]

---

[9] WITHERINGTON, B., Grace in Galatia, p. 321-357; BOSCHI, B. Legge e grazia in S. Paolo, p. 591-614.
[10] HANSON, A. T., Studies in Paul's Technique and Theology, p. 87-103.
[11] VOLKMANN, M; DOBBERAHN, F. E.; CÉSAR, E. E. B. Método histórico-crítico, 1992.
[12] GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41.
[13] HOOKER, M. D., Beyond the Things that are Written? St. Paul's Use of Scripture, p. 295-309; HAYS, R. B., The Conversion of the Imagination, p. 143-201.
[14] BEKER, J. C., Echoes and Intertextuality, p. 64-69; BELLI, F. et al., Vetus in Novo, 2006; ROBERTSON, A. W., El Antiguo Testamento em el Nuevo, 1996.
[15] WHITE, E. E., The Context of Human Discourse, p. 47-102.

1.2
Objetos da pesquisa

1.2.1
Objeto Formal

A pesquisa visa entender os aspectos relativos ao tema da liberdade cristã em contraste com a escravidão, elaborados por Paulo em sua Carta aos Gálatas, e sistematizados especialmente no capítulo quarto por meio do uso de *metáforas* e *analogias* que Paulo denomina de "alegorias".[16] A forma como o autor da carta trabalha tais textos parece seguir algumas regras rabínicas familiares às escolas judaicas do século I d.C.,[17] das quais encontram-se bem preservadas as relativas à escola de *Hillel*. Parece também que tais regras eram comuns, estudadas e aplicadas em diversos ambientes rabínicos, tanto para o estudo pessoal, quanto para os debates.[18] A compreensão e aplicação desses saberes variava consideravelmente de acordo com a época e com as tendências interpretativas das escolas (como uma tendência mais liberal, juridicista ou moral, por exemplo).[19]

As regras de Hillel foram literariamente bem preservadas e ocorrem comentadas em tratados judaicos por rabinos de diversas épocas, que as apresentam com algumas interpolações e variações. Basicamente as regras são compostas de sete sentenças que estabelecem possibilidades de análise dos textos seguindo critérios comparativos: 1. קַל וָחֹמֶר/*kal vāḥōmer* ("leve e pesado") – o que se aplica em um caso menos importante será aplicada em um caso mais importante, e vice-versa; 2. גְּזֵרָה שָׁוָה/*gezērāh shāwāh* ("corte por semelhança") - uma comparação pode ser feita entre dois textos distintos, com base em uma frase semelhante, palavra ou raiz que aparece mais vezes em outro texto; 3. בִּנְיַן אָב מִכָּתוּב אֶחָד /*binyan ʼāḇ mikātûḇ ʼeḥād* ("construção a partir de um escrito único") – quando um princípio é encontrado em várias passagens, uma consideração encontrada

---

[16] BOVER, J. M., La epístola a los Gálatas, p. 44-59.183-194.297-310.362-372; BYRON, J. Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity, 2003.
[17] BEN-CHORIN, S., Paulus: der Völkerapostel in jüdischer Sicht, p. 157.
[18] FERREIRA, A. C. P., Os estudos bíblicos e a exegese judaica na Idade Média, p. 489-490; SFORNO, O. J., Commentary on the Torah, p. 76-82.97-100.
[19] Duas correntes ou escolas que se tornaram referenciais para os debates rabínicos do primeiro século: 1) *a Beit Hillel*, reconhecida como mais liberal; 2) e a *Beit Shammai*, mais rigorista. Os debates por elas oferecidas estão presente no imaginário literário judaico e compõem, por exemplo, o substrato de temáticas presentes também no NT, como a questão do divórcio nos evangelhos de Mateus e de Marcos (SHAPIRA, H., The School of Hillel and Shammai, p. 30; GLATZER, N. N., Hillel el sabio surgimiento del judaísmo clásico, p. 8-10; PUNT, J., Paul, hermeneutics and the Scriptures of Israel, p. 377-425.

em uma passagem se aplica a todos; 4. בִּנְיָן אָב מִשְּׁנֵי כְּתוּבִים/*binyan ʾāḇ mishēnê ketûḇîm* ("construção a partir de dois escritos") – um princípio geral pode ser restringido por uma descrição mais detalhada do que em outro verso; 5. כְּלָל וּפְרָט/*kelāl û- ṗērāṭ / û-ṗērāṭ u-klāl* ("do geral ao particular e vice-versa") – duas sentenças podem ser relacionadas para formar um único princípio, que pode ser usado para interpretar outras sentenças; 6. יוֹצֵא בוֹ בְּמָקוֹם אַחֵר /*yôṣēʾ bô bēmākôm ʾaḥēr* ("o que sai dele encontra-se em outro lugar") – uma explicação de uma palavra em um texto pode ser esclarecida através do uso de uma mesma palavra em outros contextos independentes; 7. דָּבָר הַלָּמֵד מֵעִנְיָנוֹ /*dāḇār hallāmēd mēʾinyānô* ("palavra ensinada pelo contexto") – o contexto total, não apenas a declaração isolada, deve ser considerada para uma interpretação mais exata.[20]

1.2.2
Objeto Material

Gl 4,1-31; 5,1 está inserido em um contexto no qual Paulo inicia uma série de argumentos baseados em textos do AT (Gl 3,6-14),[21] criando relações de análise a partir das narrativas do ciclo de Abraão.[22] Inicia com a bênção prometida ao patriarca e segue com correlações às narrativas da Lei dada no Sinai. Justamente ao tratar da Lei, Paulo inicia uma fala utilizando-se de uma metáfora jurídica, também inspirada em elementos veterotestamentários e nas leis de direito geral que tratam da menoridade.[23] Esta primeira seção (Gl 4,1-11) torna-se uma espécie de prólogo para as duas seções subsequentes, que tratam do apelo pessoal do apóstolo, em tom de desabafo ou de *capitatio benevolentiae* (Gl 4,12-20)[24] e, em tom de conclusão, trabalha a *alegoria* de Sara e Agar (Gl 4,21-31). A seção seguinte trata do papel da liberdade cristã em relação à circuncisão (Gl 5,1-12)[25]. Aqui encontra-se uma primeira questão de estudo, determinar se o v.5,1 fecharia a seção anterior ou seria um prólogo ao tema subsequente;[26] ainda, se Gl 5,1 seria um versículo de transição, como indica Gonzaga[27]. Percebe-se, de antemão, que o que se encontra a seguir, mesmo relacionado com as questões veterotestamentárias anteriores, possui tom

[20] MILLER, S., Encyclopedia of Religion, Hillel, p. 3981-3982.
[21] WAKEFIELD, A. H., Where to Live, p. 97-119; CALLAN, T., Pauline Midrash, p. 549-567.
[22] WILLIAMS, S. K., The Hearing of Faith, p. 82-93.
[23] SILVA, M., O Antigo Testamento em Paulo, p. 76-92.
[24] GONZAGA, W., El Evangelio de la ternura y la solidaridad de Gal 4,8-20, p. 57-80; BUSCEMI, A. M., Gal 4,12-20, p. 67-108.
[25] GONZAGA, W.; STRONA, M., *Liberati per la libertà*, p. 14-46.
[26] MATERA, F. J., The Culmination of Paul's Argument to the Galatians: Gal 5:1–6:17, p. 79-91.
[27] GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas, p. 9-41.

e foco distintos, sendo uma evidente quebra na forma da argumentação anterior e em seu conteúdo. Deste modo, pode-se supor que o intervalo que abrange Gl 4,1-31; 5,1 pode ser entendido como um centro argumentativo da carta, no qual Paulo utiliza-se de forma sistemática de referências bíblicas veterotestamentárias para expor seu pensamento e argumentar em favor do seu Evangelho e da liberdade cristã,[28] buscando auxílio e base nas Escrituras Judaicas para essa finalidade, como observa-se na estrutura abaixo. Diante disso, optou-se por assumir a perícope Gl 4,1–5,1 como sendo uma unidade literária e temática, a qual é o objeto material desta pesquisa.

Saudação (Gl 1,1-5a)
Admoestação (Gl 1,5b-10)
Vocação de Paulo (Gl 1,11-17)
Primeira pregação (Gl 1,18-24)
Aprovação em Jerusalém (Gl 2,1-10)
Autodefesa de seu *Evangelho* diante de Pedro (Gl 2,11-21)
Ensinamento justificado pela obra do Espírito (Gl 3,1-5)
- *Argumento escriturístico (Gl 3,6-14)*
- *A bênção prometida a Abraão (Gl 3,15-18)*
- *O papel da Lei (Gl 3,19-29)*
- **A menoridade e liberdade por meio de Cristo (Gl 4,1-11)**
- **O apelo pessoal (Gl 4,12-20)**
- **"Alegoria" de Sara e Agar (Gl 4,21–5,1)**

Inutilidade da circuncisão (Gl 5,2-12)
Contraste entre os vícios e a virtude cristã (Gl 5,13-24)
Conselhos diversos (Gl 5,25-6,1-10)
Conclusão (Gl 6,11-18)

A perícope de Gl 4,1–5,1 encontra-se inserida na parte deste conjunto de textos que trata dos argumentos escriturísticos. Esta perícope pode ser entendida como uma unidade relacionada, uma vez que sua temática é distinta da primeira parte, que trata, de modo geral, da universalidade e da justificação em Cristo, e ao mesmo tempo, possui elementos que dialogam entre si, no conjunto, como a descendência, a figura de Abraão e a ação libertadora de Cristo. É neste sentido que alguns autores preferem unir Gl 3,21-29 com Gl 4,1-11 (ou apenas com Gl 4,1-7). O "elemento gancho" das duas partes seria a questão da tutela da Lei. Pode-se dizer que há uma unidade no conjunto de Gl 4,1–5,1, mas também uma autonomia entre as partes, ao se considerar uma clara mudança de tema,

[28] SHEDD, R. P., Man in Community, p. 174.

de forma e de recursos com os quais o autor conduz a sua argumentação em cada uma delas. Em sua estrutura interna, Gl 4,1–5,1 é desenvolvida da seguinte maneira:

A - A menoridade e a liberdade por meio de Cristo (Gl 4,1-11):

a) a questão da menoridade (vv.1-2);

b) aplicação metafórica da questão da menoridade aos gálatas (vv.3-5);

c) a ação do Espírito de Jesus no processo de filiação dos gálatas (vv.6-7);

d) o conhecimento imperfeito de Deus da parte dos gálatas (vv.8);

e) pergunta retórica sobre o conhecimento de Deus e tendência ao retrocesso (v.9);

f) o zelo dos gálatas pelas prescrições judaicas [“meses, dias, estações e anos”] (v.10);

g) “desabafo” retórico sobre o trabalho improdutivo do apóstolo na comunidade (v.11).

B – O apelo pessoal (Gl 4,12-20):

a) a súplica de Paulo e o apelo à igualdade (v.12);

b) chegada à comunidade e a doença de Paulo (v.13);

c) Paulo tratado como *anjo de Deus* e como o *próprio Cristo* (v.14);

d) indagação retórica sobre a postura contraditória dos gálatas (v.15a);

e) a preocupação com a enfermidade do apóstolo (15b);

f) indagação retórica sobre a postura contraditória dos gálatas (v.16);

g) alerta sobre os pregadores que “zelam” pela comunidade [querem afastar] (v.17);

h) o zelo dos gálatas a Paulo em sua presença e a mudança de postura (v.18);

i) as novas “dores” de parto e a espera que Cristo seja formado na comunidade (v.19);

j) desejo de exortar [repreender] pessoalmente, mudando o *tom da voz* e a exposição de sua perplexidade (v.20).

C – “Alegoria” de Sara e Agar (Gl 4,21–5,1):

a) pergunta retórica sobre estar sob a Lei e não ouvir [obedecer] à Lei (v.21);

b) os “dois” filhos de Abraão, o da serva e o da livre (vv.22-23);

c) a interpretação como uma *alegoria* (v.24a);

d) duas mulheres como duas alianças [Sinai/Jerusalém e Jerusalém do Alto] (vv.24b-26);

e) *citação de Is 54,1*: alegria da estéril (v.27);

f) relação dos herdeiros [Isaac e Ismael] em comparação com os gálatas (vv.28-29);

g) *“citação” de Gn 21,10*: a escrava e seu filho não serão herdeiros (v.30);

h) argumento sobre a filiação dos gálatas [gálatas são filhos “da livre”] (v.31);

i) conclusão exortativa para permanecer firmes na liberdade (v.5,1).

1.3
Limites e novidades ao estudo de Gl 4,1–5,1

A pesquisa propõe a seguir um itinerário que parte da tradução crítica, do estudo literário e contextual de Gl 4,1–5,1. No entanto, sabe-se que análises de textos neotestamentários que possuem inter-relações, citações, alusões e ecos ao AT demandam uma análise mais minuciosa e, como o campo de estudo engloba preferencialmente o NT, tais textos veterotestamentários, a princípio, serão analisados incidentalmente naquilo que for mais relevante ao texto de Gálatas.[29] Do mesmo modo, tendo consciência do valor de todas as opiniões e comentários patrísticos, de autores medievais e do início da modernidade, do final do séc. XIX, do séc. XX e início do séc. XXI. Deve-se esclarecer que este trabalho é um estudo temático e exegético, não comportando toda a riqueza desta contribuição histórica, porém, buscando avançar a partir das pesquisas e reflexões.

O desenvolvimento do "estado da questão" será focado especificamente na temática principal e em seus elementos mais essenciais, podendo ser subsídio para pesquisas posteriores e para análises mais pormenorizadas sobre este aspecto. De modo geral, pode-se dizer que o trabalho não terá como foco um olhar hermenêutico pastoral, mesmo que seja impossível não tratar de questões que emergem necessariamente do texto para o cotidiano de nossas comunidades. Assim, também o aspecto bíblico-pastoral será tratado, mas não será o elemento central deste trabalho. A prévia da pesquisa de Gl 4,1–5,1 parece promissora em diversos aspectos da vida acadêmica, oferecendo muitos elementos de reflexão que, porém, parecem ainda carentes na literatura atual.

Mormente, destacam-se alguns destes aspectos que podem ser considerados inovadores na análise do texto sugerido, seguindo nossa linha de estudo: a) a leitura de Gl 4,1–5,1 dentro do universo Retórico Semítico, utilizando além das hodiernas ferramentas de análise, as estruturas rabínicas daquele tempo; b) o olhar de Gl 4,1–5,1 como uma unidade literária que precisa ser lida em conjunto para encontrar os elementos centrais e as correspondências exegéticas compreendidas e organizadas de modo intencional, harmônico e de modo retórico; c) o estudo e comparação das referências do AT utilizadas por Paulo em Gl 4,1–5,1, seja da Biblia Hebraica (BHS e Quinta), como da Septuaginta (LXX); d) o debate sobre aspectos supra textuais, como a emoção, a indignação e a ironia podem ser importantes e determinantes na intenção do autor e na

[29] HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul, p. 84-121.

recepção da comunidade dos leitores-ouvintes; e) a colaboração e a sistematização do pensamento de autores contemporâneos que entendem o texto de Gl 4,1–5,1 para além de Retórica Greco-Latina, e de modo não fragmentado; f) o resgate das origens judaico-semíticas do texto de Gl 4,1–5,1 e o impacto na interpretação do texto.

Acredita-se que o aprofundamento no estudo Gl 4,1–5,1 trará à tona outros elementos que poderão ser evidenciados ao longo do processo de pesquisa. Deste modo, a figura do orientador é fundamental na percepção destes e outros elementos que podem se tornar mais relevantes e inovadores no universo contemporâneo dos estudos bíblicos.

Justifica-se a organização do conteúdo por meio do amparo da pesquisa bibliográfica sobre o tema e o prévio *Estado da Questão* realizado. A distribuição no corpo do trabalho busca seguir uma estruturação lógica à análise de Gl 4,1–5,1, por meio dos passos da metodologia abaixo descrita.

De modo sumário, pode-se dividir este trabalho em: introdução, na qual se apresenta os objetos de estudo, assim como os limites da pesquisa; segue-se o *Estado da Questão*; a discussão do uso retórico na construção do texto de Gl 4,1–5,1, assim como das relações apontadas com o AT; segue-se um estudo sobre o método de análise rabínico do primeiro século, com ênfase nas regras de Hillel; a partir deste ponto, seguem-se os passos do Método Histórico Crítico e da Análise Retórica Bíblica Semítica; os últimos itens envolvem a contextualização, comentário ao texto; no final, oferece-se uma conclusão e as referências bibliográficas.

1.4
Metodologia aplicada

Para o estudo de Gl 4,1–5,1, é privilegiado o material teórico, feito a partir de um levantamento da interpretação de Gl 4,1–5,1 ao longo dos últimos 60 anos. O estudo busca também examinar como o texto foi constituído, sua estrutura e forma literária, a contextualização histórica e dentro do conjunto do próprio livro.

Neste sentido, este estudo segue os passos do Método Histórico-Crítico conjuntamente a Análise Retórica Bíblica Semítica, buscando um acesso mais objetivo possível a Gl 4,1–5,1, que surge e se desvela num contexto literário e histórico determinados, sendo, por isso, relacionado aos diversos aspectos da sua elaboração e história. A metodologia empregada parte também da compreensão de que o texto pode ser considerado no estado em que se encontra, ou seja, a sua forma final e canônica,

verificando a intertextualidade *ad intra* e *ad extra*. O presente projeto não pretende, no entanto, esgotar os inúmeros elementos linguísticos, teológicos e históricos, que envolvem as abordagens diacrônicas e sincrônicas aplicadas ao texto.

A pesquisa busca estabelecer como instrumentos fundamentais: a) alguns dos comentários mais relevantes disponíveis sobre Gl 4,1–5,1, sejam em obras impressas publicadas nos últimos 60 anos, assim como em artigos de revistas, dissertações e teses nacionais e internacionais mais recentes, cujas sínteses poderão ser essenciais para se estabelecer um estado da questão mais relevante e preciso; b) o material teórico conta também com o texto crítico do Novo Testamento em grego de Nestle-Aland (NA[28], 2013/2018), a edição crítica revisada da Septuaginta (Alfred Rahlfs, 2006) e a Bíblia Hebraica nas versões de Stuttgart (2017) e Quinta (2015),[30] do Texto Massorético; c) distintos dicionários e léxicos do AT e do NT, assim como *software's* de análise e de comparação textual voltados para os textos bíblicos (*BibleWorks*, *Logos Bible*); d) além disso, como substrato aos estudos, livros e estudos em artigo sobre a Análise Retórica Bíblica Semítica; e) e comentários técnicos sobre interpretação e métodos rabínicos presentes nos primeiros séculos e na tradição neotestamentária.

[30] O fascículo utilizado da BHQ será o primeiro, relativo ao livro do Gênesis, tendo como organizador responsável Abraham Tal (2015).

2
O Estado da questão[31]

Um breve excurso sobre as antigas interpretações de Gl 4,1–5,1

O objetivo principal do *Estado da Questão* visa fazer breve reconstituição da interpretação de Gl 4,1–5,1 desde a patrística, passando pelo período medieval e pela modernidade, faz-se necessário apresentar, mesmo que de modo resumido, esta "herança interpretativa" produzida ao longo deste tempo e que acabou por ser uma referência, tanto seguida, como rejeitada.[32] Assim, este breve *excurso* inicial vai traçar algumas ideias centrais de como Gl 4,1–5,1 foi entendido, interpretado e, evidentemente, como tal leitura tornou-se uma referência interpretativa que viria a ser acolhida, questionada e repensada pelas seguintes gerações de comentadores, como pelos autores hodiernos.

Período Patrístico

Desde os princípios das comunidades cristãs pode-se distinguir ali matrizes interpretativas das Escrituras, de um modo geral.[33] Um primeiro grupo, oriundo de Antioquia, na Síria, preferiu enfatizar uma abordagem mais literal da leitura bíblica. Eles acreditavam que era importante trazer à tona as realidades históricas concretas do texto bíblico. Seu objetivo era o de ensinar a história bíblica como eventos, com atenção especial ao contexto literário e histórico. O segundo grupo tendia para uma leitura alegórica. Esses enfatizaram um significado espiritual por trás da realidade histórica, que apontava os leitores para a doutrina da comunidade cristã.[34]

---

[31] Significativas para a construção deste capítulo foram, respectivamente, a tese doutoral de EGGER, J. A., A Most Troublesome Text: Galatians 4:21–5:1 in the History of Interpretation (2015) e a dissertação de mestrado de WALLAKER, D. R., Promise and Freedom, Flesh and Slavery: Paul's Hermeutical key in Galatians 4:21–5:1 in Light of the Themes and Structure of Galatians (2017). Nestes trabalhos, os autores além de uma minuciosa revisão do "Estado da Questão" de Gl 4–5, eles perceberam que os tópicos "difíceis", que deveriam gerar tensão, não o foram devidamente, tornando-se um "ponto-cego" na história da interpretação deste escrito paulino. Além destas obras, destaca-se, igualmente, o livro de RICHES, J., Galatians through the centuries (2008).

[32] CARLSON, S. C., The Text of Galatians and its History, p. 76.89.188.

[33] GAMBLE, H. Y., Books and Readers in the Early Church, p. 70.

[34] CAMPBELL, D. K., Galatians, p. 591; ODEN, T. C.; EDWARDS, M. J., La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia, p. 207-209.

As raízes da interpretação de Gl 4,1–5,1 decorrem deste contexto, remontando de modo mais sistemático, ao período patrístico. No entanto, foi, sem dúvida, Jerônimo (340-420 d.C.) o responsável por compilar e conservar o pensamento antigo, a partir de fragmentos de autores cristãos, de língua grega, que o antecederam. Assim, o pensamento sobre Gálatas de autores como Orígenes, Dídimo, Apolinário, entre outros foram preservados e resumidos pelo doutor da Igreja.[35] No entanto, percebe-se que é o próprio comentário de Jerônimo que aborda e enfatiza os elementos interpretativos de Gl 4,1–5,1 que viriam a ser centrais na posterior interpretação do texto. Em seu "Comentário aos Gálatas" (c. 394), Jerônimo não problematiza Gl 4,1–5,1, para o autor, as "dificuldades" que ali se encontram, na verdade, não são verdadeiros problemas, uma vez que tais questões são *auto evidentes*. Pode-se dizer que Jerônimo tende a fazer uma leitura alegórica/tipológica do texto.

Para Agostinho de Hipona, é claramente perceptível que o tema central gira em torno da questão da mulher escrava e da livre. E, de modo geral, tem-se aqui a gênese da ideia de que Agar, em Gálatas, refere-se à Lei e ao povo judeu, enquanto Sara, modelo de mulher livre, refere-se à Igreja.[36] É importante ressaltar que Agostinho não encontra uma justificativa clara na leitura/interpretação paulina sobre o Gênesis, quanto ao tema da oposição das duas mulheres e sobre a expulsão de Agar.[37] No entanto, ele insere inferências próprias na leitura (tais como: Ismael tentava subjugar Isaac), como forma de dar sentido ao argumento de Paulo.[38]

Agostinho, amplia este modo de leitura "alegorizante", afirmando que Gl 4 é de fácil compreensão no que tange a questão da Lei sobre os dois filhos de Abraão, uma vez que o próprio Paulo a menciona como uma *alegoria*. Agar representaria a Antiga Aliança, isto é, o povo hebreu, por causa de sua observância servil à Lei e às suas promessas terrenas, enquanto Isaac representaria o povo da Nova Aliança, opondo, de certa forma, Cristianismo ao Judaísmo.[39] E, mesmo compreendendo o contexto literário, Agostinho parece preferir projetar no texto, assim como Jerônimo, inferências pessoais, como a afirmação de que Agar também sofreu perseguição por parte de Sara, mas que, no entanto,

---

[35] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 108-109; AUGUSTINE OF HIPPO, Augustine's Commentary of Galatians, p. 192-198; AUGUSTINE OF HIPPO, The City of God against the Pagans, v. 4, p. 417-423; v. 5, p.159-161; AUGUSTINE OF HIPPO, Writings of Saint Augustine, p. 149-152.
[36] BAASLAND, E., Persecution: A Neglected Feature in the Letter to the Galatians, p. 135-150; BOUWMAN, G., Die Hagar - und Sara - Perikope (Gal 4,21-31), p. 3135-3155.
[37] CASTELLI, E., Allegories of Hagar, p. 228-250.
[38] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 118-119; SCHECK, P. T., St. Jerome's Commentaries on Galatians, Titus, and Philemon, p. 40; AUGUSTINE, Augustine's commentary on Galatians, p. 177-199.
[39] WILLIAMS, S. K., Promise in Galatians, p. 709-720; WILLIAMS, S. K., Galatians, p. 124-135.

aquela que estava infligindo isso era "*sancta*", enquanto a que sofria era "*iniqua*".[40] Além disso, é impossível não pensar que tal pensamento não tenha influenciado a construção do conceito de duas cidades, ambas instituídas por Deus, mas uma, cidade terrena, marcada pela maldade e pelo pecado e a outra, a celestial – a cidade de Deus, marcada pela graça e pela remissão dos pecados. Parece que Agostinho percorre as Escrituras, esboçando e fundamentando a história dessas duas cidades.[41]

Segundo J. A. Egger, tem-se nestes dois autores a origem de dois padrões interpretativos: a estruturação da ideia de que Gl 4 teria o objetivo de evidenciar e opor os dois povos da aliança; e a tentativa/justificativa de "alegorizar", consciente ou inconsciente, o que diz o texto para além do que Paulo faz em Gálatas.[42] Neste sentido, as inferências pessoais dos autores às citações que Paulo faz ao livro de Gênesis, seriam justas e naturais como forma de harmonizar ou de dar sentido para a argumentação paulina.[43]

O que ocorre, de modo geral, com a leitura patrística e medieval, é o uso e a ampliação destes elementos. O centro do texto de Gl 4,1–5,1 vai girar em torna da figura de Agar, interpretada de modo alegórico/tipológico, ora como símbolo da sinagoga (Orígenes, c. 230;[44] Gregório de Nisa, c. 378); ou como símbolo/origem do pecado na descendência por meio da escrava, assimilando isto diretamente aos judeus, tidos como pecadores (Ambrósio, c. 380).[45] Mesmo existindo autores que não seguiram tal tendência,[46] pode-se dizer que a *leitura alegórica/tipológica* patrística tendeu a enfatizar a dicotomia entre Cristianismo e Judaísmo e acabou por fazer perdurar esta perspectiva como sendo algo *genuinamente* paulino.[47]

---

[40] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 120-123; AUGUSTINE, Augustine's commentary on Galatians, p. 177-199.
[41] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 120; AUGUSTINE, Augustine's commentary on Galatians, p. 176-199.
[42] EGGER, J. A. A Most Troublesome Text, p. 122-124.
[43] EGGER, J. A. A Most Troublesome Text, p. 122-124.
[44] Especificamente sobre a influência de Orígenes sobre Agostinho, é muito esclarecedor o artigo de SCHATKIN, M., intitulado "The Influence of Origen upon St. Jerome's Commentary on Galatians" (VC 24, 1970, p. 49-58).
[45] Segundo William (ou Guilherme), arcebispo de Tiro (1130-1186), que foi cronista, o Papa Urbano II (1095) teria utilizado a passagem de Gl 4,21–5,1 para fazer a convocação à Cruzada contra os sarracenos, identificando-os como os "filhos da mulher escrava". O Papa teria clamado as nações cristãs para defenderem a Terra Santa utilizando a expressão de Gálatas: "Pois não foi escrito? Expulse a escrava e o seu filho" (EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 3, nota 1).
[46] C. de Alexandria (c. 200), interpreta a passagem com a oposição do aspecto físico ao espiritual; J. Cassiano (c. 420), entende o texto como um contraste entre o conhecimento prático e o teorético.
[47] VIELHAUER, P., Literatura Cristã Primitiva, p. 71-265; ARANDA PÉREZ, G., Literatura judaica intertestamentária, p. 479-482; DAVIS, C. T. III., The Evolution of a Pauline Toxic Text, p. 165-176.

Período Medieval

No período Medieval encontra-se uma pequena e significativa mudança na interpretação bíblica: a tendência à sistematização. Os autores medievais pouco afirmam sobre um tema utilizando a sua própria autoridade, preferem, no entanto, citar a autoridade dos seus predecessores, e no caso de Gálatas, de Jerônimo e Agostinho.[48] Os autores medievais, tendem a apresentar múltiplas possibilidades de leitura e interpretação dos textos, e tentam expô-las do modo mais sistemático possível.

Segundo J. A. Egger, Haymon de Auxerre (c. 840-860), por exemplo, em sua exposição sobre Gálatas, basicamente, apresenta ora as posições de Jerônimo, ora as de Agostinho, repetindo quase que literalmente as suas palavras.[49] Auxerre teria entendido que subjaz em Gálatas uma leitura literal e uma leitura espiritual, ambas atribuídas à leitura que Paulo faz do AT, enfatizando a oposição entre Judaísmo e Cristianismo e das duas Alianças. Para o medieval, Paulo estaria alertando a comunidade da Galácia para que se afastassem dos judeus, que perseguem os cristãos e outros povos, para torná-los escravos da Lei.[50]

Ainda seguindo o pensamento de Egger, Tomás de Aquino teria compreendido que existem quatro sensos ou interpretações na leitura de Gálatas: a literal (ou senso literal), a leitura mística, que por sua vez é dividida em três categorias: alegórica, anagógica e moral. A interpretação literal parte da letra do texto bíblico e visa entender o sentido deste em sua forma escrita, como expressão histórica. Este *senso* é base e de onde emergem todos os outros *sensos*. A leitura mística transcende às palavras e ao texto. E é neste sentido que a visão marca a leitura de Gálatas. Neste sentido, a *alegórica*, para Tomás de Aquino, refere-se ao conceito de que Antiga Lei tornou-se figura para a Nova e, que esta, tende a aperfeiçoá-la ou a substitui-la; a leitura *anagógica* é a perspectiva futura, na qual a Nova Lei é figura do tempo da glória futura; e, por fim, a leitura *moral* seria uma referência atitudinal na qual as ações dos fiéis devem se espelhar e, ao mesmo tempo, um sinal de alerta contra os desvios morais.[51]

Para Tomás de Aquino, como para outros autores deste período, há da parte de Paulo, uma identificação em sua leitura aos dois povos, no uso do texto das duas mulheres

---

[48] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 120-127.
[49] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 126-127.
[50] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 126-127.
[51] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 126-127.

em Gl 4, mas, para o autor, é evidente que os filhos carnais de Abraão são os judeus. Isso é algo novo, pois aqui os cristãos são inseridos nesta descendência misticamente, por aderirem à fé em Jesus Cristo. Diferente dos autores anteriores, Tomás de Aquino apresenta duas dimensões interpretativas para se entender o texto de Gl 4: a perspectiva do autor, isto é, a de Paulo, e a pessoal, do comentador; e neste sentido, ele parece perceber que o estudioso deve preocupar-se com o entendimento às referências paulinas ao AT partindo da leitura do próprio Paulo e não independente dele ou simplesmente para justificá-lo, caso contrário, estas dimensões, no sentido metodológico, devem ser apresentadas distintamente.[52]

O trabalho de Nicolau de Lira, Comentário aos Gálatas, em sua *Postilla litteralis* (c. 1329) enfatiza, como sugere o título, uma leitura literal (senso literal), mesmo aceitando a leitura de Tomás de Aquino das demais dimensões interpretativas. Este autor buscou ser mais preciso na leitura do texto bíblico e partir sempre da perspectiva paulina, ao analisar o uso do AT em Gálatas, evitando, por exemplo, identificar os dois filhos de Abraão como judeus e cristãos; além de entender que a "perseguição" de Ismael a Isaac era de índole espiritual e não corporal.[53] O autor compreendeu também que a alegoria de Paulo sugere sobre a expulsão de Agar é, na verdade, uma imagem do que deveria ser expulso da comunidade dos gálatas: a observação estrita à Lei Mosaica.[54]

O período final da Idade Média também apresentou leituras conciliatórias e, ao mesmo tempo, contraditórias de Gl 4,1–5,1, no que tange à relação entre judeus, muçulmanos e cristãos. O. de Ponte (1337), por exemplo, ofereceu uma interpretação jurídica de Gl 4,1–5,1, na qual inferiu que judeus e sarracenos não precisariam ser expulsos das terras pontifícias (em Avinhon) sem uma legítima razão. No entanto, por estes grupos serem os "descendentes" da escrava e, como foi "legitimamente prefigurado" (uma vez que Agar teria tratado com descaso e arrogância a mulher livre), os judeus e os sarracenos deveriam pagar o dízimo como uma medida compensatória.[55]

Como dito, de modo geral, houve no final da Idade Média um interesse inicial pelo aspecto sincrônico na leitura dos textos bíblicos, impulsionado pela ideia de *sensus literalis*. No entanto, essa leitura medieval pressupunha também um *múltiplo senso* e, por

---

[52] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 126-127.
[53] BRUCE, F. F., Abraham Had Two Sons, p. 71-81.
[54] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 126-127; SCHREINER, T. R., The Law and Its Fulfillment, p. 49-50.
[55] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 126-127.

consequência, uma pluralidade de interpretações podia emergir desta exegese dos textos sagrados.

O início da Modernidade – O Humanismo e a Reforma Protestante

O Humanismo e a Reforma Protestante trouxeram novidades aos estudos bíblicos. Percebe-se neste período a necessidade de modo de análise mais técnica, que dispunha da análise filológica, uso dos textos sagrados em suas línguas originais, além do esforço de uma maior objetivação na interpretação bíblica. Este esforço, no entanto, trouxe à tona uma espécie de "aversão" à ideia de multiplicidade na compreensão dos textos bíblicos, típica do período medieval. E, esta *nova tendência* pode ser encontrada nos comentários deste período sobre Gl 4,1– 5,1.[56]

Já com Erasmo de Roterdã, em sua obra "Paráfrase sobre Gálatas" (1519), percebe-se a diferença do método medieval. Ele não mais parte dos comentadores e de vozes de autoridade, mas considera a sua interpretação do texto como o próprio pensamento paulino. Essa forma de exposição deixa a sua leitura muito mais unívoca sobre a questão do uso de Paulo de imagens do AT, mas ao mesmo tempo, cria uma estrutura na qual as discrepâncias são "resolvidas" de modo mais conveniente e menos real. Ao tratar, por exemplo, da questão dos dois filhos de Abraão, ele, em sua paráfrase, prefere utilizar a ideia de que Ismael teria cobiçado mais do que era devido de seu irmão e sendo ele fruto da *lei carnal*, teria um olhar invejoso sobre o que era oriundo da *lei espiritual*. Em ambos os casos a paráfrase beneficia o autor a ignorar as discrepâncias entre Gálatas e Gênesis. Percebe-se que para o autor, a interpretação de Paulo sobre os textos AT, ou a percepção dele sobre como Paulo pensava, deveria preponderar sobre o próprio texto do AT. Assim, parece que o uso alegórico de Gl 4,1–5,1 seria apenas um tipo de figura de linguagem e que expressaria mais o senso literal do texto paulino.[57]

E, como consequência deste tipo de interpretação, Erasmo chega a uma hermenêutica problemática: os judeus pressionam demais os cristãos, cuja liberdade eles invejam; se a *mãe escrava* não quiser partir voluntariamente, que ela seja expulsa em vez de corromper *o filho* através do contato com uma *escrava*. Assim, para Erasmo, os judeus não teriam direito de herança conjuntamente aos cristãos.[58]

---

[56] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 136-137.
[57] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 137-140.
[58] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 137-140.

Dentro do universo da reforma, Martinho Lutero, em seu comentário aos Gálatas (1535), também tende a buscar um *significado singular*, mas herdeiro do método medieval, ainda estrutura seu comentário por meio de citações aos antigos comentadores. Ele toma distância, pelo menos em princípio, das opiniões pessoais. Mas, o reformador, de modo polemista, acabar se utilizando desta mesma estrutura para questionar, evidenciar erros e rejeitar as opiniões dos seus predecessores, propondo, por fim, uma interpretação pessoal ligada ao conceito de *sola gratia* ou de *sola fide*.[59] Assim, na visão de Lutero, Gl 4,1–5,1 deve ser entendido como um claro exemplo de binarismo de oposição entre a Lei e Graça, seguindo estes temas: a antiga Lei e o Evangelho; a Nova e a Antiga Aliança; Agar e Sara; a escrava e a livre; a estéril e a fértil (no qual os papéis se invertem na narrativa). Lutero, prefere não se envolver na discussão sobre as contradições entre Gálatas e Gênesis, e assim, novamente, acaba por perpetuar a ideia de que as palavras de Paulo, ou a sua interpretação destas, são, por princípio, prioritárias, e qualquer dificuldade interpretativa deve estar relacionada necessariamente ao AT. E de modo semelhante a outros autores, em sua leitura de Gálatas, ele acaba por reforçar a oposição entre judeus e cristãos afirmando que o *povo da graça* não tem, e nem poderá ter a Lei; e do modo contrário, o povo da Lei não tem, e nem poderá ter a Graça; uma vez que e é impossível que a Lei e a Graça coexistam.[60]

João Calvino, em seu "Comentário aos Gálatas" (1548), eleva o tom polemista para além de Lutero. Em seus escritos, ele ataca os comentadores antigos e medievais e considera-os criadores de "uma invenção de Satanás" (*Satanae commentum*), referindo-se à leitura bíblica com múltiplos sentidos. Para o reformador, a verdade da Escritura deve ser natural e simples. Ao comentar a Carta aos Gálatas, ele apresenta as alegorias como uma *figura*. Deste modo, a alegoria de Gl 4,21–5,1, sobre as duas mulheres, seriam uma *figura* das duas Alianças e, os dois filhos, *figura* dos dois povos.[61] Além disso, Calvino

---

[59] Cabe ressaltar que M. Lutero produziu dois comentários à Carta aos Gálatas, o primeiro, datado de 1519, é um comentário bem ao estilo medieval, na qual cita os comentadores cristãos antigos e medievais, e, de forma, bastante condescendente, concorda em grande parte com a opinião destes seus predecessores, principalmente com Jerônimo. Em seu segundo comentário, de 1539, o tom é mais polemista e combativo, seguindo a mesma estrutura medieval para refutar os argumentos dos antigos e oferecer uma interpretação mais unilateral baseando-se no conceito de "fé e graça" (RICHES, J., Galatians through the Centuries, p. 28).

[60] Em um tratado de 1543, "Os judeus e suas mentiras", Lutero adota uma postura radical afirmando que era uma arrogância dos judeus pensar que, porque são descendentes de Abraão, deveriam também ser considerados *povo de Deus*. Ele declara, então, que os cristãos de sua pátria, do mesmo modo como fez a França, Espanha e Bohemia, teriam o direito de queimar suas casas, confiscar suas propriedades, colocá-los para o trabalho forçado e expulsá-los para sempre de sua terra (EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 144).

[61] BALLA, P., Paul's Use of Slavery Imagery in the Hagar Allegory, p. 119-134.

continua seguindo o padrão de sua época ao interpretar o texto de Gálatas conectando-o ao seu contexto histórico, marcado pela polêmica de oposição aos papistas e à Igreja Católica (tidos como herdeiros dos ismaelitas). Assim, parece que Calvino se contradiz, por criticar o uso alegórico e à tendência de múltipla interpretação medieval, mas acaba entendendo Gl 4,1–5,1 como uma espécie de tipologia,[62] como uma mera comparação entre a descendência de Abraão e a Igreja.[63]

De modo geral, pode-se dizer que tanto os autores católicos quanto os oriundos da Reforma Protestante focaram em uma leitura que buscava ler o texto de Gálatas sob um *único aspecto*, deixando de lado as implicações [e contradições] que poderiam emergir de uma análise atenta ao uso dos textos do AT pelo apóstolo Paulo.[64] Tais autores, continuaram a seguir um padrão interpretativo, no qual a oposição entre Cristianismo e Judaísmo foi evidenciada, muitas vezes de forma radical, dado as questões históricas relativas a este período.[65]

2.1
Tendências interpretativas do final do séc. XIX e início do séc. XX

Ao longo do século XIX e nos inícios do século XX perdurou a tendência de uma leitura de Gl 4,1–5,1 que pode ser compreendida como *bipolarizada*, na qual a busca sobre o sentido da unidade textual dentro da Carta aos Gálatas e o interesse do porquê do uso das "alegorias", acabou criando-se uma interpretação de cunho "histórica" que reforçou a oposição do Cristianismo ao Judaísmo.[66] Com o advento do Método Histórico Crítico, percebe-se que houve uma crescente atenção dos estudiosos sobre as relações do texto de Gálatas com o AT, principalmente com Gn 16–21.

P. W. Meyer (1830/1841), procurou estudar o que significava historicamente o uso das alegorias em Gl 4. Para o autor, o uso alegórico era uma forma teológica de representar a perseguição judaica, de modo geral, aos cristãos da comunidade da Galácia, pressupondo naquele ambiente a existência de falsos profetas. Meyer cria o que se pode chamar de uma interpretação binária, principalmente ao estudar o texto de Agar, do qual julga que a expulsão da escrava remete à exclusão dos judeus que não aceitaram a

---

[62] JUNCKER, G. H., Children of Promise, p. 131-160; PASTOR, F., Alegoría o tipología en Gal. 4,21-31, p. 113-119.
[63] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 145-146.
[64] DICKSON, D., An Exposition of all St. Paul's Epistles, p. 102-103.
[65] WATSON, F., Paul, Judaism, and the Gentiles, p. 1-22.
[66] RICHES, J., Galatians through the Centuries, p. 227-244; BACHMANN, M., Anti-Judaism in Galatians?, p. 154; BRING, R., Commentary on Galatians, p. 12.35.87.120-121.

salvação de Cristo, em uma interpretação que, obviamente, extrapola a intenção de Paulo.[67]

J. B. Lightfoot (1865) segue um mesmo padrão interpretativo e, mesmo percebendo problemas, preocupa-se pouco com discrepâncias entre Gn 16–21 e Gl 4,1-31, enfatizando mais a bipolaridade, na qual os judeus são filhos de Abraão pela carne e os cristãos por meio da promessa. O autor pressupõe ainda uma tradição oral na qual Paulo vê uma perseguição de Ismael a Isaac, que não é explícita no texto bíblico veterotestamentário, fazendo o mesmo com as palavras de Sara. Segundo o autor, o texto faria parte de uma "profecia", que em última instância remeteria a voz de Deus. Diferente de Meyer, Lightfoot é ambíguo sobre se os oponentes de Paulo são judeus.[68] Para o autor, a Lei e o Evangelho não podem coexistir; a Lei deve desaparecer antes do Evangelho. Tal interpretação cria uma tensão que vai muito além do texto bíblico, fundamentando mesmo uma interpretação histórica antijudaica do texto de Gálatas.[69]

J. C. K. von Hofmann (1845/1877) foi um estudioso bíblico alemão, professor de teologia em Erlangen. Segundo M. L. Becker,[70] ele tornou-se uma referência um pouco distinta dos autores anteriormente citados, isso porque ele evita aplicar a "alegoria" de Paulo ao seu próprio contexto, quer alegórica ou tipologicamente, limitando-se ao contexto histórico local. Mesmo que pareça aceitar a interpretação comum das duas alianças, em referência ao judaísmo e ao cristianismo, Hofmann não fez uso deste subterfúgio, em sua interpretação das tradições judaicas sobre Ismael e Isaac, mesmo reconhecendo que tais tradições são bem testemunhadas, especialmente pela Septuaginta (Ismael "ridicularizou" Isaac).[71]

F. C. Baur (1863) vê o texto como uma espécie de teologia fundante do cristianismo, em meio a um choque de tradições religiosas. Diferente dos autores anteriores, ele não enfatiza uma leitura binária de Gl 4,1-31, mas também não analisa as diferenças entre Gênesis e Gálatas, assim como reforça que o Cristianismo é a religião absoluta da liberdade do Espírito, e que o judaísmo pertence a uma categoria menor, como

---

[67] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 126-127; MEYER, H. A. W., A Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Galatians, p. 199-219.
[68] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 128-130; LIGHTFOOT, J. B., Saint Paul's Epistle to the Galatians, p. 177-193.
[69] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 128-130.
[70] BECKER, M. L., The Self-Giving God and Salvation History, p. 9; HARRISVILLE, A., Hofmann, Johann Christian von, p. 533-537.
[71] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p.131-140; BECKER, M. L., The Self-Giving God and Salvation History, p. 9; HARRISVILLLE, R., A "Hofmann, Johann Christian von", p. 533-537.

as demais religiões pagãs.[72] O judaísmo ainda é uma referência, do qual surge a verdadeira religião "absoluta". Pode-se dizer que esta é uma reprodução de um padrão que se observa principalmente na exegese patrística. Para o autor, e para muitos intérpretes histórico-críticos do século XIX, o que é essencial é o "contexto" de Paulo, do qual eles passam a fazer inferências históricas universais.[73]

Para E. W. Burton (1921) a *tradição* sobre a perseguição de Ismael pode estar se referindo a Gn 21,9 ou ao antagonismo que se estabelece entre as nações dos descendentes de Ismael e de Isaac. Assim, Paulo conseguiria achar um paralelo com a perseguição aos cristãos-gentios sofrida pelos cristãos-judeus. Nesta leitura, reforça-se a rejeição aos cristãos-judeus, ignorando que em Gênesis, Ismael não é rejeitado por Deus.[74]

T. Zahn (1922), entende que a citação em Gl 4,30 consiste em palavras de Sara, segundo o contexto de Gênesis, mas argumenta que a mensagem é confirmada por Deus em Gn 21,12. Por este motivo, Paulo é capaz de afirmá-lo como voz de autoridade da própria Escritura. Com isso, altera sutilmente o propósito da citação, retirando sua forma e contexto originais.[75]

M. J. Lagrange (1926) aponta que é um pressuposto importante entender que Paulo está em um contexto de perseguição. E, mesmo reconhecendo que o texto do Gênesis não diz que Ismael perseguia Isaac, o autor argumenta que o ciúme de Sara teria sido aprovado por Deus. Deste modo, Paulo foi capaz de inferir que Ismael perseguia Isaac, algo que representaria bem a tensão nas relações entre judeus e cristãos na época do escrito.[76]

H. N. Ridderbos (1953) afirma que o contexto de Gl 4,1-31 insere-se no quadro de ações dos judaizantes contra os novos cristãos. Este contexto seria iluminado pela leitura de Paulo sobre a "perseguição" de Isaac como pressuposto que ao longo da história, há uma oposição e "armadilhas" dos que são "carnais" contra os "espirituais".[77]

H. Schlier (1962) entende que Gl 4,21-31, do ponto de vista humano, os dois filhos de Abraão eram iguais, mas qualitativamente diferentes um do outro. Com esta leitura, o

---

[72] BOVON, F., Une formule prépaulinienne dans l'Epître aux Galates (Ga 1:4-5), p. 91-107.
[73] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 140-145; BAUR, F. C. Paul, the Apostle of Jesus Christ, p. 260-267.
[74] WALLAKER, D. R., Promise and Freedom, Flesh and Slavery, p. 67-90; BURTON, E. W., A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians, p. 251-272.
[75] WALLAKER, D. R., Promise and Freedom, Flesh and Slavery, p. 67-90; ZAHN, T., Der Brief des Paulus an die Galater in Kommentar zum Neuen Testament, p. 9 [nota 245]; NEIL, W., The Letter of Paul to the Galatians, p. 89.
[76] WALLAKER, D. R., Promise and Freedom, Flesh and Slavery, p. 95-115; LAGRANGE, M. J., Saint Paul épitre aux Galates, p. 131.
[77] RIDDERBOS, H. N., The Epistle of Paul to the churches of Galatia, p. 97-124. 172-183.

autor parece compreender que é Paulo que está "impondo" uma interpretação própria à história do Gênesis, mas não insiste nesta compreensão, enfatizando apenas que os detalhes narrativos não seriam essenciais em uma leitura alegórica.[78]

F. F. Bruce (1975) tem plena consciência de que Paulo atribui as palavras de Sara às escrituras (Gl 4,30). Para o autor, esta questão não deve ser tratada como um problema moral ou legal, simplesmente deve ser entendido que Paulo tratou o dito de Sara como palavra das Escrituras, que é palavra de Deus. A inflexão quer enfatizar que a escravidão legal e a liberdade espiritual não podem coexistir.[79]

2.2
Tendências interpretativas do final do século XX

No final do século XX, houve uma orientação bastante significativa para uma leitura da Carta aos Gálatas sob a ótica da retórica greco-latina clássica. Esta seria como um substrato teórico e a fonte de referência para os escritos paulinos.[80]

Como uma primeira tendência, desde o final da década de 1970, muitos autores buscaram relacionar os escritos com outras cartas e escritos de autores latinos e gregos, que se utilizavam de estruturas semelhantes ou de um vocabulário técnico, presente também nos textos do NT; foram utilizadas estruturas lógicas e argumentativas greco-latinas, assim como as técnicas e gêneros literários deste mesmo universo. A base destes estudos estava fundamentada a partir da inferência que já existia nos primeiros séculos os chamados gêneros de "discurso apologético" e "discurso autobiográfico".[81] Uma segunda tendência, ou perspectiva, deste período é o início da investigação do judaísmo palestinense dentro do contexto paulino, algo que será mais explorado pelos autores mais recentes.[82]

Um dos marcos para esta última concepção foi o trabalho de E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: a Comparison of Patterns of Religion* (1977), que mesmo não focando diretamente o texto de Gálatas, torna-se uma referência necessária para a

---

[78] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 160-178; SCHLIER, H., Der Brief an die Galater, p. 9.
[79] BRUCE, F. F., The Epistle of Paul to the Galatians, p. 127-145; BRUCE, F. F., Abraham Had Two Sons: A Study in Pauline Hermeneutics, p. 71-81; BRUCE, F. F., Is the Paul of Acts the Real Paul?, p. 282-305; BRUCE, F. F., The Curse of the Law, p. 27-36; BRUCE, F. F., The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text, p. 214- 227; BRUCE, F. F., Un Comentario de la Epístola a los Gálatas, 2004.
[80] GRILLI, M., Quale rapporto tra i due Testamenti, p. 27-67.
[81] O'NEILL, J. C., The Recovery of Paul's Letter to the Galatians, p. 62-64.
[82] NELSON OLIVEIRA, S., Obras da Lei em Gálatas, p. 15-16.

compreensão futura dos escritos paulinos.[83] O autor é herdeiro de C. G. Montefiore (1914)[84] e de H. J. Schoeps (1959)[85], que apontaram para a importância da aproximação da teologia paulina com o judaísmo rabínico. Seguindo esta perspectiva, Sanders propôs que o judaísmo palestinense, do primeiro século, não seria uma religião legalista, mas que dependia muito mais fortemente de uma concepção sobre a gratuidade de YHWH, pois esta é que mantinha válida a Aliança; os judeus, por sua vez, tornavam-se fiéis a esta ação divina por meio da guarda de preceitos, do culto, da expiação, mas sobretudo por meio da elaboração do conceito da graça divina, da qual cristãos eram herdeiros por meio de Paulo. O trabalho de Sanders iria influenciar o aumento do interesse nos estudos judaicos em relação ao cristianismo primitivo e a tendência ulterior, de uma necessidade de compreender os escritos paulinos dentro de um contexto judaico. No entanto, pode-se dizer que este momento histórico centralizava majoritariamente a atenção no debate sobre a retórica clássica aplicada aos escritos de Paulo.

H. D. Betz (1979) representa bem esta primeira tendência ao afirmar que Gálatas seria um texto apologético em uma carta de cunho jurídico. O seu trabalho sobre Gálatas foi o primeiro comentário moderno a empregar a teoria retórica na interpretação de uma carta paulina. O comentário de Betz exerceu uma enorme influência no estudo de Gálatas.[86] Partindo do estudo do c. 2, como uma oratória judicial, concluiu-se que Gl 4 seria parte da "prova jurídica", composta pela seção de Gl 3,1–4,31. No entanto, a comunidade acadêmica colocou-se, de modo geral, contrário a esta afirmação, uma vez que parecia ser reducionista demais considerar o escrito como um texto articulado com apenas uma ou duas categorias literárias do mundo greco-latino, desconsiderando outras dimensões como o seu semitismo e dependências intertestamentárias e veterotestamentárias.[87]

Entre os críticos de Betz, encontra-se G. A. Kennedy (1984), que propôs que a carta seria um texto deliberativo. De acordo com Kennedy, esta tese é confirmada pelo fato de que o argumento em Gálatas é que a ação que os ouvintes devem realizar é em

---

[83] SANDERS, E. P., Paul in Early Christian Thought in its Jewish Context, p. 112-129; GAGER, J. G., Reinventing Paul, p. 77-99.
[84] MONTEFIORE, C. G., Judaism and St. Paul, 1914.
[85] SCHOEPS, H. J., Paul, 1961.
[86] SURBURG, M. P., Ancient Rhetorical Criticism, p. 13; KERN, P. H., Rhetoric and Galatians, p. 90.
[87] Desde a publicação do comentário de Betz (1979), a análise retórica clássica de Gálatas girou em dois campos: uma *posição minoritária* seguiu Betz na identificação da carta como um exemplo de retórica forense; no entanto, *a maioria* dos estudiosos da retórica antiga designou Gálatas como um escrito de retórica deliberativa (SURBURG, M. P., Ancient Rhetorical Criticism, p. 20); Betz, H. D., Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia, p. 238-258.

seu próprio interesse, argumento típico de uma retórica deliberativa.[88] Mais recentemente, como será tratado adiante, R. Meynet também se opôs a Betz e propôs um olhar a partir da intencionalidade literária de Paulo, mais do que simplesmente de estruturas externas. Para Meynet, há o risco das análises tentarem adaptarem o escrito bíblico ao gênero de interesse e não seguir o fluxo real dos argumentos e desenvolvimento do próprio texto.[89]

E. Tamez (1983 e 1986), no contexto da Teologia da Libertação, seguindo uma leitura bíblica feminista, observa que os estudos geralmente se concentram em figuras como Débora, Ester, Sarai e Maria quando se referem às mulheres na Bíblia e raramente mencionam Agar, que é vista como um "modelo negativo". No entanto, Agar pode ser tida como uma mulher que conquistou a sua liberdade. Segundo a autora, nos códigos legais da antiguidade, como o de *Lipit-ishtar*, se estipula que o pai pode conceder a liberdade a uma serva e os filhos que lhe dera, mas nesse caso, estes perdem o direito de herdar a propriedade paterna.[90] Assim, em uma interpretação própria do texto de Gênesis, Agar não teria sido *expulsa*, mas decidido pela liberdade, mesmo que isso implicasse riscos.[91] Para a autora, Agar é uma personagem que gerou complicação sobre a questão hereditária, de primogenitura e na própria história da salvação, que trafega entre direito e liberdade. Assim, as mulheres latino-americanas encontram paralelos significativos na história de Agar, como a sua extrema pobreza, que a levou à escravidão; seus desafios como *mãe-solteira*; abandonada por seu "marido"; e, além das pessoas que tentaram apagar ou desqualificar sua presença da memória bíblica. De acordo com Tamez, o mais significativo é que YHWH infundiu esperança em Agar, e foi essa *mulher escrava* que atribuiu um nome a Deus, o Deus que vê (Gn 16,13) e lutou pela descendência livre de seu filho.[92] Dentro da área de estudo de E. S. Fiorenza (1994), que acolhe o pensamento de Tamez, entende-se que a história de Agar, a escrava egípcia de Abrão e Sarai, para

---

[88] EGGER, J. A., A Most Troublesome Text, p. 155-177.
[89] MEYNET, R., Quelle rhétorique dans l'épître aux Galates? Le cas de Ga 4,12-20, p. 427-450; MEYNET, R. La retorica biblica, p. 431-468; MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, 2008; MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436.
[90] O *Lipit-Isthar* é uma estela que contém um código legal, ou melhor, decisões judiciais proferidas pelo rei sumério de Isin, *Lipit-Ishtar* (c. 1870-1869 a.C.). O código foi criado quando a cidade de Isin era uma potência na Baixa Mesopotâmia. Escrito em sumério, consta de cerca de 50 tópicos (com muitas colunas danificadas) que tratam sobre propriedade, aluguel, relação com escravizados, relações familiares, herança, difamação, cuidado e trabalho das terras agrícolas e danos causados por animais (WENHAM, G. J., Word Biblical Commentary, p. 83).
[91] CALLAWAY, M. C., The Mistress and the Maid, p. 94-101.
[92] TAMEZ, E., La mujer que complicó la historia de la salvación, p. 19-30.

além da Bíblia, tem sido tomada como paradigmática para mostrar a intersecção do racismo, pobreza e sexismo por mulheres negras em diferentes continentes.[93]

S. J. Teubal (1990), em uma leitura *sui generis*, também em uma perspectiva feminista, entende que há uma visão equivocada sobre quem era Agar em relação à Sara. Ela não seria uma serva ou uma escrava, mas uma *dama-de-companhia* contratada. A autora baseia-se em tradições acadêmicas pouco valorizadas pela exegese para tentar entender o contexto vital em que Sara e Agar viviam. Usando a antropologia e explorando elementos literários nos textos relativos a essas mulheres, Teubal interpretou Sara como uma sacerdotisa, cujas tradições religiosas eram relacionadas a uma força divina com aspectos femininos. Nesta interpretação, Sara é quem faz a opção por não ter filhos e, em acordo com Agar, decide que sua dama-de-companhia tenha um filho por ela, preservando sua posição religiosa. Neste sentido, entende-se o porquê de Abrão não determinar esse processo, mas ambas as mulheres, evidenciando um estado de liberdade.[94]

R. N. Longenecker (1990) afirma que a análise apologética de Betz não coaduna de fato com a realidade dos textos gregos e latinos comparados, uma vez que em sua grande maioria não são cartas e que Gálatas não apresenta, de fato, semelhança com tais escritos. Seria necessário, na visão do autor, estudar mais profundamente os escritos epistolares dos primeiros séculos.[95]

Seguiu também essa tendência G. W. Hansen (1994), que considerou que Paulo se utilizava não apenas de convenções de oratória, mas de convenções e fórmulas de cartas helenísticas em papiro como suas principais referências. Para o autor, a Carta aos Gálatas é composta de uma seção de "repreensão" (Gl 1,6–4,11)[96] e, uma a segunda, de "petição" (Gl 4,12–6,10).[97]

J. L. Martyn (1997) foi um biblista e teólogo americano que desenvolveu um pensamento sobre a influência da apocalíptica no NT. Mesmo tendo redigido seus escritos acadêmicos desde a década de 70, o corpo de suas obras sobre Paulo abrange mais os

---

[93] FIORENZA, E. S., Searching the Scriptures: A Feminist Introduction, v.1, p. 105; preocupação que transparece de forma mais ampla em GONZAGA, W., O Evangelho da ternura e a solidaridade de Gl 4,8-20, p. 61-86.
[94] TEUBAL, S. J., Sarah the Priestess: The First Matriarch of Genesis, 1984; TEUBAL, S. J., Hagar the Egyptian: The Lost Tradition of the Matriarchs, 1990.
[95] WALLAKER, D. R., Promise and Freedom, Flesh and Slavery, p. 53-68; LONGENECKER, R. N., Galatians, p. xlii–lvii; MARTYN, J. L. Galatians, p. 27-41.
[96] CIAMPA, R. E., The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2, p. 221-234; CIAMPA, R. E. Galatians, p. 311-315.
[97] LONGENECKER, R. N., Galatians, p. xlii–lvii; HANSEN, G. W., Galatians, p. 137-155.

anos 90, discutem, de modo geral, esta dimensão apocalíptica, incluindo a Carta aos Gálatas. Sua interpretação enfatiza que o evento da cruz de Cristo é central para a compreensão do propósito e da mensagem de Paulo em Gálatas. De acordo com Martyn, a carta tem uma dimensão apocalíptica em que a morte de Cristo na cruz representaria um momento de ruptura na história e na ordem do mundo. Ele argumenta que a cruz não é apenas uma questão de reconciliação individual com Deus, mas também uma transformação cósmica em que o sistema de leis e normas é colocado de lado em favor da graça e da fé em Cristo (Gl 4,1-11). Martyn acredita que a morte de Cristo na cruz é um evento escatológico que inaugura uma nova era na história da salvação. O autor entende Paulo em Gálatas como um apóstolo apocalíptico que proclama a revelação de Deus em Cristo de uma maneira que transcende as estruturas e categorias do mundo antigo. O seu pensamento tem influenciado estudos recentes sobre o tema no universo dos escritos paulinos.[98]

Pode-se dizer que os autores apresentados, consideram Gl 4,1–5,1, e o escrito, de maneira geral, a partir de uma nova perspectiva, a qual considera elementos da retórica clássica como relevantes, assim como o estudo da estrutura do escrito em sua lógica interna.[99] Quanto à seção estudada, parecem focar na questão da alegoria das duas mulheres e percebem, evidentemente, as discrepâncias entre Gênesis e Gálatas, mas mesmo parecem simplesmente justificar a postura paulina, enquanto, na verdade, é claramente perceptível as diversas problemáticas envolvidas na leitura veterotestamentária. Esta aproximação da literatura paulina às estruturas de análise retóricas greco-romanas, e, juntamente com os métodos-críticos, contribuíram para o avanço da interpretação de Gálatas neste período e mais recentemente. Destaca-se também as abordagens feministas que se concentraram, de modo geral, na releitura da figura marginalizada de Agar e sua relação com as mulheres em situação de pobreza e exclusão na América Latina. Perspectiva esta que influenciou uma gama de pensadoras contemporâneas e que vem crescendo substancialmente.[100]

---

[98] MARTYN, J. L., Apocalyptic Antimonies in Paul's Letter to the Galatians, p. 410-424; MARTYN, J. L., Events in Galatia, p. 160-179; MARTYN, J. L., Galatians. Anchor Bible 33A, p. 431-466; MARTYN, J. L., Galatians, 1997; MARTYN, J. L., The Apocalyptic Gospel in Galatians, p. 245-270.
[99] LIAO, P. S. H., The Meaning of Galatians 4:21-31: A New Perspective, p. 115-32.
[100] WILEY, T. Paul and the Gentile Women, 2005; CASTELLI, E., Allegories of Hagar: Reading Galatians 4.21-31 with Postmodern Feminist Eyes, p. 228-250.

2.3
Tendências interpretativas mais recentes

Nas décadas subsequentes, houve grande interesse pela retórica semítica,[101] reconhecendo que nos textos paulinos estavam presentes não apenas as estruturas das retóricas grega e latina, ocidentais, mas sobretudo as formas, estruturas, temáticas e gêneros semíticos. Uma vez que os escritos paulinos são fruto de um *autor judeu*, é provável que suas relações e intencionalidades literárias estejam estritamente relacionadas com os escritos bíblicos e extrabíblicos, de origem judaica.[102] Pode-se dizer que a análise, a partir de uma perspectiva semítica, da "alegoria" criada por Paulo em Gl 4,1–5,1, e que têm sido frequentemente discutidas com diferentes interpretações ao longo dos séculos, poderia encontrar novas explicações e, a própria busca por resposta ao longo deste tempo seria um indicador de que a questão ainda carecia de resolução.[103]

W. Gonzaga (2007) propõe uma estrutura que valoriza mais os aspectos temáticos-literários, por meio da Análise Retórica Bíblica Semítica, ao estudar o texto da Carta aos Gálatas. Para isso, o autor oferece uma estrutura dividida em seis partes, entendendo que o capítulo quarto é uma unidade completa enquanto apresenta o tema da filiação divina e do *midrash* de Agar:[104]

a) 1,1-5: introdução (saudação inicial e endereço);
b) 1,6-2,21: autobiografia paulina;
c) 3,1-29: defesa da fé e prova escriturística;
d) 4,1-31: filiação divina e *midrash* de Agar;
e) 5,1-6,10: liberdade e vida segundo o Espírito;
f) 6,11-18: conclusão.

Este autor propõe uma clara alusão aos métodos e técnicas judaicas utilizadas por Paulo em seus escritos e, de modo específico, na Carta aos Gálatas. O estudo compreendido como *midrash* é um marco de entrada para o conhecimento/reconhecimento das estruturas semíticas de análise textual das Escrituras, que possivelmente foram utilizadas pelos autores do Novo Testamento. Gonzaga entende que Gálatas desenvolve uma noção tipicamente cristã de "verdade" (Gl 2,5.14). Segundo

---

[101] TOLMIE, D., Research on the Letter to the Galatians: 2000-2010, p. 118-157; TOLMIE, D., The Rhetorical Analysis of the Letter to the Galatians: 1995-2005, p. 1-28; TOLMIE, D. Persuading the Galatians, p. 165-177.
[102] TOLMIE, D., The Rhetorical Analysis of the Letter to the Galatians, p. 1-28.
[103] CANEDAY, A. B., Covenant Lineage Allegorically Prefigured, p. 51.
[104] GONZAGA, W., "A Verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 24-50.

o autor, esta noção de verdade é um dos usos mais distintivos que Paulo faz no NT para designar o próprio Evangelho. Essa noção se ligaria ao tema sapiencial e apocalíptico sobre a verdade revelada e marcaria profundamente todas as seções da carta como uma espécie de âncora temática.[105]

Justamente neste sentido que os estudos de A. B. Caneday (2010) focaram a atenção para a questão do uso de Gênesis e de Isaías em Gl 4,21-31, por meio do que Paulo chama de ἀλληγορούμενα, "alegoria", em Gálatas.[106] Segundo o autor, na história recente da interpretação da carta, os estudiosos dividem-se entre aqueles que aceitam que "alegoria" refere-se a uma espécie de tipologia, que esta nomenclatura seria *não-precisa* (genérica) ou designaria uma forma de tipologia no contexto interpretativo de Paulo;[107] e entre aqueles que entendem que "alegoria" refere-se, de fato, a uma aplicação alegórica ao texto do AT.[108] O autor propõe uma espécie de terceira via, buscando no texto de Gênesis os elementos que vão além dele mesmo, contendo em si mesmo uma leitura alegórica. Para Caneday, Paulo lê as narrativas de Gênesis, citadas em Gálatas, como históricas, no entanto, investidas de sentido simbólico, tanto nos personagens, quanto nos elementos que constituem a narrativa. Neste sentido, o próprio texto de Gênesis seria simbólico/alegórico e não a interpretação de Paulo do texto.[109]

M. C. de Boer (2011) entendeu que a seção de Gl 4,21–5,1 deveria ser compreendida dentro de um contexto maior. O texto faria mais sentido lido em conjunto com suas duas seções relacionadas. A primeira, composta de Gl 3,1–4,7, trataria do tema do *Espírito* e dos *verdadeiros herdeiros da herança abraâmica*; a segunda, na qual está inserida nossa seção, Gl 4,8–5,12, teria como tema principal os *perigos enfrentados pelos gálatas*. Para Boer, Gl 4,21–5,1 seria o coração teológico desta segunda seção e trataria do perigo de se perder a identidade por causa de uma exegese "defeituosa" da parte dos judaizantes.[110] O autor evidencia que existe na argumentação de Paulo uma novidade, sem paralelo, no contexto das primeiras comunidades cristãs: o dom do Espírito depende não apenas da observância da Lei, mas, por meio da fé. Antes desta seção (Gl 4,8–5,12), Paulo trata do passado dos gálatas; em Gl 4,8-11, ele relembra do período gentílico da comunidade e adverte sobre os perigos de se retornar a esse passado, agora como

---

[105] GONZAGA, W., "A Verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 24-50
[106] CANEDAY, A. B., Covenant Lineage Allegorically Prefigured, p. 67-68, n. 4.
[107] BARKER, P. G. Allegory and Typology in Galatians 4:21-31, p. 193-209.
[108] CANEDAY, A. B., Covenant Lineage Allegorically Prefigured, p. 50-77.
[109] CANEDAY, A. B., Covenant Lineage Allegorically Prefigured, p. 67-68, n. 4.
[110] BOER, H., We Who Are by Inheritance Jews, p. 273-281.

"observadores da Lei". Em Gl 4,12-20, Paulo chama a atenção dos gálatas para o tempo em que ele esteve na comunidade, alertando-os da real possibilidade de abandoná-lo e também a fé pregada nesse seu Evangelho.[111] Paulo alerta os gálatas para o perigo deles perderem sua nova identidade por causa de uma *exegese errada* das Escrituras.[112]

Assim, Gl 4,1–5,1 seria parte de uma leitura alegórica e apologética que teria por intenção desarmar os seus opositores utilizando da mesma estratégia escriturística, ligada ao universo semítico, oferecendo, no entanto, uma leitura alternativa (sob a perspectiva cristológica), na qual, torna-se evidente os defeitos de análise promovidos pela interpretação dos judaizantes. Para o autor, não se trata de uma tentativa de opor cristianismo ao judaísmo, mas de se estabelecer uma missão aos gentios sem uma imposição das prescrições mosaicas, mas isto só é possível havendo uma interpretação dos textos fundamentais da *toráh*, na qual a liberdade cristã já poderia ser identificada e fundamentada.[113]

J. Dunn (2011), teólogo britânico metodista, estudou Gálatas de forma incidental, a partir de sua exaustiva pesquisa sobre a Carta aos Romanos. Mais do que o específico sobre o seu pensamento sobre Gl 4,1–5,1, parece relevante entender como J. Dunn tornou-se um marco que iria balizar tendências posteriores na exegese paulina. O autor foi herdeiro das ideias de J. T. Sanders (1977) de que Paulo deveria ser lido à luz de concepção judaica. Tal perspectiva acabou gerando o que seria formalmente a Nova Perspectiva Paulina (NPP), iniciada por Dunn e continuada por diversos outros autores. De modo geral, pode-se dizer que para Dunn, o termo "obras da Lei" seria uma expressão-chave para se entender Romanos e Gálatas, pois esta seria o resumo e contraponto à concepção de justificação pela fé. No entanto, para o autor, tal conceito "justificação" concebido por Paulo a partir da teologia do AT e, ao longo de sua pesquisa, ele chegou à conclusão que também outros conceitos como o de "justiça de Deus" e, por meio da análise das descobertas de Qumran, o de "graça divina". Para ele todos estes conceitos, centrais na teologia paulina, eram oriundos do judaísmo.[114]

---

[111] MORLAND, K. A., The Rhetoric of Curse in Galatians, 1995.
[112] BOER, M. C., Galatians, p. 167-328; BOER, M. C., Galatians, 2011, p. 285-310.
[113] BOER, M. C., Galatians, p. 167-328.
[114] DUNN, J. D. G., A nova perspectiva sobre Paulo, p. 155-185; NELSON OLIVEIRA, S., Obras da Lei em Gálatas, p. 19-51; DUNN, J. D. G. 4QMMT and Galatians, p. 147; DUNN, J. D. G., Appendix 1: Once more Πιστις Χριστου, p. 249-271; DUNN, J. D. G., Echoes of Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians, p. 459-477; DUNN, J. D. G.; Jesus, Paul and the Law:, 1990; DUNN, J. D. G., The Epistle to the Galatians, p. 242-263; DUNN, J. D. G., The New Perspective on Paul, p. 95-122; DUNN, J. D. G., The Theology of Paul's Tetter to the Galatians, 1993; DUNN, J. D. G., Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3:10-14, p. 523-542; DUNN, J. D. G., Yet Once More - 'The Works of the Law', p. 99-

Para R. Meynet (2012) há realmente uma composição semítica nos escritos do Novo Testamento que, por vezes, não é reconhecido e nem compreendido pelo modo de pensar literário ocidental. Não sendo estes textos uma coleção fragmentária de escritos baseados em trabalhos greco-latinos, são na verdade, fruto de uma organização e estrutura literária intencional, própria. Estes textos são trabalhados de forma técnica e precisa, de modo que pode ser denominada realmente como uma outra retórica, a "retórica bíblica", que tem sua própria identidade, independente das retóricas ocidentais.[115] A Carta aos Gálatas seria um exemplo importante, pois o seu gênero deveria ser buscado em Jerusalém e não em Atenas ou Tarso. Para o autor, a carta aos Gálatas deve ser pensada em uma estrutura mais temática, e como carta, possui um endereço e um corpo, sendo este corpo composto por três partes (onde cada uma delas possui cinco subseções). Gl 4,1–5,1 comporia as duas últimas subseções da seção B (Gl 3,1– 5,1), tratando do tema geral da justificação pela cruz de Cristo e da filiação divina, como pode ser observado no esquema abaixo:[116]

Endereço (Gl 1,1-5)
A) O Evangelho de Cristo anunciado por Paulo (1,6-2,21)
    A1 - repreensão aos gálatas [Evangelho dos homens] (1,6-10)
    A2 - o Evangelho vem de Deus (1,11-17)
    A3 - Paulo, desconhecido, conhece Pedro (1,18-24)
    A4 - Paulo expõe a o Evangelho para os apóstolos (2,1-10)
    A5 - Incidente de Antioquia (2,11-21)
B) A cruz de Cristo que justifica (3,1-5,1)
    B1 - os pagãos são filhos por meio de Abraão (3,1-14)
    B2 - a filiação judaica por meio de Cristo (3,15-25)
    B3 - todos são filhos de Deus e descendência de Abraão (3,26-29)
    B4 - resgate da Lei para nos fazer filhos de Deus (4,1-20)
    B5 - libertação da Lei para nos tornar em filhos da promessa (4,21-5,1)
C) A Lei de Cristo (5,2-6,18)
    C1 - a fé e o amor (5,2-12)
    C2 - a Lei é cumprida no amor (5,13-18)
    C3 - as obras da carne e o fruto do Espírito (5,19-26)
    C4 - amor é plenificado com a vida eterna (6,1-10)
C5 - O amor e a nova criação (6,11-18).

117; SANDERS, E. P., Paul in Early Christian Thought in its Jewish Context, p. 112-129; LIM, T. H., Holy Scripture in the Qumran Commentaries and the Pauline Letters, p. 53-55.
[115] MEYNET, R., Quelle rhétorique dans l'épître aux Galates? Le cas de Ga 4,12-20, p. 427-450.
[116] MEYNET, R., Quelle rhétorique dans l'épître aux Galates? Le cas de Ga 4,12-20, p. 427-450.

M. Y. Emerson (2013) entende que Paulo está dentro de uma leitura intertextual de Êxodo e Números, uma vez que as promessas feitas a Agar e Ismael no Gênesis estão conectadas à aliança feita a Israel no Sinai. No entanto, para o autor, a própria passagem se tornou problemática em sua constituição e compreensão, por sua peculiar forma e por não termos instrumentos adequados de análise, daí a necessidade de resgatar elementos constitutivos da tradição semita.[117] Há, neste início do século XX, igualmente uma tendência crítica quanto ao pressuposto de que a Carta aos Gálatas teria de fato alguma estrutura retórica, seja greco-romana ou mesmo semítica.

C. S. Keener (2019), representa bem esta tendência. Ele defende que Gálatas é um escrito que se utiliza de elementos e estilos retóricos, mas de uma forma sóbria e simples (muitas vezes com lapsos). Existiria, neste escrito, uma flexibilidade retórica, voltada para a adaptação do texto ao contexto da sua audiência. Para o autor, o uso retórico de Paulo não é algo sistemático ou fruto de uma escola, mas um uso não formal da língua grega adaptada ao seu gênio literário. Resgatando testemunhos antigos, Keener afirma que Paulo teria um estilo mais popular e não seria propriamente um orador, como destacaram Orígenes e Crisóstomo, no período patrístico. O autor destaca que o próprio Jerônimo, no século IV, questionava a eloquência de Paulo e "desdenhava" do estilo grego de seus escritos.[118] Para Keener é artificial a leitura feita historicamente, a partir dos estudos de H. D. Betz, que dividia a interpretação da Carta aos Gálatas entre epidítica (ou encomiástica), forense (judicial) ou deliberativa. Assim, para o autor, a retórica encontrada em Gálatas não é um elemento estrutural [ou macro-estrutural], mas apenas incidental e estilística.[119] Na visão de Keener, Gl 4,21–5,1 é um debate sobre a descendência escrava e a livre de Abraão. Ele entende que o uso que Paulo faz da narrativa de Agar é contraintuitiva, uma vez que ela é de origem "gentílica". Então, provavelmente, Paulo rebate um argumento que teria sido utilizado primeiramente por seus oponentes. Ele precisa reverter a linha de interpretação dos seus oponentes e depois inserir a promessa do Espírito, apelando para uma descendência espiritual de Abraão, desconectando-o ao cumprimento servil da Lei e inserindo os gentios neste processo.[120]

A. Vanhoye e P. S. Williamson (2019) trabalharam conjuntamente em um comentário sobre a Carta aos Gálatas. Para os autores, a seção de Gl 4,1–5,1 estaria dentro

---

[117] EMERSON, M. F., Arbitrary Allegory, Typical Typology, or Intertextual Interpretation? Paul's Use of the Pentateuch in Galatians 4:21–31, v. 43, p. 14-22.
[118] KEENER, C. S., Galatian, p. 37-38.
[119] KEENER, C. S., Galatian, p. 37-38.
[120] KEENER, C. S., Galatian, p. 399-405.

de uma segunda parte do escrito paulino (3,1–5,12). Esta trataria dos argumentos da experiência cristã oriundas das Escrituras Judaicas. Eles dividem esta parte em cinco tópicos: 1) três rápidos argumentos para entender a fé diante das obras da Lei (3,1-18); 2) o papel temporário da Lei e os extraordinários benefícios da fé (3,19-29);[121] 3) a adoção como filhos e filhas de Deus (4,1-11); 4) um apelo pessoal (4,12-20; 5) outro argumento oriundo da Escritura (4,21-31); e 6) convocação final para viver como pessoas livres (5,1-12). Para os autores, o texto explicita a partir de um contexto jurídico a distinção de dois períodos: a da "sujeição" e o tempo da liberdade. A infância, ou menoridade jurídica, corresponderia metaforicamente à ideia de escravidão, uma vez que o sujeito não tem poder sobre seus próprios atos.[122] É justamente a partir deste tema central que se desenvolvem os demais elementos, aos quais se apresenta como tema central às duas alianças e as duas mulheres. Para A. Vanhoye e P. S. Williamson, este tipo de exegese pode ser entendida como "tipológica". Esta é, evidentemente, muito diferente da exegese histórico-crítica – que visa o sentido literal, o sentido que o autor humano exprimia – mas a "tipologia" era muito importante para a tradição primitiva, pois acreditava abordar a Escritura como palavra inesgotável de Deus. Portanto, os autores cristãos dos primeiros séculos teriam reconhecido nesta "técnica" literária uma maneira adequada de extrair a riqueza multifacetada da Bíblia.[123]

Segundo os autores, a descrição que Paulo faz sobre Sara e Agar corresponde em primeiro lugar ao relato bíblico: Sara era uma mulher livre e Agar era sua escrava (Gn 16,1-2.6).[124] No entanto, outros elementos estranhos ao texto veterotestamentário ficam evidentes. A expressão "nascido livre", por exemplo, não é encontrada no relato de Gênesis e, provavelmente, ocorre em Gálatas para ajudar a fundamentar o argumento paulino, que se baseia no contraste entre "escravo" e "livre". O segundo contraste, entre nascer "naturalmente" e nascer "por meio de uma promessa", reflete com mais precisão o relato bíblico, mas, novamente, Paulo introduz uma linguagem que não pode ser encontrada em Gênesis e é aplicada justamente para ajudá-lo a esclarecer sua argumentação. Para Vanhoye e Williamson, outro exemplo desses "lapsos", estão presentes no contraste entre os dois filhos de Abraão. Na explicação *tipológica*, à qual ele se refere como "alegoria", Paulo muda de foco, não mais para os filhos, mas para as duas

---

[121] SCHREINER, T. R., 'Works of Law' in Paul, p. 217-244.
[122] BYRON, J., Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity, 2003.
[123] VANHOYE, A.; WILLIAMSON, P. R., Galatians, p. 95-184; WILLIAMSON, P. R., Abraham, Israel and the Nations, 2000.
[124] VANHOYE, A.; WILLIAMSON, P. R., Galatians, p. 95-184.

mães (Gl 4,24-27). Além disso, a simetria definida nos v.22-23 torna-se imprecisa. Após apontar para duas alianças, Paulo se refere apenas a uma, que ele nomeia como a *do Monte Sinai*, que gera filhos para a escravidão.[125] Paulo, como se esperaria, não descreve a outra aliança, aquela que gera filhos para a liberdade.[126] Ele vai em outra direção, de modo imediato, para trabalhar o contraste com a Jerusalém "atual". Assim, Paulo parece criar um paradoxo complicado, mas sua posição, talvez, possa ser entendida da seguinte maneira, segundo os autores:[127] ele não diz que os judeus não-cristãos são filhos de Agar; ele diz apenas que eles pertencem à aliança do Sinai, que foi prefigurada na pessoa de Agar. Deste modo, existiriam dois modos de ser descendentes de Abraão, um por meio da descendência natural e outra por meio de uma ligação espiritual, por meio da fé, e esta teria predominância sobre a primeira. Portanto, mesmo tendo uma ascendência natural, a ausência da ligação espiritual transformaria esse vínculo em inferior.[128]

Conclusões preliminares

A partir desta breve revisão do estado da questão de Gl 4,1–5,1 percebe-se que houve, nas últimas décadas, importantes mudanças interpretativas, voltadas à identificação e no uso da retórica nos textos paulinos. Este esforço envolveu, evidentemente, a Carta aos Gálatas e a seção estudada de Gl 4,1–5,1. Nota-se que os autores começaram a dar maior atenção às lacunas interpretativas, às dificuldades e às diferenças entre a interpretação e uso que Paulo faz do AT. E, de modo geral, existe uma atenção ao uso do termo "alegoria" e as implicações do uso deste como um método; assim, o foco conceitual mais importante aponta para a questão do uso paulino de Gênesis em relação às figuras das duas mulheres, Sara e Agar e o universo interpretativo e teológico que pode ser apreendido daí para o contexto paulino e para o cristianismo como tal.[129] Percebe-se aqui um esforço de afastamento das abordagens com teor "anti-judaico", que predominaram da antiguidade até o início da modernidade.

Muito contribuiu para esse processo o interesse investigativo sobre o uso da retórica nos escritos paulinos. Em princípio, os autores apontaram as semelhanças das argumentações de Paulo, em seus escritos, com a retórica clássica greco-latina; e,

---

[125] MONTAGNINI, F., Il Monte Sinai Si Trova in Arabia… (Gal 4,25) Nota sul tema Legge e schiavitù, p. 33-37; MCNAMARA, M., to de (Hagar) Sina oros estin en tê Arabia' (Gal. 4:25a), p. 24-41.
[126] HOGETERP, A. L. A., Hagar and Paul's Covenant Thought, p. 345-359.
[127] CARSON, D. A., Mystery and Fulfillment, p. 393-436.
[128] VANHOYE, A.; WILLIAMSON, P. S., Galatians, p. 95-184.
[129] CASTELLI, E., Allegories of Hagar: Reading Galatians 4.21-31 with Postmodern Feminist Eyes, p. 228-250; KAHL, B., Gender Trouble in Galatia?, p. 57-73.

posteriormente, a partir de um longo processo de *reaproximação* com a cultura semita e do advento do interesse acadêmico pelo judaísmo do período do primeiro século, muitos autores começaram a apontar as relevantes dependências e ligações dos escritos paulinos, e de Gálatas, com a tradição judaica. Houve um esforço de busca por fundamentos históricos e textuais dentro deste contexto específico, promovendo assim uma (re)conexão entre Paulo e a retórica bíblica semítica de seu tempo.

Igualmente, encontram-se estudiosos que não aceitam o uso paulino da retórica, tanto clássica, como semita, como uma metodologia sistêmica, e apontam estas semelhanças apenas como elementos de uso comum, ligado ao contexto cultural de qualquer orador ou escritor, mas não um método ou uso sistemático. Tal tendência busca explicar as dificuldades textuais de Gl 4,1–5,1 como um uso livre das tradições veterotestamentárias, ou um uso tipológico, que foram livremente adequadas por Paulo para facilitar ou favorecer seus argumentos, sem que isso possa ser caracterizado como um método.

Este breve pano de fundo ajuda a entender o caminho interpretativo deste escrito e as distintas possibilidades abertas que se iluminam para o debate e reflexão sobre Gálatas; assim como funciona como um convite aos estudiosos para imergir na riqueza deste escrito tão fundamental para a compreensão da nossa fé e dos fundamentos do cristianismo e sua relação com o judaísmo.

Lacunas e hipóteses a serem investigadas

Pode-se dizer que mesmo após o significativo trabalho, histórico, literário e teológico, de reaproximação de Paulo com seu contexto judaico, encontram-se muitas lacunas ou mesmo respostas não totalmente satisfatórias na interpretação de Gl 4,1–5,1.

Ao se pensar em Gálatas, como um todo, a seção de Gl 4,1–5,1 faz parte de um conjunto maior que se entende, geralmente, como uma grande estrutura argumentativa/exortativa na qual Paulo tenta convencer a comunidade cristã da Galácia de que não é coerente assumir (novamente) uma adesão aos costumes judaicos, como alguns tentam influenciar e impor, como condição para a salvação em Cristo. Tais tradições ensinadas e reforçadas, muito provavelmente, por grupos de pregadores judaizantes (cristãos ou não), como meio de torná-los observantes da *toráh*.[130] A preocupação de Paulo se dá justamente por entender que esta adesão aos costumes

[130] GASTON, L., Paul and the Torah, p. 81-99.

judaicos seria, na verdade, um retrocesso à mensagem de liberdade trazida por Jesus e pregada por ele.[131] Logo, toda a carta se desenvolve como um grande apelo exortativo pela conscientização dos gálatas sobre o que realmente significava a adesão e a liberdade cristã e o perigo da "escravização" das leis e costumes judaicos.

O fato é que o texto elaborado por Paulo traz diversas questões problemáticas, as quais só poderão ser respondidas por meio de pesquisa, análise atenta e uma compreensão mais detalhada dos métodos que ele utilizou para preparar a estrutura argumentativa da seção. Pode-se dizer que as principais questões que Gl 4,1–5,1 apresentam em relação ao uso de metáforas e alegorias são:

a) Gl 4,1–5,1 é ou não um texto estruturado seguindo regras e métodos rabínicos de seu tempo?[132]

b) O texto reflete um pensamento articulado e sistemático ou é fruto de uma resposta mais espontânea, por causa do forte impacto do autor diante das notícias sobre a(s) comunidade(s) da Galácia?

c) O uso de metáforas e *alegorias* veterotestamentárias faz parte de um processo pedagógico já desenvolvido na comunidade cristã ou pensado pontualmente para responder aos opositores *judaizantes* presentes na comunidade? São realmente *alegorias*?[133]

d) Paulo se utiliza em suas referências veterotestamentárias de Gl 4,1–5,1 mais da tradição da Septuaginta ou da Biblia Hebraica?[134]

e) Por que há uma descontextualização bíblica na *alegoria* sobre a narrativa da figura de Agar?[135]

f) Por que muitos dos elementos "citados" por Paulo da tradição veterotestamentária simplesmente não estão presentes no texto bíblico do AT? Isto tem a ver com outras fontes que o autor conhecia ou de uma liberdade de paráfrase própria daquele contexto? É justificável?[136]

---

[131] BARCLAY, J. M. G., Obeying the Truth, p. 423-448.
[132] COLLINS, C. J., Galatians 3:16: What Kind of Exegete was Paul?, p. 75-86; COLLINS, J. J., Rabinic Exegesis and Pauline Exegesis Part II, p. 145-58.
[133] LÖFSTEDT, T., The Allegory of Hagar and Sarah: Gal 4.21-31, p. 475-494.
[134] COTHENET, E., A l'arrière-plan de l'allégorie d'Agar et de Sara (Ga 4,21-31), p. 457-465.
[135] CASTELLI, E., Allegories of Hagar, p. 228-250.
[136] ZAKOVITCH, Y., Through the Looking Glass: Reflections/Inversions of Genesis Stories in the Bible, p. 139-152.

g) Por que Paulo fala de *duas alianças* e o que cada uma delas representa no contexto das narrativas sobre Agar e Sara?[137]

h) Por que se omitem os nomes de Sara e de Ismael em Gl 4,1–5,1?

i) O que significa dizer que o Monte Sinai está na Arábia (ou que Agar é o Monte Sinai) e que o Monte Sinai é Jerusalém?[138]

j) O que significa "Jerusalém do Alto"?[139]

l) O que Paulo quer dizer com "os gálatas são herdeiros e filhos da livre"?

m) Gl 4,1–5,1 é um texto que reflete um pensamento antijudaico ou antissemita?[140]

Essas e tantas outras questões levam a uma reflexão sobre a intencionalidade deste escrito. E essa intencionalidade não parece ser apenas intuitiva do gênio literário paulino, mas resultado de sua formação judaica e rabínica.

Paulo era um judeu estudioso e, por assim dizer, estava em um debate com a sua comunidade na Galácia ou, ao menos, com alguns membros dela.[141] Mesmo estando longe, em seu esforço "paterno-maternal" de orientar e preservar a comunidade da Galácia de um retrocesso teológico, ele se coloca em uma posição de debate simulado, elaborando antecipadamente para aquela comunidade os argumentos, as colocações e as explicações dos seus debatedores, traduzindo tudo em um texto articulado, de modo dialogal e pedagógico, que possa expressar o seu pensamento e ao mesmo tempo responder e contra argumentar os seus "opositores".[142]

Assim, a presente pesquisa pode colaborar na compreensão mais detalhada sobre composição de Gl 4,1–5,1 e de sua harmonia interna, bem como de sua função no conjunto de toda esta carta paulina. E é justamente essa harmonia que parece emanar do texto ao se analisar o uso dos vocábulos e a sua utilização na estrutura complexa de Gl 4,1–5,1. Mesmo quando o tema parece modificar-se, conservam-se elementos que se somam ao que foi dito e que se tornam subsídio para argumentações ou colocações

---

[137] DI MATTEI, S., Paul's Allegory of the Two Covenants (Gal 4.21-31) in Light of First-Century Hellenistic Rhetoric and Jewish Hermeneutics, 2005.
[138] BYRNE, B., Jerusalems Above and Below, p. 215-231.
[139] CARLSON, S. C., For Sinai is a Mountain in Arabia: A Note on the Text of Galatians 4,25, p. 80-101.
[140] BACHMANN, M. Anti-Judaism in Galatians?, p. 85-100; BARTH, M., Was Paul an Anti-Semite?, p. 78- 104; BROER, I., Vertriebe die Magd und ihren Sohn!: Gal 4,21-31 im horizont der Debatte über den Antijudaiismus im Neuen Testament, p. 167-198.
[141] Paulo apresenta sua formação farisaica em Fl 3,4-6 e em Rm 11,1 (BAUR, F. C., Paul, the Apostle of Jesus Christ, p. 260-267; WOLTER, M., Das Israelproblem nach Gal 4,21-31 und Röm 9-11, p. 1-30; SEGAL, A. F., Paul the Convert, p. 58-62).
[142] GASTON, L., Israel's Enemies in Pauline Theology, p. 400-423; EASTMAN, S. G., Recovering Paul's Mother Tongue, p. 127-160.

posteriores, unindo elementos de todas as partes da estrutura do texto em uma composição que pode ser compreendida em diversos níveis e dimensões.[143]

Assim, acreditamos que a análise de Gl 4,1–5,1 a partir das ferramentas e recursos do Método Histórico-Crítico,[144] da Análise Retórica Bíblica Semítica[145] e do resgate e aplicação das regras da *Beit Hillel*, da qual Paulo é herdeiro, em consonância com o método do AT no NT,[146] podem ajudar a esclarecer as questões levantadas acimas e, de modo especial, o tema fundamental da *liberdade* e da *escravidão*, aplicada à vida cristã e desenvolvida ao longo da história do cristianismo, civil e religiosamente. A aplicação destes recursos visa também iluminar questões tidas com certo impasse a respeito do uso que Paulo faz das Escrituras Judaicas e sua forma de argumentação.[147] E, por fim, acreditamos ser possível contribuir com os esforços acadêmicos e pastorais do diálogo ecumênico e inter-religioso, na evidenciação do valor salvífico da fé em Cristo, a exemplo de Paulo ao escrever a Carta aos Gálatas.

---

[143] LATEGAN, B. C., Levels of Reader Instructions in the Text of Galatians, p. 171-184.

[144] SILVA, M., Explorations in Exegetical Method, p. 15-40; SCHREINER, J. (Org.), Introducción a los Métodos de la Exégesis Bíblica, p. 273-278.

[145] MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 159-249; MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, p. 132-209; MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468; GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170; GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41

[146] BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação (2013); BEALE, G. K.; CARSON, D. A., Comentário do uso do AT no NT (2014); BELLI, F. et al., Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento (2006); GRILLI, M., Quale rapporto tra i due Testamenti? Reflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità dele Scritture, (2007); HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul (1989); ROBERTSON, A. W., El Antiguo Testamento em el Nuevo (1996); SILVA, M., O Antigo Testamento em Paulo, p. 76-92; *Artigos*: GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses (2020, p. 1-18); GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses (2021, p. 1-35); GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A., O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos (2021, p. 9-31); GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G., O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. (2021, p. 248-267); GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios, p. 13-48.

[147] HIETANEN, M., Paul's Argumentation in Galatians, p. 23-39; SCHOEPS, H. J. Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History, p. 24-25.

3
Hillel e a sua influência em Gl 4,1–5,1

3.1
A figura de Hillel e a sua influência no cristianismo nascente

Hillel, também conhecido como Hillel, o ancião, viveu entre meados da década de 50 do primeiro século a.C. até o início do primeiro século de nossa era.[148] Ele é reconhecido pela comunidade judaica como um sábio e mestre. Sua origem é debatida, vários estudiosos defendem que Hillel tenha origens alexandrinas, mas parece mais provável, como defende a tradição talmúdica, que Hillel tenha nascido na Babilônia.[149]

Hillel tinha um irmão de nome Shevná, que era um comerciante rico que desejava que Hillel se tornasse um parceiro em seus negócios. Hillel, no entanto, recusou a oferta e escolheu a dedicação aos estudos. Hillel viveu em Jerusalém durante o tempo de Herodes e o imperador romano Augusto.[150]

As origens de Hillel estão envolvidas em diversas narrativas lendárias, como a do *midrash sifrê*, que associa os períodos da vida de Hillel à vida de Moisés: ambos viveram 120 anos, e aos quarenta anos, Hillel teria chegado na terra de Israel; outros quarenta anos ele teria passado envolvido pelos estudos; e, por último, ele se tornara mestre espiritual. O que se pode dizer mais objetivamente é que ele foi discípulo de Shemayah e Av-Talyon, os mais importantes mestres rabínicos de Jerusalém, no século I a.C.[151] Estes dois sábios precederam como *zûgot* (pares), o que viria ser mais tarde as duas escolas religiosas de estudo do primeiro século: *Beit Hillel* e *Beit Shammai*.[152] O Talmud Palestinense (*pesaḥim* 6.1,33a) relata que Hillel era conhecido como "o babilônico", designado também como *nasi'* (neste contexto, "patriarca", "chefe do tribunal") por conseguir resolver uma difícil questão da Lei judaica sobre uma tradição que ele ouviu de Shemayah

---

[148] SINGER, The Jewish Enciclopedia, Hillel, v. 6, p. 397-400.
[149] GLATZER, N. N., Hillel el sabio surgimiento del judaísmo clásico, p. 27; SINGER, I., Hillel. The Jewish Encyclopedia, v. 6, p. 397-400.
[150] SHAPIRA, H., The School of Hillel and Shammai, p. 30; GLATZER, N. N., Hillel el sabio surgimiento del judaísmo clásico, p. 8-10.
[151] DAUBE, D., The New Testament and Rabbinic Judaism, p. 224–246.
[152] GLATZER, N. N., Hillel el sabio surgimiento del judaísmo clásico, p. 8-10.

e Av-Talyon. Os discípulos de Hillel, afirmavam que ele era descendente da casa de Davi, no entanto, a maioria dos estudiosos não aceita esta atribuição.[153] Hillel é também identificado com certo Pollio (ou Pollion), o fariseu, que aparece em Antiguidades Judaicas (15.3, 15.370), de Josefo Flávio (37/8–c.100 d.C.), mas este nome pode fazer referência ao mestre, Av-Talyon, o que torna a atribuição ambígua.[154]

O Talmud Palestinense apresenta Hillel como um líder importante que possuía qualidades fundamentais para ser um mestre como a humildade, a paciência, a paz, o amor à *toráh* e também a preocupação com questões de índole social (*toseftáh*, *sotáh* 13.3). Os provérbios atribuídos a Hillel na *mishnáh 'aḇḇot* (c. 1 e 2) enfatizam estes ideais: "seja um dos discípulos de Arão, amando a paz e buscando a paz, amando as pessoas e trazendo-os para perto da *toráh*"; "um nome feito grande é um nome destruído"; "se eu não for por mim, quem será para mim? E quando sou por mim, o que sou eu? E se não for agora, quando?" (*pirkêi 'aḇḇot* 1,14); "não se separe da comunidade"; "não julgue seu companheiro até que você esteja em sua posição".[155]

Uma tradição popular, encontrada no Talmud Babilônico (*śhabbat* 31a) diz que o rabino Shammai, líder da escola que ganharia seu nome, e que, de certa forma, disputava a hegemonia "acadêmica" com a *Beit Hillel*, teria rejeitado um estrangeiro que lhe exigiu ensinar toda a *toráh* enquanto estivesse sobre um único pé. Mais tarde, quando o homem interpelou Hillel, com o mesmo desafio, ele respondeu: "o que é odioso para você, não faça ao seu próximo. Essa é toda a *toráh*, o resto é comentário. Vá e aprenda" (*śhabbat* 31a). Obviamente, esta *Regra de Ouro*,[156] como muitos dos ditos de Hillel, têm paralelos na literatura antiga, no entanto, não é tanto a originalidade o que importa aqui, mas a forma como Hillel foi apresentado, na qual transparece uma imagem de um mestre excepcional. Ele era perspicaz a ponto de conseguir transmitir facilmente as ideias centrais do judaísmo, sem deixar de lado o caminho para sua realização, compreendido através dos estudos mais aprofundados e, evidentemente, de modo comprometido com a comunidade.[157]

Vários decretos judaicos sociais (*taqqanôt*) estão associados a Hillel. Um dos mais relevantes conhecido como *prozbul*, foi um instrumento legal que permitia aos credores

---

[153] GLATZER, N. N., Hillel el sabio surgimiento del judaísmo clásico, p. 8-10.
[154] MILLER, S., Encyclopedia of Religion, Hillel, p. 3981-3982.
[155] MILLER, S., Encyclopedia of Religion, Hillel, p. 3981-3982.
[156] A *Regra de Ouro* também se encontra em Tb 4,15: "Não faças a ninguém o que não queres que te façam", sendo retomada em Mt 7,12 e em Lc 6,1, pelo próprio Jesus.
[157] MILLER, S., Encyclopedia of Religion, Hillel, p. 3981-3982.

reivindicar suas dívidas após o ano sabático, embora a Lei bíblica (Dt 15,2) proibisse (*mishnáh, shevi'it* 10,3-7). Tal lei destinava-se à proteção dos mais pobres no período agrícola, no entanto, quando a economia começou a depender mais do livre fluxo de crédito, as pessoas começaram a se abster de emprestar, à medida que o ano sabático se aproximava, pois temiam que o dinheiro emprestado não fosse mais pago. Por meio do *prozbul*, Hillel criou uma estratégia na qual os credores transferiram seus títulos ao tribunal judaico, mantendo assim o direito de cobrar após o ano sabático. Tal medida, ao mesmo tempo, defendia o direito dos que emprestavam e garantia, para os mais necessitados, a possibilidade de encontrar pessoas dispostas ao empréstimo, em tempos próximos ao ano sabático.[158]

Tudo indica que Hillel possuía um grande interesse por compreender a intenção do texto bíblico e encontrar caminhos coerentes e justos para a aplicação cotidiana. Na *tosefṭáh, sanhedrin* 7,11, é atribuída a Hillel sete princípios exegéticos (*middôt*) [mesmo que vários destes fossem conhecidos antes dele]. Esses princípios foram muito utilizados e expandidos para treze, no segundo século. Mesmo que existam poucos casos registrados em que a *Beit de Hillel* empregue tais princípios (Talmud Babilônico, *pesaḥim* 66a; Talmud de Jerusalém, *pesaḥim* 6.1,33a), sua importância aumentou nos períodos posteriores à própria escola, fazendo parte contínua da tradição judaica.[159] A importância de Hillel foi avaliada de várias maneiras, sem dúvidas há o reconhecimento de que ele era uma figura central no judaísmo durante o final do primeiro século a.C. e o início do primeiro século d.C.[160]

Hillel acabou por se tornar uma figura importante para o cristianismo nascente por causa do seu neto, Rabi Gamaliel. Conhecido no Talmud pelo título de *Rabban*, que se refere ao serviço de líder do sinédrio judaico. Gamaliel viveu até os meados do primeiro século de nossa era e morreu antes da destruição do Templo de Jerusalém (c. 50 d.C.). Ele tornou-se o primeiro de sete líderes da *Beit Hillel*, após a morte de Hillel, e viria a ser conhecido não apenas por ser o sucessor na liderança desta escola, mas por ser citado no NT como mestre de Saul, ao longo de sua formação rabínica em Jerusalém (At 22,3-3) e, ainda, por ser promotor de uma sentença favorável à comunidade dos apóstolos, em meio à acusação dos saduceus e à perseguição crescente após a morte de Jesus (At 5,33-34).[161]

---

[158] MILLER, S., Encyclopedia of Religion, Hillel, p. 3981-3982.
[159] MILLER, S., Encyclopedia of Religion, Hillel, p. 3981-3982.
[160] BLEICH, J. D., Contemporary Halakhic Problems, v. 1, p. xv-xvi.
[161] MILLER, S., Encyclopedia of Religion, Hillel, p. 3981-3982; BAUR, F. C., Paul, the Apostle of Jesus Christ, p. 260-267; DUPONT, J., Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem, p. 42-60.225-239.

Tais episódios serviram, inclusive, dentro do imaginário cristão dos primeiros séculos, para fundamentar narrativas sobre a conversão de Gamaliel ao cristianismo. A tradição eclesiástica supôs que Gamaliel teria abraçado a fé cristã e teria permanecido como membro do Sinédrio com o propósito de ajudar secretamente seus companheiros cristãos. E, ainda, segundo Fócio, ele teria sido batizado por Pedro e João, junto com seu filho e com Nicodemos. De modo mais lendário, encontra-se também a história de que seu corpo teria sido milagrosamente descoberto no século V d.C., e preservado em Pisa, na Itália.[162]

O fato é, que se for possível confiar no testemunho de Atos dos Apóstolos[163] sobre a formação de Paulo junto ao *Beit Hillel*, pode-se conjuntamente acreditar que ele adquiriu os "métodos" rabínicos oriundos desta escola para leitura e interpretação dos textos sagrados, assim como para a aplicação destes meios em seu uso argumentativo em seus escritos e, de modo particular, na Carta aos Gálatas.[164]

De modo geral, pode-se dizer que se tem sobre Hillel são muitas histórias espalhadas por todo o *talmud* e o *midrash* junto com muitas de suas decisões legais e as de seus discípulos (*Beit Hillel*) que estão registradas na *mishnáh*, no *tosefláh* nas edições de Jerusalém e da Babilônia do Talmud. É a partir dessas histórias e decisões que Hillel entra na mente judaica como um grande sábio *rabínico*, amado por sua ousadia legal, amor pelo aprendizado, abertura para convertidos, imaginação e bondade.

3.2
O contexto histórico da ascensão de Hillel

Sabe-se pouco sobre as circunstâncias históricas na Judeia que afetaram a ascensão da posição de liderança de Hillel. Julga-se que o evento mais significativo tenha sido a própria tomada de poder de Herodes, o grande. O reinado deste governante sobre Israel foi o resultado de muitos fatores e, de modo indireto, de uma ação política cometida pelo rei asmoneu João Hircano. Ele decidiu aumentar a população judaica em Israel, convertendo à força ao judaísmo os povos que governava, entre eles os idumeus, que ocupavam um pequeno estado ao sul de Jerusalém.[165] Entre os convertidos estava

---

[162] GIGOT, F., Gamaliel. In: The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company. New Advent: http://www.newadvent.org/cathen/06374b.htm [acessado em 09/03/2023].
[163] VIARD, A., Saint Paul: Épitre aux Galates, p. 97-104.
[164] MILLER, S., Encyclopedia of Religion, Hillel, p. 3981-3982; SCHEINDLIN, R. P., História do povo judeu, p. 70-83.
[165] Esta forma de conversão não é tratada com frequência e é incomum na história judaica. Parece que que esse evento esteja por trás de pelo menos algumas das questões envolvidas nas histórias de conversão

Antipas, a quem os asmoneus nomearam para servir como governador da Idumeia. Herodes era seu neto.

Com o apoio do exército romano, Herodes assumiu o controle de Jerusalém em 37 a.C. Sabe-se que Herodes iniciou o seu regime assassinando quarenta e cinco membros do Sinédrio. Percebendo que a maioria dos judeus sentia uma lealdade maior aos asmoneus do que a ele, Herodes desejava remover todos os vestígios do governo asmoneu. Ele tirou o sumo sacerdócio das mãos dos asmoneus e designou este ofício a homens cuja principal qualificação era a lealdade a ele. Logo após a retirada de poder do Sinédrio, Herodes estabeleceu seu próprio conselho, garantindo assim que ninguém com laços com os asmoneus e nenhuma figura religiosa que questionasse a validade judaica de sua família fosse membro.

Herodes era um governante cheio de insegurança. Ele mandou executar sua própria esposa, a princesa asmoneia Mariamne, neta do antigo sumo sacerdote Hircano II (Herodes esperava que esse casamento lhe rendesse a aceitação dos judeus leais aos asmoneus), sob a acusação de conspiração para assassiná-lo. Após a execução dela, ele parece ter se arrependido e podia ser visto chamando-a e lamentando sua morte.[166] Mais tarde, ele acusou seus dois filhos com Mariamne de conspirar para derrubá-lo e também os executou, garantindo assim a eliminação de herdeiros em potencial com sangue asmoneu. Em um período pouco anterior a sua morte, Herodes teve outro filho, Antípatro, de um outro casamento, que foi executado sob a mesma acusação, levando o imperador romano Augusto a comentar: "seria melhor ser um porco de Herodes do que seu filho".[167] Herodes também assassinou sua sogra e providenciou para que seu cunhado, o Sumo Sacerdote, fosse afogado.

Como governante pouco quisto, Herodes tentou conquistar a população judaica com uma ampliação do Templo de Jerusalém, esforço que ocupou cerca de dez mil

---

envolvendo Hillel. Para ele, o medo de que a conversão de qualquer gentio, forçada ou pacífica, fosse algo perigoso e que traria incertezas futuras (MILLER, S., Hillel. Encyclopedia of Religion, p. 3981-3982; SCHEINDLIN, R. P., História do povo judeu, p. 70-83).

[166] Quando Herodes derrotou os amoneus só deixou viva Mariamne, para ter legitimidade ao trono, precisava se casar, no entanto, tudo indica que também a amava. Após a sua morte, ele conservou o corpo da moça em mel por sete anos e, inclusive, manteve relações sexuais com ela de maneira bestial (MILLER, S., Hillel. Encyclopedia of Religion, p. 3981-3982; SCHEINDLIN, R. P., História do povo judeu, p. 70-83).

[167] Ambrósio Teodósio Macrobius, no Segundo Livro de sua Saturnália, relata piadas e provocações de Augusto, é neste contexto que ele comenta: "Quando soube que, por ordem de Herodes, as crianças na Síria com menos de dois anos tinham sido mortas, e que seu próprio filho havia sido morto no meio da multidão", ele disse: "*Melius est Herodis porcum esse quam filium/*eu preferiria ter sido o porco de Herodes a seu filho" (MACROBIUS, A. T., Saturnalia, p. 144).

trabalhadores e mil sacerdotes durante nove anos. Mas ele também construiu templos estrangeiros em Samaria e transformou Cesareia Marítima em uma cidade pagã, com circo, corridas a pé e de biga, lutas de gladiadores e batalhas entre pessoas e animais selvagens. Foi ele que reconstruiu a fortaleza Massada, que um século depois serviria como o último reduto da revolta judaica contra Roma.

O reinado de Herodes (37 a.C.–4 d.C.) coincide por quase quatro décadas aos anos de liderança de Hillel (c. 30 a.C.–10 d.C.), no entanto, não se encontram histórias registrando o contato entre os dois homens. Um fato significativo, é que durante os primeiros anos de Herodes, ele aparentemente nomeou os *bnai Betira* como os novos líderes religiosos do país. Embora pareça que eles (ou suas famílias), assim como Hillel, vieram da Babilônia, não possuíam a mesma instrução. Herodes era favorável à distribuição de altos cargos a judeus da diáspora, pessoas cuja lealdade seria para com ele e não para com os asmoneus depostos. Os *bnai Betira* tinham diversas virtudes, mas a erudição religiosa não era uma delas.

Por volta de 30 a.C., uma questão importante começa a circular por Jerusalém: *pêsaḥ* estava se aproximando e deveria começar naquele ano em uma noite de sexta-feira. A principal ação religiosa que os judeus têm na primeira noite é o *sêder*. Como é de costume até os dias de hoje, no prato do *sêder*, coloca-se um osso, símbolo do cordeiro pascal que seus ancestrais traziam para Jerusalém, para ser sacrificado, durante o período do Templo. Para os judeus que viviam na época do Templo, trazer o sacrifício era uma associação tão importante com o feriado quanto a refeição do s*êder* que o seguia. Judeus vinham à Jerusalém de todo o país, e até mesmo do exterior, para sacrificar o cordeiro, e a família comia-o enquanto conduzia a refeição festiva.

Para a tradição judaica, o sacrifício era um ritual tão central que a *toráh* decretou o *karêt*, a separação, para qualquer um que não trouxesse o sacrifício no "tempo determinado" (Nm 9,13). E foi exatamente esse o dilema dos *bnai Betira*. Por um lado, não trazer o sacrifício no tempo determinado era impensável. Por outro, abater e preparar um animal envolvia atividades que são proibidas no *shabbat*. O fato é que dois dos rituais mais importantes do judaísmo, o sacrifício de *pêsaḥ* e o *shabbat* (a única lei ritual especificada nos *'éser deḫarôt* - Dez Mandamentos), estavam em desacordo. O Talmud relata a ansiedade e o pânico crescente que precedeu com a aproximação deste *pêsaḥ*, milhares de judeus se preparando para chegar em Jerusalém e a liderança religiosa não sabia o que fazer:

> Em certa ocasião, o décimo quarto dia de *nisân* [o dia em que começa a *pêsaḥ*] caiu no *shabbat*. Os *bnai Betira* não sabiam se o abate do sacrifício anulava ou não as restrições do sábado. Eles disseram: "não há ninguém que saiba se o sacrifício de *pêsaḥ* substitui ou não o *shabbat*?" Eles foram informados: "há um homem que veio da Babilônia para cá, e seu nome é Hillel, o babilônio. Ele serviu os dois grandes homens da geração, Shemaya e Av-Talyon, e saberá se o sacrifício de *pêsaḥ* substitui ou não o *shabbat*". Mandaram chamá-lo e disseram: "você sabe então se o sacrifício de *pêsaḥ* substitui o *shabbat*?" (*toseftáh, pesaḥim* 66a)

Mesmo ciente da opinião de seus mestres, ele não compartilhou uma resposta imediatamente. Ele queria usar argumentos lógicos para mostrar aos *bnai Betira* a maneira correta de agir. Dada a escolha entre confiar na tradição (a partir do que ensinara Shemaya e Av-Talyon) ou nos princípios da lógica, Hillel preferiu a lógica. A argumentação partia da questão se se poderia dizer que o ano substitui o *shabbat*. Segundo a argumentação de Hillel, há mais de duzentos "sacrifícios de *pêsaḥ*" durante o ano que substituem o *shabbat*. O que Hillel estava querendo dizer é que ao longo do ano os sacerdotes faziam certos sacrifícios no *shabbat*. Para fins retóricos, Hillel referiu-se a essas ofertas como "sacrifícios da *pêsaḥ*", mas o que ele estava argumentando era que há duzentas ocasiões em que as proibições do sábado são anuladas para oferecer um sacrifício. E, neste sentido, o povo judeu obviamente deveria fazê-lo em *pêsaḥ*.

Em uma outra versão desse episódio, os *bnai Betira* são convencidos por esse argumento e "imediatamente o sentam à frente e o nomeiam como *nasi'* (líder ou príncipe) sobre eles" (*toseftá, pesaḥîm* 66a). Em outra, porém, os *bnai Betira* se recusam a aceitar os argumentos de Hillel e tentam refutar sua lógica. A certa altura, eles até o insultam, dizendo:

> "já dissemos: há algo de bom que pode vir da Babilônia? Até que ele disse a eles – 'Que algum mal me aconteça [se eu estiver mentindo]. Assim, ouvi de Shemaya e Av-Talyon [que o sacrifício de *pêsaḥ* substitui o *shabbat*] (*toseftáh, pesaḥîm* 6,1).

Segundo esta versão do episódio, é nessa altura que os *bnai Betira* o nomeiam como líder. Seja qual for a versão que se aceite, esta história é central na vida de Hillel, pois deste ponto em diante o rabino se torna o principal mestre religioso de sua geração, posição que ocuparia por cerca de quarenta anos.

3.3
As sete regras de Hillel

As regras de Hillel, conhecidas em hebraico por "מִדּוֹת/*medidas*",[168] formam um conjunto que foi reunido e ampliado em um período posterior ao de Hillel, no contexto da compilação dos tratados talmúdicos, no período tanaítico.[169] Tais regras visavam orientar a busca do significado das Escrituras, tanto no aspecto legal quanto o histórico. A composição talmúdica resgatava os comentadores dos primeiros séculos e visava oferecer regras pelas quais a Lei oral, derivadas e estabelecidas pela Lei escrita, poderiam ser compreendidas corretamente. Essas regras diziam respeito: à exegese e à gramática; à interpretação de certas palavras e letras, palavras supérfluas, prefixos e sufixos em geral; interpretação de palavras não providas de sinais diacríticos; à interpretação de letras em uma palavra de acordo com seu valor numérico (*gemáṭriah*); à interpretação de uma palavra dividindo-a em duas ou mais palavras (*noṭariḳon*); à interpretação de uma palavra de acordo com sua forma consonantal ou de acordo com sua vocalização; a interpretação de uma palavra transpondo suas letras ou mudando suas vogais; e à dedução lógica de uma lei de um texto bíblico ou mesmo de outra lei.[170]

Neste sentido, as regras de Hillel faziam parte deste conjunto, na medida em que se propunham tanto a debater as relações de palavras e seus usos, em contextos distintos, assim como por meio da "extração" ou dedução de novas leis a partir da *toráh* escrita, de leis existentes ou mesmo da interpretação, por meio da tradição, da interpretação destas.[171]

Deve-se ter em mente que tais as regras preservadas provavelmente não correspondem a todo conjunto de elementos ou regras hermenêuticas do período de Hillel. É provável que Hillel não procurou fazer uma enumeração completa das regras de interpretação de sua época. Ele, e outros sábios de seu tempo, se limitaram a uma

---

[168] Sobre a origem das *middôt*, as regras espalhadas pelos *talmudîm* e *midrashîm* foram reunidas por certo Malbim na introdução de seu comentário sobre o tratado *sifráh*, e foram apresentadas em número de 613, para corresponder aos 613 mandamentos. A antiguidade das regras pode ser "sugerida" apenas pelas datas das autoridades que as citam. As sete *middôt* de Hillel, provavelmente, são anteriores ao tempo do próprio Hillel, que, de certa forma, é reconhecido como o primeiro a transmiti-las. De qualquer forma, ele não as elaborou, mas as reuniu de forma metódica, embora estas tenham sido retrabalhadas e ampliadas pelos membros de sua escola.

[169] O termo "תַּנָּאִים/*ṯannāʼīym*" é um termo usado para designar os sábios rabínicos do período que se estende deste o início das décadas do primeiro século até cerca do ano 200 d.C., cujas interpretações estão registradas na "מִשְׁנָה/*miśhnáh*" (KING, D. H., Paul and the Tannaim, p. 340-370).

[170] SINGER, I., Talmud Hermeneutics. The Jewish Encyclopedia, v. 12, p. 30-33.

[171] SAFRAI, S., Education and Study of the Torah, p. 945-970.

compilação dos principais métodos, que denominaram por *middôt*, embora outras regras fossem conhecidas por esse termo.[172]

As regras de Hillel foram preservadas pelo número de *sete*, provavelmente pelo sentido simbólico do número; e, estas regras, parecem regidas por uma coerência lógica, mas muitas vezes, em sua aplicação, parecem repetir-se ou distinguir-se uma das outras apenas por alguma minúcia. Por princípio, parece que as regras se aplicam majoritariamente aos contextos de interpretação jurídica ou legal, mas pode-se depreender, nos aspectos internos ou externos, também a intenção de fazer refletir contextos ou situações mais amplas que acabam por relacionar-se aos aspectos éticos e culturais da vida de suas comunidades.

Primeira regra – קַל וָחֹמֶר (“leve e pesado”)

O que se aplica em um caso menos importante será aplicada em um caso mais importante, e vice-versa. A regra se direciona, de modo geral, para questões de interpretação legal. Nestes casos, os elementos legais ou preceitos religiosos que podem estar em contradição ou em conflito, por motivos contextuais, situacionais, espaciais ou temporais devem ser julgados a partir do que mais importa (o *shabbat* ou a vida; a ovelha ou o homem; a vida ou o alimento; o corpo ou a veste, etc.). Nestes casos, pesa aquela regra cuja importância é maior dentro do caso estudado. No entanto, é importante ressaltar que a validade desta aplicação está também válida em relação aos contrários, uma vez que se uma regra ou exceção é aplicada a um princípio mais importante, tal regra deve ser válida também para uma questão menos importante ou vice-versa. Neste sentido, se há a afirmação de que a vida humana é mais importante do que a guarda do *shabbat*, logo a vida de um animal deve ser preservada ou cuidada em dia de sábado.

Ressalta-se que é igualmente necessário respeitar o princípio de que o resultado de uma inferência seja equivalente à lei à qual foi estabelecida, ou seja, a lei resultante não pode ser mais severa do que a lei original; que esta regra não deve ser aplicada para se deduzir uma lei penal; e que nenhuma inferência deve ser feita a partir de leis tradicionais para se estabelecer uma nova lei.

Segunda regra – גְּזֵרָה שָׁוָה (“corte por semelhança”)

Uma analogia pode ser feita entre dois textos distintos, com base em uma frase semelhante, palavra ou raiz que aparece mais vezes. Esta segunda regra, de modo geral,

---

[172] SINGER, I., Talmud Hermeneutics. The Jewish Encyclopedia, v. 12, p. 30-33.

é utilizada para esclarecer o sentido de uma passagem ou para se chegar a uma conclusão semelhante. Entende-se, assim, como uma espécie de analogia por meio de uma estrutura verbal. No tratado talmúdico palestinense de *pesaḥîm*, cujo termo designa basicamente uma analogia verbal, enquanto para a analogia de conteúdos se utiliza outro termo, *ḥeqqes*. No Talmud Babilônico, embora o *método* apareça, a expressão גְּזֵרָה שָׁוָה não ocorre.[173]

A גְּזֵרָה שָׁוָה/*gezērāh shāwāh* foi originalmente restrito a um δὶς λεγόμενον/*dis legómênon*, ou seja, uma palavra que ocorre em duas passagens e que oferecem meio de análise para fins de analogia, atribui à palavra, em uma passagem, toda a sequência de ideias que ela carrega na outra. Busca-se também determinar o significado de uma palavra por comparação com outra passagem na qual o significado completo de tal palavra é mais claro. Em um período posterior, a *gezērāh shāwāh* foi além desses limites e trabalhou a compreensão de vocábulos, mesmo quando tal terminologia ocorria em muitas passagens além das duas que formavam a analogia. Desse modo, a *gezērāh shāwāh* não poderia ter uma demonstração inequívoca. Cada rabino poderia escolher as expressões e vocábulos para uma *gezērāh shāwāh*. Assim, conclusões contraditórias poderiam ser tiradas, cada uma com a mesma reivindicação de validade, uma vez que ambas foram obtidas por esse processo de análise.

Posteriormente, foram criados requisitos a se cumprir que, por um lado, eles restringiam enormemente sua aplicação: a) "nenhuma pessoa pode utilizar uma *gezērāh shāwāh* sob sua própria autoridade". Esta regra estipulava que o uso deste método de interpretação deve ser permitido apenas a uma junta ou conselho inteiro, e deve ser empregado somente quando seus resultados concordam com a *halaḵáh* tradicional, adquirindo importância de uma lei implícita nas Escrituras; b) as palavras do texto que formam a base da dedução da analogia devem ser livres e *não-essenciais*, ou não poderão ser usadas. No entanto, esta aplicação para palavras *não-essenciais* não é geralmente reconhecida.

Em Nm 28,2 tem-se a declaração de YHWH a Moisés: "dá ordem ao povo de Israel e dize-lhes: sê meticuloso em apresentar-me a seu devido tempo as ofertas de alimentos que me são devidas." A Lei judaica compreende a expressão "devido tempo" no sentido de que o sacrifício diário deve ser trazido mesmo no sábado (normalmente, o trabalho envolvido na preparação e sacrifício de um animal seria proibido no sábado).

---

[173] Talmud de Jerusalém, *Sanhedrin* 1:3,3; *Kilayîm* 8:1,6.8; *ʻAvodáh Zaráh* 5:12.7.

Uma vez que a mesma expressão é utilizada para declarar a lei do sacrifício pascal: “que o povo de Israel ofereça o sacrifício pascal em seu devido tempo” (Nm 9,2), a Lei judaica entende este versículo como significando que o sacrifício de *pêšaḥ* é oferecido mesmo que a primeira noite de *pêšaḥ* caia em um *shabbat*.

Terceira regra – בִּנְיַן אָב מִכָּתוּב אֶחָד *(construção a partir de um escrito)*

A terceira regra de Hillel é de simples compreensão, uma vez que parte de uma inferência: quando um princípio é encontrado em várias passagens, partindo-se então da consideração que uma passagem é a base ou fonte, o significado ou a compreensão provinda desta base, deve ser aplicado/a em todas as outras.

Em Dt 24,6, quando um credor faz um empréstimo, ele não pode tomar como garantia “um moinho manual ou uma mó superior”, que são usados para preparar farinha para o pão. Privar o mutuário de tais utensílios é proibido “pois isso seria tirar a vida de alguém como garantia”. Com base nisso, os rabinos concluem que “tudo o que é usado para preparar comida é proibido de ser levado como garantia, pois isso seria tirar a vida de alguém como garantia” (*Miśhnáh, Baváh Meṣiáh* 9,13). Um segundo exemplo: em uma sociedade que permitia a escravidão, a Lei bíblica determinava que se um senhor “ferir o olho de seu escravo, homem ou mulher, e o destruísse, ele o deixaria livre por causa de seu olho. Se arrancar o dente do seu escravo, seja homem ou mulher, deixá-lo-á ir forro por causa do seu dente” (Ex 21,26-27). A partir dessas duas instâncias, o Talmud deduz que quando qualquer parte do corpo do escravo, que não se regenera, é mutilada, o escravo deve ser libertado.

Se puder ser aplicada ao NT, a *halaḵáh* de Paulo sobre um cônjuge cristão abandonado por um cônjuge não cristão ao abandono conjugal em geral (1Cor 7,15), não é uma leitura literal dos ensinamentos de Jesus, mas, está de acordo com este princípio, uma vez que é reelaborado a partir do seu espírito.

Quarta regra – בִּנְיַן אָב מִשְּׁנֵי כְּתוּבִים *(“construção a partir de mais escritos”)*

Um princípio geral pode ser restringido por uma descrição mais detalhada do que em outro verso. Por exemplo, a questão do ensino sobre divórcio e novo casamento em Lv 18,6, há aqui uma proibição da intimidade sexual. Mas este versículo é seguido de exemplos concretos daqueles com quem se é proibido ter intimidade. Assim, esta proibição bíblica é entendida como restrita apenas aqueles relacionamentos que são

especificados. As relações não especificadas, como o casamento entre primos de primeiro grau, que não é citado, portanto, são permitidas.

Quinta regra – כְּלָל וּפְרָט *("geral e particular e particular e geral")*

Duas sentenças podem ser relacionadas para formar um único princípio, que pode ser usado para interpretar outras sentenças. Isso é o oposto do princípio anterior. Quando uma declaração específica é seguida por uma declaração geral, tudo o que está implícito na generalização também se aplica à declaração específica.

Em Dt 22,3, afirma-se que aquele que encontrar um jumento perdido ou uma roupa perdida deve devolvê-lo ao seu dono. Em seguida, conclui-se com "o mesmo farás com qualquer coisa que o teu próximo perca e encontres". Embora a primeira parte do versículo especifique a devolução apenas de um burro ou da roupa perdida, as palavras finais do versículo deixam claro que um burro e uma roupa são citados apenas como exemplos e que, na verdade, você é obrigado a devolver qualquer item perdido que você encontrar.

Por exemplo, o mandamento do "amor ao próximo", de Jesus, por meio deste princípio, deve ser aplicado e estendido às relações internas com outras pessoas, não parentes, e no amor/acolhida aos imigrantes, dentro das comunidades cristãs.

Sexta regra – כְּיוֹצֵא בוֹ בְּמָקוֹם אַחֵר *("o que sai dele, encontra-se em outro lugar")*

Uma explicação de uma palavra em um texto pode ser esclarecida através do uso de uma mesma palavra em outros contextos independentes. Pode ajudar na compreensão do princípio textos ambíguos no Antigo Testamento: a) "novamente a ira de YHWH se acendeu contra Israel, e ele incitou Davi contra eles, dizendo: 'Vai, numera Israel e Judá" (2Sm 24,1); b) "Então Satanás se levantou contra Israel e incitou Davi a numerar Israel" (1Cr 21,1). Neste caso, o prólogo do livro de Jó, ou mesmo o relato das tentações de Jesus no deserto poderiam ajudar a esclarecer o contexto e dar direção na resolução das ambiguidades.

Sétima regra – דָּבָר הַלָּמֵד מֵעִנְיָנוֹ *("palavra ensinada pelo seu contexto")*

Esta última regra de Hillel é de suma importância dentro do trabalho rabínico, uma vez que trata de harmonização de textos ou leis. De modo geral, pode-se entender que o contexto total, não apenas a declaração isolada, deve ser considerada para uma interpretação mais exata. Logo, se duas passagens se contradizem, essa contradição deve

ser reconciliada por comparação com uma terceira passagem. Esta regra também acabou por reger dúvidas sobre o sentido das palavras quando há dúvidas em relação à vocalização de palavras com as mesmas consoantes. Esta regra gerou um posterior debate entre aqueles que defendiam a posição de que a *terceira passagem* deveria sentenciar como correta uma ou outra passagem e aqueles que entendiam que ela modificaria o sentido de ambas. Os *ṯannā'īym* derivaram novas leis com a ajuda dessas regras; enquanto os *'amorā'īym* as empregaram apenas em explicações da *hagadáh*, sem empreender novas leis.

Como exemplo, embora existam leis na *toráh* proibindo o roubo (Lv 19,11.13), os rabinos entendem a proibição "não furtarás" nos Dez Mandamentos como referindo-se especificamente ao sequestro (o roubo de um ser humano) ou com a intenção de vender a pessoa como escrava. Isto porque as duas proibições que precedem "não furtarás" estão no contexto do sexto mandamento, "não matarás", e o sétimo, "não cometerás adultério". Como tanto o assassinato quanto o adultério são crimes capitais, os rabinos deduziram que a proibição aqui contra o roubo também deve envolver um crime capital. O único ato de roubo punido com a morte é o sequestro, especificamente quando praticado com a intenção de vender a vítima como escrava: "quem raptar uma pessoa, quer a tenha vendido ou ainda a retenha, será condenado à morte" (Ex 21,16).

3.4
A metodologia rabínica em Paulo

Gl 4,1–5,1 faz parte de um conjunto maior que se entende, geralmente, como uma grande estrutura argumentativa na qual Paulo tenta convencer a comunidade cristã da Galácia de que não é coerente assumir uma adesão aos costumes judaicos.[174] Estas tradições foram ensinadas por grupos de pregadores judaizantes inseridos na comunidade da Galácia. Isto seria, na visão destes grupos, essencial para a sua "salvação".[175] A preocupação de Paulo se dá justamente por entender que esta adesão aos costumes judaicos seria, na verdade, um retrocesso à mensagem de liberdade trazida por Jesus e pregada por ele.[176] Assim, toda a carta se desenvolve como um grande apelo exortativo

[174] STUTZMAN, R., An Exegetical Summary of Galatians, p. 175-193.
[175] BOER, M. C., Salvation history in Galatians?, p. 105-114; STANTON, G., The Law of Moses and the Law of Christ - Galatians 3.1– 6.2, p. 99-116.
[176] PINNOCK, C. H., Truth on Fire, p. 66-72.

pela conscientização dos gálatas sobre o que realmente significava a adesão e a liberdade cristã.[177]

Uma primeira estrutura do texto pode ser proposta em três partes: a) Gl 4,1-7 [introdução] - (na qual é desenvolvida a questão do herdeiro menor de idade como uma metáfora à condição dos gálatas antes e depois da vinda do filho de Deus); b) Gl 4,8-20 [exortação em forma de desabafo pessoal] - (na qual se desenvolve uma fala mais direta sobre o medo do apóstolo pelo retrocesso dos gálatas, ao mesmo tempo o seu amor e gratidão pelos cuidados da comunidade enquanto esteve presente lá; como esta situação adversa lhe causa "dor"; e o desejo de estar novamente com eles, neste tempo); c) Gl 4,21–5,1 [exortação com aspectos argumentativos] - (na qual o apóstolo apresenta, de forma retórica, leituras *alegóricas* de passagens bíblicas com o objetivo de mostrar para os entusiastas judaizantes que a própria "leitura" da *toráh* já indica uma nova maneira de conduzir a vida, não mais como escravos da Lei, mas como pessoas livres.[178]

Esse esforço argumentativo envolve uma série de habilidades do autor que vão muito além da simples lógica ou o apelo à sua autoridade, mas um esforço real de evidenciar com palavras seus sentimentos reais, como a dor pessoal e o lamento pela comunidade; o que pode ser entendido como o uso retórico da *emoção*;[179] além disso, o uso de elementos jurídicos universais, como a questão da menoridade, a tutoria, faz evidente a pedagogia no modo de entender a situação espiritual e humana da comunidade em relação à grande novidade e transformação anunciada com o evento Cristo (plenitude dos tempo);[180] utiliza-se ainda de uma leitura ou interpretação de textos fundamentais da Escritura judaica para justificar a sua posição e ensinamento por meio da fonte de autoridade religiosa utilizada pelos próprios judaizantes.[181] O uso estrutural de elementos retóricos e de vocábulos-chave de mesmo campo semântico cria uma ideia de unidade, que pode ser notada com a conexão de temas indiretos que passam a ser mais importantes à medida que há o desenvolvimento do pensamento paulino, como por exemplo, a menção da filiação por meio da figura paterna no início da perícope (v.2), e na conclusão o resgate do mesmo tema utilizando-se a figura materna (v.31). Estas "costuras" estão presentes em todo texto, tornando-o uma unidade literária que só pode explicada por

---

[177] SCOTT, J. M., Paul and the Nations, 1995.
[178] BUCKEL, J., Free to Love: Paul's Defense of Christian Liberty in Galatians, p. 182-90.
[179] BUSCEMI, A. M., Gal 4,12-20: un argomento di amicizia, p. 67-108.
[180] HAYS, R. B., Christology and Ethics in Galatians, p. 268-290; BRYANT, R. A., The Risen Crucified Christ in Galatians, p. 225.233.
[181] BURTON, E. de W., A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians, p. 251-272.

intencionalidade, ou seja, um planejamento reflexivo prévio da melhor forma de conseguir êxito ao transmitir sua mensagem para os seus ouvintes-leitores.

Essa intencionalidade de Paulo não é apenas intuitiva de seu gênio literário, mas resultado de sua formação humana e rabínica. O modo como os rabinos do primeiro século estudavam os textos religiosos girava em torno do debate e das argumentações, uma vez que estes precisavam ser atualizados e aplicados ao dia-a-dia.[182] Tanto os aspectos jurídicos como culturais e comportamentais eram importantes nestes debates, que envolviam diversos modos de argumentação conjugados, desde os aspectos lexicais mínimos, aspectos fonéticos, como também os sentimentos provocados pela leitura dos textos.[183] Essa *toráh 'alpêh'* ("*toráh* oral") ganhava *status* de tradição viva, parte integral da revelação divina no cotidiano, independente dos aspectos históricos e literários originais dos textos debatidos.[184] Havia uma liberdade de interpretação que era provada por meio da discussão e da experiência comunitária, que oferecia a profundidade e os limites para uma compreensão válida.[185] Muitas destas "técnicas" de interpretação eram ensinadas nas escolas rabínicas[186] e pelos grandes mestres judeus, como Hillel, Shammai e Gamaliel, que fundaram movimentos que muitas vezes se opunham tanto em suas visões de mundo, como em suas compreensões escriturísticas. Paulo, neste sentido, era um rabino e, por assim dizer, estava em um debate com a sua comunidade ou, ao menos, com alguns membros dela.[187] Mesmo estando longe, em seu esforço "paterno-maternal" de orientar e preservar a comunidade da Galácia de um retrocesso teológico, ele se coloca em uma posição de debate simulado, elaborando antecipadamente para aquela comunidade os argumentos, as colocações e as explicações dos seus debatedores, traduzindo tudo em um texto articulado, de modo dialogal e pedagógico, que possa expressar o seu pensamento e ao mesmo tempo responder e contra argumentar os seus "opositores".

O substrato que o apóstolo possui é formado basicamente de alguns elementos importantes: primeiro, a convicção de que o seu ensinamento expressa a verdade a partir da experiência pessoal de Jesus; seguido de um grande conhecimento escriturístico e

---

[182] MULDER, M. J.; SYSLING, H., Mikra: Text, Translation, Reading, and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity, 1988; GERHARDSSON, B., Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity. ASNU XXII. Lund: C.W.K Gleerup, 1961.
[183] HIETANEN, M., Paul's Argumentation in Galatians, p. 163.168.
[184] THIELMAN, F., Paul and the Law, p. 14-47.
[185] WATSON, F., Paul and the Hermeneutics of Faith, p. 100-131.
[186] SAFRAI, S., Education and Study of the Torah, p. 945-970.
[187] HANSON, A. T., Studies in Paul's Technique and Theology, p. 87-103.

domínio das técnicas de leitura e interpretação destes textos em um contexto judaico;[188] o conhecimento da comunidade real e de seus [possíveis] interlocutores; o sentimento de amizade impresso pelas relações interpessoais desenvolvidas em suas estadias pela comunidade da Galácia;[189] e sua habilidade de transformar tudo isso em texto convincente e persuasivo.[190] Outro elemento que parece ser relevante é que, geralmente, um escrito como uma carta não era pensado para ser lido ou estudado individualmente, mas a comunidade contava com a ajuda de um mediador que reunia nos momentos de reunião em assembleia, tinha a responsabilidade de ler em voz alta as novidades e orientações chegadas por meio deste tipo de escrito.[191] Então, deste modo, a força desta "palavra viva" deveria ser sentida pela comunidade, como se ele mesmo estivesse falando. A comunidade deveria ser afetada com o tom e calor de sua fala. As pessoas ali reunidas deveriam ouvir, na voz de um dos seus irmãos da assembleia, a sua própria voz. Para o apóstolo, esta tarefa demandava também um esforço considerável de composição, somada ao dever apostólico e aos interesses próprios de uma exortação. Assim, toda a composição textual deveria estar "em perfeita afinação e sintonia". Outros detalhes, mesmo que possam passar despercebidos, como inversões de palavras compostas, como por exemplo na expressão "monte Sinai" (ὄρους Σινᾶ, v.24), "Sinai, o monte" (Σινᾶ ὄρος, v. 25) podem estar mesmo em consonância com o modo próprio de falar de Paulo e com elementos da exegese rabínica.[192]

E é justamente essa relação aos detalhes que encontramos ao analisar o uso dos vocábulos e a sua utilização na estrutura complexa do texto de Gl 4,1–5,1. Mesmo quando o tema parece modificar-se, conservam-se elementos que se somam ao que foi dito e que se tornam subsídio para argumentações ou colocações posteriores, unindo elementos de todas as partes da estrutura do texto em uma composição que pode ser compreendida em diversidade e unidade.[193]

É, no entanto, importante notar, no sentido de "metodologia" rabínica, que a relação entre a criatividade e a leitura bíblica vai além de qualquer escrúpulo editorial.[194] O coração da interpretação rabínica é a interação entre o texto bíblico e as glosas, assim

---

[188] HANSON, A. T., Studies in Paul's Technique and Theology, p. 87-103; SCOTT, J. M., Paul and the Nations, p. 5-56; DUNCAN, G. S., The Epistle of Paul to the Galatians, p. 141-152.
[189] BUSCEMI, A. M., Gal 4,12-20: un argomento di amicizia, p. 67-108.
[190] TOLMIE, D., Persuading the Galatians, p. 165-177.
[191] BONNARD, P., L'Épitre de Saint Paul aux Galates, p. 95-102.
[192] CARLSON, S. C., For Sinai is a Mountain in Arabia: A Note on the Text of Galatians, p. 80-101.
[193] MUÑOZ, D., Principios Básicos de la exégesis rabínica, p. 110.117-122.
[194] Nos escritos tanaíticos, por exemplo, os rabinos tentaram tecer seus próprios pensamentos teológicos e éticos na Bíblia de uma maneira e em uma extensão sem precedentes nos tempos do Segundo Templo.

como as suas próprias reflexões sobre o texto.[195] Nesse sentido, a leitura rabínica se difere da prática romana de tocar em vários e diversos assuntos no decorrer da narrativa. Os rabinos desenvolveram uma maneira de ler as Escrituras pela qual as próprias palavras e a sintaxe da Bíblia eram persuadidas a dizer, por meio de uma exegese lúdica, alguns dos pensamentos mais sérios que eles nutriam.[196] Logo, não se pode e não se deve tentar separar o elemento exegético das ideias ou ideologias resultantes.[197]

A preocupação em encontrar vários significados possíveis nas palavras e frases bíblicas às vezes resulta em maior apreciação do que pode ser interpretado como sentido "original" dentro das Escrituras. A maior parte dos comentários rabínicos é interpretada de uma forma muito diferente do que alguém consideraria um possível significado "contextual" da palavra ou de uma frase em particular. Pode-se dizer que é mesmo caracterizado como o inverso de uma paráfrase. Se uma paráfrase está dizendo a mesma coisa com outras palavras, o *midraśh* está dizendo outra coisa com as mesmas palavras, utilizando-se de novos níveis e dimensões interpretativas.[198]

---

[195] THIELMAN, F., From Plight to Solution, p. 130-131.
[196] STEINHAUSER, M. G., Gal 4,25a: Evidence of Targumic Tradition in Gal 4,21-31?, p. 234-240.
[197] MUÑOZ, D., Principios Básicos de la exégesis rabínica, p. 110.117-122; Literature Sages, v. 2, p. 115-116.
[198] MUÑOZ, D., Principios Básicos de la exégesis rabínica, p. 110.117-122; CALLAN, T., Pauline Midrash, p. 549-567; CALLAWAY, M., C. Sing, O Barren One: A Study in Comparative Midrash, 1986.

4

Segmentação, tradução, elementos de crítica textual e textuais[199]

Gl 4,1–5,1 é um macro conjunto conectado por diversos elementos temáticos e textuais que formam uma grande unidade a partir de seções aparentemente distintas. O estudo deste texto visa mostrar como tais conexões formam uma autêntica unidade, um conjunto coeso e como os "quadros" individuais estão realmente unidos. A beleza literária e os elementos textuais correspondentes tanto em sentido exato, por meio de uma mesma raiz, quanto em sentido semântico, com raízes distintas, dialogam por toda a estrutura e compõem um exemplo de retórica epistolar paulina.

A – A menoridade e a liberdade por meio de Cristo (Gl 4,1-11)		
Λέγω δέ,	1a	Mas digo,
ἐφ᾽ ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν,	1b	por quanto tempo o herdeiro é menor,
οὐδὲν διαφέρει δούλου κύριος πάντων ὤν,	1cα 1cβ	em nada difere do escravo, sendo senhor de tudo,
ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν	2a	mas sob guardiões está
καὶ οἰκονόμους ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός.	2b	e (de) administradores até o tempo estabelecido pelo pai.
οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι,	3a	Assim também nós, quando éramos menores,
ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι·	3b	sob os elementos do mundo estávamos mantidos em escravidão;
ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου,	4a	mas quando veio a plenitude do tempo,
ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ,	4b	enviou Deus o seu Filho,

[199] BOISE, J. R., Notes, Critical and Explanatory on the Greek Text of Paul's Epistles, p. 338-340; BURTON, E. de W., A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians, p. 251-272; KITTEL, G.; FRIEDRICH, G., Theological Dictionary of the New Testament, 1964-1976; NESTLE-ALAND, Novum Testamentum Graece. Ed. XXVIII, 2013; ELLICOTT, C. J., St Paul's Epistle to the Galatians, p. 108-120.

γενόμενον ἐκ γυναικός,	4c	nascido de mulher,
γενόμενον ὑπὸ νόμον,	4d	nascido sob a Lei,
ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ,	5a	para que resgatasse os que estavam sob a Lei,
ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν.	5b	para que a adoção (de filhos) recebêssemos.
Ὅτι δέ ἐστε υἱοί,	6a	E porque sois filhos,
ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν	6b	enviou Deus o Espírito de seu Filho para os nossos corações,
κρᾶζον· αββα ὁ πατήρ.	6c	que clama: *Abba*, Pai!
ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός·	7a	De sorte que não és escravo, mas filho;
εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ.	7b	e se és filho, também herdeiro mediante Deus.
Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν	8a	Mas, outrora, por um lado, não conhecendo a Deus
ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς·	8b	servistes aos que por natureza não são deuses;
νῦν δὲ γνόντες θεόν,	9a	mas agora, conhecendo a Deus,
μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ,	9b	ou melhor, sendo conhecidos por Deus,
πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα	9c	como estais voltando novamente aos fracos e pobres elementos
οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε;	9d	aos quais, novamente, quereis ainda servir (como escravos)?
ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς,	10	Dias guardais escrupulosamente, meses e tempos e anos,
φοβοῦμαι ὑμᾶς	11a	Temo por vós
μή πως εἰκῇ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς.	11b	que de modo algum, em vão, trabalhei para vós.
B – O apelo pessoal (Gl 4,12-20)		
Γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι κἀγὼ ὡς ὑμεῖς, ἀδελφοί,	12a	Sede como eu, pois também eu como vós, irmãos,
δέομαι ὑμῶν.	12b	suplico a vós.

οὐδέν με ἠδικήσατε·	12c	(Em) nada me injustiçastes,
οἴδατε δὲ ὅτι δι᾽ ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς	13a	mas conheceis/sabeis que por causa de uma enfermidade da carne
ὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον,	13b	proclamei (o Evangelho) a vós, a primeira vez
καὶ τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε	14a	e a vossa tentação em minha carne, não me desprezastes
οὐδὲ ἐξεπτύσατε,	14b	nem desdenhastes,
ἀλλὰ ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με,	14c	mas como anjo de Deus me recebestes,
ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν.	14d	como Cristo Jesus.
ποῦ οὖν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν;	15a	Onde, pois, (está) a vossa bem-aventurança?
μαρτυρῶ γὰρ ὑμῖν	15b	Testemunho, pois, a vós
ὅτι εἰ δυνατὸν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν ἐξορύξαντες ἐδώκατέ μοι.	15c	que se possível, tendo arrancado os vossos olhos, teríeis dado a mim.
ὥστε ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα ἀληθεύων ὑμῖν;	16	De sorte que vosso inimigo (me) tornei, dizendo a vós (a) verdade?
ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς,	17a	São zelosos por vós não corretamente,
ἀλλὰ ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν,	17b	mas querem vos excluir (separar),
ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε·	17c	para que sejais zelosos por eles.
καλὸν δὲ ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ πάντοτε	18a	Mas, bom é ser zeloso no bem, sempre
καὶ μὴ μόνον ἐν τῷ παρεῖναί με πρὸς ὑμᾶς.	18b	e não somente (quando) eu estou presente junto a vós.
τέκνα μου, οὓς πάλιν ὠδίνω	19aα 19aβ	Meus filhos, pelos quais *sofro* novamente (*as dores de parto*)
μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν·	19b	até que Cristo seja formado em vós.
ἤθελον δὲ παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς ἄρτι	20a	Mas quisera estar presente junto a vós agora
καὶ ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου,	20b	e alterar a minha voz,
ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν.	20c	porque estou perplexo em vós (convosco).

C – “Alegoria” de Sara e Agar (Gl 4,21-31 [5,1])		
Λέγετέ μοι,	21a	Dizei a mim,
οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι,	21b	os que quereis estar sob a Lei,
τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε;	21c	a Lei não ouvis?
γέγραπται γὰρ ὅτι	22a	Pois está escrito que:
Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἕνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἕνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας.	22b 22bα 22bβ	Abraão teve dois filhos, um da escrava e um da livre.
ἀλλ᾽ ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται,	23a	Mas, por um lado, o da escrava foi gerado segundo a carne,
ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας δι᾽ ἐπαγγελίας.	23b	porém, por outro, o da livre mediante a promessa.
ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα·	24a	Tais (coisas) são (ditas) alegoricamente;[200]
αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθῆκαι,	24b	Pois estas são duas alianças,
μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ εἰς δουλείαν γεννῶσα,	24c	uma, por um lado, do monte Sinai, gerando para a escravidão,
ἥτις ἐστὶν Ἀγάρ.	24d	a qual é Agar.
τὸ δὲ Ἀγὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ·	25a	E Agar é o Sinai, o monte, na Arábia,
συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἰερουσαλήμ,	25b	e que corresponde à atual Jerusalém,
δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς.	25c	pois serve (como escrava) com os seus filhos.
ἡ δὲ ἄνω Ἰερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν,	26a	Mas a Jerusalém do alto é livre,
ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν·	26b	a qual é nossa mãe.
γέγραπται γάρ·	27a	Pois está escrito:
εὐφράνθητι, στεῖρα	27b	Alegra-te, estéril,
ἡ οὐ τίκτουσα,	27c	a que não deu à luz

[200] Mesmo que a expressão grega esteja no singular, o português, como língua de chegada, exige que a estrutura frasal seja regida pelo verbo no plural, modificando um pouco a sentença.

ῥῆξον καὶ βόησον,	27dα 27dβ	irrompe e grita,
ἡ οὐκ ὠδίνουσα·	27e	a que não teve sofrimentos (*dores de parto*)
ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου	27f	Porque muitos são os filhos da abandonada,
μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα.	27g	mais do que a da que tem o marido.
ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ.	28aα 28aβ	Mas vós, irmãos, segundo Isaac, sois filhos da promessa.
ἀλλ᾽ ὥσπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα, οὕτως καὶ νῦν.	29aα 29aβ 29aγ 29aδ	Mas, como outrora, o gerado segundo a carne perseguia [fazia sofrer] o segundo o Espírito, assim também agora.
ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή;	30a	Mas o que diz a escritura?
ἔκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς·	30b	Expulsa a escrava e o filho dela;
οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας.	30c	pois, de modo algum, herdará o filho da escrava com o filho da livre.
διό, ἀδελφοί, οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας.	31aα 31aβ 31aγ	De fato, irmãos não somos filhos da escrava, mas da livre.
Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν·	5,1a	Para a liberdade Cristo nos libertou.
στήκετε οὖν	5,1b	Portanto, ficai firmes
καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε.	5,1c	e não mais vos submetais ao jugo da servidão.

4.1
Notas de Crítica Textual de Gl 4,1–5,1[201]

v.3b - A variante ἦμεν é atestada pela tradição Alexandrina (A B C D[1] K L P Ψ 81. 104. 630. 1241. 1505. 1739. 1881. 2464 𝔐; Cl), assim como ἤμεθα (𝔓[46] ℵ D* F G 0278. 33. 365. 1175), sendo esta última a de maior antiguidade. A variante ἦμεν é reforçada por muitos testemunhos de tipo bizantino, e há evidência de um trabalho de harmonização e de correção após o século VI, como atesta o códice D*. É possível que na variante ἤμεθα possa ter havido um erro involuntário de transcrição, uma vez que as primeiras letras são iguais e pela presença de um termo anterior. A sentença não perde o sentido com a mudança, dado que a diferença entre as variantes diz respeito apenas às formas ativa e média, portanto, pode ter ocorrido uma opção estilística proposital. A forma verbal ἤμεθα é a mais difícil, por seu pouco uso no escrito, portanto, a preferível (*lectio difficilior probabilior*).[202] De acordo com tais evidências, a opção pela variante ἤμεθα é a mais adequada, como assumido por NA[28].

v.6b - A sentença ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα não está presente nos códices Vaticano e 1739, além da versão saídica; no entanto, os testemunhos da tradição Alexandrina são bastaste relevantes. A variante apresenta a leitura mais breve (*lectio brevior potior*),[203] mas o peso deste argumento se reduz ao remontar uma intencionalidade na retirada da expressão, talvez por razões estilísticas e em consonância com o v.4. A omissão não interfere a compreensão da sentença. E, em base à autoridade e antiguidade do testemunho dos manuscritos importantes, é preferível manter a sentença.

Há uma única tradição textual que omite τοῦ υἱοῦ (papiro 𝔓[46]). Este é um testemunho importante, porém solitário, o que precisa ser levado em consideração diante dos demais manuscritos de maior grandeza. Mesmo considerando também o critério da leitura mais breve, parece que a omissão pode ter sido intencional por influência de Rm 8,14-15, que apresenta vários pontos de contato, podendo ser uma harmonização, o que é

---

[201] As testemunhas citadas que possuem forma consistente e frequência para a Carta aos Gálatas são: 𝔓 46(!), 𝔓 51; ℵ (01), A (02), B (03), C (04), D (06), F (010), G (012), H (015), I (016), Ψ (044), 062, 0122, 0176, 0254, 0261, 0278; 33, 1739, 1881.
[202] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.
[203] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

desconsiderável.[204] Neste sentido, a opção por manter a expressão τοῦ υἱοῦ é a preferível; esta é reforçada também pela grande atestação externa.

Há uma variante relacionada ao vocábulo ἡμῶν, o genitivo ὑμῶν, ambas dentro do mesmo universo sintático. Historicamente, o vocábulo ἡμῶν foi melhor atestado pela tradição Alexandrina, que conta com versões mais importantes e ainda com testemunhos de outras tradições como D e *lat*. Já ὑμῶν ocorre na maioria dos manuscritos e na Vulgata Clementina e na Siríaca. Utilizando-se do mesmo critério anterior, parece que o uso de ἡμῶν pode ser explicado por uma harmonização sintática, sendo desaconselhável, na qual o sujeito é transformado em ὑμῶν por causa do contexto geral do versículo. Assim, o uso de ἡμῶν é preferível, uma vez que remonta a uma leitura mais difícil.

v.7a - A forma verbal εἶ está ausente em dois testemunhos unciais do século IX (Augiense e Börneriano). A ausência pode ser explicada de dois modos: uma fusão não intencional com o termo anterior, uma vez que ambos terminam com a mesma letra; ou, também, por meio de erro, uma vez que no mesmo versículo existe uma partícula condicional que possui praticamente a mesma grafia "εἰ/se". Dado tais elementos, não parece ser aplicado validamente o critério de leitura mais breve, além do numeroso testemunho favorável, parece ser mais coerente permanecer com a forma verbal.

v.7b - A sentença διὰ θεοῦ foi transmitida de forma distinta ao longo da história textual. A forma apresentada no texto da NA[28] é a que possui maior testemunhos alexandrino (𝔓[46] א* A B C* 33. 1739*[vid] *lat bo*; Cl); tradição esta que também possui um menor número de variantes. A tradição ocidental tende para uma versão textual que se preocupa em explicar o aspecto da procedência divina ("de Deus por meio de Cristo"), que evidencia bem a preocupação cristológica dos editores (א[2] C[3] D K L 0278. 104. 365. 1175. 1241. 2464 𝔐 ar). Algumas variantes possuem apenas um único testemunho, que possuem importância menor diante do quadro geral. Forma διὰ θεοῦ é a leitura mais difícil, causando, provavelmente, as outras variantes. Algumas mudanças nas variantes são estilísticas e não alteram o sentido do texto, outras, como dito, possuem tendência cristológica, portanto são consideradas tardias. Algumas variantes são evidentemente uma glosa explicativa (se comparada com Rm 8,17 - κληρονόμος μὲν θεοῦ συνκληρονόμος δὲ Χριστοῦ). Assim, além de ser a leitura mais difícil, a expressão διὰ θεοῦ parece ser a opção mais adequada e próxima ao original.

---

[204] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

v.8b - Alguns manuscritos da tradição ocidental testemunham a ausência de φύσει (K b d; Ir^{lat} Ambst Spec). O vocábulo φύσει, por sua vez, está presente nos melhores códigos, além de grande atestação por múltiplas outras tradições textuais posteriores. A ausência parece ter sido intencional, uma vez que expressa, de forma peremptória, a negação de possibilidade da existência de outros deuses, sendo um claro esforço teológico. A evidência dos testemunhos e a não razoabilidade da aplicação do critério de "leitura mais breve", levam a creditar na razoabilidade de φύσει como testemunho preferível.

v.9d - Dois testemunhos textuais oferecem uma leitura distinta da forma infinita verbal δουλεύειν, apresentando o infinito aoristo δουλεύσαι (א e B). Tais testemunhos são importantes dentro da tradição Alexandrina, no entanto, considerando que δουλεύειν é mais amplamente testemunhado, inclusive pelo testemunho mais antigo (𝔓^{46}), pode-se ter corroborada a opção defendida por NA^{28}. Um possível motivo para a diferença de infinitivo no Sinaítico e Vaticano seja o estilístico, uma vez que a estrutura do aoristo utilizada seja de caráter interno e repetitivo "recomeço de uma servidão", no entanto essa forma verbal nunca é utilizada na literatura paulina.

v.10 - A variante textual encontrada em 𝔓^{46}, παρατηροῦντες, um particípio, remonta a mais antiga tradição textual que se tem, no entanto, que é única e se opõe a todos os outros testemunhos das diversas famílias de manuscritos. Acrescenta-se que παρατηρεῖσθε, como presente do indicativo médio, é a leitura mais difícil, dada a adição de ideias presentes no v.10 e v.11, que seria melhor resolvida com o particípio. Assim, parece preferível a leitura sugerida por NA^{28}.

v.11b - Como na questão anterior, a variante apresentada por NA^{28}, cuja forma verbal é κεκοπίακα, um perfeito indicativo, não foi transmitida por três manuscritos (𝔓^{46}, 1739 e 1881), sendo o primeiro deste muito relevante pela sua antiguidade. Estes três testemunhos oferecem a variante ἐκοπίασα, no aoristo. Pode-se pensar que o uso do verbo na forma verbal aoristo, como ocorre outras vezes na literatura paulina (Rm 16,6.12; Fl 2,16; 1Cor 15,10), pode ter influenciado o copista a adequar por harmonização também Gl 4,11, uma vez que facilitaria a compreensão, tornando-a mais fluída. Neste sentido, o uso de κεκοπίακα é também a leitura mais difícil e, claramente, a preferível.

v.14a - A tradição textual apresenta distintos testemunhos que apresentam no lugar de ὑμῶν outras variáveis, como μου τὸν, μού, τὸν ou mesmo ὑμῶν τόν. Os testemunhos da família alexandrina estão em todas as variantes, mas com mais autoridade na variante apresentada por NA^{28}, seguida nesta tradução, com importantes códigos (א e B), além da

Ocidental e Bizantina. A variante τὸν possui testemunhos alexandrinos relevantes; a variante ὑμῶν τόν tem testemunhos da tradição Alexandrina, como o de Orígenes. A variante defendida por NA[28], ὑμῶν, apresenta dificuldades de leitura e, justamente isso, pode justificar o surgimento das demais. Pode-se perceber que, de modo geral, as variantes buscam uma facilitação sintática ou uma correção de sentido ao contexto do texto. Logo, parece que ὑμῶν é a leitura mais difícil, sendo a preferível.

v.14b - Uma tradição textual omite a expressão οὐδὲ ἐξεπτύσατε (𝔓[46]). A expressão οὐδὲ ἐξεπτύσατε está presente na grande maioria dos manuscritos. Como a expressão falta somente no papiro 46, pode-se pensar em uma falha de transmissão não intencional, talvez pela semelhança de forma com o verbo anterior ἐξουθενήσατε. A ausência da expressão constituiria, à primeira vista, uma leitura mais breve, no entanto, os múltiplos testemunhos e a grande probabilidade de erro de transmissão acabam por evidenciar οὐδὲ ἐξεπτύσατε como preferível.

v.17c - Alguns testemunhos textuais acrescentam a expressão ζηλοῦτε δὲ τὰ κρείττω χαρίσματα, estranha para a maior parte dos manuscritos. A expressão é oriunda, provavelmente, da tradição Ocidental e de alguns códigos latinos, da tradição bizantina. Provavelmente, trata-se de um acréscimo derivado ou inspirado em 1Cor 12,31. Há maior probabilidade da tradição com a ausência da expressão ser a mais original, dado também o critério da leitura mais breve, portanto esta é preferida.

v.18a - Existem mais duas possíveis variantes testemunhadas pela tradição textual como opções para a forma verbal ζηλοῦσθαι, como variações do mesmo verbo. Destacam-se os códigos Sinaítico e Vaticano, como testemunhas da variante ζηλοῦσθε, no entanto, a outra variante, τὸ ζηλοῦσθαι, conta com grande atestação e a maioria dos testemunhos, mesmo não sendo tão antigos (D, F, G, K, L, P, 104. 630. 1505 𝔐). Esta última variante, τὸ ζηλοῦσθαι, parece ser resultante uma revisão estilística de ζηλοῦσθαι e destaca o infinitivo como sujeito da frase. A mudança do infinitivo ζηλοῦσθαι para o imperativo ζηλοῦσθε, parece focar um tom mais exortativo à sentença. De modo geral, a variante ζηλοῦσθαι pode ser entendida como a leitura mais breve e difícil. E, mesmo com os bons testemunhos a favor de ζηλοῦσθε (א, B, 33 e lat), é bastante provável que esta já seja oriunda de uma revisão de uma forma verbal anterior que apresentava certa dificuldade de leitura. Assim, é preferível seguir a leitura sustentada por NA[28].

v.19a - Importantes manuscritos bizantinos apresentam ao invés do termo τέκνα a variante τεκνία, um diminutivo do mesmo vocábulo. Sabe-se que o termo τέκνα é testemunhado por importantes manuscritos, inclusive de primeira mão (א*, B, D*, F e G),

enquanto a qualidade e antiguidade dos testemunhos de τεκνία são importantes, no entanto, um pouco mais tardios. A opção de τεκνία na tradição bizantina pode ter decorrido de um erro de transmissão, uma vez que o substantivo τέκνον é muito comum na literatura paulina (39 vezes), enquanto τεκνίον nunca é utilizado. Deste modo, parece coerente manter o vocábulo τέκνα, como nos sugere a NA[28].

v.21c - Distintos textos da tradição manuscrita apresentam variação da forma verbal ἀκούετε para ἀναγινώσκετε (D, F, G, 104. 1175, latt, sa e bo[pt]). A variante ἀκούετε é testemunhada pela maior parte dos manuscritos mais importantes. Já a forma verbal ἀναγινώσκετε é preferida por alguns códices unciais e a versão latina de tradição ocidental e poucos manuscritos da tradição Alexandrina. Percebe-se ainda que há uma tendência de harmonização contextual nos testemunhos com a forma verbal ἀναγινώσκετε, uma vez que focam a dimensão escrita da lei, justamente por causa do contexto do versículo. Na literatura paulina, o substantivo νόμος é, geralmente, expressão da lei como instituição divina e não um elemento material. E neste sentido, nenhuma das formas verbais são comuns com νόμος. Mais comum é a expressão ὑπὸ νόμον (Gl 3,23; 4,4.5.21; 5,18) e corresponde mais ao sentido do verbo ἀκούω. Por estes motivos, prefere-se manter, como sugere a NA[28], a forma verbal ἀκούετε.

v.25a - Distintas variações textuais estão presentes como opção à sentença δὲ Ἀγὰρ Σινᾶ. Discute-se a partir delas a ausência ou não da conjunção δέ. O fato é que a ausência ou o uso não altera o sentido da sentença e, de modo geral, os testemunhos favorecem mesmo o seu uso (códices A, B, D, 0278, pelos manuscritos 323, 365, 1175, 2464; 𝔓[46]). O problema maior é a presença ou não de Ἀγάρ, cujas atestações são equilibradas tanto por antiguidade como por número de manuscritos. A omissão do nome Ἀγάρ, da parte de alguns copistas, pode ter sido acidental, provocando variantes textuais posteriores. Se é mais provável o uso da conjunção δέ, tais problemas são eliminados, pois esta leitura corrobora com a presença de Ἀγάρ. A presença de Ἀγάρ resulta em uma leitura mais difícil e a sua ausência se configura como a leitura mais breve. Tendo em mente, em sentido contextual, que a presença de Ἀγάρ no versículo anterior não é suficiente para supor uma inserção posterior aqui; pode-se dizer que a presença de δέ ao invés de γάρ é um dos fatores determinantes para a manutenção da sentença como apresentada por NA[28]. Além disso, compreendendo que é *mais forte* a leitura mais difícil, permanece como melhor opção a sentença δὲ Ἀγὰρ Σινᾶ.

v.25b - Ao invés da sentença preferida na edição de NA[28], συστοιχεῖ δέ, melhor testemunhada, poucos testemunhos textuais transmitiram sentenças distintas: ἡ

συστοιχοῦσα (F, G e lat) ou συστοιχοῦσα (D*). A diferença é basicamente o modo verbal da mesma raiz: do presente do indicativo [3ª pessoa do singular] para o particípio presente ativo, nominativo singular feminino. A variação é uma possível tentativa de harmonizar com a partícula relativa ἥτις, no versículo anterior. A crítica apoia a variante com o verbo συστοιχεῖ, no presente do indicativo, por causa dos testemunhos mais numerosos e importantes.

v.26b - Há um acréscimo do advérbio πάντων antes da última palavra desta sentença em importantes manuscritos (א^2, A, C^3, K, L, P, 0278, 81, 104, 365, 630, 1175, alguns manuscritos latinos e poucos manuscritos da Vulgata, além da versão siríaca). No entanto, a ausência do advérbio é melhor testemunhado (א*, B, C*, D, F, G, Ψ, os manuscritos 6, 33, 1241, 1505, 1739, 1881, 2464, a Vulgata e parte da *Vetus Latina*, a versão siríaca Peshitta, a tradição copta, além de citações patrísticas). A tradução mudaria de "nossa mãe" para "mãe de todos nós". Tudo indica que é uma inserção que, provavelmente, tinha como objetivo evidenciar a ampliação do conceito de "Jerusalém do alto", portanto, de caráter teológico. Mesmo com bons testemunhos a favor do uso de πάντων, a melhor opção parece ser a exclusão da partícula, conforme os testemunhos de maior peso que a favorecem, além desta ser a leitura mais breve.

v.28a - Muitos testemunhos textuais apresentam uma mudança pronominal em (segunda do plural para primeira do plural) e da forma verbal (segunda do plural e primeira do plural) em ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ, é defendida por NA^{28} e apoiada por importantes testemunhos (𝔓^{46}, códices B, D*, F, G, 0278, os manuscritos 6, 33, 365, 1175, 1739, 1881, um manuscrito da *Vetus Latina*, a tradição saídica, além das citações de Irineu e Ambrósio). No entanto, os códices א, A, C, D^2, K, L, P, Ψ, 062, os manuscritos 81, 104, 630, 1241, 1505, 2464, a maioria dos manuscritos e as versões Vulgata e parte da *Vetus Latina*, a tradição siríaca e boárica transmitiram como *ἡμεῖς* δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα *ἐσμέν*. Há um certo equilíbrio dos testemunhos das variantes, tendendo, por causa do 𝔓^{46}, para variante apresentada por NA28. A questão pode, no entanto, ser compreendida também pelo contexto, uma vez que o uso da primeira plural pretende claramente evidenciar um elemento universal e, de modo mais direto, insere o próprio Paulo na herança abraâmica, por meio de Isaac. O uso da segunda plural, impõe ao texto um tom mais exortativo, fazendo jus à estrutura retórica apresentada na sequência. Deste modo, o uso da primeira pessoa plural parece ser uma leitura facilitadora, que já apresenta questões de uma teologia universalista posterior. Assim, a estrutura sentencial preferida por NA^{28}, regida pelo uso da segunda pessoa,

atestada por importantes testemunhos, e que se apresenta como a leitura mais difícil, deve ser a preferível.

v.30c - O verbo κληρονομήσει, no indicativo futuro, 3ª pessoa do singular, deve ser traduzido como (não) *herdará*, forma verbal defendida por NA[28] e atestada pelos manuscritos de maior peso para a questão (𝔓46, os códices א, B, D, H, P, 0278, e os manuscritos 6, 33, 81, 326, 1175, 1241 e 2464); e a leitura κληρονομήσῃ, na qual o verbo estaria no subjuntivo aoristo ativo, 3ª pessoa do singular, traduzida como "para que não *herde*" é atestada pela tradição bizantina (códices A, C, F, G, K, L, Ψ; manuscritos 104, 365, 630, 1505, 1739, 1881). Internamente, esta construção parece já ser uma elaboração da ideia de "não herdará", tornando a variante defendida por NA[28] a leitura mais difícil e preferível.

A grande maioria dos manuscritos atestam a expressão τῆς ἐλευθέρας, no entanto, os códices D, F, G, a maioria dos testemunhos da *Vetus Latina* e um manuscrito da *Vulgata*, transmitiram como μου Ισαακ. Segundo a variante, a tradução, em vez de "não herdará o filho da escrava com o filho da livre", ficaria "não herdará o filho da escrava com meu filho Isaac". não é a mais confiável, pois denuncia uma clara tentativa de harmonização com a citação de Gn 21,10. Não parece razoável pensar que Paulo tivesse escrito originalmente μου Ισαακ, de acordo com a LXX, e depois surgisse uma variante alterando a expressão para τῆς ἐλευθέρας. Deste modo, parece ser mais coerente o uso da variante τῆς ἐλευθέρας, compreendendo que a variante μου Ισαακ é uma harmonização contextual posterior.

v.31a - No lugar da partícula διό, defendida por NA[28], foram transmitidas distintas variantes com partículas diversas (ἄρα, ἄρα οὖν, ἡμεῖς δέ) e mesmo com a ausência de qualquer uma delas. O fato de ser uma partícula que inicia uma sentença, em um contexto de conclusão da "alegoria" de Sara e Agar, e nenhuma das possíveis variantes alteraria fundamentalmente o texto. Percebe-se, no entanto, que a leitura de ἄρα οὖν se apoia na variante ἄρα, sendo menos provável. A variante ἡμεῖς δέ está correlacionada com a leitura de variantes do v.28. Assim, parece que as mais prováveis são: a sugerida por NA[28] (apoiada pelos códices א, B, D*, H, 0261, 0278, manuscritos 33, 365, 1175, 1739, 1881, versão copta saídica) e a ausência da partícula (apoiada apenas pelo códice Ψ). Considerando a multiplicidade, a antiguidade e a importância dos manuscritos que defendem διό, parece não ser razoável apelar ao critério de leitura mais breve, neste caso. Portanto, é preferível permanecer com o que é proposto pela NA[28].

v.5,1 - Gl 5,1 apresenta em sua tradição textual uma enorme quantidade de casos de substituições de termos, mudanças de posições e omissões de palavras, apresentando diversas variantes, no entanto, nenhuma dessas mudanças alteram de fato o sentido do texto. O conteúdo dos manuscritos unciais mais antigos e de maior autoridade (como os códices *Sinaiticus*, *Alexandrinus* e *Vaticanus*), além do minúsculo mais significativo (33), são concordes e harmônicos, e é justamente este conteúdo que está apresentado na versão de NA[28], portanto, a tradução segue os mesmos critérios, entendendo ser a mais próxima possível do texto original.

4.2
Análise dos verbos e o seu uso no texto de Gl 4,1–5,1

Parte integrante do Método Exegético, a análise dos verbos desempenha um papel fundamental no trabalho de estudo exegético, pois ajuda a revelar nuances e significados profundos dentro dos textos sagrados. Os verbos são os "motores" da escrita e constituem a espinha dorsal desta análise. A escolha e a conjugação dos verbos revelam o tempo, o aspecto, o modo e a voz, e esses elementos têm um impacto profundo em sua interpretação. Ao entender a variedade de sentidos que um único verbo pode assumir em diferentes contextos, podem-se evitar interpretações simplistas e chegar a impressões mais profundas sobre a perícope. A análise dos verbos, em Gl 4,1–5,1 desempenha um papel crucial na identificação do movimento, dos temas e dos motivos subjacentes ao texto.

a) verbos únicos

διαφέρει (v.1) – a raiz διαφέρω remete, basicamente, ao ato de "levar" ou "carregar algo através", ou de "conduzir por", "levar de uma área ou estrutura através de" (Mc 11,16). Em sentido derivado, pode significar o ato de fazer com que, pela ação de uma força, algo/alguém se mova em várias direções, podendo ser traduzido por "levar de um lado para outro" (At 27,27). É a partir destes sentidos de ordem física que o verbo ganha uma conotação mais conceitual, podendo ser compreendido como "ser diferente de algo" ou de alguém "se diferir", "ser diferente" (1Cor 15,41; Gl 4,1). Uma outra conotação que pode ser considerada é a de "ser de valor considerável", geralmente, por ter certas características distintivas (Mt 6,26; Fl 1,10). O uso da forma verbal, em Gl 4,1,

no presente do indicativo (ativo), remete a uma ideia de caráter jurídico a qual deveria ser compreendida e válida também para o tempo no qual o escrito fora enviado.[205]

ἦλθεν (v.4) – a raiz ἔρχομαι, bastante utilizada no NT, tem como significado básico o ato de "vir", "chegar" ou "acontecer" usado para situações, pessoas e coisas (Mt 11,14), assim como eventos e situações (Jo 4,25); enquanto verbo, pode ser utilizado literalmente ou figurativamente (Jo 14,23), variando o seu significado com o contexto e por meio da preposição que o acompanha.[206] A gama de sentidos varia como forma de evidenciar acontecimentos específicos; o deslocamento em direção a certos locais; e, de forma negativa, "ir para" (desenvolver) um estado de saúde pior; vir em "pele de cordeiro", ou seja, o uso metafórico para indicar o ato de "fingir" ser algo que não é para fins de destruição ou domínio; de forma positiva, "chegar ao conhecimento" ou "encaminha-se em direção ao conhecimento/verdade". Em Gl 4,4, a forma verbal, no indicativo aoristo (ativo), remete a um acontecimento de caráter histórico-teológico identificado por Paulo como "plenitude do tempo", referindo-se a vinda de Jesus em sua encarnação.[207]

ἐξαγοράσῃ (v.5) – a forma verbal é uma ampliação de significado de ἀγοράζω ("comprar"); a raiz ἐξαγοράζω tem como significado básico "pagar um preço", "fazer com que alguém seja solto" ou "fique livre", através de um meio que acaba sendo demasiado oneroso ao indivíduo que efetua a libertação (1Cor 6,20; Gl 3,13). Uma tradução literal seria "libertar, pagando um preço", mas a leitura literal desta tradução pode ser problemática ao referir-se ao resgate de Cristo, devendo-se preferir uma compreensão mais figurada, que remete à ideia de "resgate" ou de "libertação". Em Gl 4,5, a forma verbal, um aoristo um subjuntivo (ativo), indica, conjuntamente com a estrutura frasal em ἵνα, um objetivo que deve necessariamente ser realizado como forma de ser realizado um resgate frente às estruturas e consequências legais estabelecidas pelo contexto religioso.[208]

ἀπολάβωμεν (v.5) – ἀπολαμβάνω refere-se basicamente ao ato de tirar ou conduzir para fora de um determinado lugar (Mc 7,33). Indica também a volta de algo que antes se possuía, ou de seu equivalente, assim com o sentido de "receber de volta", "ter de volta" (Mt 25,27; Lc 6,34). O sentido de *retorno* pode implicar no gesto de aceitar

---

[205] LOUW, J.; NIDA, E., διαφέρω, p. 183.186.525.552; MERKIL, F., διαφέρω. DITNT, p. 544-545.
[206] LATEGAN, B. C., Formulas in the Language of Paul, p. 75-87.
[207] LOUW, J.; NIDA, E., ἔρχομαι, p. 140.147.165.174.243.292.342.682.696; MURTDLE, W., ἔρχομαι. DITNT, p. 2657-2662.
[208] LOUW, J.; NIDA, E., ἐξαγοράζω, p. 435.

a presença de uma pessoa de forma amigável, podendo, neste sentido, ser traduzida como "dar boas-vindas", "acolher", "hospedar, "receber". Importa, em algumas vezes, enfatizar a fonte do qual algo ou alguém provém (Lc 16,25). E, de modo mais subjetivo, pode indicar a múltipla vivência de determinado acontecimento ou estado, muitas vezes com sentido negativo (Jo 7,23; Mt 23,14; Rm 5,11; Hb 11,36). Em Gl 4,5, a forma verbal ἀπολάβωμεν, um subjuntivo aoristo (ativo), conecta-se no sentido frasal com a partícula ἵνα para indicar o estado de relação-consequência. O Filho de Deus veio a este mundo para resgatar e, como consequência deste evento, *recebemos* a adoção de filhos.[209]

κρᾶζον (v.6) – a forma verbal, derivada da raiz κράζω, tem como sentido básico "gritar" por meio de um som que ressoa de forma desagradável, daí a possibilidade de tradução como "berrar" (Mt 9,27; Mc 6,49; Jo 19,12). A forma verbal, no particípio presente (ativo), em Gl 4,6, remete, por meio de uma ação continua e presente, ao apelo incessante do Espírito que clama pelo Pai, por meio do Filho.[210] Chama a atenção a noção de que tal clamor possa parecer incômodo pela intensidade e pela insistência, mas remete, ao mesmo tempo, um desejo divino irrefreável para que seja escutado o apelo interior, presente em todos os que foram resgatados por Cristo.[211]

ἐπιστρέφετε (v.9) – ἐπιστρέφω possui significado básico de uma ação ou movimento de retorno ao ponto ou área a qual se anteriormente se encontrava (Lc 2,39). Deste sentido decorre a ideia de levar uma pessoa a mudar de crenças, baseando-se em seus conhecimentos ou percepções prévias, tendo uma conotação de convencimento (Lc 1,16; Gl 4,9). O verbo pode ter uma relação também com a mudança de comportamento ou de relacionamento interpessoal (Mt 18,3; 1Pd 2,25). De modo geral, são os componentes semânticos presentes na estrutura frasal que determinam se o verbo remete a um elemento de crença ou não. Em Gl 4,9, a forma verbal, indicativo presente (ativo), pode indicar o retorno, tido como negativo, às crenças religiosas ao qual a comunidade da Galácia estava submetida antes da pregação de Paulo. No entanto, pelo contexto, pode igualmente remeter aos costumes e crenças do Judaísmo que tornaram-se presentes no cotidiano daquele grupo. Somente o estudo diacrônico pode determinar ou iluminar a questão.[212]

---

[209] LOUW, J.; NIDA, E., ἀπολαμβάνω, p. 184.404-405.510.717; SIEDE, B., ἀπολαμβάνω. DITNT, p. 2527-2533.
[210] CARSON, D. A., The Cross and the Spirit, p. 239-242.
[211] LOUW, J.; NIDA, E., κράζω, p. 357; CARSON, D. A., C., κράζω. DITNT, p. 359-361.
[212] LOUW, J.; NIDA, E., ἐπιστρέφω, p. 176.335.

παρατηρεῖσθε (v.10) – παρατηρέω indica a ação de observar de perto e de forma atenta e cuidadosa, “vigiar”, “guardar”, relacionado, geralmente ao agente que é responsável por proteger ou vigiar uma cidade ou local, ou estar atento ao movimento e às pessoas que circulam por um espaço (At 9,24). Deste sentido deriva-se a dimensão de interioridade, que remete ao ensino-aprendizagem de algo, como ideia, conceito, ou mesmo de uma expectativa de tempo futuro (Lc 17,20). É deste modo, que possui o sentido de realizar um costume ou tradição, como percebe-se o uso em Gl 4,10. O verbo indicativo presente (médio), em Gl 4,10, parece remontar ao costume zeloso cotidiano de se observar cerimônias ou momentos cultuais, marcados por “dias”, “meses”, “tempos” e “anos”, que se seguia na comunidade da Galácia. Tais expressões, vinculadas ao verbo παρατηρεῖσθε, podem tanto remeter às tradições e aos costumes dos gálatas antes da pregação cristã de Paulo, que ainda eram seguidos (referência ao tempo em que eram “gentios”) ou ao *status* de necessidade de zelar pelos costumes ensinados após a saída de Paulo da comunidade (por influência judaica).[213]

κεκοπίακα (v.11) – a raiz κοπιάω refere-se ao ato de fazer um trabalho árduo, no qual apresentam-se dificuldades e obstáculos. Pode ser traduzido por “labutar”, “trabalhar com esforço”, “empenhar-se”, “afadigar-se” (Lc 5,5; 2Ts 3,8). A raiz indica também um estado de cansaço extremo ou exaustão devido ao árduo trabalho ou labuta (Mt 11,28; Jo 4,6). Pode indicar, inclusive o estado de fadiga e desânimo emocional a ponto de desistir de algo, podendo ser traduzido por “desanimar” ou “desistir” (Ap 2,3). Percebe-se a abrangência da raiz ao conectar-se o desgaste, por cansaço, com todas as esferas internas e externas humanas. Em Gl 4,11, a forma verbal κεκοπίακα, um indicativo perfeito (ativo), refere-se ao trabalho intenso de pregação e ensino por parte de Paulo na comunidade da Galácia. O apóstolo reflete sobre todo o seu empenho missionário e, de forma retórica, indaga se este grande esforço (físico, intelectual, emocional) teria sido em vão.[214]

δέομαι (v.12) – O verbo indica geralmente o ato de pedir com insistência, que pode ter o sentido de “pedir”, “interceder” (Rm 8,27), “implorar”, “apelar” e “recorrer” (At 25,24). Muitas vezes, a tradução implica também o uso em uma dimensão figurada, como “pedir de coração aberto”, “pedir com voz de choro”, “pedir de mãos estendidas”. Assim, o verbo pode tanto ser usado como uma súplica pessoal ou em contexto

---

[213] LOUW, J.; NIDA, E., παρατηρέω, p. 253.451; SCHÜTL, H. -G., παρατηρέω. DITNT, p. 925-927.
[214] LOUW, J.; NIDA, E., κοπιάω, p. 234.286.458; SEITZ, M.; LINK, H. -G., κόπος/κοπιάω. DITNT, p. 797-798.

comunitário ou jurídico.[215] A insistência no indicativo presente (médio), em Gl 4,12, indica o contexto atual-presente e a urgência do que é tratado. A ação de súplica é do próprio Paulo, que se coloca de forma humilde, como uma pessoa em extrema necessidade, que precisa gravemente de uma resposta ou ação daqueles a quem se dirige.[216]

ἠδικήσατε (v.12) – ἀδικέω remete basicamente ao ato de causar dano físico ou machucar, de modo a ser compreendido que tal ato é feito de forma errada e não merecida (Lc 10,19), maltratar, agir de modo injusto (Mt 20,13). Do sentido material ou físico se desenvolve ao elemento conceitual, no qual se depreende "fazer o que é injusto" ou "fazer errado", "fazer de forma incorreta" (At 25,10). Em Gl 4,4, o verbo indicativo aoristo (ativo), juntamente com pronome indefinido οὐδέν, indica que essa ação faz parte de um passado recente, guardado na memória de Paulo como um gesto de acolhida e amizade por parte da comunidade da Galácia. Eles não agiram de forma injusta ou ignoraram as suas necessidades, ao contrário, foram afáveis ao se sensibilizar e cuidar de sua saúde física, mesmo sem tê-lo conhecido anteriormente (v.13).[217]

ὐηγγελισάμην (v.13) – εὐαγγελίζω, possui grande importância no NT, designa a ação de comunicar uma boa notícia a respeito de algo. Torna-se no NT uma referência à mensagem do Evangelho de Jesus.[218] Pode ser traduzido como "anunciar uma/a boa notícia [Evangelho]" (At 8,35) ou como "boa nova" sobre uma notícia que traz felicidade e júbilo, como o nascimento de uma criança (Lc 1,19). O verbo indicativo aoristo (médio), ὐηγγελισάμην, em Gl 4,13 possui função narrativa e remete à primeira proclamação do Evangelho para a comunidade da Galácia. O anúncio se desenvolveu no período em que o apóstolo fora acolhido por causa de uma enfermidade, que pode ter-lhe acometido à visão (v.15).

ἐξουθενήσατε (v.14) – a raiz ἐξουθενέω indica o ato de desprezar de alguém, ou algo, pelo julgamento prévio de que este/isto não possui valor. A aplicação semântica pode remeter a um sentido que enfoca aquele que despreza (Lc 18,9) ou aquele que é desprezado (Rm 14,3). O verbo indicativo aoristo (médio) ἐξουθενήσατε, em Gl 4,14, possui um caráter também narrativo e é apresentado em uma estrutura semelhante ao v.12

---

[215] MILLINS, T. Y., Petition as a Literary Form, p. 46-54.
[216] LOUW, J.; NIDA, E., δέομαι, p. 365; SCHÖNWEISS, K., δέομαι. DITNT, p. 1440-1441.
[217] LOUW, J.; NIDA, E., ἀδικέω, p. 208.662-663.673.
[218] LOUW, J.; NIDA, E., εὐαγγελίζω, p. 369; BECKER, U., εὐαγγελίζω. DITNT, p. 757-765.

(com a forma verbal ἠδικήσατε). Conecta-se aqui à partícula negativa οὐκ, e demonstra a ação de afeto e acolhida da comunidade para com Paulo.[219]

ἐξεπτύσατε (v.14) – ἐκπτύω é uma ampliação metafórica do sentido básico da raiz, que remete ao ato de "cuspir". Possui o sentido de rejeição extrema por meio do desprezo. Pode ser traduzido como "rejeitar", "revelar desprezo", como é o caso de Gl 4,14, mas em sentido invertido. O grego *koinè*, como em outros idiomas, relaciona o ato de rejeição também por meio de expressões idiomáticas como "jogar fora", "empurrar para o lado", "dar de costas". Em Gl 4,14, o verbo ἐξεπτύσατε, um indicativo aoristo (ativo), marca a narrativa dentro de um quadro que dá continuidade ao uso de uma sequência de verbos fortes e enfáticos, em seu sentido negativo básico, mas que, no entanto, foram utilizados por Paulo de forma positiva, por meio da partícula οὐδὲ. No contexto, dá-se continuidade ao relato sobre o período de acolhimento encontrado por ele na Galácia.[220]

μαρτυρῶ (v.15) – μαρτυρέω remete basicamente ao ato de um sujeito, envolvido diretamente, relatar ou dar informações sobre alguém, ou sobre um acontecimento. Neste sentido, pode ser traduzido como "testemunhar/dar testemunho" (Jo 1,7; 3,28; Lc 21,13; 1Pd 5,12), possuindo ou não caráter jurídico. A raiz remete também ao "falar bem" ou "positivamente" de alguém a partir de uma experiência pessoal (Lc 4,22). Este é, mais provavelmente, o sentido do uso em Gl 4,15. O testemunho que Paulo resgata como memória dos gálatas é tão ênfático que vem acompanhado de uma imagem hiperbólica do "arrancar os olhos" em seu benefício. O verbo μαρτυρῶ, no indicativo presente, traz o contexto de relato para o tempo atual, implicando uma força na ação da comunidade que perpassa o período da própria ação.[221]

ἐξορύξαντες (v.15) – a raiz ἐξορύσσω está relacionada com o ato de "soltar algo", geralmente por meio da escavação. Assim, a raiz pode ser traduzida por "escavar um buraco" ou "fazer uma abertura" (Mc 2,4). A forma verbal ἐξορύξαντες, em Gl 4,15, um particípio aoristo (ativo), ilustra bem o realismo e a forma hiperbólica por detrás das imagens que Paulo utiliza para referir-se aos atos de empatia da comunidade gálata diante de sua enfermidade. Trazendo o tempo da narrativa para uma espécie de continuidade "presêntica", Paulo ilustra a extrema preocupação dos membros da comunidade, testificando que se fosse possível[222], utilizando-se um idiomatismo cultural, "retirariam"

---

[219] LOUW, J.; NIDA, E., ἐξουθενέω, p. 679.
[220] LOUW, J.; NIDA, E., ἐκπτύω, p. 402; BROWN, C., πύθων/ἐκπτύω. DITNT, p. 1233.
[221] LOUW, J.; NIDA, E., μαρτυρέω, p. 374; COENEN, L., μαρτυρέω. DITNT, p. 2503-2515.
[222] A expressão εἰ δυνατὸν, introdutória da sentença (v.15), indica o absurdo da imagem e reforça o elemento simbólico e retórico por detrás da escolha da forma verbal ἐξορύξαντες.

os seus próprios olhos para oferecer-lhe. Percebe-se aqui o elemento retórico no uso desta forma verbal por causa da estrutura imagética (e absurda) do ato narrado, como forma de evidenciar o alto respeito e sentimento que sentira naquela ocasião. A força retórica do uso da forma verbal cria, evidentemente, em seus interlocutores, a pergunta sobre o que acontecera com este ímpeto e este intenso sentimento sentido pelo apóstolo ao longo de sua ausência.[223]

ἐδώκατέ (v.15) – a raiz δίδωμι, muito utilizada no NT, possui o sentido básico de dar um objeto, com implicação de valor (Mt 14,19; Fl 4,15). A raiz pode indicar o ato de "fazer algo acontecer", para acontecimentos físicos e naturais, podendo ser traduzido como "fazer aparecer", "causar", "dar", "produzir" (Tg 5,18; At 2,19; Mt 24,29). Desta estrutura física, que a raiz pode vir a ser utilizado como "conceder a alguém uma oportunidade" (Lc 1,73-74) ou no sentido de "permitir" (Mc 4,29). A raiz δίδωμι também é utilizada para indicar a colocação de um objeto em algum lugar, como forma de afirmar transferência de lugar ou posse (Lc 15,22). Pode ainda indicar a designação de uma pessoa para uma tarefa que beneficia outros, ou seja, no sentido de nomear (At 13,30). A polissemia da raiz refere-se igualmente a uma ação retributiva (2Ts 1,8). Em sentido econômico pode estar referido ao pagamento ou remuneração (Mc 14,11; Mt 27,10; Lc 20,10), ou ao depósito de valor (Lc 19,23). De modo geral, pode-se dizer que δίδωμι pode ser também um marcador de uma relação causativa. Em Gl 4,15, a forma verbal ἐδώκατέ, indicativo aoristo (ativo), segue e complementa o contexto narrativo ao indicar, por meio da expressão idiomática, que se fosse possível "arrancar os olhos", os gálatas os teriam "transferido" como posse em benefício de Paulo. Novamente aqui, percebe-se a utilização do verbo para criar um elemento imagético na ação não realizada, mas desejada dos gálatas. Por um lado, este desejo, talvez, justifique-se por um sentimento de gratidão coletiva, cogitando-se a hipótese de que ele foi tido cada vez mais como uma figura de importância e autoridade, à medida em que ensinava e conduzia a comunidade a uma adesão de fé no Evangelho de Cristo.[224] Por outro, pode indicar também que a doença lhe acometeu já após certo período de pregação na Galácia.[225]

ἀληθεύων (v.16) – ἀληθεύω refere-se basicamente a "comunicar a verdade". A dificuldade linguística de apresentar um conceito tão abstrato como "verdade" pode gerar

---

[223] LOUW, J.; NIDA, E., ἐξορύσσω, p. 204.
[224] BUSCEMI, A. M., Gal 4,12-20: un argomento di amicizia, p. 67-108; QUESNELL, Q., The Gospel of Christian Freedom, p. 120-124.
[225] LOUW, J.; NIDA, E., δίδωμι, p. 504.148.149.647.341.512.518.715; VORLÄNDER, K., δίδωμι. DITNT, p. 507-508.

dificuldade de tradução e a necessidade de um complemento verbal, relacionado, geralmente, ao contexto ao qual o verbo está inserido se faz necessário. Em Gl 4,16, o verbo ἀληθεύων, particípio presente (ativo), encontra-se no contexto imediato, inserido no debate sobre o "dizer algo" a respeito dos que provocaram o distanciamento entre Paulo e a comunidade (ele havia se tornado um ἐχθρὸς) e, implicitamente, remete à pergunta retórica sobre o que toda aquela transformação comportamental significava realmente. Nota-se o uso do contraste narrativa ao sair de uma fala extremamente elogiosa da relação Paulo-comunidade para o "ódio" que se estabelece nesta por "causa da comunicação da verdade".[226]

ἐκκλεῖσαι (v.17) – ἐκκλείω significa fazer com que algo seja excluído ou proibido, podendo ser traduzido como "eliminar", "proibir", "não permitir", "excluir", também no sentido de não existir base ou motivo (Rm 3,27). O uso derivado leva a ideia de afastamento ou exclusão de uma associação, neste caso, comporta as traduções "separar" e "livrar-se", como parece ser o caso de Gl 4,17.[227] A forma verbal ἐκκλεῖσαι, um infinitivo aoristo, é difícil de ser traduzido literalmente no contexto, uma vez que para expressar bem o significado na língua de chegada, é necessário apelar a uma forma conjugada. Assim, o sentido frasal do versículo seria "eles não querem que continueis a vos relacionar (comigo)" ou "eles querem que (me) excluais da vossa companhia".[228]

μορφωθῇ (v.19) – μορφόω é uma forma derivada de μορφή (que designa a "natureza" ou "caráter interno ou externo" de algo [Fl 2,7]), e pode ser compreendida como fazer com que algo tenha determinada forma ou natureza, como em Gl 4,19. O verbo μορφωθῇ, um subjuntivo aoristo (passivo), acompanhado do relativo οὗ, indica, de forma metafórica, um processo de amadurecimento de uma pessoa para a maturidade. A imagem criada por Paulo, por meio do uso da forma verbal e do contexto, leva o ouvinte-leitor a imaginar uma mãe preocupada com o desenvolvimento [e rebeldia] dos filhos.[229] Esta estratégia ajuda ilustrar o sentimento do apóstolo e a dificuldade dos gálatas em assumir a maturidade da liberdade trazida por Cristo.[230]

ἀλλάξαι (v.20) – ἀλλάσσω tem como sentido básico a ação de trocar uma coisa por outra, podendo ser traduzida por "trocar" ou "substituir" (Rm 1,23.25). Em Gl 4,20, o verbo ἀλλάξαι, infinitivo aoristo, indica algo novo nas intenções de Paulo com a

---

[226] LOUW, J.; NIDA, E., ἀληθεύω, p. 372; THILSETON, A. C., ἀληθεύω. DITNT, p. 2601-2629.
[227] VORSTER, J., Dissociation in the letter to the Galatians, p. 297-310.
[228] LOUW, J.; NIDA, E., ἐκκλείω, p. 149.402.
[229] CHERIAN, J., Paul: A Mother to His Churches, p. 35-47.
[230] LOUW, J.; NIDA, E., μορφόω, p. 521; BRAUMANN, G., μορφόω. DITNT, p. 869-871.

comunidade da Galácia. Impedido de estar presente, ele se expressa de forma dura com a expressão "alterar a voz".[231] Este não é simplesmente o ato de mudar o tom da voz com a finalidade de realizar uma exortação, mas algo mais radical, como impor-se de modo que não é costumeiro ou correspondente ao próprio do seu comportamento. O "alterar a voz" indica aqui uma forma enfática, na qual Paulo se vê necessitado de agir de forma totalmente nova para expressar a sua total perplexidade (ἀποροῦμαι) e tentar resgatar a comunidade de volta a sensatez. Percebe-se, novamente aqui, que o uso da forma verbal reforça a dimensão imagética da fala, na qual pode-se imaginar a figura paterna-materna diante dos seus filhos, em uma situação que extrapola ou abala os limites da relação cotidiana.[232]

ἀποροῦμαι (v.20) – a raiz ἀπορέω indica um estado de perplexidade com a implicação de uma grande angústia, podendo ser traduzida por "ficar sem saber", "não ter certeza", "ficar angustiado", "ficar em dúvida", "ficar consternado", "ficar perplexo" (Jo 13,22; Lc 21,25; 2Cor 4,8). A forma verbal ἀποροῦμαι, um indicativo presente (médio), implica a atualidade do sentimento do autor, uma vez que Paulo não se impactara com a situação apenas quando soubera, mas continuava perplexo e angustiado por causa da situação dos gálatas. Essa condição de perplexidade ajuda a entender o posicionamento duro expresso pelo uso de "ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου", neste versículo (v.20).[233]

ἀκούετε (v.21) – ἀκούω remete basicamente a capacidade de ouvir (Mt 11,5; 1Cor 12,17). Deste sentido, decorre o ouvir e entender uma mensagem, podendo ser traduzido como "entender" ou "compreender" (Mc 4,33; 1Cor 14,2; Rm 10,16). A raiz relaciona-se também com o ouvir ou o apreciar uma melodia (Ap 18,22). Algumas expressões semíticas foram traduzidas para o grego[234] por meio desta raiz, como em At 28,26: "ouvir com a *audição*", que indica uma necessidade de uma escuta atenta; em At 17,20, pode-se encontrar a expressão "trazer aos ouvidos", ou seja, levar alguém ao conhecimento de algo por meio do ouvir. A forma verbal ἀκούετε, um indicativo presente (ativo), em Gl 4,21, segue o ponto de vista paulino, regendo a ação daqueles que visam estar submetidos pela Lei judaica, mas que não a escutam, nem a compreendem e, portanto, não a seguem verdadeiramente.[235]

---

[231] FITZMYER, J. A., A Carta aos Gálatas, p. 423.
[232] LOUW, J.; NIDA, E., ἀλλάσσω, p. 525.511; VORLÄNDER, H.; BROWN, C., ἀλλάσσω. DITNT, p. 1962-1963.
[233] LOUW, J.; NIDA, E., ἀπορέω, p. 341.
[234] AAGESON, J. W., Paul's Use of Scripture, p. 53-59.
[235] LOUW, J.; NIDA, E., ἀκούω, p. 340; MUNDLE, W., ἀκούω. DITNT, p. 1480-1486.

συστοιχεῖ (v.25) – συστοιχέω tem como sentido básico a ideia de "corresponder a uma outra coisa". A raiz pode ser traduzida como "corresponder a", "representar", "ser uma figura de", "apontar para". A forma verbal συστοιχεῖ, em Gl 4,25, relaciona-se com a comparação entre o monte Sinai e a *atual* Jerusalém.[236] O Sinai corresponderia à Jerusalém atual, dentro do contexto da exposição de Paulo. Por causa da polissemia da raiz, é possível pensar em outras possíveis traduções como: "é uma figura da atual Jerusalém" ou "aponta para a atual Jerusalém".[237] O fato é que a escolha, que expresse um sentido mais preciso do texto, não é uma tarefa simples, uma vez que implica, neste caso, também a interpretação sobre o contexto apresentado. Percebe-se que a forma verbal é apresentada dentro de uma série de termos que explicitam e se conectam ao elemento *parabólico* ao qual Paulo desenvolve neste trecho.[238]

εὐφράνθητι (v.27) – εὐφραίνω indica a ação de tornar alguém feliz. Podendo ser traduzido como "alegra", "animar", "tornar feliz" (2Cor 2,2). Em Gl 4,27, a forma verbal εὐφράνθητι, um imperativo aoristo (passivo), faz parte da citação de Is 54,1, *ipsis litteris* da Septuaginta.[239] Em Gl 4,27 utiliza a forma verbal dentro do contexto do que se pode referir-se inicialmente como "prova escriturística", dentro do contexto argumentativo sobre a questão da descendência, desenvolvida por Paulo.[240]

ῥῆξον (v.27) – ῥήγνυμι, ῥήσσω (também ῥάσσω) remetem-se basicamente à ação de "arrebentar", "romper" ou "rasgar" devido a uma pressão interna, ou seja, expressa uma situação repentina e energética que envolve a danificação de algum objeto. Derivado deste sentido, a raiz acaba sendo relacionada com a ação de fazer cair no chão, geralmente em convulsão, podendo, neste caso, ser traduzida como "convulsionar" ou "cair no chão em convulsão" (Mc 9,18). De modo geral, este sentido, refere-se ao primeiro estágio da convulsão, que leva o indivíduo a cair no chão, sacudindo-se violentamente (Lc 9,42). A raiz, refere-se também ao ato de fazer algo rápido e com grande esforço. Positivamente, indica o ato repentino de gritar, como expressão de júbilo e de alegria, como é o caso de Gl 4,27. Relacionada aqui com a forma verbal βόησον, que possui o mesmo significado, ῥῆξον, um imperativo aoristo (ativo), pode ter sido utilizado como qualificador de início

---

[236] DAVIES, G. I., Hagar, El-Heğra, and the Location of Mount Sinai, p. 152-163.
[237] PASTOR, F., A propósito de Gal 4.25a, p. 205-210.
[238] LOUW, J.; NIDA, E., συστοιχέω, p. 528.
[239] BOER, M. C., Paul's quotation of Isaiah 54.1 in Galatians 4.27, p. 370-389.
[240] LOUW, J.; NIDA, E., εὐφραίνω, p. 272; KAGARISE, R. J., The 'Seed' in Galatians 3:16, p. 67-73.

repentino ou para evidenciar exageradamente o sentimento de felicidade, de forma a equipará-lo, ou mesmo ultrapassar, o sentimento da alegria do parto.[241]

βόησον (v.27) – βοάω refere-se a um grito em um volume fora do comum, podendo ser traduzida como "clamar", "gritar" ou "berrar" (At 25,24; Mt 27,46). Em Gl 4,27, a forma verbal βόησον, um imperativo aoristo (ativo), está conectada à raiz ῥήγνυμι, criando uma estrutura frasal que reforça a sua ação e agrega a ela o elemento de alegria e júbilo. Ambas as formas verbais fazem parte da citação de Is 54,1, utilizada literalmente conforme a LXX.[242]

τίκτουσα (v.27) – τίκτω remete à duas realidades básicas, uma do universo humano e outro do vegetal/agrícola. Por um lado, o ato de "dar à luz a um filho" (Mt 1,23), ou de "ter um filho" e "causar o crescimento" e, por outro, a produção de plantas (Hb 6,7-8). De modo geral, a natureza do parto liga-se intimamente à dimensão feminina, de forma física, emocional e simbólica; enquanto a dimensão da natureza do plantio e do cultivo, independe da questão do gênero. A forma verbal τίκτουσα, em Gl 4,27, um particípio presente (ativo), refere-se à citação de Is 54,1, na qual uma mulher estéril, mesmo não tendo dado à luz, é apresentada em condição de alegria e júbilo.[243]

ἐδίωκεν (v.29) – διώκω indica basicamente o ato de avançar com pressa e com esforço físico intenso. Tal avanço, pode comportar intenções pacíficas ou hostis (Mt 23,34; Lc 17,23; Ap 12,13). A raiz indica o deslocamento rápido na direção de um alvo, podendo ser traduzida por "apressar-se para", "correr direto para", "prosseguir para" (Fl 3,14). Pode assumir uma conotação negativa como organizar um programa opressor, podendo ser traduzido por "perseguir", "importunar", "fazer sofrer", "ameaçar ou "ir ao encalço de" (Mt 5,10; 1Ts 2,15; At 8,1). Deste sentido físico, há uma ampliação metafórica do sentido da raiz para indicar o esforço com um propósito ou objetivo definido (Rm 9,30; 12,13). Em Gl 4,29, a forma verbal ἐδίωκεν, um indicativo perfeito (ativo), refere-se, na exposição de Paulo, a perseguição promovida por Ismael contra Isaac.[244] Elemento este que não se encontra presente textualmente nas narrativas de Gênesis (Gn 21,8-9).[245]

---

[241] LOUW, J.; NIDA, E., ῥήγνυμι, ῥήσσω, p. 203.244-245.357.591.
[242] LOUW, J.; NIDA, E., βοάω, p. 357; BROWN, C., βοάω. DITNT, p. 361-362.
[243] LOUW, J.; NIDA, E., τίκτω, p. 230-231.247; BAUER, G., τίκτω. DITNT, p. 1361.1371-1372.
[244] NEUSNER, J. (Ed.), Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis, v. 2., p. 145-156; 243-258; 267-276; 341-347; PABST, I., The Interpretation of the Sarah-Hagar Stories in Rabbinic and Patristic Literature, p. 1-19.
[245] LOUW, J.; NIDA, E., διώκω, p. 182.188.444.590.697; EBEL, G., διώκω. DITNT, p. 1656-1658; HEARD, R. C., Dynamics of Diselection, p. 63-96.

ἔκβαλε (v.30) – ἐκβάλλω remete-se basicamente ao ato de conduzir para fora de um lugar ou estrutura (Mc 1,2; 8,23; Jo 10,4; At 7,40). Pode indicar o ato de causar uma mudança drástica de estado por meio de uma ação forte e energética, podendo ser traduzida como "fazer que passe a existir", "fazer com que se torne" (Mt 12,20). A raiz pode ainda indicar o ato de fazer ou permitir que uma ou mais pessoas deixem um lugar, envolvendo, muitas vezes, a força física. Neste sentido, pode ser traduzido por "mandar embora", "expulsar", "expelir", atribuído, algumas vezes, à eventos taumatúrgicos ou de exorcismos (Mt 8,16; 9,34; Mc 1,34; 11,15; At 16,37); e, nem sempre, possui caráter negativo, mas o de ação que provoca saída para uma determinada finalidade, como o trabalho (Mt 9,38). Metaforicamente, pode indicar "jogar fora o nome", no sentido de insultar ou injuriar (Lc 6,22). A forma verbal ἔκβαλε, em Gl 4,30, um imperativo aoristo (ativo), insere-se na releitura que Paulo faz sobre Gn 21,8-9, ampliando a questão do debate sobre Agar e seu filho, testemunhada (e justificada) pela Escritura, segundo a perspectiva paulina, como uma resolução firme e necessária, que atesta a expulsão de ambos.[246]

κληρονομήσει (v.30) – κληρονομέω possui o sentido básico de receber de presente um bem ou benefício de um falecido (pai ou mãe), portanto refere-se ao "herdar". Pode referir-se a algo recebido de grande valor, sem merecimento, podendo ser traduzido por "receber", "ganhar a posse de" (Mt 5,5; Hb 6,12). Em Gl 4,30, a forma verbal κληρονομήσει, um indicativo futuro (ativo), acompanhada da expressão negativa e intensiva οὐ γὰρ μὴ, remete a completa impossibilidade de um filho se tornar herdeiro, na "paráfrase" paulina baseada em Gn 21,10, na qual Paulo reelabora a narrativa da expulsão da escrava Agar e de seu filho, Ismael.[247]

ἠλευθέρωσεν (5,1) – ἐλευθερόω refere-se à ação de promover a liberdade de alguém, tornando-o livre. A raiz pode ser traduzida por "libertar" ou "livrar" (Jo 8,36). Em Gl 5,1, esta forma verbal está conectada estritamente com o substantivo ἐλευθερία, criando um conectivo por meio de assonância. A forma verbal ἠλευθέρωσεν, um indicativo aoristo (ativo), remete narrativamente ao gesto de libertação de Cristo, mas possui claramente um caráter atemporal, marcando necessariamente a vida presente dos gálatas.[248]

---

[246] LOUW, J.; NIDA, E., ἐκβάλλω, p. 142.170.173.184.387.486; BIETENHARD, H., ἐκβάλλω. DITNT, p. 513-517.
[247] LOUW, J.; NIDA, E., κληρονομέω, p. 510-511; MUNDLE, W., κληρονομέω. DITNT, p. 955-964.
[248] LOUW, J.; NIDA, E., ἐλευθερόω, p. 435; BLUNK, J., ἐλευθερόω. DITNT, p. 1194-1199.

στήκετε (5,1) – στήκω indica basicamente o ato de “ficar de pé” ou em posição ereta (Mc 3,31; At 5,25). Deste sentido básico, decorre a compreensão de permanecer em um estado para indicar aceitação ou não (Rm 14,4), ou seja, o ato de “permanecer firme”. Neste texto de Romanos, a raiz é utilizada como um componente da expressão idiomática da “para o seu próprio senhor ele se mantém de pé ou cai”, que indica que a honra ou o desfavor depende da avaliação de um terceiro, o qual lhe detém o poder. E, talvez, seja isto o que esteja por detrás do uso retórico que Paulo faz aqui em Gl 5,1, por meio da forma verbal στήκετε, um imperativo presente (ativo). O apóstolo faz um apelo para que os gálatas “permaneçam de pé” para assim assumir a liberdade que já lhes fora concedida pelo seu “senhor”.[249]

ἐνέχεσθε – ἐνέχω possui o sentido básico de “sentir rancor” por algo que alguém tenha feito algo, podendo ser traduzido por “ficar ressentido” (Mc 6,19). A mesma raiz pode indicar a condição de antagonismo ou hostilidade, ou seja, “opor-se a alguém/algo”, “tornar-se inimigo de”, tendo como referência a condição ou situação inicial desta rivalidade (Jo 3,18). Em Gl 5,1, a forma verbal ἐνέχεσθε, um imperativo presente (passivo) refere-se, no contexto exortativo, a necessidade de se opor ao jugo da escravidão. No entanto, a estrutura frasal do grego não permite uma boa compreensão com o sentido literal do verbo para a língua de chegada, por isso, optou-se por traduzir por “submeter”, que respeita a essência da raiz e explicita melhor o contexto do versículo.[250]

b) verbos com diversas ocorrências

λέγω (vv.1.21.30) – a raiz é muito utilizada no NT e indica basicamente o ato de falar ou conversar, com ênfase no que é expresso, podendo ser traduzido por “dizer”, “conversar”, “contar”, “falar” (Mt 1,20; Lc 7,40). Assim, pode ser intensificada em sentido ao ato de explicar de forma mais completa o que foi dito, podendo ser traduzido por “querer dizer”, “dar a entender” (1Cor 7,29; Gl 3,17). A raiz pode referir-se ao falar de uma pessoa ou objeto por meio de um nome próprio, portanto, expressando a ideia de “chamar”, “chamar-se” ou “ter o nome de” (Mt 13,55), além poder relacionar um atributivo ao falar sobre uma pessoa (Mc 12,37). A raiz pode indicar também um pensamento sem revelar o conteúdo a outrem (Mt 9,3.21) ou ainda uma correspondência semântica, ou de significado, entre línguas distintas (At 6,36). A raiz λέγω, juntamente

[249] LOUW, J.; NIDA, E., στήκω, p. 138.194.657.
[250] LOUW, J.; NIDA, E., ἐνέχω, p. 439.677; THIELE, F., ἐνέχω. DITNT, p. 494.

com εἶμι, como dito, é bem comum e frequente na literatura paulina, embora em Gl 4,1–5,1 ela só ocorra três vezes. O sentido da raiz em Gl 4,1–5,1 varia de significado entre o *ato de dizer*, utilizando o indicativo presente ativo λέγω, como uma forma de introdução ao discurso ou fala de Paulo (Gl 4,1); como indicador diretivo para perguntas retóricas dirigidas à comunidade e/ou aos "opositores", por meio do imperativo ativo λέγετέ (Gl 4,21); e como uma referência ao que se diz na tradição escrita judaica, por meio de um novo indicativo presente ativo, λέγει (Gl 4,30).[251]

εἶμι (vv.1.2.3.6.7.8.21.24.25.26.28.31) – O uso da raiz é bastante amplo no NT e raiz indica basicamente a existência em um espaço (Lc 2,49); no entanto este sentido amplia-se para indicar o estado caracterizado por elementos inerentes e/ou transitórios ao ser (Mt 11,29; Jo 1,15; 1Jo 1,4). Pode indicar também a identificação ou igualdade do ser em comparação ou relação (Mc 3,11; Lc 8,41; 1Jo 2,22.25). Além de indicar o existir, em sentido absoluto (At 17,28; Hb 11,6; Jo 17,5; Rm 4,17). E, de modo um pouco distinto, pode estar relacionado com um acontecimento, utilizado como "haver" ou "acontecer" (Mc 14,2). Utiliza-se de expressões idiomáticas para indicar uma mudança de estado ou situação (Lc 3,5); aplicado metaforicamente, está relacionado ao sentido de uma coisa ou de algo, podendo ser traduzido por "isto deve ser entendido como" (At 2,12); ou a continuidade de certas atividades com cuidado e atenção (1Tm 4,15); ou mesmo para indicar que alguém está sob o jugo de algo (1Tm 6,1). Também em expressões idiomáticas: pode indicar um estado de proximidade e afeição pessoal (mesmo que não necessariamente íntima) (Mt 11,16); o insistir na própria dignidade (1Ts 2,7; At 5,36); ou mesmo para indicar o ressentimento ou o sentimento de inveja (At 8,23). A raiz pode ser utilizada para marcar o pertencimento a uma classe (Lc 19,2; Jo 1,1). Conectado à raiz συστοιχέω, possui a conotação de correspondência à outra coisa em certos aspectos, podendo ser traduzido por "corresponder a", "representar", "ser uma figura de", como encontra-se em Gl 4,25. Neste sentido, a raiz pode expressar equivalência em uma mesma língua ou em idiomas distintos (Mc 3,17; 7,2; Rm 7,18). Por fim, a raiz pode conotar também possibilidade (Hb 9,5). O uso de εἶμι em Gl 4,1–5,1 é bastante significativo e amplo, é utilizado como um importante recurso retórico e estrutural, por isso, será analisado com maior detalhamento no comentário.[252]

---

[251] LOUW, J.; NIDA, E., λέγω, p. 328.356.361.362
[252] LOUW, J.; NIDA, E., εἶμι, p. 135. 136. 140. 142.1 45. 362. 400. 528. 558. 585. 595. 644. 657.659.676.703-704.

ἐξαποστέλλω (vv.4.6) – a raiz indica basicamente o envio de uma mensagem através de uma pessoa (At 13,26). Daí decorre o sentido de promover ou enviar algo ou alguém com algum objetivo específico (At 17,14). Em Gl 4,1–5,1 encontram-se duas ocorrências (Gl 4,4.6) com a mesma forma verbal, no indicativo aoristo (ativo), ἐξαπέστειλεν. A forma verbal refere-se, em ambas ocorrências, ao envio que Deus faz à humanidade, primeiramente, de seu Filho unigênito e, consequentemente, do Espírito de seu Filho. Para Paulo, o que nos foi enviado é o ápice da relação de amor e de intimidade entre a divindade e a humanidade,[253] portanto, cria um laço permanente e indissolúvel de filiação, e deveria, por sua vez, eclodir em uma resposta enfática de resposta e reconhecimento desta nova relação. Esta resposta efusiva é aludida por meio da sentença, regida pelo vocativo, αββα ὁ πατήρ (Gl 4,6).[254]

γίνομαι (vv.4.12.16)– a raiz possui o sentido básico de "passar a existir" ou "ser formado" (Jo 1,3; Jo 8,58); no entanto, pode apenas indicar certas características que foram ou poderão ser adquiridas (Mt 10,16; 1Ts 2,8). Deste último sentido deriva-se a ideia de chegar a adquirir ou experimentar um estado, podendo ser traduzido por "tornar-se" ou "vir a ser" (Mt 5,45; At 26,29). Como elemento de transição temporal, pode indicar a mudança espacial (At 25,15; 27,7) ou que algo que passa a vir a acontecer é distinto do que existia ou acontecia antes (Mc 4,37; At 28,13); ou ainda, estar em um lugar, com a implicação de ter vindo a estar (por desejo pessoal ou obrigação) (At 20,18); assim também o "aparecer", "vir a estar" (Lc 2,13). Dentro de expressões idiomáticas, pode indicar: um processo de decisão ao qual se chegar à resolução ou decisão (At 20,3); ou uma decisão impulsiva ou apressada (At 14,5); em ou contexto, indica o fato de uma mulher "passar a ser de um homem", ou seja, na cultura semita antiga, "casar-se" (Rm 7,3). Em sentido comportamental, a raiz indica o comportamento ou o portar-se de acordo com contexto estabelecido (1Ts 2,10). Com a conotação de possuir, a raiz indica o "pertencimento a alguém" ou o "ter" (Mt 18,12; At 28,7). A raiz pode ser utilizada ainda como um marcador de discurso, geralmente como ἐγένετο, que indica uma nova informação dentro de um determinado episódio ou narrativa (Lc 9,37).[255]

Em Gl 4,1–5,1, a raiz ocorre 4 vezes, com três formas verbais distintas: γενόμενον (particípio aoristo médio) [Gl 4,4]; γίνεσθε (imperativo presente médio) [Gl 4,12]; γέγονα (indicativo perfeito ativo) [Gl 4,16]. Na com a primeira forma verbal, em uma dupla

---

[253] BUCKEL, J., Free to Love, p. 182-190.
[254] LOUW, J.; NIDA, E., ἐξαποστέλλω, p. 172.173.
[255] LOUW, J.; NIDA, E., γίνομαι, p. 136.140.143.146.165.322.407.449.497.645.721.

ocorrência auxiliados por partículas especificadoras [preposições] (Gl 4,4). A raiz indica, em primeiro lugar, a procedência do Filho de Deus, que assumiu a condição humana *por meio de* uma mulher [γενόμενον ἐκ], possuindo assim uma conotação de nascimento; em seguida, a mesma forma verbal com a partícula ὑπὸ, indica a pertença dentro de uma determinada comunidade que possui suas leis e tradições [γενόμενον ὑπὸ], no caso as leis judaicas. A forma imperativa plural, γενόμενον (Gl 4,12), possui uma conotação exortativa/peditiva, uma vez que Paulo clama que a comunidade seja como ele, uma vez que se também ele se identifica com a comunidade, utilizando-se deste recurso retórico para suavizar o elemento imperativo da sentença. A terceira forma verbal está em um contexto no qual o apóstolo se dirige para comunidade com um tom de dureza diante da mudança de comportamento dos gálatas e, mesmo de hostilidade, para com ele.[256] Dentro de uma pergunta retórica, ele utiliza a forma verbal γέγονα para questionar se ele *havia se tornado* um inimigo da comunidade por dizer a verdade.[257]

θέλω (vv.9.17.20.21) – a raiz refere-se basicamente à dimensão do gostar ou do ter prazer em fazer algo desejável, podendo simplesmente ser traduzido por "gostar" ou "gostar de" (Mc 12,38). É a partir deste sentido que se expressa também a ideia de tencionar, com base em uma preferência ou desejo, ou seja "desejar" (Cl 1,27). De modo mais abstrato, pode indicar uma opinião ou determinado ponto de vista acerca de algo (2Pe 3,5). Em expressões idiomáticas, pode expressar algo que deve significar, ou que deve ser entendido, de determinado modo, implicando não necessariamente o sentido de uma expressão, mas as das suas implicações (At 2,12). Ao longo de Gl 4,1–5,1, a raiz ocorre 4 vezes: a primeira em Gl 4,9, com a forma verbal θέλετε, um indicativo presente (ativo), expressa, em forma de pergunta retórica, se os gálatas, mesmo tendo sido adotados e conhecidos por Deus, desejariam voltar-se novamente à servidão de outrora; a forma ativa ressalva a relevância de se refletir de forma imediata sobre a importância da questão e as consequências desta.[258] A segunda ocorrência, em Gl 4,17, com a forma verbal θέλουσιν, outro indicativo presente (ativo), ressalta o objetivo dos que desejavam confundir a comunidade e afastar Paulo desta, desqualificando-o de sua função paternal; assim, o uso relaciona a emergência do v.9 com a própria insurgência da ação de oposição ao apóstolo. A terceira ocorrência, em Gl 4,20, com a forma verbal ἤθελον, um indicativo imperfeito (ativo), remete a ação, de modo volitivo, para uma perspectiva a qual Paulo,

---

[256] WAGNER, G., Les motifs de la rédaction de l'épître aux Galates, p. 325-336.
[257] LOUW, J.; NIDA, E., γίνομαι, p. 136.140.143.146.165.322.407.449.497.645.721.
[258] SHAW, G., The Cost of Authority: Manipulation and Freedom in the New Testament, p. 41-53.

dada a impossibilidade geográfica de estar ali, projeta-se junto à comunidade de forma "virtual", em um tempo imediato para corrigir e mostrar a sua perplexidade diante da situação ali encontrada.[259] O uso da expressão ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου reflete bem o elemento imagético, que acaba por criar ou presentificar a figura do apóstolo como um ente real, com características emocionais fortes, de modo maternal, como meio de tornar mais vívido o conteúdo de sua fala, dirigida aos gálatas.[260] A última ocorrência, em Gl 4,21, com a forma verbal, novo particípio presente (ativo), direciona-se aos que em seus argumentos, desejam estar sob a égide da Lei Judaica, mas, contraditoriamente, ignoravam-na em sua compreensão, interpretação e implicação vivencial. Paulo se direciona aqui objetivamente aos seus opositores e os questiona a partir da sua interpretação da narrativa emblemática de Abraão, Sara e Agar, utilizando da metodologia rabínica.[261] Este recurso é utilizado aqui como meio de desconstruir os argumentos utilizados pelos opositores por meio de seus próprios arcabouços de crítica. O tipo de desejo, apreendido aqui pela raiz θέλω, acaba por dialogar semanticamente com ζηλόω, no texto de Gl 4,1–5,1, reforçando, quando direcionado aos opositores de Paulo, um caráter negativo.[262]

ζηλόω (vv.17.18)– implica basicamente no desejo de algo que pertence a outra pessoa, denotando cobiça ou inveja (Tg 4,2). Revela, assim, um sentimento forte de ressentimento e inveja em relação a outra pessoa (At 13,45). A raiz pode indicar um profundo comprometimento com algo, no sentido positivou ou negativo, com a implicação de desejo, podendo ser traduzido por "ser zeloso" ou "dedicar-se" (1Cor 12,31; Ap 3,19). Expressa ainda uma preocupação ou devoção a alguém ou alguma coisa (Rm 10,2; 2Cor 7,7), como é também o caso de Gl 4,17, no qual os opositores de Paulo possuem um profundo zelo pelos gálatas, no entanto, tal sentimento se mostra orientado por motivos torpes ou equivocados.[263] As três ocorrências em Gl 4,1–5,1 traduzem bem o que foi dito: em Gl 4,17, a forma verbal ζηλοῦσιν, um presente indicativo (ativo), indica o modo de proceder dos opositores paulinos, que demonstram um zelo exagerado pela comunidade com o intuito não correto.[264] Uma vez que esta ação não possui consistência, profundidade e envolvimento relacional, é puramente apologética. Este verbo conectado,

---

[259] GREEN, W. S., Doing the Text's Work for It, p. 58-63.
[260] GAVENTA, B. R., The Maternity of Paul, p. 189-201.
[261] BARRETT, C. K., The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians, p. 154-170; BARRETT, C. K. Freedom and Obligation, p. 2-10.
[262] LOUW, J.; NIDA, E., θέλω, p. 270.320.328.362; MÜLLER, D., θέλω. DITNT, p. 2678-2684.
[263] GEWALT, D., Die 'fides ex auditu' und die Taubstummen, p. 45-64.
[264] ÁBEL, F., ζῆλος According to Paul, p. 195-220.

ainda neste versículo, com a forma verbal ζηλοῦτε, um subjuntivo presente (ativo), utilizado aqui como marcador de finalidade, indica que o objetivo dos seus opositores é tomar a atenção da comunidade para o exercício do poder sobre esta, de certa forma "escravizando-a" mais uma vez.[265] E, por fim, em Gl 4,18, o infinitivo presente (médio) ζηλοῦσθαι, demonstra a possibilidade de um zelo positivo, caracterizado por se estender para além do debate ou da busca pela confirmação de uma posição. Abordagem que possui um intuito meramente de desbancar um adversário ou de ganhar certo poder pessoal.[266] Para Paulo, o verdadeiro zelo (ou ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ) passa, primeiramente, pela conexão mútua, estabelecida pelos vínculos e pelo amor. Daí a importância de Paulo expressar de forma sistêmica os seus sentimentos pela comunidade em Gl 4,1–5,1.[267]

πάρειμι (vv.18.20) – a raiz indica basicamente o estar presente em determinado momento ou lugar (Lc 13,1), relacionado igualmente a uma entidade ou sentimento, como o mal (Rm 7,21). Pode implicar uma dimensão de movimento para se encontrar em determinado lugar (At 12,20; 17,6). Especificamente com a forma τὸ παρὸν, indica um tempo específico que corresponde a outro tempo qualquer (Hb 12,11). Ou ainda pode remeter ao que se têm à disposição para o uso, assim, podendo ser traduzido por "bens" ou "o que se tem" (Hb 13,5). As duas ocorrências em Gl 4,1–5,1 remetem a dimensão do estar presente por meio de uma única forma verbal, παρεῖναί, um infinitivo presente ativo: tanto em Gl 4,18 como em Gl 4,20, a forma verbal reforça a relação de empatia entre Paulo e a comunidade gálata estabelecida pela presença do apóstolo na Galácia.[268] Esta não era apenas de ordem passageira, mas um vínculo estabelecido por uma comunhão profunda, que ultrapassava a dimensão geográfica ou ocasional, antes fora fixada nos acontecimentos desta sua primeira estadia, na qual cada uma das partes ofereceu entre si tudo o que possuía de melhor. Portanto, agora o desejo de Paulo de estar presente novamente na comunidade se torna evidente; no entanto, inviabilizado pelo contexto, deixa-se mediar por suas palavras firmes, sinceras e diretas, mas, ao mesmo tempo, cheias de amor.[269]

ὠδίνω (vv.19.27) – a raiz refere-se às dores decorrentes ao ato de dar à luz no parto. A raiz, geralmente está acompanhada de algum verbo ou vocábulo que indica o

---

[265] JACOBS, M. R., Gender, Power, and Persuasion, p. 129-155.
[266] CORSANI, B. Lettera ai Galati, 1990. CORSANI, B., Gli avversari di Paolo nella lettera ai Galati, p. 97-119.
[267] LOUW, J.; NIDA, E., ζηλόω, p. 262.264.267.676.
[268] LYONNET, S., Amore del prossimo, amore di Dio, obbedienza ai comandamenti, p. 174-186; LYONNET, S. Les Épitres de Saint Paul aux Galates, p. 34-35.
[269] LOUW, J.; NIDA, E., πάρειμι, p. 175.499.564.646; BRAUMANN, G., πάρειμι. DITNT, p. 1809-1813.

"grito" ou expressão física ou sonora desta dar (Ap 12,2; 1Ts 5,3). O seu significado pode ser ampliado metaforicamente quando aplicado ao ato de "sentir muita dor", semelhante ao parto, como é o caso de Gl 4,19 ou de Mt 24,8, ao referir-se ao princípio dos sofrimentos da era messiânica. Em Gl 4,1–5,1 observa-se duas ocorrências da raiz (Gl 4,19.27). Na primeira ocorrência, com a forma verbal ὠδίνω, um indicativo presente [ativo], Paulo expõe aos gálatas o seu sofrimento diante das transformações que julga gravíssimas, como um retrocesso. Para isso ele cria um "jogo semântico-retórico" entre a forma verbal e o vocábulo τέκνον (Gl 4,19) para que a imagem da dor do parto possa estar diretamente conectada e visibilizada com a comunidade gálata. Ao mesmo tempo, ele consegue criar uma estrutura que apresenta uma imagem que instaura uma expectativa de nova geração, ou segundo parto, para uma consciência mais firme e profunda dos seus filhos espirituais. A segunda ocorrência (Gl 4,27) faz parte da citação de Is 54,1, a qual refere-se ao sentimento de alegria da mulher estéril, que não sofreu as dores de parto.[270] A forma verbal ὠδίνουσα, um particípio presente ativo, indica por meio do contexto, que o ato, mesmo sendo uma referência passada, tem repercussão presente e é concebida como um sentimento permanente, contrastando a dor com a alegria e o júbilo. Percebe-se que a conotação feminina e maternal inserida nesta raiz é muito forte, por isso, chama atenção o uso pessoal que Paulo faz dela, criando assim um dos mais importantes e interessantes elementos retóricos presentes no texto.[271]

γράφω (vv.22.27) – a raiz remete ao ato de escrever ou grafar algo (Jo 1,45); como decorrência deste sentido básico, a raiz pode estar presente em expressões idiomáticas para indicar, por exemplo, um modo sensato de agir ao não violar regras e tradições escritas, podendo ser traduzido por "observar leis/regras", "viver de acordo com as leis/regras" (1Cor 4,6). As duas ocorrências em Gl 4,1–5,1, estão regidas com a mesma forma verbal, um indicativo perfeito passivo (γέγραπται). Este refere-se à tradição bíblica veterotestamentária, compreendida aqui como as Escrituras Judaicas como um todo.[272] Ambas as ocorrências (Gl 4,22.27) referem-se aos relatos da rivalidade entre Sara a Agar (tendo como centro Gn 21,9-10);[273] sendo que a primeira faz parte do próprio relato, e a segunda, uma menção ao episódio retirado do livro de Isaías (Is 54,1). A forma verbal

[270] BOER, M. C., Paul's quotation of Isaiah 54.1 in Galatians 4.27, p. 370-389.
[271] LOUW, J.; NIDA, E., ὠδίνω, p. 231.257.
[272] STANLEY, C. D., Paul's 'Use' of Scripture, p. 125-155; STANLEY, C. D., Arguing with Scripture, p. 114-135; PUNT, J., Hermeneutics in Identity Formation, 2011.
[273] SONEK, K., Truth, Beauty, and Goodness in Biblical Narratives, p. 137-228.

remete ao leitor uma voz de autoridade e antiguidade, como palavra guardada pela tradição que conserva em si uma legitimidade divina (Gn 21,12).[274]

ἔχω (vv.22.27)– a raiz pode ser, inicialmente, apenas um marcador de causa (Tg 2,17) ou de designação de conteúdo, podendo ser traduzido por "ter" ou "conter" (At 23,25). Mas, deste sentido decorre a ação de possuir ou de ter um objeto ou propriedade, entendendo que é possível exercer controle sobre tais coisas (Mt 14,17; Lc 15,8; Mt 25,29; 2Cor 6,10). A raiz pode expressar a capacidade de fazer algo (2Pe 1,15; Ef 4,28). E, em sentido metafórico, pode indicar o estar em determinado estado ou condição (Mt 8,16; At 7,1; 1Cor 15,49) ou de ter um ponto de vista ou opinião a respeito de algo (Mt 14,5; Lc 14,19); ou do reconhecimento de algo por aquilo que realmente é (Rm 1,28). Pode ainda indicar uma vivência de uma condição ou experiência por um determinado tempo (Jo 16,33). Fisicamente, a raiz indica o ato de segurar um objeto (Jo 20,17; Ap 2,1; 6,5); ou mesmo a ação de vestir roupas (Mt 3,4). É relevante o sentido que a raiz pode possuir em expressões idiomáticas: refere-se, por exemplo, a posse em comum ou a ação de repartir uns com os outros (At 2,44); ao ato de cobrir a cabeça, tanto para homens como para mulheres (1Cor 11,4.6); remete ao fato de uma mulher estar grávida (Mt 24,19; Rm 9,10); ou de alguém ser capaz de ouvir (Ap 2,7); ainda em expressões, é utilizada para expressar elementos contrários, como estar em condição doentia, ou seja, "não estar nada bem" (Mt 9,12), que contrasta-se com o ato de impor as mãos para doentes, afim de curá-los (Mc 16,18); e, decorrente da condição de doença, o estar à beira da morte (Mc 5,23). Curiosa é a expressão "ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα/tinha um espírito de píton", para expressar a ideia de ser um adivinho, em At 16,16.[275]

Em Gl 4,1–5,1 ἔχω ocorre duas vezes em citações à Escritura e em situações ligadas a paternidade/maternidade: na primeira ocorrência, em Gl 4,22, a forma verbal ἔσχεν, um indicativo aoristo (ativo), refere-se, de forma narrativa, a Abraão, que *teve* dois filhos, um da mulher escrava e outro da livre;[276] a segunda ocorrência, em Gl 4,27, a forma verbal ἐχούσης, um particípio presente (ativo), na referência a Is 54,1, que, em seu contexto veterotestamentário, trata da glória da mulher abandonada em detrimento daquela mulher que *possuía* marido e filhos. Nota-se a sensibilidade e a sagacidade do

[274] LOUW, J.; NIDA, E., γράφω, p. 355.670; MAYER, R., γράφω. DITNT, p. 685-699.
[275] LOUW, J.; NIDA, E., ἔχω, p. 136.199.230.241.243.254.328.331.376-377.469.497.506-507.603.712-713.715.717
[276] BRUCE, F. F., Abraham Had Two Sons, p. 71-81.

autor ao criar uma ponte temática, por meio da raiz ἔχω, entre os dois episódios veterotestamentários citados no texto.[277]

γεννάω (vv.23.24.29) – a raiz indica, primeiramente, o papel masculino no ato de conceber ou gerar uma criança (Mt 1,2). Especificamente, ao que tange ao gênero feminino, o ato de "dar à luz" pode ser expresso simplesmente por meio da raiz (Mt 1,23); no entanto, parece muitas vezes vinculado à uma figura paterna, ou seja, "dar à luz para" um homem (Lc 1,13). Pode ainda referir-se ao nascimento físico (Jo 1,13; 3,6) ou ao renascimento religioso (Jo 3,5). Deste último modo, em sentido metafórico, refere-se a uma mudança radical, com a implicação que envolve uma transformação profunda na vida da pessoa, que pode ser apresentado por meio da expressão "γεννηθῇ ἄνωθεν/nascer de novo" (Jo 3,3). O sentido de "gerar" pode estar vinculado a raiz no sentido de fazer com que algo aconteça a partir de determinadas circunstâncias, geralmente implícitas (2Tm 2,23).[278]

Em Gl 4,1–5,1 a raiz γεννάω possui três ocorrências: a primeira, em Gl 4,23, na qual a forma verbal γεγέννηται, um indicativo perfeito (passivo), refere-se o filho que *foi gerado* pela escrava, no episódio de Agar, narrado no Gênesis; a segunda ocorrência ,em Gl 4,24, tem-se a forma verbal γεννῶσα, um particípio presente (ativo), em referência à aliança do Sinal, igualmente relacionada com a escrava Agar, que *gera* para a escravidão;[279] por fim, a terceira ocorrência, em Gl 4,29, com a forma verbal γεννηθεὶς, um particípio aoristo (passivo), por sua vez, reforça a dimensão negativa das outras ocorrências, referindo-se a ao filho *gerado* pela carne, em menção indireta a Ismael.

c) verbos distintos, mas do mesmo campo semântico

δεδουλωμένοι (v.3) – δουλόω possui uso único em Gl 4,1-5,1, no entanto, é umas entre distintas raízes correlatas que refere-se ao conceito de servidão e escravidão (como a raiz δουλεύω [Gl 4,8.9.25]), estando no mesmo campo semântico. A raiz δουλόω remete ao ato de fazer com que alguém se torne escravo, ou seja, possui um caráter causativo. Pode ser traduzida como "escravizar", "fazer escravo", "submeter a escravidão/servidão" (At 7,6). De forma metafórica, pode indicar o controle sobre alguém, fazendo que a pessoa passe a agir conforme os interesses de quem a domina e, deste modo, pode ser

[277] WILLITS, J., Isa 54,1 in Gal 4,24b-27, p. 188-210.
[278] LOUW, J.; NIDA, E., γεννάω, p. 141.148.230-231.454; RINGWALD, A., γεννάω. DITNT, p. 1361-1365.
[279] COBB, D., Une διαθήκη qui ne peut être ni abrogée ni modifiée, p. 11-19.

traduzida como “passar a dominar”, “obter controle sobre”, “escravizar”, “levar alguém a ser subserviente”, “fazer com que seja um escravo” (Gl 2,4; 4,3).[280] Em Gl 4,3, em especial, a forma verbal δεδουλωμένοι, um particípio perfeito (passivo), refere-se metaforicamente ao manter-se sob a mesma condição de “escravizado”, pela lei relativa à menoridade, mesmo quando se atinge a condição de maioridade, ou seja, de liberto.[281]

A raiz δουλεύω, por sua vez, traduz-se por “servir” ou “prestar serviço”, indicando uma condição humilde em resposta às ordens ou exigências de outros (Gl 5,13).[282] Este significado pode ser ampliado para expressar a condição de estar sob controle de alguma influência e estar sob os interesses desta (Rm 6,6; 16,18). Deste significado, depreende-se a própria condição de “ser um escravo” (Mt 6,24; Jo 8,33). Esta raiz ocorre três vezes em Gl 4,1–5,1 (vv.8.9, enquanto indica a servidão religiosa, e no v.25, dentro do contexto de servidão, enquanto condição servil e física de escravo) e está conectada com o substantivo δοῦλος (v.1.7) e o verbo δουλόω (v.3).[283]

οἶδα (vv.8.13) – a raiz está diretamente conectada em sentido com γινώσκω e, refere-se ao ato de “conhecer”, “saber”, “ter o conhecimento de algo” ou “estar familiarizado com” algo (Mt 25,13; Fl 1,22). Neste sentido, pode indicar igualmente a compreensão de um significado de algo, com ênfase no resultado (1Cor 2,12; 14,16); ou a capacidade de trazer à memória, ou seja, “recordar” ou “lembrar” (1Cor 1,16). Em sentido prático, a raiz pode indicar o saber a partir do ato de executar certa tarefa com a finalidade de atingir um objetivo específico (Mt 7,11). No campo das relações e atitudes, a raiz pode significa o ato de reconhecimento do status de uma pessoa ou de um acontecimento, podendo ser traduzido por “honrar”, “mostrar respeito” ou “respeitar” (1Ts 5,12; Rm 14,6). Há duas ocorrências em Gl 4,1–5,1: a primeira em Gl 4,8, com a forma verbal no particípio perfeito (ativo) εἰδότες; e em Gl 4,13, com o indicativo perfeito (ativo) οἴδατε. A primeira forma verbal, acompanhada da partícula de negação, indica o não conhecimento dos gálatas de Deus e, por conseguinte, a servidão aos falsos deuses.[284] Assim, encontra-se aqui uma ideia de reconhecimento intelectual de uma verdade de fé ou teológica. A segunda ocorrência, em Gl 4,13, possui uma conotação mais afirmativa e enfática, pautada na memória afetiva, na qual Paulo assertivamente faz menção ao

---

[280] GAVENTA, B. R., Galatians 1 and 2, p. 309-326; LAMBRECHT, J., The Line of Thought in Gal. 2.14b-21, p. 484-495.
[281] LOUW, J.; NIDA, E., δουλόω, p. 423.660; TUENTE, R., δουλόω. DITNT, p. 673-678.
[282] DUVALL, J. S., ‘Identity-Performance-Result’, p. 30-38.
[283] LOUW, J.; NIDA, E., δουλεύω, p. 411.423.659.
[284] ELLIOTT, S. M., Choose Your Mother, Choose Your Master, p. 661-683; ELLIOTT, S. M. Cutting too Close for Comfort, p. 258-286.

conhecimento/memória, que certamente estava viva na comunidade, de que ela o acolheu em uma situação na qual ele encontrava-se enfermo.[285]

γινώσκω (v.9) – a forma verbal relaciona-se semanticamente com οἶδα e, como esta, relaciona-se ao ato de "aprender", "conhecer", "saber", "ter o conhecimento de algo" (Lc 16,15; Rm 1,21) ou que se reconhece algo ou alguém (1Cor 8,3; 16,18). Em uma ampliação metafórica de sentido, e baseando-se no eufemismo semita, a raiz pode indicar "ter um relacionamento sexual" (Mt 1,18; Lc 1,34). A raiz pode indicar o processo de aquisição de informações, muitas vezes por meio de um envolvimento pessoal (Mc 6,38) ou, simplesmente, o ato de se chegar ao entendimento como resultado da experiência (Jo 1,5; At 4,13; 10,34). Refere-se também ao processo de conhecimento de uma pessoa através do contato direto e contínuo (Jo 17,3; 1Jo 2,3). Usado em expressões idiomáticas, de provável origem em ditos populares, pode indicar "fazer algo em segredo" [literalmente: não saiba a sua mão esquerda o que faz a direita] (Mt 6,3). Em Gl 4,1– 5,1, a raiz ocorre duas vezes, com duas formas verbais distintas, em um único versículo (Gl 4,9). A primeira forma verbal, γνόντες, um particípio aoristo (ativo), indica um conhecimento mais claro, presente agora na consciência dos gálatas, a respeito do Deus verdadeiro, apresentado por Paulo; esta forma verbal conecta-se a outra forma verbal da mesma raiz, γνωσθέντες, um particípio aoristo (passivo), estruturado na sentença quase como uma correção de conceito do autor. Não foram os gálatas que conheceram a Deus, mas *tornaram-se conhecidos* por Ele. Esta forma retórica de ampliar a relação entre Deus e os gálatas faz parte de uma estratégia retórica para evidenciar como a comunidade foi acolhida e amada neste processo, que tem Paulo como mediador deste reconhecimento mútuo.[286]

4.3
Análise dos vocábulos mais relevantes e o seu uso no texto de Gl 4,1–5,1

O estudo dos vocábulos desempenha um papel crucial no trabalho de exegese bíblica, já que as Escrituras Sagradas são fontes ricas em significados e nuances linguísticas que podem escapar a uma leitura superficial. A análise cuidadosa dos

[285] LOUW, J.; NIDA, E., οἶδα, p. 299-300.311.341.654.
[286] LOUW, J.; NIDA, E., γινώσκω, p. 232.292.294.299-300.308-309.331.342; SCHMITZ, K. D., γινώσκω. DITNT, p. 392-405.

vocábulos utilizados Gl 4,1–5,1 é essencial para uma compreensão completa e precisa da mensagem e do contexto histórico e teológico no qual escrito se encontra.

4.3.1

Hapax Legomena

Gl 4,1–5,1, em seus 38 versículos, possui 5 *hapax legomena* relacionados ao NT. Os vocábulos únicos estão em todas as seções do texto: "προθεσμίας/*tempo*" fixado (Gl 4,2); "ἐξεπτύσατε/*desdenhastes*" (Gl 4,14); "μορφωθῇ/*seja formado*" (Gl 4,19); "ἀλληγορούμενα/*alegoricamente*" (Gl 4,24); "συστοιχεῖ/*corresponde*" (Gl 4,25).

A importância deste número significativo de *hapax legomena* parece se dar por causa da maneira específica pelo qual Paulo estrutura o seu pensamento. Ele precisa partir de um arcabouço de cunho legal, relacionar este elemento com a teologia da encarnação e transformar os conceitos teológicos em argumentos relacionais que envolvem, inclusive a defesa de sua ligação profunda com a comunidade gálata. Ao mesmo tempo, existe um tom exortativo e de defesa, voltados respectivamente à comunidade e aos seus opositores, inseridos no interior daquele grupo.

O primeiro vocábulo ("προθεσμίας/*tempo fixado*"), v.2, de προθεσμία, está relacionado ao mesmo tempo ao universo jurídico como ao cosmológico-teológico, uma vez que a estrutura jurídica, que se coaduna primeiramente com a questão da maioridade, liga-se à ideia do tempo estabelecido por Deus para chegada de sua plenitude histórica, que se consuma com a vinda de seu Filho.[287]

O segundo vocábulo ("ἐξεπτύσατε/*desdenhaste*"), v.14, oriundo da raiz ἐκπτύω, estabelece um ponto de inferência dentro da argumentação de defesa e manutenção do vínculo entre Paulo e a comunidade, na qual o apóstolo remonta ao primeiro encontro dele com aquele grupo. Ele, fragilizado por uma doença, recebe apoio, acolhida e cuidado especiais, como se fosse um "anjo dos céus".[288]

Diante desta forte e profunda relação estabelecida, Paulo insiste em apoiar e ensinar a comunidade gálata, que passa o perigo de um progressivo processo interno de "retorno" aos costumes judaicos, sem perceber a radicalidade do evento Cristo. Paulo, como uma *mãe*, sente as dores desta concepção simbólica e sabe que isto é necessário

---

[287] BROWN, C.; COENEN, L., προθεσμία. DITNT, p. 1373.
[288] BROWN, C.; COENEN, L., ἐκπτύω, p. 1233.

para formar novamente uma consciência esclarecida e madura sobre a liberdade[289] trazida pelo filho de Deus ("μορφωθῇ/*seja formado*"), por meio da raiz μορφόω, no v.19.[290]

Nota-se a importância dos dois últimos *hapax legomena* que parecem referir-se a termos mais técnicos do universo de interpretação textual, na qual elementos podem ser propostos comparativamente. A menção ao método ou ao recurso alegórico ("ἀλληγορούμενα/*alegoricamente*"), v. 24, por meio da raiz ἀλληγορέω, parece ser uma tentativa de utilizar um termo grego para uma prática relacionada mais ao universo de análise judaica, por este motivo, pode-se dar a entender que o que Paulo faz nesta seção não é essencialmente uma *análise alegórica*, como na retórica clássica,[291] mas uma aproximação puramente lexical de algo que seria difícil de traduzir literalmente do universo semita.[292]

O uso único deste vocábulo no NT e no *corpus* Paulino, de certa forma, mostra a dificuldade de se encontrar um termo adequado ao processo de interpretação que ele sugere em sua análise.[293] Neste mesmo sentido, pode-se dizer que não há aqui, metodologicamente, uma aplicação de um processo de análise por correspondência da retórica clássica, com sugere a forma verbal "συστοιχεῖ/*corresponde*", v.25, da raiz συστοιχέω,[294] mas uma tentativa de aproximação lexical para a língua grega com o intuito de ajudar o ouvinte-leitor não familiarizado sobre os termos, instrumentos e recursos relacionados ao método rabínico de interpretação.

4.3.2
Vocábulos e verbos raros e o seu uso no texto de Gl 4,1–5,1

Juntamente com os *hapax legomena*, Gl 4,1–5,1 insere na literatura paulina distintos termos e verbos que são consideravelmente raros no NT. Novamente, parece importante pensar que a especificidade de como o tema foi desenvolvido gerou uma necessidade de escolha por um vocabulário mais preciso e técnico, como será demonstrado.

---

[289] GONZÁLEZ, E., Paul's Use of Metamorphosis in Its Graeco-Roman and Jewish Contexts, In: DavarLogos, 13:1, 2014, p. 57-76.
[290] BROWN, C.; COENEN, L., μορφόω, p. 869ss.
[291] MCCLANE, C. D., The Hellenistic Background to the Pauline Allegorical Method in Galatians 4:21-31, p. 125-35.
[292] ZABATIERO, J. P. T., ἀλληγορέω. DITNT, p. 1566-1580.
[293] GONZAGA. W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41.
[294] BROWN, C.; COENEN, L., συστοιχέω, p. 1165-1167.

Para explorar a dimensão jurídica, por exemplo, Paulo se utiliza do raro vocábulo "ἐπιτρόπους/*guardiões*" (de ἐπίτροπος), que ocorre apenas 3 vezes no NT (Gl 4,2; Mt 20,8; Lc 8,3), para explicitar àqueles que são os responsáveis legais pela administração dos bens de um herdeiro em condição de menoridade.[295]

O termo "στοιχεῖα/*elementos*", da raiz στοιχεῖον, ocorre apenas 7 vezes no NT (Gl 4,3.9; Cl 2,8.20; Hb 5,12; 2Pd 3,10.12), e insere-se no universo teológico e cósmico, no qual, relacionado aos gálatas, entende-se como "entes" cultuais e legais outrora seguidos pelos membros da comunidade.[296] Ao mesmo tempo, o vocábulo, de modo mais amplo, trata tais elementos como um retrocesso vivencial, conceitual e religioso, que mesmo que não tivesse sido seguido pelos gálatas, no passado, corresponderia, na visão do apóstolo, um retorno à escravidão ante à liberdade trazida por Cristo.[297]

Conectada a este vocábulo, a forma verbal "παρατηρεῖσθε/*guardais*", da raiz παρατηρέω, com 6 ocorrências no NT (Gl 4,10; Mc 3,2; Lc 6,7; 14,1; 20,20; At 9,24), indica um zelo exagerado pela guarda de regras e leis religiosas estabelecidas como fossem essenciais para a *salvação*. A referência em Gl 4,10 ao calendário celebrativo não é de toda clara; não é evidente, a princípio, se pertence ao universo tradicional das religiões da Galácia ou especificamente do judaísmo, ou de ambas.[298]

O advérbio "εἰκῇ/*em vão*" revela em si uma expressão de decepção e desacordo com que Paulo apresenta o resultado contrário de todo o trabalho missionário na Galácia. O vocábulo, próprio do *corpus* paulino (Gl 3,4[2x]; 4,11; Rm 13,4; 1Cor 15,2; Col 2,18), é raro e utilizado em Gl 4,11 de forma retórica para indicar um contraste entre um grande esforço ante um pobre resultado, ou mesmo um resultado negativo.[299]

Para enfatizar tal contraste frustrante, a forma verbal "ἐξορύξαντες/*tendo arrancado*", da raiz ἐξορύσσω, com apenas duas ocorrências no NT (Gl 4,15; Mc 2,4), acaba por resgatar, de maneira hiperbólica, o sentimento positivo da comunidade em assumir o apóstolo com todo o cuidado em meio a uma doença, que pode estar identificada aqui como uma enfermidade oftalmológica (ou na região próxima aos olhos) ou uma expressão idiomática que significa uma "grande preocupação". Seja como for, a forma exagerada utilizada, "arrancar os próprios olhos", cria um contraste de intensidade

---

[295] BROWN, C.; COENEN, L., ἐπίτροπος, p. 292.409; BURTON, E. de W., A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians, p. 518.
[296] TOLMIE, D. F., Translation Problems in the Letter to the Galatians, p. 193.
[297] BROWN, C.; COENEN, L., στοιχεῖον, p. 1151.1166.
[298] BROWN, C.; COENEN, L., παρατηρέω, p. 925-927. Para o aprofundamento sobre o assunto, são levantados alguns elementos diacrônicos significativos no "Comentário".
[299] LIDDELL, H. G.; Robert SCOTT, R., εἰκῇ, p. 484.

com o trabalho do apóstolo dentro da comunidade, que, de certa forma, corresponderia, em esforço e vínculo, ao do cuidado incansável dos gálatas em seu favor.[300]

O substantivo "μακαρισμός/*bem-aventurança*", por mais que pareça estranho, é um dos vocábulos raros do NT, apenas 2 ocorrências (Gl 4,15; Rm 4,6.9). Evidentemente, por mais que o adjetivo "μακάριος/*bem-aventurado*" seja relativamente frequente, principalmente nos Evangelhos, Paulo se utiliza desta forma rara para expressar as atitudes compassivas e empáticas que outrora havia experimentado junto aos gálatas. Esta estrutura de linguagem reúne tanto o elemento comunicativo próprio de perguntas retóricas, quanto traz à tona a vivacidade de um sentimento positivo da relação constituída entre Paulo e a comunidade da Galácia nos tempos de missão, compondo ao mesmo tempo um *argumento afetivo* e *retórico*.[301]

Da mesma maneira, a forma verbal "ἀληθεύων/*dizendo a verdade*", da raiz ἀληθεύω, é rara (Gl 4,16; Ef 4,15), mesmo que o substantivo derivado seja muito utilizado no NT. Dentro da mesma estrutura retórica anterior, Paulo questiona se ele havia se tornado um "inimigo" por dizer a verdade. A forma contrastante como o autor se utiliza da ideia de *verdade*, tende a incomodar o ouvinte, pois ressoa como algo negativo, criando a típica estrutura retórica de *intenção inversa* que Paulo tanto se utiliza em Gálatas.[302]

A raiz da forma verbal "ἐξεκλείσθη/*excluir*" (ἐκκλείω) ocorre apenas duas vezes no NT (Gl 4,17; Rm 3,27) dentro do contexto dos escritos paulinos. Em Gl 4,17 expressa o sentimento latente de desamparo do apóstolo, uma vez que ele percebe que um dos objetivos de seus opositores seria a exclusão dos vínculos dele com a sua comunidade, e isto, de certa forma, já estava de fato ocorrendo. O tom de desabafo que transparece no texto, ressoa não de *forma lógica* ou concatenada aos seus argumentos principais de defesa, mas oriundo de alguém que humanamente percebe que aqueles que tanto ama estão se afastando perigosamente do seu amor.[303]

E, por meio deste contexto forte e *sentimental*, que Paulo se utiliza genialmente de duas formas verbais conectadas pela mesma raiz, ὠδίνω: "ὠδίνω/*sofro dores de parto*" (v.19) e "ὠδίνουσα/*teve dores de parto*" (v.27). A primeira forma está relacionada com o próprio apóstolo, que se apresenta como uma *mãe* que gera na dor os seus filhos, neste caso, os próprios gálatas, com o objetivo de ver Cristo formado neles e que estes

---

[300] LOUW, J.; NIDA, E., ἐξορύσσω, p. 204; BURGOS NÚÑEZ, M., Pablo, Predicador del Evangelio, 1999; MESTERS, C., Paulo Apóstolo, um trabalhador que anuncia o Evangelho, 1991.
[301] LOUW, J.; NIDA, E., μακαρισμὸς, p. 271.
[302] THILSETON, A. C., ἀληθεύω. DITNT, p. 2601-2629.
[303] LOUW, J.; NIDA, E., ἐκκλείω, p. 149.402; LOPEZ, D. C., Apostle to the Conquered, p. 153-163.

amadureçam na liberdade de fé. A segunda forma verbal, por meio da citação de Is 54,1, trata da imagem paradigmática da mulher que não sofreu as dores de parto e que mesmo assim é elevada em dignidade.[304] Aqui Paulo cria aqui estrategicamente um recurso ao qual prepara o ouvinte-leitor por meio do verbo ὠδίνω, no qual ele identifica-se e, logo em seguida, recorre à mesma raiz para tratar da mulher rejeitada, mas que por fim, se rejubila em glória. Uma imagem que não apenas ilumina a interpretação da relação entre Sara e Agar, desenvolvida ao longo do texto, mas a dele mesmo com a comunidade gálata. Paulo se personifica como *mãe* e *mulher* que sofre não apenas com as dores do parto, mas com a exclusão de seus filhos; mas que, no entanto, por fim, terá êxito diante daquilo que o oprime. Parece relevante acrescentar que ao tema do *sofrimento materno* há um "excurso" em Ap 12,2s, quando sabe-se que a mesma raiz verbal, além de Gl 4,19.27, só é utilizada ali em todo o NT. No bem conhecido texto do Apocalipse, que talvez tenha sofrido alguma influência do texto paulino, é narrado que uma mulher grávida sofre com dores terríveis, diante da proximidade do parto, enquanto busca um local seguro ante as adversidades que lhe acompanham e que ameaçam a vida de sua prole.[305]

O tom pessoal chega ao ápice por meio da forma verbal "ἀλλάξαι/*alterar*", da rara raiz ἀλλάσσω e que predomina na literatura Paulina (Gl 4,20; At 6,14; Rm 1,23; 1Cor 15,51.52; Hb 1,12). Por meio desta forma verbal, em Gl 4,20, Paulo cria plasticamente uma "cena" sensível ao qual, todos aqueles que possuíssem filhos, certamente, conseguiriam imaginar-se. Paulo, diante da comunidade e, como uma figura materna/paterna, deseja repreendê-los, para isso *altera a voz* diante das atitudes repreensíveis dos filhos. O verbo possui, mais do que o tom exortativo, uma função imagética que coloca o ouvinte-leitor, de forma imersiva, em um acontecimento cotidiano, mas que não ocorre de fato, a não ser na *descrição do desejo* do apóstolo em fazê-lo. No entanto, a força retórica pelo qual a fala é descrita transforma o relato em algo real e "empírico" para quem o escuta por meio das experiências particulares da comunidade e das memórias vívidas da presença do apóstolo em seu meio.[306]

Reforça este quadro acima a forma verbal "ἀποροῦμαι/*estou perplexo*", da raiz ἀπορέω, com apenas 6 ocorrências no NT (Gl 4,20; Mc 6,20; Lc 24,4; Jo 13,22; At 25,20; 2Cor 4,8). A forma verbal em Gl 4,20, conclui uma sequência de perguntas retóricas dirigidas aos gálatas que gira em torno da adesão ao Evangelho pregado e a relação entre

---

[304] BOER, M. C., Paul's quotation of Isaiah 54.1 in Galatians 4.27, p. 370-389.
[305] HARRISON, R. K., ὠδίνω. DITNT, p. 2534-2535.
[306] VORLÄNDER, H.; BROWN, C., ἀλλάσσω. DITNT, p. 1962-1963.

a comunidade e Paulo.[307] De modo muito particular, Paulo não tem receio de descrever os seus sentimentos e emoções, por mais que sejam de tristeza e perplexidade. Dentro deste contexto no qual se desenvolve o diálogo com a comunidade, parece que ele não entende tal exposição pessoal como uma *fraqueza*, mas como sinal de verdade e de compromisso com a verdade que foi estabelecida entre ambas as partes. Revelar aos gálatas a sua perplexidade é ao mesmo tempo parte de uma "estratégia retórica" pelo qual pretende desarmar a comunidade para fazê-la perceber que é necessário refletir sobre seus gestos,[308] e a profundidade e as consequências da adesão aos ensinamentos cristãos. Paulo é antes de tudo uma pessoa. Ele adota e é adotado, e uma relação que se estabelece em um vínculo mútuo selado pelo amor e pela liberdade que Cristo lhes concedeu.[309]

O vocábulo "παιδίσκη/*escrava*", provável diminutivo de παῖς, ocorre 13 vezes no NT[310] e refere-se tanto ao estado social, de uma mulher escrava, de modo geral, uma jovem, ou a pessoa que presta serviço de "dama de companhia", que pode estar atrelado tanto ao estado de servidão ou não. Em Gl 4,1–5,1 o termo ocorre 5 vezes, apenas na seção final da perícope (Gl 4,21–5,1).[311] No v.22 o termo refere-se à escrava que concebeu de Abraão, Agar, sem mencionar o seu nome, em uma referência à narrativa do livro de Gênesis ao qual o foco se fixa na figura dos descendentes do patriarca.[312] O v.23 explora esta dimensão referindo-se indiretamente com a expressão "filho da escrava", também sem mencionar nome, que teria sido gerado segundo a carne. O v.30 refere-se ao episódio da expulsão da escrava Agar e de seu filho por Abraão, utilizando-se do mesmo estratagema de não nomear explicitamente nem a mãe e nem o seu filho, aparentemente como meio de universalizar a figura e o seu simbolismo como parte da argumentação escriturística.[313] Assim, Paulo pode lhe dar relevância e extensão para os tempos atuais ao escrito. Este raciocínio parece ser corroborado com o uso do termo no v.31, ao qual o apóstolo deixa claro, em tom conclusivo, que os cristãos não são *filhos da escrava*, ou seja, não são mais dependentes das estruturas legais que poderiam lhes aprisionar. Logo,

---

[307] MURILLO, L., El Israel de las promesas, o Judaismo y Gentilismo en la Concepción Paulina del Evangelio, p. 303-335.
[308] PERRIMAN, A. C., The Rhetorical Strategy of Galatians 4:21-5:1, p. 27-42.
[309] LOUW, J.; NIDA, E., ἀπορέω, p. 341; GONZAGA, W.; STRONA, M., Liberati per la libertà, p. 7-42.
[310] Gl 4,22.23.30^{2x}.31; Mt 26,69; Mc 14,66.69; Lc 12,45; 22,56; Jo 18,17; At 12,13; 16,16.
[311] MILLER, T. A., Surrogate, Slave, and Deviant? The Figure of Hagar in Jewish Tradition and Paul [Galatians 4:21-31], p. 138-154.
[312] BRAWLEY, R. L., Contextuality, Intertextuality, and the Hendraic Relationship of Promise and Law in Galatians, p. 99-119; DAVIDSON, R., Genesis 12-50, p. 48-87; LUZZATTO, S. D., The Book of Genesis, p. 151-162.192-197.
[313] JUNCKER, G. H., Children of Promise, p. 131-160; MUSSNER, F., Gesetz - Abraham - Israel, p. 200-222.

há uma transição emblemática de uma figura específica para uma condição que *abarca todos* os que estão submetidos à lei mosaica.[314]

A raiz ἐλευθερόω (Gl 5,1), que dá origem a forma verbal "ἠλευθέρωσεν/*libertou*", enquanto formadora de verbos, é rara, ocorrendo apenas 7 vezes no NT (Gl 5,1; Jo 8,32.36; Rm 6,18.22; 8,2.21).[315] Refere-se a uma condição de liberdade de ação, tanto em relação ao deslocar-se, mas também em sentido interior, como expressão do pensar e do sentir-se livre. A única ocorrência da forma verbal em Gl 5,1 está intimamente conectada ao vocábulo ἐλευθερία, em uma espécie de "assonância semântica" que reforça a ideia de que há uma intencionalidade e finalidade libertadora na ação de Cristo. A estrutura cria uma sensação hiperbólica, que ajuda a transparecer a importância do conceito de liberdade no escrito.[316]

O vocábulo "στεῖρα/*estéril*" (v.27) (do adjetivo στεῖρος) ocorre poucas vezes no NT (Gl 4,27; Lc 1,7.36; 23,29; Hb 11,11). Refere-se, primeiramente, à condição física da mulher que não consegue conceber filhos; esta situação é tida, muitas vezes, como uma consequência negativa de uma condição moral ou um elemento indicador de indignidade ou mesmo de castigo divino. Em Gl 4,27, o vocábulo está dentro da referência ao texto de Is 54,1, que trata da sorte da estéril.[317] O texto de Is 54,1 inverte o sentido negativa da condição de esterilidade, em algo celebrativo, enquanto, o que parece ser uma inversão do destino desta mulher.[318] Como será analisado, a leitura e a aplicação que Paulo faz deste texto precisam ser compreendidas a partir *não* do texto em si mesmo, mas dos critérios rabínicos de interpretação e do contexto de sua argumentação.[319]

O nome próprio "Σινᾶ/*Sinai*", mesmo que essencial na literatura veterotestamentária, ocorre raras vezes no NT (Gl 4,24.25; At 7,30.38). O uso do nome refere-se ao monte Sinai, e em Gálatas, utilizado em um contexto comparativo entre as duas alianças, na qual, na perspectiva paulina, remete-se à escravidão e a figura de Agar.[320] De modo semelhante, o outro nome de lugar, "Ἀραβίαν/*Arábia*" (Gl 1,17; 4,25), remete por meio de inferência, no modo de argumentar de Paulo, à Jerusalém atual, que

---

[314] BROWN, C.; COENEN, L., παιδίσκη, p. 351.649.670.1302.
[315] Não se refere aqui ao evidente uso da raiz enquanto *forma adjetiva*, "ἐλεύθερος/livre", que ocorre cerca de 23 vezes no NT e é bastante comum em Gálatas e na perícope em estudo (Gl 3,28; 4,22.23.26.30.31); tão pouco ao *substantivo* "ἐλευθερία/liberdade" (com 10 ocorrências no NT, sendo 4 delas em Gálatas). Acrescenta-se ainda que a forma adjetiva pode obter também conotação substantiva quando acompanhada de artigo ou de preposição.
[316] BROWN, C.; COENEN, L., ἐλευθερόω, p. 1194-1199.
[317] BLIGH, J., Galatians, p. 390-419.
[318] BOER, M. C., Paul's quotation of Isaiah 54.1 in Galatians 4.27, p. 370-389.
[319] LOUW, J.; NIDA, E., στεῖρος, p. 231.
[320] HOGETERP, A. L. A., Hagar and Paul's Covenant Thought, p. 345-359.

formada por aqueles de descendem desta escravidão, servem igualmente como "escravos". Assim, tanto o *Sinai* quanto a *Arábia*, recebem aqui uma conotação pejorativa.[321]

[321] LOUW, J.; NIDA, E. Σινᾶ, p. 741; LOUW, J.; NIDA, E. Ἀραβίαν, p. 747

5
Unidade, gênero literário e estrutura

5.1
Unidade de Gl 4,1–5,1

5.1.1
Contexto antecedente

O texto imediatamente anterior a Gl 4,1–5,1 é justamente Gl 3,1-29, no qual encontram-se três *subtemas* que dialogam entre si por meio do elemento central que gira em torno do debate sobre a dualidade "Lei ou fé". Pode-se pensar, de modo geral, em três momentos, ou em três distintas seções internas, organizadas da seguinte maneira: a) Gl 3,1-14 – que trata especificamente do tema da *Lei e da fé*; b) Gl 3,15-20 – que trata da *promessa de Abraão*; e, c) Gl 3,21-29 – que trata do *propósito da Lei*.[322]

Na primeira seção, Gl 3,1-14, percebe-se subseções internas (Gl 3,1-5; 6-9; 10-11; 14). A primeira (Gl 3,1-5), se desenvolve por meio de um discurso direto e impetuoso, no qual Paulo mostra-se indignado com os gálatas porque mesmo tendo recebido o Espírito de Cristo, tendiam a voltar para a "carne" e abandonar este Espírito. Tal retrocesso e indignação de Paulo são marcados através de expressões fortes e perguntas retóricas como: "gálatas estúpidos/insensatos" (v.1); "quem vos enfeitiçou?" (v.1); "sois insensatos/estúpidos" (v.3); "quereis acabar pela carne?" (v.3); "tantas coisas sofrestes em vão?" (v.4).

A segunda subseção (Gl 3,6-9) desenvolve o tema da fé por meio da figura de Abraão, na qual, por intermédio de uma leitura argumentativa, demostra que pela fé do patriarca, os pagãos são beneficiados,[323] uma vez que se inserem na promessa feita por Deus que engloba "todos os povos".[324] Assim, os pagãos também podem ser considerados

---

[322] DAVIS, B. S., Christ as Devotio, 2002; DUMBRELL, W. J., Abraham and the Abrahamic Covenant in Galatians 3:1-14, p. 19-31.
[323] HANSEN, G. W., Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts, p. 141-54.209-215.
[324] SIKER, J. S., Disinheriting the Jews, p. 28-76.

filhos de Abraão e contemplados na justiça, trazida pela fé de Abraão e da ação divina, provinda mediante a promessa.[325]

A terceira subseção (Gl 3,10-11) trata da "Lei" como uma "maldição" para aqueles que não a praticam, tornando igualmente "maldição".[326] Dentro de seu desenvolvimento histórico, ninguém pode ser justificado, pois torna-se impossível realizar tudo o que é estabelecido pela Lei.[327] Para Paulo a justificação passa necessariamente pelo processo de adesão e de fé em Cristo, uma vez que Cristo torna-se maldição para libertar a humanidade desta mesma maldição.[328]

A quarta subseção é antecedida por uma breve transição da temática da maldição da Lei e retoma ao tema de Abraão e os gentios (Gl 3,13b.14).[329] Tem-se aqui um trecho importante da argumentação paulina na qual o autor conecta a bênção de Abraão com Cristo e com os gentios.[330] É por Cristo que esta bênção chega aos gentios para que estes possam vivenciar a promessa do Espírito, pela fé.[331] Percebe-se aqui uma *prolepse* da seção posterior, que tratará mais especificamente da aliança de Abraão.[332]

A seção de Gl 3,15-20 desenvolve de modo mais sistemático o tema da aliança de Deus com Abraão. Paulo tenta demonstrar, utilizando o raciocínio jurídico e rabínico, que aliança, tal qual, um testamento humano, não pode ser anulado pela Lei, uma vez que lhe antecede e tem força peremptória. Logo, a Lei não pode tornar a promessa que Deus fez com Abraão vazia ou sem efeito.[333] E como desta herança provém a promessa, e que esta envolve e engloba "todos os povos", os gentios estão contemplados nela mediante a autoridade divina e não da Lei, posteriormente outorgada.[334]

A última seção (Gl 3,21-29) também pode ser compreendida em pequenas subseções (3,21-22; 23-26; 27-29). Na primeira subseção (Gl 3,21-22), tem-se o

---

[325] WAGNER, G., Les enfants d'Abraham ou les chemins de la promesse et de la liberté, p. 285-295; ROBINSON, D. W. B., The Distinction between Jewish and Gentile Believers in Galatians, p. 29-48.
[326] SCOTT, J. M., 'For as Many as are of Works of the Law are under a Curse' (Galatians 3:10), p. 187-221.
[327] YOUNG, N. H., Who's Cursed - and Why? (Galatians 3:10-14), p. 79-92; DONALDSON, T. L., The 'Curse of the Law' and the Inclusion of the Gentiles, p. 94-112.
[328] YOUNG, N. H., Who's Cursed - and Why? (Galatians 3:10-14), p. 79-92; MORLAND, K. A., The Rhetoric of Curse in Galatians, 1995.
[329] ROBINSON, D. W. B., The Distinction between Jewish and Gentile Believers in Galatians, p. 29-48.
[330] HOOKER, M. D., 'Heirs of Abraham': The Gentiles' Role in Israel's Story, p. 85-96.
[331] CARSON, D. A., The Cross and the Spirit, p. 239-242; HAYS, R. B., The Letter to the Galatians, p. 299-310.
[332] BRASWELL, J. P., 'The Blessing of Abraham' versus 'the Curse of the Law', p. 73-91.
[333] BRAWLEY, R. L., Contextuality, Intertextuality, and the Hendraic Relationship of Promise and Law in Galatians, p. 99-119.
[334] BOERS, H., We Who Are by Inheritance Jews, p. 273-281; HOOKER, M. D., 'Heirs of Abraham': The Gentiles' Role in Israel's Story, p. 85-96; DAS, A. A., Paul, the Law, and the Covenant, 2001; DAS, A. A., Galatians, p. 477-512.

desenvolvimento de uma espécie de arcabouço legal que resguarda a importância e ao mesmo tempo desenvolve o papel da Lei. Para Paulo, a Lei não é contrária [ou se opõe] à promessa, mas, no sentido histórico, pela forma pela qual foi estabelecida, faz com que se torne impossível *vivificar* e estabelecer *justiça*.[335] Cumprir a Lei como finalidade de fazer "justiça", justificação, não é praticável, dada a especificidade, multiplicidade, dificuldade e complexidade da própria Lei. Assim, a justiça só pode se estabelecer realmente por meio da fé em Jesus Cristo.[336]

Na segunda subseção (Gl 3,23-26), Paulo se utiliza de um exemplo para aprofunda a questão do papel da Lei. Esta preparou o povo como um pedagogo prepara seu discípulo. Este preparo foi realizado com a finalidade de preparar a vinda da revelação da fé. Por meio de Cristo fomos todos justificados pela fé e, a partir deste momento, não dependemos mais do pedagogo e encontramo-nos em liberdade.[337]

Na última subseção (Gl 3,27-29), e conclusão do capítulo, Paulo desenvolve a globalidade que abarca a bênção e a promessa estabelecidas por Deus. Há uma igualdade radical entre todas as pessoas, independente da sua etnia, condição social e sexo; uma vez batizados e revestidos em Cristo Jesus, somos verdadeiramente descendentes da promessa divina e verdadeiramente *filhos de Abraão*.[338]

Percebem-se breves conexões temáticas entre Gl 3,1-29 e a perícope de Gl 4,1–5,1, como o "desabafo", em tom pessoal, sobre o trabalho em vão dentro da comunidade (Gl 3,4; 4,11) a estrutura de perplexidade que se desenvolve na primeira seção (Gl 3,1-5) e a segunda parte da perícope (Gl 4,12-20). A questão da metáfora da Lei enquanto pedagoga em Gl 3,23-26, assemelha-se com a metáfora do herdeiro e dos seus guardiões legais (Gl 4,1-2); no entanto é preciso perceber que o elemento central aqui é outro, a menoridade como símbolo da escravidão, enquanto em Gl 3,23-26, a Lei é aquela que prepara para a revelação da promessa, não sendo oposta a esta.

Igualmente, pode-se pensar na própria figura de Abraão, no entanto, novamente, parece que o uso desta figura possui intenções bastante distintas nestas duas partes: enquanto em Gl 3,1-29, Abraão é utilizado como uma figura emblemática da qual a justiça e a promessa se universalizam para todos os povos; em Gl 4,1–5,1, Abraão é uma figura que baliza e justifica o debate sobre os descendentes das duas mulheres, Sara e Agar,

---

[335] KRUSE, C. G., Paul, the Law, and Justification, p. 72-99.
[336] GASTON, L., Abraham and the Righteousness of God, p. 39-68.
[337] BRING, R., Commentary on Galatians, p. 218-235.
[338] LAMBRECHT, J., La voluntad universal de Dios, p. 131-142.

como filhos da promessa ou não. Pode-se dizer que o desenvolvimento se concentra não em Abraão, em si mesmo, mas em *suas mulheres* e nos *seus descendentes*.[339]

Desta forma, por mais que existam elementos de Gl 3,1-29 que dialogam e que ecoam em Gl 4,1–5,1, pode-se perceber uma evidente distinção. Percebe-se que Gl 3,1-29 possui uma conclusão, há, por sua vez, uma quebra de tema, de figuras de "personagens", de vocabulário, de forma do autor, que mesmo dentro de uma estrutura argumentativa, utiliza-se de novos recursos para desenvolver uma temática subsequente distinta.

5.1.2
Contexto posterior

O contexto imediatamente posterior tem como referência inicial um versículo de transição (Gl 5,1), que funciona como conclusão da perícope de estudo, Gl 4,1–5,1, e ao mesmo tempo aponta para a temática subsequente da pertença ao judaísmo. No entanto, a mudança temática é claramente perceptível em Gl 5,2, no qual começa-se o desenvolvimento de uma nova questão, a natureza da liberdade cristã (Gl 5,2-15) por meio do debate tomado inicialmente sobre o tema da circuncisão; seque-se uma espécie de introdução (Gl 5,16-18), a temática das obras da carne (Gl 5,19-21) e a dos frutos do Espírito (Gl 5,22-26).

A seção de Gl 5,2-15 pode ser dividir em algumas subseções (Gl 5,2-4; 5-6; 7-10; 11-12; 13-15). Em Gl 5,2-4, Paulo desenvolve o tema da circuncisão, provavelmente motivados por boatos e por um advento desta prática dentro da comunidade. Para Paulo, a circuncisão é um ato que teologicamente indica que não houve serventia o evento Cristo, uma vez que pela *ação religiosa-cirúrgica*, se buscava religiosamente a justificação pessoal por meio da Lei, rejeitando-se, deste modo, a graça de Deus trazida por Jesus. Para Paulo, todo aquele que se submete ao ato da circuncisão tem a obrigação de observar tudo o que se encontra na Lei, e não se esquivando de forma daquilo que não lhe é conveniente.

Em Gl 5,5-6, Paulo chama a atenção que os cristãos devem entender que é por meio da fé que se deve aguardar a justificação. E, neste sentido, não é importante o fato

[339] LÉGASSE, S., L'épître de Paul aux Galates, p. 341-370; LIETZMANN, D. H., An die Galater, p. 29-36.

da pessoa se circuncidada ou não; uma vez que a fé é o veículo que age nos crentes, por meio do amor.

Gl 5,7-10 apresenta duas imagens que, imageticamente, demonstra o retrocesso dos gálatas: a primeiro delas é a da corrida. Os gálatas, como bons atletas corriam de forma perfeita, no entanto, algumas pessoas "cortam os seus passos". A segunda imagem é a do fermento que leveda a massa. Que se explica como poucos indivíduos conseguiram desvirtuar toda uma comunidade. Estas duas imagens negativas demonstram a presença indivíduos que impediam os gálatas de viver plenamente na liberdade cristã, criando problemas e disseminando o caos.[340] No entanto, Paulo confia na permanência dos gálatas em suas convicções verdadeiras de fé, por ele ensinadas, mas é duro ao afirmar que os responsáveis por toda essa "perturbação" responderão, independente de quem seja.[341]

Gl 5,11-12, retorno ao tema da circuncisão por meio de outra perspectiva. Paulo expõe sua fala dando a entender que havia rumores de que ele mesmo seria a fonte de autoridade pela qual o ensino e a prática da circuncisão estivesse sendo implementada. Ele se justifica e negando, lembra aos gálatas que era perseguido justamente por pregar o inverso. Ele refere-se ao "escândalo da cruz" como algo que faz parte de sua pregação e que era tido negativamente pelos seus opositores. Por fim, em tom combativo, o apóstolo espera que os que pregam a circuncisão, e que ao mesmo tempo inquietam a comunidade, se compreendem a prática como algo meritório, deveriam se mutilar plenamente.

Gl 4,13-15 muda bruscamente o tema para a questão das práticas morais. Para Paulo não se deve abusar da liberdade para justificar os *prazeres carnais*. A liberdade deve fundamentar o amor ao próximo e o serviço comunitário. As disputas, brigas e intrigas internas criam um clima de oposição que pode acabar por destruir a própria comunidade.[342]

Gl 5,16-18 está conectada com o conteúdo subsequente, mas possui a função de introdução. O v.16 inicia-se como uma espécie de exortação, que funciona como preparação aos dois temas subsequentes, apresentados em oposição: as obras da carne e os frutos dos Espírito.[343] Para o apóstolo, os desejos da carne se opõem aos do Espírito, e este pressuposto deve orientar a tomada de decisão do cristão e ajudar a frear os desejos

---

[340] WILSON, T. A., Wilderness Apostasy and Paul's Portrayal of the Crisis in Galatians, p. 550-571.
[341] HOWARD, G., Paul: Crisis in Galatia: A Study in Early Christian Theology, p. 1-86; BARCLAY, J. M. G., Mirror-Reading a Polemical Letter, p. 73-93.
[342] LYONNET, S., Amore del prossimo, amore di Dio, obbedienza ai comandamenti, p. 174-186.
[343] MARIUS VICTORINUS, Marius Victorinus' Commentary on Galatians, p. 320-327.

negativos individuais. Uma vez sendo guiados pelo Espírito, não é necessário recorrer ou se submeter a Lei para viver de modo virtuoso.

Na seção seguinte, Gl 5,19-21, Paulo elenca como "obras da carne" quinze práticas, entre outras semelhantes, que retratam, de alguma forma, tudo aquilo que se opõe à prática religiosa (idolatria, superstição), à moral sexual (fornicação, impureza, libertinagem), e às relações sociais (inimizades, brigas, ciúmes, ódio, ambição, discórdias, divisão, inveja, bebedeira e orgias), dignas da vida cristã, estabelecendo assim o que pode ser entendido como um código de ética basilar.[344] Ele entende que aquele que pratica este tipo de comportamento, não pode ser de fato cristão (uma vez que a sua fala se direciona para a comunidade gálata), nem pode ser herdeiro do Reino de Deus.[345]

Em oposição às obras da carne, a seção de Gl 5,22-23 apresenta os frutos do Espírito. Estes encaminham os ideais cristãos, o comportamento moral e revelam a ação divina. Paulo elenca nove "frutos" que revelam uma preocupação maior com os aspectos que devem ser desenvolvidos individualmente, mas, que, no entanto, só são possíveis de se trabalhar de forma coletiva, por meio da vida comunitária. Paulo elenca estes frutos em três segmentos de três: 1) amor, alegria e paz; 2) longanimidade, benignidade e bondade; 3) fidelidade, mansidão e autodomínio. Contra tais frutos, não existe Lei.

Gl 4,24-26 em tom mais conclusivo estabelece o ponto de contato com a paixão de Cristo e. Primeiro, como forma de fechamento, se conecta a crucificação de Cristo com a crucificação da carne, que corresponderia as paixões e as concupiscências. Viver no Espírito corresponderia necessariamente, viver eticamente. Por fim, ele indica, em uma conexão um tanto brusca com a temática anterior, alguns elementos que transparecem um comportamento que talvez precisasse ser corrigido de forma mais enfática ou urgente, como a presunção, as provocações e a inveja.[346]

Gl 5,2-26 é uma unidade distinta e que praticamente não estabelece conexões significativas com Gl 4,1–5,1, inclusive, de certa maneira, parece estar mais vinculado tematicamente com Gl 3,1-29. Percebe-se que tanto a temática, o vocabulário, a ausência de figuras veterotestamentárias, o tom mais apologético, a forma defensiva, quanto a insistência nas implicações morais, parecem sugerir que tais são elementos suficientes

---

[344] ELLIOTT, M. W.; HAFEMANN, S.J.; WRIGHT, N.; FREDERICK, J., Galatians and Christian Theology, p. 353-262.
[345] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios em Gálatas e Romanos, 2015.
[346] SCHREINER, T. R., 'Works of Law' in Paul, p. 217-244; SCHREINER, T. R. Galatians, p. 292-309.

para se estabelecer uma separação de Gl 5,2-26 com a perícope antecedente, como será indicado a seguir.

5.1.3
Gl 5,1 como parte de Gl 4,1-31

O processo de formação e formatação dos textos do NT passou por diversas etapas significativas ao longo da história. A constituição de capítulos e versículos dos textos bíblicos do NT é bem posterior aos escritos primitivos. A divisão em capítulos feita pelo clérigo inglês Stephen Langton, no século XIII, em 1227, pretendia auxiliar a localização dos episódios e temas bíblicos, assim como facilitar a estruturação litúrgica. A organização foi feita a partir da Vulgata e, posteriormente, Lagnton capitulou também as versões em hebraico e grego. Já a inclusão de versículos se deu posteriormente, no século XVI, pelo impressor francês Robert Estienne (1503-1559).

É difícil remontar os critérios de divisão destes editores, mas pode-se afirmar que o estabelecimento de cortes capitulares nem sempre correspondia corretamente ao contexto do texto em questão. E, ainda, parece correto afirmar que em escritos epistolares esta tarefa possui uma dificuldade maior, se comparado aos textos narrativos. Os escritos epistolares, à semelhança de uma fala ou discurso oral, possuem temáticas que podem não necessariamente seguir uma lógica natural, sendo permeadas de ideias distintas, sentimentos e outros elementos entrelaçados. Assim, não parece surpreender que as diversas divisões de capítulos sejam questionáveis e debatidas pelo trabalho da exegese contemporânea. Os resultados destes debates são visíveis em muitas edições críticas da Bíblia nas quais, mesmo respeitando as divisões de capítulos estabelecidas classicamente, indicam ao leitor que um texto que não parece pertencer a uma determinada unidade textual ou capítulo, precisa ser realocado de modo separado e conectado ao “contexto” que parece fazer parte, de modo mais provável.

Gl 5,1 é um exemplo de texto que vem sendo debatido longamente, ora é apresentado como parte conclusiva de Gl 4,1-31, ora como início de Gl 5,2-29. Evidentemente, os critérios não podem ser pautados simplesmente por meio da divisão estabelecida no século XIII, busca-se, mesmo diante do universo de possibilidades

interpretativas que possui um texto, por componentes que sejam mais objetivos, tais como elementos sintáticos, semânticos e temáticos.[347]

Ao analisar Gl 5,1 percebe-se que este versículo pode ser apresentado a partir de duas partes conectivas (Gl 5,1a.b) que, isoladamente, possuem como tema a questão da liberdade (Gl 5,1a) e da escravidão (Gl 5,1b), tratada de forma negativa, justamente para reforçar o elemento positivo.

Ao estudar os vocábulos e verbos de Gl 5,1, em sua frequência, nota-se que as raízes que remetem à ideia de liberdade (ἐλεύθερος, ἐλευθερόω) estão muito mais presentes em Gl 4,1-31, cinco ocorrências (vv.22.23.26.30.31), do que em Gl 5,2-29, duas ocorrências, (v.13^{2x}). Do mesmo modo, a raiz "δουλεία/*escravidão*", presente em Gl 5,1, ocorre em Gl 4,24; no entanto, não há nenhuma ocorrência em Gl 5,2-29. Outro exemplo é advérbio "πάλιν/*novamente*", este ocorre apenas uma única em Gl 5,2-29, no v.3, enquanto em Gl 4,1-31, encontram-se três ocorrências (vv.9cd.19).

Acrescenta-se a estes elementos, a própria temática. Gl 5,1 parece estar mais conectado ao contexto imediatamente anterior (Gl 4,21-31), uma vez que este trata longamente do tema da liberdade e da escravidão a partir da imagem das duas descendências oriundas de Abraão; das duas mulheres, simbolicamente representando as duas alianças, as quais refletem a escravidão e a liberdade, conectando, por fim, a comunidade cristã aos filhos não *da escrava*, mas *da livre* (v.31).[348]

No entanto, por sua vez, observa-se em Gl 5,2-26, justamente o inverso. O tema da liberdade e da escravidão ocorre somente a partir de Gl 5,13. E ao atentar-se ao conteúdo imediatamente posterior a Gl 5,1, ou seja, Gl 5,2-4.5-6, este discute o tema da *circuncisão* e da *justificação* por meio da graça, assunto díspar ao versículo;[349] estabelece-se, portanto, uma evidente quebra ao assunto principal até então tratado de forma coerente, não estabelecendo continuidade direta com o conteúdo de Gl 5,1. Percebe-se que este dialoga muito melhor com o conteúdo anterior (Gl 4,21-31), servindo-o de forma fluída e harmônica como uma conclusão ou elemento de repouso.

Dado tais elementos, parece justificável inserir Gl 5,1 como parte integrante ao conteúdo de Gl 4,1-31, entendendo que o versículo finaliza coerentemente a unidade

---

[347] LAMBRECHT, J., Abraham and His Offspring: A Comparison of Galatians 5,1 with 3,13, p. 525-536.
[348] MALAN, F.S. The Strategy of Two Opposing Covenants, p. 425-440.
[349] MUSSNER, F. La Lettera ai Galati, p. 339; MARSHALL, I. H., Salvation, Grace and Works in the Later Pauline Corpus, p. 339-358.

literária de forma lógica e orgânica tanto sintaticamente, tal como em seu desenvolvimento temático.

5.2
Gênero literário

Existe um grande debate sobre o gênero literário ao qual pertence a Carta aos Gálatas. Toma-se como referência H. D. Betz. Ele afirma que Gálatas é um exemplo de gênero de carta apologética. Segundo o autor, esse gênero teria surgido no século IV a.C. e combinaria elementos de carta, autobiografia e discurso apologético. Seria um gênero baseado na literatura grega, como a *pseudo* autobiografia de Sócrates, de Platão, e a autobiografia de Demóstenes, que serviram de inspiração para as cartas apologéticas.[350] Fung argumenta que este escrito pode ser classificado como uma "carta apologética", com base em estudos recentes que demonstram que Gálatas segue os princípios e normas da retórica contemporânea.[351] R. Longenecker também concorda com a classificação de Gálatas como uma "carta apologética", fundamentando-se na relação entre o estilo de seu conteúdo e sua estrutura epistolar.[352] A autobiografia, a apologia e a defesa são elementos proeminentes na análise retórica de Gálatas, gerando assim uma discussão extensa e significativa. Entretanto, é importante mencionar que a categorização rígida e fixa de Gálatas como epístola apologética não é aplicável a todo o corpo epistolar, conforme defendido por Fung.[353] Embora não haja um consenso em relação a um único gênero literário para Gálatas, há certa concordância entre os autores sobre a presença de elementos retóricos greco-romanos e judaicos. Esses elementos incluem o uso de tradições literárias, formas retóricas, modelos de persuasão, estruturas quiásticas, procedimentos exegéticos em forma de *midrash*, hinos antigos, fórmulas confessionais e material exortativo. Pode-se dizer, de modo geral, que Gálatas pode ser considerado, como um todo, um escrito epistolar, com teor apostólico e de defesa doutrinal.

Predomina em Gl 4,1–5,1 uma *estrutura epistolar*, na qual o autor se dirige em *primeira pessoa do singular*[354] para um grupo ou comunidade, utilizando-se, de modo geral, da *segunda pessoa*[355]. Em distintos momentos percebem-se generalizações nas

---

[350] BETZ, H. D., Galatians, p. 14-15.
[351] FUNG, R. Y. K., The epistle to the Galatians, p. 28.
[352] LONGENECKER, R., Galatians, p. CIII. CIV-CV.
[353] FUNG, R. Y. K., The epistle to the Galatians, p. 32.
[354] Gl 4,1a.11ab.12ac.13b.14ac.15c.19ab.20.21a.
[355] Gl 4,6a.7a.8-11.12-16.17.18b.19c.20ac.28ab; 5,1b.

quais a *primeira pessoa do plural* é apresentada para indicar uma unidade de pensamento e sentimento entre o apóstolo e sua comunidade (Gl 4,3.6b.26b.31b; 5,1a). A *terceira pessoa do plural* é constantemente utilizada para referir-se às pessoas, ou grupo, que se colocam como opositores de Paulo e que de forma ativa trabalham para desviar os gálatas dos seus ensinamentos fundamentais (Gl 4,17.21b).

Há uma constante utilização de imagens e personagens veterotestamentários, metáforas (Jerusalém e Jerusalém celeste) e comparações (escravidão e menoridade) que abarcam desde elementos de cunho jurídico, até as relações mais íntimas de cunho materno-paterno (Gl 4,19ab.20b). Percebe-se além destes traços literários, um esforço de defesa pessoal, que se destina ora ao convencimento da comunidade como um todo, em tom mais *exortativo*, ora como uma espécie de "ataque" aos seus opositores, característica *apologética* (Gl 4,17-18.21). Percebe-se também, principalmente na seção de Gl 4,12-20, um apelo à memória histórica de sua presença na comunidade (v.13-15), como recurso de cunho emocional e retórico.[356]

H. D. Bertz, baseando-se na comparação com a retórica clássica, defende que Gl 3,1–4,31 faz parte, no conjunto geral do escrito, de uma *probatio*, uma seção que teria como especificidade a comprovação de uma tese ou argumento elaborado ao longo das partes iniciais da Carta. No entanto, ele entende, especialmente sobre o capítulo 4, que é muito difícil estabelecer claramente tal definição.[357]

> Preceito epistolar (Gl 1,1-5);
> *Exordium* (introdução - Gl 1,6-11);
> *Narratio* (narração - Gl 1,12–2,14);
> *Propositio* (proposição - Gl 2,15-21);
> *Probatio* (confirmação - Gl 3,1–4,31);
> *Exhortatio* (exortação - 5,1–6,10);
> Pós-escrito epistolar - *peroratio* ("conclusão", Gl 6,11-18).

Parece mais provável, no entanto, entender a seção como uma composição complexa que possui elementos literários distintos, tais como: a *argumentação*, por meio de comparação de imagens e situações; a *comprovação*, por meio da autoridade escriturística, utilizando-se basicamente de narrativas veterotestamentárias; *auto-defesa*,

---

[356] LATEGAN, B. C., Formulas in the Language of Paul, p. 75-87.
[357] BETZ, H. D., The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians, p. 353-379; BETZ, H. D., Galatians, p. 238-258.

por meios dos vínculos e das memórias históricas da comunidade; a *apologética*, voltada aos opositores; e ainda, elementos *parenéticos*, voltados para a comunidade.[358]

Pode-se pensar que em Gl 4,1–5,1 há um substrato epistolar, que se desenvolve em uma *estrutura dialogal* entre o apóstolo Paulo e a comunidade da Galácia. Esta é percebida do início ao fim da unidade, criando uma coesão literária. Ao longo das suas três seções ou partes (Gl 4,1-11; Gl 4,12-20; Gl 4,21–5,1) há o predomínio de elementos literários distintos:

> a) Gl 4,1-11 – *imagens de caráter jurídico*, especialmente a do filho de menor idade e seus tutores. O herdeiro se assemelha ao escravo, mesmo possuindo o direito aos bens paternos. Desenvolve-se, a partir desta imagem, uma relação conceitual entre a *escravidão* e *liberdade*; uma, por meio da ignorância e do retorno às práticas de servidão, a outra, trazida pela encarnação do Filho de Deus. E, por fim, em tom exortativo, Paulo expõe a sua preocupação com o retorno a estas práticas religiosas que indicam um profundo retrocesso de compreensão sobre a liberdade cristã;[359]
>
> b) Gl 4,12-20 – desenvolve-se, em *tom parental*, uma espécie de *auto-defesa* de Paulo, a qual não apela aqui à argumentação imagética, escriturística ou se utiliza de incursão lógica, mas sim ao relacionamento afetivo, por meio de exemplos fraternais e gestos de amor recíproco, que foram estabelecidos profundamente entre ele e sua comunidade ao longo de sua primeira visita. Nesta seção encontra-se incidentalmente, como uma espécie de antecipação do início da próxima seção, um "ataque" ao comportamento e as intenções de seus opositores, que torna evidente as suas atitudes de desrespeito e inveja em relação ao apóstolo. A conclusão da seção retorna o *tom exortativo*, com o expresso desejo de Paulo em estar junto à comunidade para demonstrar a sua perplexidade;[360]
>
> c) Gl 4,21–5,1 – recorre à *argumentação de caráter escriturístico* com forma de demonstrar as suas razões por meio da voz de autoridade e, ao mesmo tempo, com o intuito evidente de rebater as ideias equivocadas de seus opositores utilizando-se de seus próprios argumentos. Da mesma forma como as seções anteriores, a

---

[358] VOUGA, F., An die Galater, p. 113-20; VOUGA, F., La construction de l'histoire en Galates 3–4, p. 259-269.
[359] BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 9.
[360] SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 23; OEPKE, A., Der Brief des Paulus an die Galater, p. 109-117.

> conclusão de Gl 4,21–5,1 é expressa em *tom exortativo*, apelando ao ânimo e a necessidade de manter-se firme na verdade que garante a liberdade e afasta a escravidão. [361]

Percebe-se que há uma lógica interna que estabelece uma organização nas três seções: estas se iniciam sempre com uma *fala em primeira pessoa* e uma *conclusão em tom exortativo-parenético*, geralmente, por meio de um discurso direto para a comunidade. Esta espécie de *moldura* presente em cada uma destas partes, possui um conteúdo elaborado com recursos literários distintos, mas que em seu conjunto, parece possuir uma mesma intencionalidade: convencer os interlocutores, os gálatas, de que eles precisam voltar-se novamente para a mensagem salvífica que antes já fora acolhida, mas que precisa ser plenamente vivenciada. A despeito daqueles que promovem uma desestabilização na comunidade, é necessário retornar à dimensão filial e a liberdade plena trazidas por Cristo.

Além desta estrutura comum, pode-se perceber uma temática que perpassa todas as seções: a questão da filiação. Este tema se desenvolve por meio da figura do herdeiro e da filiação herdada pelos gálatas, na primeira seção (Gl 4,1-11); na relação maternal que Paulo desenvolve com a comunidade, na segunda seção (Gl 4,12-20); e, por fim, nas imagens bíblicas que remetem aos filhos de Agar e de Sara, na terceira seção (Gl 4,21–5,1).

A questão da "alegoria" como instrumento literário

A palavra "alegoria" tem sua origem no termo grego ἀλληγορία, que por sua vez deriva de "ἄλλος/*outro*" e "ἀγορεύειν/*falar publicamente*, *proclamar*". Originalmente, o vocábulo ἀλληγορία era usado para descrever uma forma de expressão artística em que ideias abstratas eram apresentadas por meio de figuras e símbolos concretos. Posteriormente, a palavra ἀλληγορία foi adotada pelo latim como *allegoria*, mantendo basicamente o mesmo significado.[362] A alegoria pode ser compreendida como uma forma de comunicação indireta,[363] em que um significado mais profundo ou simbólico é

---

[361] ALTER, R.; KERMODE, F. (Eds.), Guia Literário da Bíblia, p. 13; FERREIRA, J. C. L., Estudos literários aplicados à Bíblia, disponível em < HTTP: //www.revistatheos.com.br/ artigos% 20anteriores/ Artigo_03_02.pdf > [Acesso em 17/07/2023].
[362] ALTER, R.; KERMODE, F. (Eds.), Guia Literário da Bíblia, p. 13.
[363] GIGNILLIAT, M., Paul, Allegory, and the Plain Sense of Scripture: Galatians 4:21-31, p. 135-146.

atribuído às imagens ou palavras utilizadas,[364] como explica, de modo mais técnico, Klaus Berger:

> Na *alegoria*, a distância entre os dois planos é *constantemente igual*. A interpretação *alegórica* usa os elementos do plano da imagem no sentido de "metáforas ousadas" ou no sentido de símbolos. Ambas as coisas supõem um conhecimento especial e variam muito, de acordo com o grupo a que o texto se dirige.[365]

Dessa forma, as alegorias oferecem uma maneira de transmitir mensagens complexas ou conceitos abstratos de uma forma mais acessível ou visualmente impactante. A interpretação de uma alegoria pode envolver uma análise simbólica dos elementos presentes para descobrir um significado subjacente. Muitas vezes, as alegorias são usadas para transmitir lições morais, críticas sociais ou reflexões filosóficas.[366]

Falar alegoricamente, como parece sugerir a forma verbal ἀλληγορούμενα (Gl 4,24), pode significar, neste contexto, um ato de comunicar de maneira indireta, usando figuras de linguagem, símbolos ou metáforas para transmitir um significado mais profundo ou simbólico. Ao falar *alegoricamente*, um autor usa palavras ou expressões que não devem ser interpretadas literalmente. Assim, a linguagem alegórica envolveria uma camada adicional de interpretação e exige que o receptor decodifique o significado subjacente por meio de associações simbólicas ou por meio de metáforas. Através da *fala alegórica*, é possível transmitir mensagens sutis, evocar imagens vívidas e despertar a imaginação do ouvinte-leitor.[367]

No entanto, questiona-se se o que há em Gl 4,21-31 é de fato uma alegoria. Segundo Klaus Berger, existe no NT uma forma de "alegoria" que foi chamada também de "alegoria elaborada", na qual têm-se basicamente dois textos. Um destes torna-se o referencial, compreendido como um *mistério* a ser explicado, enquanto o segundo faz uma interpretação que, de modo geral, desconsidera ou abstrai a distância cronológica entre o apresentado anteriormente e o que se expõe no *contemporâneo*. Para o autor, quando existe uma evidência desta interpretação posterior, na qual esta se interpõe ao texto referido, pode-se falar não tanto de "alegoria", mas de "alegorese".[368] A. Davis (2004) não parece tão otimista em relação à estrutura alegórica em Gl 4,21-31, pois pensa

---

[364] SHREINER, J.; DAUTZENBERG, G., Formas e Exigências do Novo Testamento, p. 411.
[365] BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 45; 16. MILLOS, S. P., Gálatas, 463-472.
[366] PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, A Interpretação da Bíblia na Igreja, p. 41-45.
[367] ALONSO-SCHÖKEL, L., Bíblia e literatura. In: ECHEGARAY, J. G. et al., A Bíblia e seu contexto, p. 392; STANLEY, C. D., 'Pearls before Swine', p. 124-44.
[368] BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 60.

que Paulo não usa nem alegoria narrativa nem tipologia nesta perícope. Em vez disso, ele teria se utilizado de um modo de argumentação judaica pelo qual recursos literários eram usados para chamar a atenção para conceitos-chave nas Escrituras Hebraicas.[369]

De qualquer forma, a alegoria *não* pode ser compreendida com um gênero literário, mas como um instrumento que constitui mais uma *técnica utilizada* em distintos gêneros literários, mas, de modo geral, as alegorias pertencem majoritariamente ao grupo dos *textos epidícticos*[370] e *não* apresentam elementos *isagógicos*.[371]

Mesmo não existindo como um *conceito técnico*, como ἀλληγορία, o uso de técnicas literárias que implicam relações comparativas entre realidades contrastantes, personagens e situações, são abundantes em textos do AT (como os capítulos 2 e 4 do livro de Daniel, por exemplo) e, mais propriamente, na interpretação destes textos pelos sábios judeus. Pode-se dizer, metaforicamente, que para a tradição rabínica, onde existe uma contradição textual, suscita-se para os rabinos uma espécie de necessidade de uma leitura "*alegórica*".[372]

Em Gl 4,1–5,1, percebe-se que o elemento comparativo *não* pode estar restrito apenas à figura das mulheres de Abraão, Sara e Agar, e seus descendentes, mas nas distintas imagens que estão presentes em todas as seções de Gl 4,1–5,1. Portanto, o uso de imagens comparativas parece fazer parte de um quadro intencional, no qual tais imagens fazem parte da própria estrutura do argumento elaborado por Paulo[373] e possuem intencionalidade não apenas independentemente, mas de forma coletiva, considerando toda a unidade textual.[374] Assim, o resgate de uma perspectiva judaica na leitura do texto de Gl 4,1–5,1, pode revelar dimensões distintas das já observadas por meio da retórica clássica e, ao mesmo tempo, ajudar a esclarecer questões estruturais e interpretativas do texto, como se tentará demonstrar com a análise das estruturas retóricas e na aplicação das regras de Hillel.

---

[369] DAVIS, A., Allegorically Speaking in Galatians 4:21–5:1, p. 161-174; GERBER, D., Ga 4,21-31 ou l'indéfinissable méthode?, p. 165-176.

[370] Textos *epidícticos* são um gênero de discurso ou escrita que têm como objetivo exaltar ou censurar algo ou alguém, utilizando uma linguagem eloquente e persuasiva para evocar emoções e estabelecer uma conexão emocional com a audiência (LOUBSER, J. A., The Contrast Slavery/Freedom as Persuasive Device In Galatians, p. 163-176).

[371] Na hermenêutica, o elemento isagógico refere-se a um componente introdutório ou preparatório que estabelece o contexto, o propósito ou a estrutura de um texto. O elemento isagógico geralmente é encontrado no início de um texto ou discurso e tem como objetivo fornecer informações essenciais para a compreensão adequada do que será abordado posteriormente. Ele pode incluir explicações preliminares, definições de termos-chave, referências históricas, apresentação de temas ou conceitos fundamentais, entre outros (BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 44).

[372] SINGER, I., Allegorical Interpretation. The Jewish Encyclopedia, v. 1, p. 403-411.

[373] BEALE, G. K.; CARSON, D. A., Comentário do uso do AT no NT, p. 49-51.

[374] HOOKER, M. D., Beyond the Things that are Written? St. Paul's Use of Scripture, p. 295-309.

6
Análise das estruturas retóricas

Como esboçado anteriormente, ao analisar-se a unidade textual de Gl 4,1–5,1 percebe-se uma lógica interna na organização das suas três seções constitutivas. Cada uma das três partes possui individualmente uma espécie de *forma* que se apresenta organizada com estruturas sintáticas, retóricas e temáticas que se repetem ou se assemelham. Tal *forma* é composta de uma *breve introdução em primeira pessoa*, na qual se estabelece o elemento dialogal e introduz um *argumento em forma de imagem*. Com o desenvolvimento desta, parte-se para uma *conexão da imagem com a comunidade gálata*; e, por fim, tem-se *uma exortação* que contém, geralmente, elementos de cunho comportamental da comunidade e/ou uma exortação direcionada diretamente por Paulo, que retrata seus sentimentos pessoais para com os gálatas. Na última seção, tem-se ainda uma *conclusão* de dupla função, que tanto coloca término em sua seção específica, quanto conclui globalmente a temática central desenvolvida em toda a unidade textual: a questão da liberdade e da escravidão.

6.1
Estrutura da primeira seção (Gl 4,1-11)

Ao aplicar a *forma* ao texto da primeira seção (Gl 4,1-11), encontra-se uma primeira estrutura que pode ser apresentada da seguinte maneira:

A - Elemento em primeira pessoa (v.1a)
Paulo dirige-se aos gálatas e introduz a imagem (v.1a)
B - Argumento em forma de imagem (vv.1b-2ab)
Tempo da menoridade do herdeiro (v.1b)
- *O herdeiro não se difere do escravo (v.1c)*
- *O herdeiro está sob a tutela de guardiões (v.2a)*
- *Administradores também são os mediadores (v.2b)*

C - Conexão da imagem com os gálatas (vv.3a-7b)
Diálogo e interpretação ao argumento – "éramos menores" (v.3a)
- *Escravidão sob os elementos do mundo (v3b.)*

A vinda da plenitude do tempo (v.4a)
- *Deus envia o seu Filho (v4b.)*

- O Filho de Deus nasce de mulher (v.4c)
- O Filho de Deus nasce sob a Lei (v.4d)
- O Filho de Deus resgata os que estão sob a Lei (v.5a)

- Os gálatas recebem a adoção (v.5b)
- Os gálatas recebem a filiação (v.6a)
- Deus envia o Espírito do Filho aos corações (v.6b)
- Proclamação e reconhecimento paterno (v.6c)
- Fim da escravidão, início da filiação (v.7a)
- Sendo filhos, são herdeiros por parte de Deus (v.7b)

D1 - Exortação comportamental (vv.8-10)
O passado de não reconhecimento de Deus (v.8a)
- Servidão ao que não é Deus (v.8b)
O reconhecimento de Deus (v.9a)
- No entanto, Deus os reconhece primeiro (v.9b)
Retorno os vãos elementos (v.9c)
- O desejo de servir a aquilo que escraviza (v.9d)
- Guarda escrupulosa dos tempos religiosos "antigos" (v.10)

D2 - Exortação pessoal (v.11ab)
Paulo expressa o seu temor pelos gálatas (v.11a)
Paulo teme que o seu trabalho tenha sido em vão (v.11b)

A estrutura, dividida em quatro subseções, ajuda o leitor a entender melhor o desenvolvimento interno da argumentação paulina. A subseção "A" é a mais curta e oferece uma orientação próxima à da subseção seguinte. O conteúdo, em tom narrativo, apresenta duas informações importantes: a) o registo da fala pessoal de Paulo que se refere, evidentemente, à comunidade gálata e uma introdução ao discurso.

A subseção "B" oferece ao ouvinte leitor a imagem que se tornará uma referência básica ao que será desenvolvido posteriormente. A subseção resgata imageticamente um "tempo da menoridade", no qual há a figura do herdeiro menor e dos seus guardiões legais. A forma genérica dos personagens parece ser uma de prolepse ou preparação para a próxima subseção, na qual lacunas serão preenchidas por *personas* específicas. É importante ressaltar que o v.3a, que abre a próxima subseção, é também um versículo de transição, que liga o tema da menoridade e o introduz brevemente a realidade que será desenvolvida posteriormente, pertencendo, deste modo, às duas subseções.

A subseção "C" é a mais extensa e trata da conexão da imagem desenvolvida anteriormente com a realidade dos gálatas. Esta não se afasta da nuance narrativa inicial. Tem-se aqui, na perspectiva paulina, um esboço do plano salvífico divino, no qual se

desenvolve desde a escravidão por meio dos elementos mundanos à plenitude dos tempos, na qual Deus envia o seu filho, assumindo a humanidade, resgatando da escravidão da Lei. Os gálatas recebem de Deus a adoção, a filiação e o Espírito, para que reconheçam o Pai Celeste e se tornem seus herdeiros, pondo fim definitivamente à escravidão.[375] Tem-se aqui duplos conceitos que se colocam como base do desenvolvimento retórico desta subseção. Alguns destes possuem internamente uma relação de oposição ou contraste, como a ideia de "tempo de escravidão" e "plenitude dos tempos", "escravidão" e "liberdade"; outros, por sua vez, revelam um processo de desenvolvimento e aproximação de vínculo parentais: "escravo", "adotado", "filho", "herdeiro".

A subseção "D" constitui-se do elemento exortativo e se subdivide em duas partes: uma que trata da exortação pela perspectiva coletiva e comportamental dos gálatas (D1) e, outra que possui uma estrutura mais pessoal (D2). Esta última, revela de forma direta a preocupação de Paulo pela comunidade, tornando-se mais retórica, uma vez que reforça a anterior, mas, no entanto, esta é menos explícita, uma vez que não aborda os detalhes aos quais causam a apreensão ao apóstolo. A estrutura frasal, em primeira pessoa do singular, cria uma ponte com o início da próxima seção, que segue este padrão, mas modifica o tema.

6.2
Estrutura da segunda parte da seção (Gl 4,12-20)

Seguindo o mesmo referencial, a estrutura da segunda seção (Gl 4,12-20) pode ser apresentada da seguinte maneira:

***A* - Elemento em primeira pessoa (v.12ab)**
Paulo se direciona à comunidade pedindo a igualdade entre si (v.12a)
Paulo suplica (v.12b)

***B* - Argumento em forma de imagem (vv.12c-16)**
Os gálatas não lhe fizeram injustiça (v.12c)
- *Paulo estava enfermo quando conheceu a comunidade (v.13a)*
- *Por causa da enfermidade proclamou pela primeira vez (v.13b)*
- *Mesmo com aparência repulsiva eles não o desprezaram (v14a.)*
- *Os gálatas não desdenharam de Paulo (v.14b)*
- *Paulo foi tratado como um "anjo de Deus" (v.14c)*
- *Paulo foi tratado como o próprio "Cristo Jesus" (v.14d)*

[375] SCOTT, J. M., Adoption as Sons of God, p. 3-60; 62-87.

- Paulo indaga: "onde está tal bem-aventurança hoje?" (v.15a)

Paulo testemunha a favor da comunidade (v.15b)
- Gálatas teriam "arrancado os olhos" por Paulo (v.15c)
- Paulo indaga: "tornara-se inimigo por causa verdade?" (v.16)

***C* - Conexão da imagem com os gálatas e exortação comportamental (vv.17-18)**
Os opositores zelam pelos gálatas de forma não-correta (v.17a)
- Os opositores desejam separar Paulo e a comunidade (v.17b)
- Os opositores querem ser honrados (receber zelo) (v.17c)
- Zelar é algo bom em todo o momento (v.18a)
- Queixa-se: o zelo não deve ser apenas quando se está presente (v.18b)

***D* - Exortação pessoal (vv.19-20)**
Paulo expressa seu amor filial pelos gálatas (v.19a)
- Paulo sofre como uma mulher em trabalho de parto (v.19b)
- Sofre até que Cristo seja formado na comunidade (v.19c)
Paulo deseja estar junto aos gálatas (v.20a)
- Paulo expressa que alteraria a voz (v.20b)
- Paulo se mostra perplexo pela comunidade (v.20c)

A subseção "***A***" desenvolve-se brevemente enquanto Paulo utiliza a primeira pessoa do singular para expressa de forma enfática pela igualdade de ações entre ele e os gálatas. O uso da súplica torna esta introdução bastante significativa, pois oferece ao ouvinte-leitor uma preparação para o tom mais pessoal e emotivo que será desenvolvido nas próximas subseções.

Distintamente da seção anterior (Gl 4,1-11), não encontramos aqui uma imagem genérica ou personagens bíblicos veterotestamentários, como é o caso da última seção (Gl 4,21–5,1). Na subseção "***B***" uma elaboração imagética que retrata a própria comunidade dos gálatas. A imagem preparada por uma declaração de justiça, na qual o apóstolo evidencia um profundo respeito diante daquilo que será narrado. Paulo contextualiza esta memória no período ao qual esteve pela primeira vez junto aos gálatas, em uma condição de enfermo. Tal enfermidade, de alguma forma, foi responsável por estar na Galácia e desenvolver sua pregação do Evangelho ali. Paulo narra que experimentou uma acolhida tão profunda que era tratado como um "anjo de Deus" ou como o "próprio Cristo", também que a preocupação dos gálatas era tamanha que estes poderiam, se possível, utilizando-se do idiomatismo, "arrancar os próprios olhos" para entregá-lo. Quase toda a seção é extremamente elogiosa, com intuito de demonstrar as virtudes dos gálatas neste cuidado para com ele. Tal estrutura imagética, deve ter ressoado

com bastante vividez, uma vez que a comunidade teria vivenciado tudo aquilo do qual fora relatado. Percebe-se, no entanto, nesta subseção, que há quatro declarações nas quais Paulo *interrompe* a sua descrição do passado para dirigir-se aos gálatas no presente momento: duas possuem conotação positiva (v.12c; v.15b); e duas negativas, por meio de perguntas retóricas (v.15a; v.16). As duas perguntas retóricas tecem o tom indagativo e exortativo que marcarão as subseções posteriores.

Na subseção "***C***" tem-se a aplicação desta imagem fraternal desenvolvida em contraste: esta relação estaria desestabilizada por causa da presença de indivíduos que se puseram em oposição ao Evangelho pregado e ao próprio Paulo. Por um lado, o apóstolo descreve o falso zelo que se estabeleceu em meio à comunidade por parte dos seus opositores, por outro, ele deixa claro que o zelo da comunidade por ele, que até então havia elogiado, deve ser verdadeiro, mesmo em sua ausência.[376] E, justamente, este tópico da "ausência" será o elemento de conexão com a próxima subseção.

A subseção "***D***" caracteriza-se pelo tom exortativo que se diferencia de outros momentos por estar desenvolvido por uma atmosfera na qual o apóstolo expressa claramente o seu sentimento de amor maternal pelos gálatas. Paulo declara-se responsável pela comunidade e, diante às notícias perturbadoras, sofre como uma mãe que dar à luz aos seus filhos. Ele anseia que Cristo seja gerados neles. Por isso, quer estar presente, mas reage de forma dura ao visibilizar este virtual momento, alterando a sua voz e demonstrando sua *perplexidade* diante de seus filhos na fé. Percebe-se aqui, o mesmo recurso da subseção anterior, no qual predomina o uso da *primeira pessoa do singular* de modo a conectar-se com o início da próxima subseção.

É relevante e digno de nota indicar que o desenvolvimento retórico desta subseção é construído em forma de contraste de ideias e situações (por meio dos temas da "presença" e "ausência"; da "memória passada" e "momento presente"; do "afeto" e "descaso", do "amor" e indignação").[377] Esta construção demarca primorosamente o centro de toda a unidade textual de Gl 4,1–5,1, e que se mostra, sem dúvida, como um dos textos mais *engenhosos* da literatura paulina.

---

[376] JEWETT, R., The Agitators and the Galatian Congregation, p. 198-212.
[377] BUCKEL, J., Free to Love: Paul's Defense of Christian Liberty in Galatians, p. 182-190.

6.3
Estrutura da terceira seção (Gl 4,21–5,1)

A estrutura da terceira seção (Gl 4,21-51) pode ser apresentada da seguinte maneira:

A' - Elemento em primeira pessoa (v.21a)
Paulo se direciona à comunidade indagando-a: (v.21a)
- Os que estão sob a Lei não escutam a Lei? (v.21bc)

B' - Argumento em forma de imagens (vv.22-27)
Remete ao que está na Escritura (v.22a)
- Abraão teve dois filhos: (v.22b)
- Um filho da escrava (v.22b)
- Um filho da livre (v.22b)
- O filho da escrava foi gerado pela carne (v.23a)
- O filho da livre foi gerado pela promessa (v.23b)

Paulo expressa-se alegoricamente [explicação/interpretação] (v.24a)
As duas alianças: (v.24b)
A aliança do Sinal gera a escravidão (v.24c)
- A aliança do Sinai refere-se a Agar (v.24d)
- Agar representa o monte Sinai na Arábia (v.25a)
- Isto corresponde a atual Jerusalém (v.25b)
- Esta vivencia a atual servidão com seus filhos (v.25c)
A Jerusalém do alto é livre (26a)
- Refere-se a nossa mãe (v.26b)

Paulo remete novamente ao que está na Escritura [Is 54,1] (v.27a)
Alegria da estéril que não deu à luz (v.27b)
As expressões de júbilo da estéril (v. 27c)
A estéril não teve sofrimentos do parto (v.27d)
Muitos são os filhos da abandonada (v.27e)
Mais filhos até do que a da mulher com marido (v.27f)

***C' - Conexão das imagens com os gálatas* (v.28-31)**
Paulo resgata o diálogo com a comunidade (v.28a)
- Os gálatas são filhos da promessa, como Isaac (v.28b)
Faz referência ao "passado" (v.29a)
- O gerado pela carne perseguia o segundo o Espírito (v.29b)
- Afirmativa que isto acontece agora [interpretação](v.29c)
Remete ao que está na Escritura (v.30a)
- Ordem para a expulsão da escrava e de seu filho (v.30b)
- O filho da escrava não será herdeiro com o filho da livre (v.30c)

D1' - Exortação em tom comunitário (v.31)
Paulo resgata o diálogo com a comunidade (v.31a)
- Não somos filhos da escrava (v.31a)
- Somos filhos da livre (v.31a)

D2' - Conclusão e exortação (5,1)
Cristo libertou-nos para a liberdade (5,1a)
Não se deve se submeter ao jugo da servidão (5,1bc)

A subseção A' inicia-se regida por uma forma verbal no imperativo seguida de um pronome que demarca a primeira pessoa do singular, como nas subseções anteriores. Como as demais, é uma subseção breve, possui três segmentos, tornando assim a maior entre as subseções introdutórias correspondentes. Esta introduz o tema, a ser desenvolvido em sequência, por meio de uma *pergunta retórica* dirigida primeiramente *aos opositores* de Paulo, mas é evidente que se intenciona à reflexão de toda comunidade.[378] A indagação possui em si dois elementos que giram em torno da Lei: "quereis estar sob a Lei, mas a Lei não ouvis?". Esta dupla dimensão de "estar sob" e "não ouvir", no sentido de não a compreender, é utilizada por Paulo para expor de modo preparatório o que pretende fazer ao longo de sua exposição.[379] Primeiro, iniciar um *debate*, no entanto, tendo a certeza de que saíra exitoso ao afirmar que seus opositores ignoram a compreensão correta do conteúdo da Escritura. Esta forma de se abrir um debate possui profundas características judaicas de discussões rabínicas, principalmente naquelas nas quais além do conteúdo, leva-se em consideração as escolas de interpretação dos debatedores. Isto demonstra, mesmo que indiretamente, que aqueles que são convidados ao "embate" conhecem as estruturas deste processo rabínico.

A subseção B' é, se comparada com as demais subseções correspondentes, a mais extensa. Pode ser compreendida em três partes organizadas de modo concêntrico, como será exposto adiante:

a) o uso escriturístico de Gn 16,1–18,15 (vv.22-23);
b) a explicação "alegórica" das figuras veterotestamentárias (vv.24-26);
c) o uso escriturístico de Is 54,1, como forma de "comprovação" (v.27).

Nos vv.22-23, o uso que Paulo faz de Gn 16,1–18,15 possui uma *textura semita*, uma vez que amarra a grande extensão de narrativas deste intervalo de capítulos de forma

[378] PITTA, A., L'allegoria di Agar e Sara e la libertà dalla Legge (Gal 4,21-5,1), p.15-56.
[379] WILSON, T. A. 'Under Law' in Galatians, p. 362-392.

a sintetizar ao máximo a apresentação e a referência aos seus personagens. Esta maneira objetiva de Paulo expõe diretamente os personagens diante do ouvinte-leitor (Abraão e seus dois filhos: o filho da escrava e o filho da livre), de modo a subentender que tais personagens e suas narrativas deveriam ser familiares para seus interlocutores. Todo o *corpo narrativo* presente em Gn 16, tal como o acordo entre Abrão e Sarai sobre um descendente (vv.1-3);[380] a concepção de Agar (vv.4-5) e a promessa divina sobre sua descendência (vv.10-12); e o nascimento de Ismael (vv. 15-16), é condensado em um único segmento (Gl 4,23a). Percebe-se também que a narrativa da perseguição (e maus-tratos) de Sarai à Agar, que provoca, inclusive, a fuga da escrava (vv.6-9), é omitida por Paulo e, de certa forma, *reconstruída inversamente* nas subseções seguintes. Da mesma forma, as narrativas de Gn 17 (que tratam da renovação das promessas divinas à Abrão [vv.1-8], a mudança de nome para Abraão [v.5]; a determinação da circuncisão para os meninos [v.9-15]; a mudança de nome de Sarai para Sara [v.15], e a consequente promessa de que ela teria um filho, cujo nome seria Isaac, e sua descendência [vv.15-21]; assim como a circuncisão de Ismael e de todos os homens da casa de Abraão [v.22-25], além de todo episódio de Gn 18,1-15, sobre visita dos "três homens" anunciando o nascimento de Isaac e o riso de Sara) são seccionadas e compactadas em outro pequeno segmento: Gl 4,23b.[381]

A segunda divisão (vv.24-26) pode ser entendida como uma *explicação* ou *excurso* de Paulo sobre o conteúdo exposto em Gl 4,22-23, que alerta ao ouvinte-leitor que com uma espécie de "definição" sobre o modo com qual tratará o assunto. Esta, sem dúvida, é a parte mais difícil de compreensão em todo o texto. A referência à *alegoria*, ou a *leitura alegórica*, antes de ser uma exposição metodológica, parece ser uma preparação direcionada aos seus interlocutores de que o apóstolo fará um exercício de "correspondência" (v.25b), no qual se utilizará das imagens supra cima apresentadas. De modo geral, o que parece ser importante aqui não é o fato de Paulo se utilizar de uma determinada metodologia, se assim pode ser de fato entendida, uma vez que a sua metodologia, em si, parece estar aplicada a todo o conteúdo da unidade de Gl 4,1–5,1 e não apenas a uma subseção. Portanto, o alerta à *leitura alegórica* parece chamar a atenção de que esta é uma interpretação por vias *não estritamente escriturísticas*, mas por meio de uma inferência interpretativa sobre elas. Evidentemente, a indicação da forma verbal

---

[380] SÄNGER, D., Sara, die Freie-unsere Mutter, p. 213-239.
[381] WYSE, Z., The structure of the Abraham narrative 11:27–25:11. http://westsidereformed.org/the-structure-of-the-abraham-narrative-genesis-1127-2511/ [acessado em 19/08/2023].

"ἀλληγορούμενα" na introdução ao excurso não é incidental, mas não determina necessariamente o modo de estruturar o todo o trabalho literário na unidade.

Para isto, basta analisar as introduções presentes na subseção de Gl 4,21–5,1. Em todas as vezes que Paulo cita diretamente um texto veterotestamentário "em si", ele faz menção a isto por meio de *fórmulas introdutórias* explícitas, tais como: "está escrito" (v.22a e v.27a) ou "o que diz a Escritura" (v.30a);[382] no entanto, quando se trata de uma *perspectiva interpretativa* de um destes textos,[383] a menção às Escrituras *não ocorre*, mas ao invés disso, encontram-se *elementos introdutórios distintos* que dizem respeito à *forma da interpretação* ou à uma *perspectiva de temporalidade* (que parece mais remeter à autoridade interpretativa do que ao texto em si mesmo).[384]

γέγραπται γὰρ ὅτι/*está escrito que* (v.22a) [*Gn 16,1–18,15*]
ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα/*tais coisas são alegoricamente* (v.24a)
γέγραπται γάρ/*pois está escrito* (v.27a) [*Is 54,1*]
ἀλλ᾽ ὥσπερ τότε/*mas como outrora* (v.29a)
ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή;/*mas o que diz a Escritura*? (v.30a) [*Gn 21,10*]

Uma vez introduzida a forma do excurso, Paulo introduz o tema das duas alianças, atribuindo-lhes características descritivas e qualitativas.[385] Primeiro trata da aliança do monte Sinai. Esta gera a escravidão e pode ser, portanto, identificada com a figura da escrava Agar. Paulo retorna a estes mesmos elementos, em uma espécie de ampliação, ou hipérbole por meio da repetição, relacionando mais uma vez Agar ao monte Sinai, mas agregando a informação "geográfica" de que o Sinai encontra-se na Arábia. Este ponto parece importante, uma vez que o apóstolo não trabalha aqui apenas o conceito de "monte Sinai" como o lugar da revelação de Deus ou da entrega da Lei, mas como um local considerado estrangeiro.[386] O que parece remeter, como pano de fundo narrativo, não unicamente a experiência exodal,[387] mas também a da narrativa da expulsão da escrava Agar e de seu filho para aquela região, identificada no relato como "deserto de Farã, para

[382] PORTER, S. E.; STANLEY, C. D. (eds.), As It is Written, p. 15-96; STANLEY, C. D., Paul and the Language of Scripture, p.292-337.
[383] SMITH, M. D., The Pauline Literature, p. 263-291.
[384] LATEGAN, B. C., Formulas in the Language of Paul, p. 75-87.
[385] MATTEI, S. di., Paul's Allegory of the Two Covenants (Gal 4.21-31) in Light of First-Century Hellenistic Rhetoric and Jewish Hermeneutics, p. 102-122.
[386] CARLSON, S. C., For Sinai is a Mountain in Arabia: A Note on the Text of Galatians 4,25, p. 80-101.
[387] KEESMAAT, S. C., Paul and His Story: (Re)Interpreting the Exodus Tradition, p. 155-88.

além do Sinai" (Gn 21,20), na região do que seria o território Edom. Gn 25,12-17 menciona ainda que Ismael habitou desde Hévila até Sur, ao leste do Egito, na direção da Assíria, o que corresponderia a Arábia do Norte.[388] No entanto, o elemento geográfico é logo descontinuado no v.25b para indicar uma assimilação de "Agar" com a *atual Jerusalém*, uma vez que se encontra em uma condição de servidão conjuntamente aos seus descendentes. O v.26 introduz, então, o contraste entre a "Jerusalém atual" e a "Jerusalém do alto". Esta, em condição de liberdade, corresponde à "nossa mãe" (o que dá a entender tratar-se de Sara e seus descendentes).[389]

Em uma nova *introdução escriturística* (v.27a), Paulo apresenta o texto bíblico de Is 54,1, tomado literalmente da tradição da Septuaginta. O que chama atenção aqui é que mesmo sendo uma citação literal, o texto ganha um novo e profundo significado retórico dentro do contexto inserido, uma vez que é posicionado após a interpretação sobre as duas alianças e da conceituação das imagens de Agar e Sara. Este recurso cria uma *identificação imediata* entre a citação bíblica e o que foi discutido anteriormente, como que para *convencer* o ouvinte-leitor de que o texto bíblico estaria abordando e apoiando a interpretação estabelecida do tema; o que pode estar relacionado, dentro da tradição judaica, com o que é conhecido como *haftaráh*, que é uma espécie leitura secundária e de apoio para os textos da *toráh*.[390] Percebe-se que a leitura da *haftaráh* não é a correspondente à porção do livro de Gênesis em questão, conforme a liturgia judaica hodierna,[391] e não há como afirmar se no primeiro século já havia alguma sistematização para estas leituras "combinadas", ou se isto era algo relacionado exclusivamente ao exercício rabínico, de modo livre, como o apóstolo parece antever neste caso.[392]

---

[388] BORGEN, P., Some Hebrew and Pagan Features in Philo's and Paul's Interpretation of Hagar and Ishmael, p. 151-164; MUSSNER, F., Hagar, Sinai, Jerusalem, p. 56-60.

[389] BYRNE, B., Jerusalems Above and Below, p. 215-231.

[390] A *haftaráh* é uma prática judaica que envolve a leitura de uma seleção de textos proféticos do Antigo Testamento durante os serviços religiosos, particularmente durante o serviço de *shabbat* e festivais judaicos. É comum ainda hoje nas sinagogas e faz parte de uma tradição que remonta a séculos. A leitura da *haftaráh* ocorre após a leitura da porção semanal da *toráh*, designada para ser lida durante cada semana do ano. A *haftaráh* é uma seleção relacionada com os *nevi'im*. A prática de ler uma *haftaráh* tem o propósito de fornecer *insights* adicionais, interpretações e reflexões sobre os ensinamentos da *toráh* e sua relevância contínua na vida da comunidade judaica (SONCINO CHUMASH, The Five Books of Moses with Haphtaroth, p. 75-81.102-108; RAMBAN (NACHMANIDES), The Torah: with Ramban's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated. Genesis (2004). New York: Mesorah, v. 1, 2004; RASHI, Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary, p. 63-70.87-90).

[391] Trata-se da porção de "*leḵ-lêḵáh*/לֶךְ-לְךָ", que abarca o conjunto de Gn 12–17 e possui a *haftaráh* correspondente as seções dos textos de Is 40,27–41,16.

[392] ZAKOVITCH, Y. Through the Looking Glass: Reflections/Inversions of Genesis Stories in the Bible, p. 139-152; BRUGGEMANN, W., Genesis: A Bible Commentary for Teaching and Preaching, p. 150-153.180-185.

A subseção C' tem início a partir do v.28, na qual Paulo retorna o discurso direcionado *especificamente* para a comunidade gálata. Isto parece significar que o argumento direcionado aos seus opositores já estaria concluído. De fato, o que há em diante, por mais que se faça referência à episódios bíblicos, possui um tom muito mais exortativo e operacional do que exegético. Paulo afirma que os gálatas são filhos da promessa, segundo Isaac, mas que, como no passado, este fora perseguido pelo menino gerado pela carne (Ismael), hoje também, os seus "descendentes" sofrem perseguição. Como será aprofundado mais tarde, não existe narrativa bíblica que justifique tal perseguição de Ismael a Isaac, pelo pressuposto do cenário de Gn 21,8.[393] No entanto, Paulo enfatiza o episódio não como uma *referência bíblica*, mas ao que parece, algo oriundo da interpretação da tradição recebida por ele.

O v.30a marca a última introdução escriturística que prepara o ouvinte-leitor para uma reconstrução do texto de Gn 21,10, no qual Sara interpela Abraão para que ele expulse a serva Agar e o seu filho, uma vez que não seria aceitável que o filho da serva herdasse juntamente com Isaac.[394]

Paulo utiliza-se essencialmente da tradição textual hebraica, mas sente livre para reconstruir o texto citado de duas formas distintas: na primeira (v.30b), conserva o imperativo inicial, como na narrativa de Gênesis, mas sem identificar quem é o *agente da ordem* (Sara) e o *seu sujeito* (Abraão); no entanto, não deixa margem de engano sobre os personagens afetados pela ação (a escrava e seu filho); já o v.30c é uma *releitura* em terceira pessoa, que não segue a estrutura original da narrativa, na qual se desenvolve em primeira pessoa, dentro da fala de Sara para Abraão.[395] É evidente que o intuito é construir uma generalização em tom exortativo dirigido à comunidade da Galácia. Tomado assim, não se escuta mais a voz de Sara, mas sim da própria Escritura que ordena a expulsão da "escrava" e "seu filho", tidos não mais como os personagens da narrativa veterotestamentária, mas como figuras emblemáticas presentes na própria comunidade.[396] A ordem aqui se reveste de um *imperativo* para que os gálatas afastem de seu meio todos aqueles que querem impor sobre eles uma condição de escravidão.

Na subseção D1' tem-se um novo retorno ao diálogo direto com a comunidade em um tom mais conclusivo. Aqui, Paulo expressa-se em primeira pessoa do plural, como

---

[393] WÖHRLE, J., Isaak und Ismael, p. 115-132.
[394] EASTMAN, S. G., Cast Out the Slave Woman and her Son, p. 309-336.
[395] FOWL, S., Who Can Read Abraham's Story, p. 77-95.
[396] COUSAR, C. B., Galatians. Interpretation, p. 102-111.

meio de incluir-se ou presentificar-se no meio dos gálatas. O conteúdo é uma afirmativa peremptória, mas que ainda se utiliza da elaboração da imagem central do argumento: “não somos filhos da escrava, mas da livre” (v.31a).

Na subseção D2’, o tom exortativo é retomado com mais força, assim como a relação do tema da liberdade em Cristo. O v.5,1a enfatiza o tom conclusivo da subseção anterior, mas correlaciona à liberdade à ação direta de Cristo, uma vez que foi ele quem “nos libertou”. O v.5,1b é uma exortação plena e direta para que os gálatas se mantenham firmes e não aceitem mais o jugo da escravidão. Este elemento reforça a forte imagem elaborada pelo apóstolo que ressignifica o conceito “expulsão” da comunidade, na subseção C’.

Dada a beleza da constituição interna e individualizada destas estruturas, verificar-se-á, em seguida, como estas três seções, que compõem o texto de Gl 4,1–5,1, dialogam entre si e estabelecem profundas relações temáticas e retóricas.

6.4
Estrutura geral

Ao se considerar que as três seções que compõem Gl 4,1–5,1 possuem uma estrutura comum, pode-se pensar que existe uma intencionalidade por detrás desta organização estrutural, e que é bem provável que exista interrelações entre tais estruturas. Assim, parece que pode ser traçado duas formas distintas de encontrar tais relações: a) de modo macro textual, no qual observa-se as estruturas gerais, em sua disposição de diálogo, em comparação com as outras; e b) de forma retórico-semântica, na qual se analisa as relações entre vocábulos, expressões, estruturas lexicais e retóricas.

A partir da análise da estrutura, foi evidenciado que as três seções são constituídas de quatro componentes (elemento introdutório em primeira pessoa; argumento em forma de imagem; conexão da imagem com a realidade dos gálatas e exortação). Quando estas três seções são colocadas em paralelo, pode-se observar no conjunto macro textual uma organização concêntrica nas partes de seção e no todo da unidade textual de Gl 4,1–5,1, como pode ser observado na estrutura que se segue.

A- Elemento em primeira pessoa (v.1a)
B - Argumento em forma de imagem (vv.1b-2)
C - **Conexão da imagem com os gálatas (vv.3-7)**
D1 - Exortação comportamental (vv.8-10)
D2 - Exortação pessoal (v.11)
A - Elemento em primeira pessoa (v.12ab)
B - **Argumento em forma de imagem (vv.12c-15)**
C - **Conexão da imagem com os gálatas e exortação comportamental (vv.16-18)**
D - Exortação pessoal (vv.19-20)
A' - Elemento em primeira pessoa (v.21a[bc])
B' - Argumento em forma de imagens (vv.22-27)
C' - **Conexão das imagens com os gálatas (v.28-31)**
D1' - Exortação em tom comunitário (v.31)
D2' - Conclusão e exortação (v. 5,1)

Percebe-se a repetição estrutural nas três seções, com algumas pequenas distinções, como a dupla exortação nas primeira (vv.1-12) e última seções (vv. 21–5,1). Pode-se pressupor nesta organização um *núcleo principal* ou *centro*. Por meio da estrutura, considera-se que o centro é justamente aquele que trata da *conexão da imagem com a realidade* e vivência dos gálatas (C). É evidente que este *núcleo* (subseção C) não pode ser considerado independentemente da subseção anterior (B), mas a pressupõe, enquanto é ela que estabelece as imagens que servirão de base para a conexão ulterior. Um forte indício disto é a seção central (vv.12-20), que se utiliza da própria comunidade gálata como base imagética e, desta forma, o seu núcleo precisa estar integrado: portanto, as subseções B e C precisam estar necessariamente interligadas.

Em sentido retórico-semântico, percebe-se que há a predominância de dois temas centrais, que parecem unificadores e convergentes, e que perpassam todas as seções estudadas: a *oposição entre escravidão e a liberdade,* em paralelo com o estabelecimento da verdadeira *filiação*.

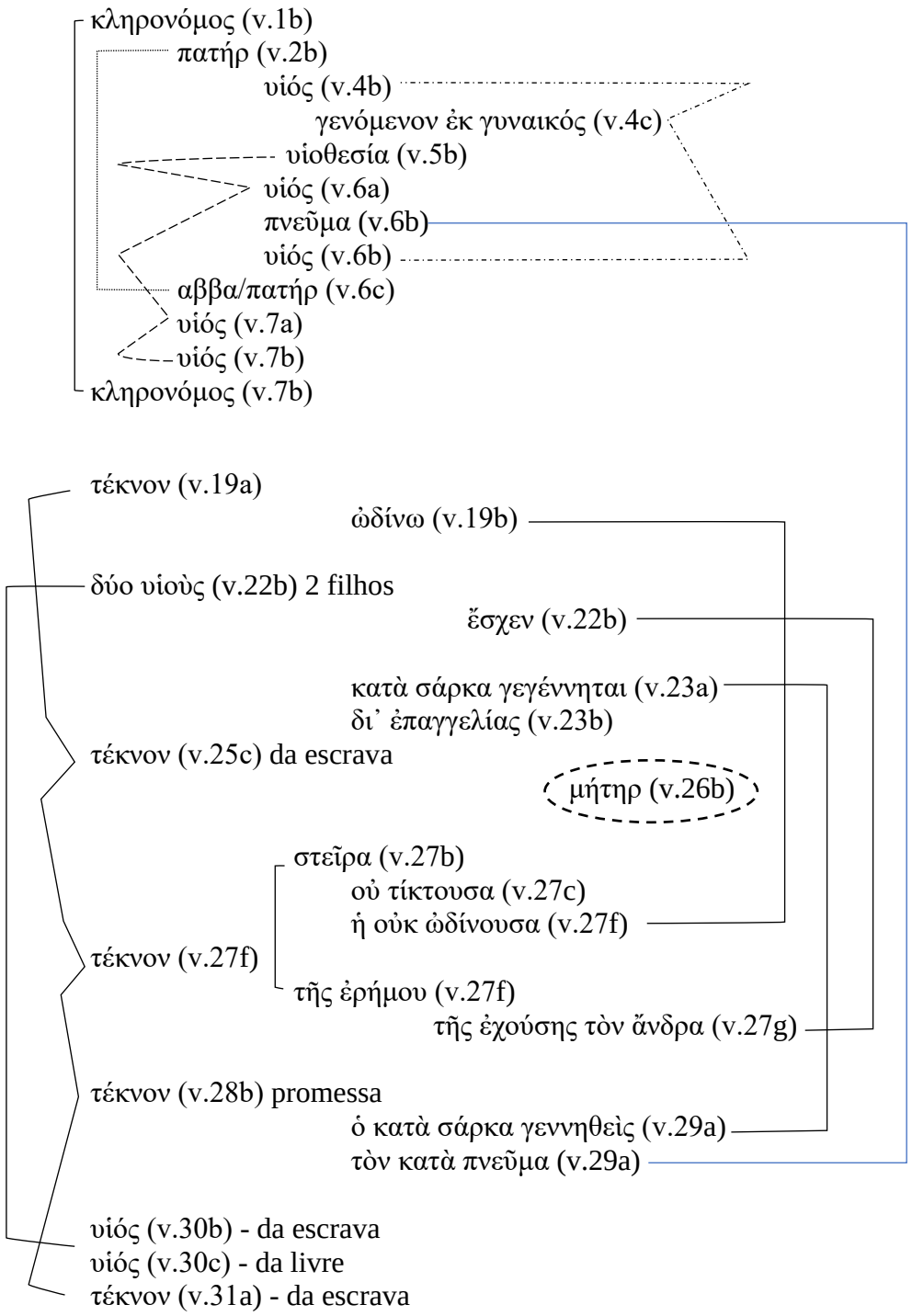
A estrutura *semântica das três seções*, tomando como tema a escravidão e da liberdade, pode ser apresentada da seguinte forma:

	(Gl 4,1-11)	*(Gl 4,12-20)*	*(Gl 4,21-5,1)*
escravo	(v.1c)		
Senhor de tudo	(v.1c)		
escravidão	(v.3b)		
resgatasse	(v.5a)		
Os que estavam sob a Lei	(v.5a)		
Não és escravo	(v.7a)		
servistes	(v.8b)		
Estais voltando novamente	(v.9c)		
Quereis ainda servir	(v.9d)		
Trabalhei [servi como escravo]	(v.11b)		
Zelosos por eles [querem que os sirvam]		(v.17c)	
Quereis estar sob a Lei			(v.21b)
Da escrava			(v.22b)
Da livre			(v.22b)
O da escrava			(v.23a)
O da livre			(v.23b)
Escravidão			(v.24c)
Serve [como escrava]			(v.25c)
Livre (Jerusalém do alto)			(v.26a)
Expulsa a escrava			(v.30b)
Não herdará o filho da escrava			(v.30c)
[herdará] o filho da livre			(v.30c)
Não somos filhos da escrava			(v.31a)
[somos filhos] da livre			(v.31a)
Para a liberdade			(v.5,1a)
Cristo libertou			(v.5,1a)
Não vos submetais			(v.5,1b)
jugo			(v.5,1c)
servidão			(v.5,1c)

A estrutura *semântica*, a partir do tema da *filiação*, pode ser apresentada da seguinte forma:

	(Gl 4,1-11)	*(Gl 4,12-20)*	*(Gl 4,21-5,1)*
Um herdeiro	κληρονόμος (v.1b)		
Um pai	πατήρ (v.2b)		
Filho (de Deus)	υἱός (v.4b)		
Nascido de mulher [mãe de Cristo]	γενόμενον ἐκ γυναικός (v.4c)		
Adoção	υἱοθεσία (v.5b)		
Filhos (gálatas)	υἱός (v.6a)		
Espírito (do filho)	πνεῦμα (v.6b)		
Filho (de Deus)	υἱός (v.6b)		
Pai (*Abba*) [Deus]	αββα/πατήρ (v.6c)		
Filhos (gálatas)	υἱός (v.7ab)		
Herdeiro [gálatas]	κληρονόμος (v.7b)		
Meus filhos (de Paulo)		τέκνον (v.19a)	
Dores de parto (de Paulo)		ὠδίνω (v.19b)	
Teve 2 filhos [Abraão]			δύο υἱοὺς ἔσχεν (v.22b)
Filhos (de Abraão)			υἱός (v.22b)
Gerado pela carne			κατὰ σάρκα γεγέννηται (v.23a)
[Gerado] pela promessa			δι᾽ ἐπαγγελίας (v.23b)
Seus filhos (da Jer. atual)			τέκνον (v.25c)
Nossa mãe (da Jer. alto)			μήτηρ (v.26b)
A estéril			στεῖρα (v.27b)
Não deu à luz			οὐ τίκτουσα (v.27c)
Não teve dores de parto			ἡ οὐκ ὠδίνουσα (v.27e)
Filhos (da abandonada)			τέκνον (v.27f)
A abandonada [divórcio] *"a mulher do deserto"*			τῆς ἐρήμου (v.27f)
A que tem marido [aquela que é mãe]			τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα (v.27g)
Filhos (da promessa)			τέκνον (v.28b)
Gerado pela carne			ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς (v.29a)
Gerado pelo Espírito			τὸν κατὰ πνεῦμα (v.29a)
Filho (da escrava)			υἱός (v.30bc);
Filho (da livre)			υἱός (v.30c)
Filhos (da escrava)			τέκνον (v.31a)

Unidas as duas temáticas, a estrutura pode ser visualizada por meio do seguinte esquema gráfico:



Tem-se, deste modo, uma expressão visual dos esquemas estruturais em suas relações semânticas. Estes elementos se entrelaçam, formando um conjunto textual coeso que dialoga entre si por meio de reafirmações, contrastes e “jogos” linguísticos entre os vocábulos de mesmo campo semântico, assim como de formas verbais que se completam

e que assumem funções positivas e negativas ao longo das três seções. Este esquema, expressa a beleza e a riqueza encontradas da unidade de Gl 4,1–5,1, mas não a esgota-a. No próximo capítulo, será agregado mais um elemento importante à análise: as nuances relacionadas com as regras de Hillel e a sua aplicabilidade ao texto de Gálatas.

7
Comentário Exegético

7.1
Primeira Parte – A menoridade e a liberdade por meio de Cristo (Gl 4,1-11)

vv.1-2

Λέγω δέ (v.1a)
E digo
ἐφ᾽ ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν (v.1b)
por quanto tempo o herdeiro é menor
οὐδὲν διαφέρει δούλου κύριος πάντων ὤν (v.1c)
em nada difere do escravo, sendo senhor de tudo
ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν (v.2a)
mas sob guardiões está
καὶ οἰκονόμους ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός (v.2b)
e [de] administradores até o tempo estabelecido pelo pai

O v.1a introduz de modo breve e direto o discurso de Paulo dirigido à comunidade da Galácia. O uso da raiz λέγω produz uma sensação inicial, mas igualmente de continuidade, dando a ideia de "quero dizer alguma coisa",[397] podendo ser compreendido aqui como uma estrutura em transição (versículo de transição) que além de dar coerência literária ao texto antecedente, gera o sentido de unidade em toda a carta.[398] Neste sentido, o uso da conjunção coordenativa δέ torna-se um importante elemento conectivo, pois consegue transmitir estas duas dimensões à expressão introdutória.[399] A regência da sentença em primeira pessoa auxilia a demarcar o tom pessoal e de ternura que Paulo oferece nesta perícope,[400] presente em toda unidade textual, e o estilo epistolar.

De forma rápida, quase que abrupta, no v.1b, tem-se o início da primeira imagem utilizada pelo apóstolo: o herdeiro sob as leis da menoridade, "sujeito a tutores e

[397] SCHLIER, H., La carta a los Gálatas, p. 219; BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 264; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 375.
[398] BORSE, U., Der Brief an die Galater, p. 166-178.
[399] SILVA, M., Text and Language in the Pauline Corpus, p. 273-281.
[400] GONZAGA, W., El Evangelio de la ternura y la solidaridad de Gal 4,8-20, p. 57-80.

administradores”.[401] O primeiro elemento presente na estrutura frasal, no entanto, não é a figura do herdeiro, mas a contextualização temporal, por meio da expressão “ἐφ᾽ὅσον χρόνον/*por quanto tempo*”. Esta referência a um período de tempo, colocado em primeira posição, gera no ouvinte-leitor a sensação de que uma “história” se inicia e que esta será perpassada por uma medida cronológica. Como nesta primeira imagem, esta “história” não se desenvolve narrativamente, de alguma forma ela possui uma função retórica de preparação à ideia subsequente de “plenitude dos tempos”, no v.4a. Como dito anteriormente, a cena constituída por um herdeiro em menoridade é uma referência comum tanto no mundo semítico, quanto no universo greco-romano. No entanto, de modo geral, parece ser mais compreensiva dentro de um contexto régio ou de governo, na qual existe uma estrutura formal e legal que determina o que é considerado menoridade e a duração desta, tanto na esfera jurídica quanto na cultural. O vocábulo νήπιος indica primariamente uma criança muito pequena, mas pode indicar metaforicamente a condição de inocência (Mt 11,25) ou mesmo a de imaturidade, mesmo se tratando de adultos (Ef 4,14). Percebe-se que a interpretação da imagem é mais forte retoricamente tanto mais genérica, pois abre-se mais amplamente em aplicabilidade, e talvez, por esse motivo, não seja apresentada por Paulo como uma história específica, como as imagens bíblicas da última seção do texto (Gl 4,21–5,1).[402]

O v.1c acrescenta à imagem do herdeiro menor o elemento comparativo, que será característico ao longo de toda argumentação que Paulo utilizará em Gl 4,1–5,1. A figura do “escravo” como contraponto direto do “senhor” possui ao mesmo tempo um sentido de igualdade, transformando o exercício comparativo em algo menos direto e muito mais complexo em termos de ideias. Esta aproximação e distanciamento da condição do herdeiro, que é ao mesmo tempo “o senhor”, mas na mesma condição de “um escravo” demonstra bem o sentimento contraditório da situação abordada por Paulo. Este desconforto é criado como um recurso retórico que é em parte uma grande metáfora da condição geral dos gálatas naquele contexto controverso no qual se encontravam.[403]

O v.2a complementa a imagem reforçando o distanciamento do herdeiro ao acesso à herança. Os “ἐπιτρόπους/*guardiões*”, que assumem aqui o papel de gestores provisórios do período de menoridade, juntamente com os “οἰκονόμους/*administradores*”, ofuscam em parte a figura paterna, que possui uma menção meramente incidental no v.2b, e

[401] BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 375.
[402] JONES, P. R., Exegesis of Galatians 3 and 4, p. 471-482.
[403] TARAZI, P. N., Galatians, p. 237-266.

completamente a figura materna, ausente; outros assumiram a figura de "tutor e curador"[404], na ideia de que é alguém que "administra".[405]. A necessidade de elencar duas categorias de mediadores do menor reforça a ideia de um governo régio, primeiro em um nível de cuidados essenciais e, depois, dentro de um quadro de governo e administração dos bens e do poder. Logo, a ênfase no *distanciamento* entre o momento presente do herdeiro e o tempo estabelecido pelo pai ganha um sabor retórico de um período extenso e quase "infindável" no qual o filho é conduzido e considerado na prática sem condições do exercício de qualquer papel de poder, igualando-o aos servos.

Chama a atenção a distinção do vocábulo grego para o *pai do herdeiro*, que na imagem é πατρός, mas quando se refere à figura divina, Paulo prefere πατήρ (v.6). Mesmo possuindo a mesma raiz, o uso distinto do vocábulo demonstra sutilmente a extensão interpretativa na qual o apóstolo prepara aos seus destinatários: o conceito de paternidade precisa ganhar forma e identidade e nos espaços vazios da imagem começam a emergir personagens específicos que se inserem na própria realidade dos gálatas. Assim como o πατήρ recebe uma identidade, na mesma proporção, ele terá uma missão e um influência essencial de autoridade na história humana, enviando o seu filho para constituir a adoção do gênero humano, tornando-os igualmente filhos. Mesmo a noção de tempo se desenvolve, partindo do "χρόνος/*tempo*", como indicador de tempo determinado (v.1), para a noção de "προθεσμία/*tempo estabelecido*", um *hápax legomenon* no NT e não se encontra na LXX,[406] como período jurídico (v.2)[407], até a noção de completude histórico-escatológica por meio da expressão "τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου/*a plenitude do tempo*" (v.4), ou seja, a idade da minoridade passou e entrou em outro momento.[408]

v.3

οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι (v.3a)
Assim também nós, quando éramos menores
ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι (v.3b)
sob os elementos do mundo estávamos mantidos na escravidão

A expressão inicial "οὕτως καὶ ἡμεῖς/*assim também nós*" (v.3a) indica o término da imagem e ao mesmo tempo inicia o conteúdo que atualiza a imagem à realidade da

[404] BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 265.
[405] BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 381.
[406] CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 255.
[407] SCHLIER, H., La carta a los Gálatas, p. 220; WRIGHT, N. T., Gálatas, p. 287; BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 266.
[408] BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 382.

comunidade. A sentença regida em primeira do plural é enfática e ao mesmo tempo retórica, pois encontram-se tanto os gálatas como o próprio Paulo na argumentação, que mesmo sendo de grande abrangência (enquanto parece ser uma síntese da teologia da encarnação), consegue proporcionar ao ouvinte-leitor um ambiente de maior familiaridade e intimidade. A menoridade, agora em sentido figurado, inclui novamente a todos e iguala em condições o apóstolo e a sua comunidade, tema que será de alguma forma explorado no início da segunda seção, na qual Paulo expressa um profundo sentimento de paridade com os gálatas (v.12a). A expressão remete indiretamente a um *tempo*, seja cronológico ou conceitual, ao qual todos, universalmente e particularmente, estavam em condição de imaturidade e ignorância, sendo, portanto, incapazes de compreender e fazer jus à sua *própria herança*. Parece que é desta forma que a expressão "ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου/*sob os elementos do mundo*" (v.3b) deve ser compreendia, uma vez que refere-se tanto ao elemento "idolátrico"[409] ou "mundano"[410] do culto antigo dos gálatas, quanto a própria condição de submissão e compreensão da Lei judaica ao qual, o próprio apóstolo estava restrito.

A forma verbal δεδουλωμένοι (v.3b), da raiz δουλόω, que encerra o versículo, em português, necessita do verbo auxiliar "manter" para melhor expor o seu sentido. Por isso, pode ser compreendia tanto em nível do exercício de uma escravidão social, quanto da subjugação de outrem a conceitos alheios, valores ou comportamentos, tornando o indivíduo *um escravo* em grau interior, de modo profundo e complexo. Manter alguém escravo neste nível é subjugar a sua liberdade, que independente da intencionalidade, não permite a construção de uma percepção individual da vida e de si mesmo, tornando a pessoa como que cega da própria consciência individual e dos aspectos que representam a alteridade.

Por esse motivo, parece muito interessante que Paulo se utilize, mesmo que por meio de uma expressão idiomática, a imagem dos olhos, na segunda seção, para criar conexão com o processo de libertação e a importância da comunidade neste processo (v.13a e v.15c), evidentemente, tal imagem ressoa igualmente o contexto da adesão ao seguimento de Cristo do próprio apóstolo (At 9,8-9.17-18). A narrativa de Atos, sobre a condição de "cegueira", mesmo que provisória, se desenvolve implicitamente deste primeiro momento na exposição de Paulo como um elemento retórico que envolve tanto

---

[409] FERREIRA, J. A., Gálatas. A epístola da abertura de fronteiras, p. 130.
[410] SCHLIER, H., La carta a los Gálatas, p. 223; BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 267; CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 257-259.

a sua história de "conversão", quanto a necessidade urgente da autêntica "conversão" dos seus irmãos da Galácia. A expressão ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (v.3b) pode estar se referindo ao culto relacionado com o cosmo e a natureza, por meio da personificação destes como *seres divinos*. No entanto, parece que Paulo não se preocupa em dar-lhe aprofundamento neste momento, preferindo trabalhar este aspecto mais adiante (v.8ab).

vv.4-5

ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου (v.4a)
mas quando veio a plenitude do tempo
ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ (v.4b)
enviou Deus o seu filho
γενόμενον ἐκ γυναικός (v.4c)
nascido de mulher
γενόμενον ὑπὸ νόμον (v.4d)
nascido sob a Lei
ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ (v.5a)
para que resgatasse os que estavam sob a Lei
ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν (v.5b)
para que a adoção recebêssemos

No v.4a, percebe-se novamente o uso da conjunção coordenativa conectada à conjunção subordinativa, formando a expressão "ὅτε δέ/*mas quando*", que possui característica de contraposição. Com esta estratégia semântica, Paulo pode conectar tanto a imagem anteriormente apresentada (vv.1-2), a aplicação aos gálatas e a si mesmo (v.3), mas evidenciando uma quebra, no sentido de desenvolvimento de seu argumento. A contraposição em relação ao "tempo de escravidão" é, assim, um terceiro momento em seu processo argumentativo. Aqui, o apóstolo se propõe a recontar de modo breve a teologia da encarnação, como parte daquilo que foi recebido ou fruto de sua própria reflexão sobre sua compreensão da ação salvífica de YHWH na história humana, sendo sensível, por sua vez, ao incluir, por meio da primeira pessoa plural (v.5b), os gálatas e ele próprio na narrativa, como fizera anteriormente (v.3).

O vocábulo πλήρωμα se estende em seu sentido semântico desde a ideia daquilo que completa ou preenche um espaço (1Cor 10,26), como a ideia de quantidade total ou totalidade (Rm 11,25; Cl 2,9) ou ainda, a completude de um período de tempo em vista de seu término (At 21,26). Deste modo, a expressão "πλήρωμα τοῦ χρόνου/*plenitude do tempo*" remete tanto à completude do tempo histórico-escatológico no qual o projeto

divino se concretiza na história humana, "indicando que chegou à sua meta",[411] "que se converte em época concreta",[412] mas possui uma ligação com a espera pelo fim do tempo da menoridade e o tempo da "escravidão", abarcando todos os elementos anteriormente apresentados e chegando ao *kairós*, como "momento escolhido",[413] no aoristo, indica aqui "um momento específico, pontual".[414] Percebe-se que a estrutura frasal "ὅτε δὲ ἦλθεν/*mas quando veio*" possui um tom que gera a sensação de que a "plenitude do tempo" é algo que faz parte de um processo *in natura* que se desenvolve organicamente e não de tempo abrupto e imediato, como que se Deus esperasse em sua "gestação" o momento adequado para a intervenção na história. Essa ação divina tanto marca o fim da espera temporal, quanto preenche todas as "lacunas" e "espaços de contradição" estabelecidos pelo gênero humano.

O envio do filho de Deus, no v.4b, possui uma grande força retórica, justamente por causa da imagem promovida pela a raiz verbal "ἐξαποστέλλω/*enviar uma mensagem ou alguém*", como algo que indica a extensão do próprio Deus. A ideia básica do verbo ἐξαποστέλλω é a do envio de uma *mensagem* por meio de alguém que seja plenamente confiável por parte daquele que a envia, sendo, neste sentido, uma missão que envolve disponibilidade, relação e confiança. Enviar o próprio filho é oferecer para este fim aquele é mais próximo e valioso, dando uma importância sem igual à missão estabelecida e aos destinatários desta. Tal envio ganhará ainda um desdobramento por meio do envio do Espírito (v.6), formando uma perfeita imagem trinitária ao longo da seção. Percebe-se a semelhança semântica entre esta primeira parte do v.4 com o final do v.2b ("ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός/*até o tempo estabelecido pelo pai*"), no qual já se indica, como uma espécie de prolepse, que haverá um término do período de menoridade e que este fora anteriormente estabelecido pelo pai.[415]

Como dito, a raiz γίνομαι possui o sentido de "passar a existir" ou de "ser formado" (Jo 1,3; Jo 8,58) e pode indicar características que foram ou poderão ser adquiridas (Mt 10,16; 1Ts 2,8). A raiz γίνομαι, repetida duas vezes no v.4cd, utiliza-se aqui de uma conotação biológica e outra cultural-religiosa. O Filho de Deus, trazido à existência, assume tal condição por meio de uma mulher,[416] e está configurado, a partir

---

[411] SCHLIER, H., La carta a los Gálatas, p. 227.
[412] BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 266.
[413] WRIGHT, N. T., Gálatas, p. 280.
[414] CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 261; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 387.
[415] CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 263.
[416] BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 269; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 389.

de então, ao gênero humano, "ressaltando a verdadeira humanidade do Filho".[417] É assim que Paulo apresenta pela primeira vez em sua argumentação a *figura materna*, que mesmo não sendo desenvolvida especificamente sobre a personagem Maria, mãe de Jesus, demarca aqui a temática *materno-parental* que entrelaça toda a unidade textual. O tema da maternidade estará presente em todas as seções de Gl 4,1–5,1 tendo uma importância argumentativa e retórica cada vez maior e mais específica. O uso do vocábulo γυναικός, forma estendida de "γυνή/*mulher*", parece ressoar posteriormente no evangelho joanino, no qual o termo ocorre 22 vezes[418] e, em duas destas ocorrências, refere-se à mãe de Jesus (Jo 2,4; 19,26). Em Gl 4,4c a *mulher* torna-se mediadora entre a ação divina e existência do Filho de Deus na história humana, que torna-se agora "filho da humanidade".[419] Esta condição existencial e biológica faz com que o Filho de Deus experimente as necessidades humanas e se assemelhe nas alegrias, limites e dores, sendo este, para Paulo, um instante teológico da elaboração de sua compreensão de *kenosis*, que evidencia a exaltação da humanidade.

Em Gl 4,4d tem-se um segundo nível de relação e consequência da "humanização" do Filho de Deus, que é a sua dependência dos aspectos culturais e religiosos que fazem parte integrante da cultura na qual ele está imerso. A mesma a raiz "γίνομαι/*vir a ser/tornar-se*" é utilizada para evidenciar um outro tipo de concepção que vai além da biológica. O vocábulo "νόμος/*Lei*", conectado à preposição "ὑπό/*sob*", parece aqui evidenciar um grande complexo religioso que envolve a vida, a compreensão de mundo e de si mesmo, ou seja, a cultura, que neste caso, incorpora essencialmente o caráter religioso do judaísmo: "ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ/*para que resgatasse os que estavam sob a lei*" (v.5a)[420]. Estar "sob a lei" torna-se aqui uma ampliação da imagem inicial do *menor-herdeiro* que é conduzido pelos seus administradores, estes conhecem o que foi determinado legalmente e precisam estabelecer que tudo seja cumprido. O filho nada pode fazer, uma vez que este contexto pode ofuscar dele até a própria consciência de sua condição de herdeiro.

No v.5a, à expressão "sob a lei" é acrescentada a forma verbal "ἐξαγοράσῃ/*resgatasse*", que indica a ideia de pagar um resgate para dar liberdade a alguém. Paulo, por meio deste verbo, inclui indiretamente o tema da paixão de Jesus, sem

---

[417] SCHLIER, H., La carta a los Gálatas, p. 228; FERREIRA, J. A., Gálatas. A epístola da abertura de fronteiras, p. 130.
[418] DE GRUYTER, W., Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, p. 352-353.
[419] GONZAGA, W., "Nascido de Mulher" (Gl 4,4), p. 1194-1216.
[420] WRIGHT, N. T., Gálatas, p. 285-286; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 391.

o reelaborar ou aprofundar, em vista do motivo principal. Assim, "ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ/*resgatasse os que estavam sob a lei*" é uma expressão constituída como contraposição retórica ao "aprisionamento" legal, religioso e cultural apresentado anteriormente.[421] O Filho de Deus exerce na história uma missão estabelecida por meio da autoridade paterna, que rompe com limites das "amarras" condicionais, anunciando o fim do tempo estabelecido legalmente, pagando o preço de sua vida para elevar à consciência e à existência em liberdade, resgatando em si a nossa condição de filhos.

O v.5b estabelece o nível de relação entre a humanidade e a divindade, que a princípio se distingue entre o "υιός/*filho*", como Cristo é do Pai, e os que estão sob a condição de "υιοθεσία/*filiação*", que ao mesmo tempo indica o estado de adoção e a redenção (Rm 8,23), sendo "*terminus technicus* jurídico, correspondente ao latino adotivo".[422] Ambos vocábulos possuem a mesma raiz, mas estabelecem níveis distintos de condição que se estreitam em direção à relação de proximidade. O adotado, na tradição semita, mesmo não sendo filho biológico, possui legalmente os mesmos direitos deste, inclusive a da herança paterna. No entanto, o mais importante desta relação é o tratamento de dignidade que eleva uma pessoa à condição de filho. E é justamente aqui, neste tema tão sensível para o apóstolo, que ele novamente recorre à regência da sentença em primeira do plural, resgatando a questão para o nível de pessoalidade.

A raiz "ἀπολαμβάνω/*receber*" utilizada aqui refere-se primeiramente ao ato de tirar ou de conduzir para fora de um determinado lugar (Mc 7,33), igualmente, refere-se ao retorno de algo que antes se possuía, com o sentido de "receber de volta", "ter de volta" (Mt 25,27; Lc 6,34). Este "resgate" possui necessariamente em si a ideia de resultado, que, neste caso, é o receber novamente, ou em outro nível, a *condição de filhos*. A escolha da raiz ἀπολαμβάνω evidencia assim um gesto de aceitação dos gálatas da *missão* da paternidade divina e, por sua vez, à recepção e acolhida de Deus de seus filhos. Desta forma, indiretamente, Paulo estabelece um conceito importantíssimo de que neste contexto, o ato de adoção, diferente da filiação biológica, mesmo sendo desejada por uma parte, necessita de consciência e adesão pelos dois lados.

---

[421] BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 271.
[422] SCHLIER, H., La carta a los Gálatas, p. 222.

vv.6-7

Ὅτι δέ ἐστε υἱοί (v.6a)
E porque sois filhos
ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν (v.6b)
enviou Deus o Espírito de seu Filho para os nossos corações
κρᾶζον αββα ὁ πατήρ (v.6c)
que clama: Abba, *Pai!*
ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός (v.7a)
De sorte que não és escravo, mas filho
εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ (v.7b)
e se és filho, também herdeiro mediante Deus.

O v.6a reafirma enfaticamente a condição filial dos gálatas de modo que a regência passa para a segunda pessoa do plural. Esta ênfase é importante por entrelaçar o tema que vem sendo desenvolvido e abrir aqui uma nova perspectiva na temática da filiação: o reconhecimento. O v.6b amplia a dimensão da "missão" parental divina, na pessoa do seu Filho. Utilizando-se da mesma raiz do v.4, "ἐξαποστέλλω/*enviar uma mensagem*", Paulo afirma que *Deus* enviou o *Espírito* de seu *Filho*, tornando, como dito, a descrição desta ação divina um "embrião" de uma teologia trinitária. O Espírito, enquanto *personagem*, e as consequências de sua ação na história humana não serão aprofundados em Gl 4,1–5,1, no entanto, tal preocupação transparecerá claramente na perícope subsequente, com o contraste das obras da carne e dos frutos do Espírito (Gl 5,16-26). Em Gl 4,29, o πνεῦμα divino será "projetado" na figura de Isaac, compreendido por Paulo como aquele que foi "gerado pelo Espírito", como que materializando o fundamento conceitual estabelecido neste momento do texto (v.6b).

A bela imagem do Espírito sendo enviado aos corações, no v.6c, deve ser compreendida dentro do contexto semítico. O termo "καρδία/*coração*" é frequentemente utilizado na Sagrada Escritura de maneira simbólica para se referir à mente, à vontade e à inteligência de uma pessoa; o coração muitas vezes representa o centro da personalidade e do caráter de alguém (Sl 119,34; Pr 2,10-11; 4,23). Logo, o envio do Espírito parece ter a ver com a adesão consciente e livre, e ao mesmo tempo, um reconhecimento intelectual da parte dos filhos que este é, de fato, o Pai que nos acolheu como filhos. Neste sentido, é compreensível o semitismo na expressão em forma de vocativo "αββα ὁ πατήρ/*Abba,*

Pai!",[423] "uma fórmula bilíngue de oração",[424] como uma forma de expressar a alegria do reconhecimento paterno. A raiz κράζω geralmente é utilizada em uma situação na qual um clamor ou grito ressoa de forma quase "incômoda"; assim, aplicada ao texto, remete à insistência do Espírito na consciência humana, como forma de expressar a necessidade de se entender a grandeza do gesto de amor paterno e a condição filial que brota desta relação. Estabelecida assim, o clamor do Espírito faz ressoar por meio de nossas próprias vozes o nosso reconhecimento do Pai que nos ama.

A expressão "οὐκέτι εἶ/*de sorte que não sois*", no v.7a, funciona retoricamente como elemento de reafirmação da ideia de que os gálatas são verdadeiramente filhos de Deus. A sentença regida diretamente, por meio da segunda pessoa do singular, individualiza ainda mais esta realidade filial e apela à consciência pessoal. O advérbio de negação οὐκέτι, que poderia ser traduzido por "não mais", reafirma que a condição de *escravos* já foi superada e, desta forma, cada um dos gálatas, individualmente, *é* filho de Deus, devendo se autocompreender assim. A consequência desta filiação é o direito à herança, resgatando e dando finalidade à imagem legal do início da argumentação. A expressão "διὰ θεοῦ/*mediante Deus*", no v.7b, ainda em segunda pessoa do singular, indica que a herança é fruto da ação divina, uma vez que, na imagem inicial, a figura do pai do herdeiro está ausente, Deus assume tal papel, oferecendo gratuitamente sua paternidade e tudo aquilo que deriva dela como direitos e dons.

vv.8-10

Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν (v.8a)
Mas, outrora, por um lado, não conhecendo a Deus
ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς (v.8b)
servistes aos que por natureza não são deuses
νῦν δὲ γνόντες θεόν (v.9a)
mas agora, conhecendo a Deus
μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ (v.9b)
ou melhor, sendo conhecidos por Deus
πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα (v.9c)
como estais voltando novamente aos fracos e pobres elementos
οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε; (v.9d)
aos quais, novamente, de novo, quereis ainda servir [ser escravizados]?

---

[423] WRIGHT, N. T., Gálatas, p. 289; SCHLIER, H., La carta a los Gálatas, p. 230; CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 264-266; FERREIRA, J. A., Gálatas. A epístola da abertura de fronteiras, p. 131; BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 274; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 397.
[424] CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 265.

ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς (v.10)
Dias guardais escrupulosamente, e meses e tempos e anos.

O v.8 incorpora um tom de memória retórica, pois trata-se daquilo que Paulo conhecia ou que lhe fora relatado sobre o universo religioso dos gálatas. O versículo possui duas partes: v.8a e v.8b. Na primeira parte, Paulo inicia uma contraposição por meio do advérbio "τότε/*outrora*", que indica uma ideia subsequente ou demonstrativa relacionada a um tempo passado; o seu contraponto encontra-se no v.9, por meio do meio do advérbio de tempo "νῦν/*agora*", que indica uma realidade atual e imediata. Nesta primeira parte do v.8, Paulo afirma que os gálatas não conheciam a Deus, utilizando-se do particípio "εἰδότες/*conhecendo*", tratando-se de um presente narrativo que indica um tempo de ignorância[425]. Na segunda parte é evidenciado o ato de servir aos que por "natureza" não são deuses. A forma verbal "ἐδουλεύσατε/*servistes*", no indicativo aoristo, indica tanto um estado de servidão quanto o de adoração religiosa e parece seguir a ideia narrativa anterior; as duas negativas, "οὐκ/*não*" e "μὴ/*não*", parecem reafirmar que o *não conhecimento* [ignorância] leva aos que *não são deuses*.

A estrutura do v.8, com três verbos, gera uma sensação de expansão e em seguida de tensão ao centro de ação. Percebe-se que o primeiro e o último verbos possuem um conectivo negativo e que a forma verbal "ἐδουλεύσατε/*servistes*" encontra-se ao centro. Dela refere-se o "não conhecimento" e deriva o que "não é divino". No conjunto, a forma verbal ἐδουλεύσατε vai perdendo sematicamente e retoricamente sua força uma vez que parece não fazer sentido algum *ser servo* por ignorância e *adorar* o que não é divino[426]. A este quadro soma-se o vocábulo "φύσις/*natureza*", que indica indiretamente que o conteúdo divinizado era oriundo do mundo natural ou do cosmo, de modo geral.

O advérbio temporal "νῦν/*agora*", no v.9a, marca o outro lado do contraponto iniciado no v.8a, com o advérbio "τότε/*outrora*". O v.9 insiste na ideia de *conhecimento* como forma de evocar a consciência dos gálatas sobre o significado deste processo parental. O uso duplo da raiz "γινώσκω/*conhecer*" (v.9ab) indica este processo de reconhecimento de Deus (v.9a), por parte dos gálatas, mas que só é possível por meio da iniciativa divina, que os conhece primeiro (v.9b).[427] O advérbio de comparação na expressão "μᾶλλον δὲ /*ou melhor*" (v.9b) possui conotação de oralidade, como em um

---

[425] SCHLIER, H., La carta a los Gálatas, p. 235; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 405-406; CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 271; BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 277.
[426] CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 271.
[427] WRIGHT, N. T., Gálatas, p. 293; FERREIRA, J. A., Gálatas. A epístola da abertura de fronteiras, p. 133.

discurso no qual um conceito apresentado é imediatamente corrigido para enfatizar outro mais preciso e importante. Neste caso, a ênfase recai sobre a ação divina. Este recurso, em forma de escrito, cria a sensação vívida de se estar diante do interlocutor. Sente sentido, o uso da raiz γινώσκω faz ressoar o sabor semita que expressa ligação profunda e intimidade, uma vez que é justamente este verbo que conserva a literalidade hebraica da raiz יָדַע na versão grega da LXX (Gn 3,22; 4,1.17; Ex 18,11; Jr 24,7; Ez 39,22-23; Sl 1,6).

A expressão "πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν/*como estais voltando novamente*", no v.9c, compõe o início de uma oração interrogativa (v.9cd). Esta parece tautológica, uma vez que a forma verbal já indica o elemento de retorno, sem a necessidade do advérbio "πάλιν/*novamente*", que será repetido duas vezes (v.9cd) e acrescido de outro advérbio do mesmo campo semântico, "ἄνωθεν/*de novo/ainda*" (v.9d). Parece, no entanto, que a ênfase da construção frasal possui caráter retórico, como forma de reafirmar a gravidade da ação, tomando a perspectiva já consciente dos gálatas da sua relação parental e de sua condição de herdeiro, estabelecida por Deus. No v.9c, enquanto é reafirmado duplamente o retorno, a ação recai sobre os "στοιχεῖα/*elementos*", caracterizados como "ἀσθενῆ/*fracos*" e "πτωχὰ/*pobres*", em perspectiva religiosa; no v.9d, encontra-se novamente um duplo elemento de retorno, por meio dos advérbios πάλιν/*novamente*" e "ἄνωθεν/*de novo*" e das formas verbais "δουλεύειν/*servir*" e "παρατηρεῖσθε/*guardais escrupulosamente*", projetando para o elemento que indica o "desejo" ou "inclinação" dos gálatas, "θέλετε/*quereis*". Assim, em termos retóricos, nota-se a construção em duplos elementos com sentidos semânticos semelhantes.

v.9c	ἐπιστρέφετε	– ἀσθενῆ	στοιχεῖα
	πάλιν	– πτωχός	
v.9d	πάλιν	– δουλεύειν	θέλετε
	ἄνωθεν	– παρατηρεῖσθε	

Uma vez analisados estes aspectos, faz-se necessário apresentar elementos diacrônicos que podem ajudar a esclarecer a questão religiosa que envolve o movimento de "retorno" dos gálatas.

Os gálatas eram basicamente uma mistura de povos oriundos dos celtas e romanos que viviam na região da atual Turquia. Sabe-se que, no período romano, a influência da

cultura greco-romana era forte na região, e muitos residentes na Galácia adoravam tanto as suas divindades tradicionais quanto as dos cultos da religião romana; ou ainda relacionavam ambas, pois o sincretismo era algo comum. Na época, também havia *cultos dos mistérios* que prometiam conhecimento especial e a comunhão com as divindades por meio de rituais secretos. A maior parte dos povos deste período praticava algum tipo de culto à natureza ou reverenciava aspectos da natureza como divindades ou forças espirituais. Existiam deuses e deusas associados a elementos naturais como o sol, a lua, as águas, as florestas e assim por diante. Na região da Galácia possivelmente poderia ser encontrado igualmente algum grau de culto à natureza,[428] especialmente entre as populações locais que mantinham tradições pré-romanas, de origem celta e que viviam em uma realidade rural, dependendo predominantemente do cultivo da terra.[429]

Esta religiosidade envolvia a crença em espíritos ou divindades associadas aos fenômenos naturais, como o culto aos deuses da fertilidade, da colheita e dos ciclos da natureza. Esses cultos, muitas vezes, estavam interligados com a vida cotidiana, com a agricultura e com os tempos sazonais. Sabe-se pouco sobre a natureza destes cultos, no entanto, pode-se encontrar alguma referência na literatura latina clássica. No livro denominado *Commentarii de Bello Gallico*,[430] Júlio César, ainda que considerando-se em uma posição de superioridade, deixou alguns registros sobre a religiosidade do povo celta, referindo-se a estes, de forma mais pontual como gauleses:[431]

> (...) da mesma forma, discutem e compartilham com os jovens muitas coisas sobre as estrelas e seu movimento, sobre a extensão do mundo e de nossa terra, sobre a natureza das coisas, sobre o poder e a majestade dos deuses imortais.[432]
>
> A nação de todos os gauleses[433] é extremamente devota a ritos supersticiosos.[434]

---

[428] ELLIOTT, S. M., Cutting too Close for Comfort, p. 258-286.

[429] Na época de Paulo, a Galácia constituía uma província romana situada na porção central da Turquia contemporânea. A maior parte desse território abrangia um extenso e fecundo planalto, o qual atraiu um considerável fluxo populacional devido à sua propícia atividade agrícola. Existem muitas metáforas relacionadas ao universo agrícola na epístola aos Gálatas, como a imagem dos frutos do Espírito (Gl 5,22.23) e a semeadura (Gl 6,7-8) (MEEKS, W. A, The First Urban Christians, p. 40-50; RENDALL, F., The Epistle to the Galatians, p. 180-183.254-256).

[430] O livro *Commentarii de Bello Gallico* foi escrito por Júlio César durante os anos 58-49 a.C. e transmitido por meio de diversos manuscritos. Trata-se de uma narrativa das campanhas militares de César na Gália e é uma das obras mais importantes da literatura latina clássica.

[431] CAESAR, J., Commentaries on the Gallic and Civil Wars, book 6, c. 14, §6.

[432] CAESAR, J., Commentaries on the Gallic and Civil Wars, book 6, c. 13, §1.

[433] Os "gauleses" eram um grupo específico de povos celtas que habitavam a região da Gália. Os "celtas" eram um grupo étnico e linguístico mais amplo que se espalhou por várias partes da Europa, incluindo a Anatólia, durante a antiguidade. Os celtas incluíam várias tribos e grupos que compartilhavam características culturais, religiosas e linguísticas semelhantes (NEYREY, J. H., Bewitched in Galatia, p. 72-100).

[434] CAESAR, J., Commentaries on the Gallic and Civil Wars, book 6, c. 16, §1.

> Eles adoram como sua divindade, Mercúrio em particular, e têm muitas imagens dele, e o consideram o inventor de todas as artes; eles o veem como o guia de suas jornadas e marchas, e acreditam que ele tem grande influência sobre a aquisição de ganhos e transações comerciais. Logo após ele, eles adoram Apolo, Marte, Júpiter e Minerva; em relação a essas divindades, eles têm em sua maioria a mesma crença que outras nações: que Apolo afasta doenças, que Minerva desenvolveu a invenção de manufaturas, que Júpiter possui a soberania dos poderes celestiais; que Marte preside as guerras. A ele, quando decidem entrar em batalha, geralmente fazem votos das coisas que irão capturar na guerra. Quando eles vencem, sacrificam os animais capturados que tenham sobrevivido ao conflito, e reúnem as outras coisas em um só lugar.[435]
>
> Todos os gauleses afirmam que descendem do deus *Dis* e dizem que essa tradição foi transmitida pelos druidas.[436] Por essa razão, eles calculam as divisões de cada estação, não pelo número de dias, mas sim de noites; eles celebram aniversários e o início de meses e anos em uma ordem tal que o dia segue a noite.[437]

Pelos relatos, percebem-se traços marcantes de uma religiosidade sincrética que incorporou os deuses greco-romanos e estava preocupada com a personificação divina das forças da natureza, assim como a conexão com as manifestações dos deuses com as necessidades da vida. Percebe-se, igualmente, a preocupação com as celebrações ligadas com o início dos meses, anos e das estações, aparentemente relacionadas com o ciclo lunar, como há em Gl 4,10: "ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς/*dias guardais escrupulosamente, e meses e tempos e anos*".[438]

Dado este contexto, alguns autores, parecem cogitar que os opositores de Paulo poderiam ser oriundos do "paganismo", tomando como referência para se entender o contexto religioso de Gl 4,8-10 um texto tardio denominado *Corpus Hermeticum*, ou "Carta de Hermes", trecho 29, datado entre os séculos 2-4 d.C.[439]

> Há sete estrelas errantes que circulam no limiar do Olimpo, e entre elas sempre gira o Tempo sem fim. Os sete são estes; a Lua que brilha à noite, e o taciturno *Chronos*, e o alegre Sol, e a (...) Senhora de *Paphos*, e o ousado Ares, e o veloz Hermes, e Zeus, primeiro autor de todos os nascimentos, de quem a Natureza surgiu. A essas mesmas estrelas é atribuída a raça dos homens; e temos em nós Lua, Zeus, Ares, a Senhora de *Paphos*, *Chronos*, Sol e Hermes. Portanto, é nosso destino atrair do etéreo sopro vital, lágrimas, risos, cólera, nascimento, desejo. (...) nascimento é Zeus; (...) a Lua, o sono; (...) o Sol, o riso (...)[440]

---

[435] CAESAR, J., Commentaries on the Gallic and Civil Wars, book 6, c. 17, §1-3.
[436] Os chamados "druidas" eram sacerdotes que possuíam grande prestígio na sociedade celta.
[437] CAESAR, J., Commentaries on the Gallic and Civil Wars, book 6, c. 18, §1-2.
[438] CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 274; SCHLIER, H., La carta a los Gálatas, p. 237; BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 282; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 410.
[439] BORING, M. E.; BERGER, K.; COLPE, C., Hellenistic Commentary to the New Testament, p. 471.
[440] BORING, M. E.; BERGER, K.; COLPE, C., Hellenistic Commentary to the New Testament, p. 471.

Para Klaus Berger, a correspondência entre o macrocosmos e o microcosmos é um pressuposto para o determinismo religioso e que o tipo de cosmovisão expresso neste texto teria desempenhado um papel importante para os adversários que perturbam as igrejas da Galácia e de Colossos, uma vez que se tratavam de aspectos religiosos denominados "elementos" (Gl 4,9) e "cultos astrais" (Cl 2,20) que poderiam fazer mais sentido que o culto judaico.[441]

Deve-se, no entanto, evidenciar que não se trata aqui, pelo menos ainda, de um contexto apologético ou de disputa, mas evidencia-se que os gálatas possuíam uma história de forte conexão com a religião dita "pagã" e que havia uma tendência de retorno à *certos elementos* desta (v.9c). Em toda primeira seção não se estabelece uma ideia de oposição de grupos ou de adversários específicos, algo que, na verdade, é bem mais característico da segunda seção (Gl 4,12-20) e da terceira seção (Gl 4,21–5,1).[442]

Uma possível explicação para a questão pode estar justamente no termo "στοιχεῖον/*elemento*" (v.9c), utilizado no plural ("στοιχεῖα/*elementos*"), para indicar aspectos que poderiam se assemelhar à antiga religião dos gálatas, mas que estariam vinculadas, de certa forma, ao universo judaico. Sabe-se que o "culto" aos astros era uma prática no judaísmo do primeiro século e era tido como uma forma de adoração ao próprio YHWH, por meio da contemplação de sua criação. Crenças e práticas *astrológicas* presentes no judaísmo, embora não fossem um aspecto central da religião, indicariam aspectos correlacionados com os tempos litúrgicos e o ciclo da natureza. Evidências arqueológicas, como os mosaicos de zodíaco encontrados em antigas sinagogas, apontam para um nível de interesse nos astros e nos corpos celestes entre os judeus já em período anterior ao escrito dos Gálatas.[443] Sobre este tema, interessa a explicação que faz a arqueóloga israelense R. Hachlili diante à relação entre estes mosaicos em sinagogas do período romano e os zodíacos em igrejas cristãs, no período bizantino:

---

[441] BORING, M. E.; BERGER, K.; COLPE, C., Hellenistic Commentary to the New Testament, p. 471; RICHARDSON, P., Israel in the Apostolic Church, p. 97-102.

[442] JEWETT, R., The Agitators and the Galatian Congregation, p. 198-212; COLE, A. R., L'epistola di Paolo ai Galati, p. 28.

[443] São conhecidas cerca de nove sinagogas com zodíacos em Israel datadas entre 3-6 d.C. (Séforis, *Hammath* Tiberíades, *Beit Alpha*, *Na'aram*, '*Ein Gedi*, *Husifa*, *Yafia*, Gerasa e H. *Susiya*), indicando que a origem da crença na influência dos astros e corpos celestes no judaísmo remontam a um período bem anterior à construção destes espaços religiosos. A maioria destas sinagogas está em estado de ruína e em algumas delas tem-se apenas vestígios. Destaca-se, no entanto, o bem conservado zodíaco da sinagoga de *Beith Alpha*, no qual somente a representação de uma cabra, símbolo de Capricórnio, está deteriorada (HACHLILI, R., The Zodiac in Ancient Jewish Art, p. 61–77).

> A diferença entre as representações do calendário judaico e cristão é bastante notável em *design* e conceito. Os calendários judaicos compreendem um esquema idêntico consistindo em três seções: as quatro estações, que representam o ano; os meses, representados pelos signos do zodíaco e o *deus* sol[444] com fundo da meia lua e das estrelas, que representam o dia e a noite. Juntos, representam [o] calendário litúrgico anual. (…) A representação cristã geralmente consiste em desenhos dos trabalhos dos meses ou das estações por si próprios. Os judeus parecem ter preferido o simbolismo combinado das estações, dos signos do zodíaco e do *deus* sol em uma única composição.[445]

O v.10 evidencia, por meio do verbo παρατηρέω, uma atenção escrupulosa à quatro elementos que demarcam tempo de modo crescente e ligados ao contexto religioso: "ἡμέρας/*dias*", "μῆνας/*meses*", "καιροὺς/*tempos*" e "ἐνιαυτούς/*anos*". Ao se pensar no judaísmo, um dos grandes motivos para a preocupação com o movimento celeste era justamente o *calendário litúrgico* (Gn 1,14; Is 66,23), e, em especial, a necessidade da fixação da data de *pêsaḥ*. Como o calendário judaico consistia em doze meses lunares organizados no marco de um ano solar, havia uma discrepância de mais de onze dias entre os 354 dias do período anual lunar e os 365 do ano solar. Assim, um ano bissexto contendo um mês suplementar (Adar II) era intercalado sete vezes a cada dezenove anos. Esta estrutura permitia que *pêsaḥ* sempre se desse na primavera e que as demais festas coincidissem com as estações agrícolas.[446]

No primeiro século, os meses eram fixados por testemunhas, que diante de um tribunal judaico em Jerusalém, confirmavam o aparecimento da lua nova no céu (Talmud Babilônico, *sanhedrin* 42a). Uma vez confirmada a visão pelo tribunal, eram acendidas fogueiras nos cumes dos montes para anunciar o início do mês, assim como eram enviados mensageiros às comunidades mais distantes.[447] Fazia parte da tradição judaica anunciar a hora exata do nascimento da lua nova e se, após três dias, a lua estivesse ainda visível, realizar-se-ia ao ar livre uma cerimônia de santificação da lua ("קידוש לבנה/*santificação da lua*"). O ritual incorporava a leitura abreviada da seção dos salmos de louvor (Sl 113–118, chamado de *hallel*), e indicava que YHWH restauraria a luz da lua, como no período da lua cheia, do mesmo modo como restauraria a antiga grandeza do povo de Israel.[448] O *midrash* (*bereśhit raba* 6,4; *ḵullin* 60b) conta que quando YHWH criou o mundo, o sol e

---

[444] Entendido aqui como uma imagem do próprio YHWH (HACHLILI, R., The Zodiac in Ancient Jewish Art, p. 61–77).
[445] HACHLILI, R., The Zodiac in Ancient Jewish Art, p. 61–77.
[446] UNTERMAN, A., calendário. Dicionário judaico de lendas e tradições, p. 55.
[447] UNTERMAN, A., calendário. Dicionário judaico de lendas e tradições, p. 55.
[448] UNTERMAN, A., lua nova. Dicionário judaico de lendas e tradições, p. 156.

a lua possuíam a mesma luminosidade. “Dois reis não podem reinar com a mesma coroa!”, argumentou a lua, na intenção de que Deus diminuísse o brilho solar para que ela reinasse sozinha. “Sim, você tem razão!”, disse Deus. “Diminuirei então a sua luz!”. Para consolá-la, Deus deu-lhe “ministros” que são as estrelas que brilham no céu e permanecem a seu lado. Ele também estabeleceu que o povo judeu guiasse seu calendário com base no ciclo lunar. No entanto, para o judeu, quando o Messias chegar, a lua voltará a brilhar como antes de ser diminuída.[449]

Parece que há na estrutura argumentativa de Paulo uma referência à antiga religião ou culto dos gálatas, no entanto, a ideia de “retorno” não parece ser aqui uma volta ao seu antigo sistema religioso. Provavelmente, tem-se nesta referência uma forma retórica de se indicar o *retrocesso à práticas* que poderiam ser “familiares” aos gálatas e, deste modo, tomadas ou reinterpretadas de modo sincrético, a partir de prescrições e rituais religiosos judaicos conhecidos na região ou pregados no seio da comunidade.[450] No entanto, em sentido textual, a este primeiro movimento de retrocesso, não há explicitamente nenhuma incorporação de adversários ou de opositores, sendo a comunidade como um todo, protagonista, ou vítima, deste “retorno”.

v.11

φοβοῦμαι ὑμᾶς (v.11a)
Temo por vós
μή πως εἰκῇ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς (v.11b)
que de modo algum, em vão, trabalhei para vós.

O v.11a retoma o tom de direcionamento exortativo direto, no qual o temor individual (primeira pessoa singular) reflete a preocupação pelos gálatas (segunda pessoa plural). A raiz “φοβέω/*temer/ter medo*”, além da dimensão do temor de algo, expressa um sentimento paterno de inquietação e alarme sobre o destino dos gálatas diante deste cenário preocupante de retrocesso. A raiz “κοπιάω/*trabalhar*”, no v.11b, refere-se mais

[449] http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/kidush_levana; https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/1580846/jewish/Bno-da-Lua.htm.
[450] C. Harker interpreta o v.10 de modo distinto, argumentando que se refere não ao calendário judaico, como geralmente se assume, mas aos festivais romanos. A autora também critica a atitude negativa que prevalece atualmente na pesquisa sobre Paulo, entendendo que esta é redutora, por causa de um exclusivismo retórico, que muitas vezes se concentra apenas em “dualidades”, sem se observar o contexto no qual o texto se desenvolve (HARKER, C., The Colonizers’ Idols, p. 85-108). M. D. Nanos propõe que a identidade dos oponentes de Paulo não deve ser considerada de judeus-cristãos, mas pessoas oriundas de comunidades judaicas da Galácia que viam nos gentios cristãos potenciais prosélitos judeus (NANOS, M. D. (ed.)., The Galatians Debate, p. 408-433; NANOS, M. D., The irony of Galatians, p. 39-51.323-331).

do que o trabalho comum, mas ao labor árduo, no qual existem inúmeras dificuldades. A raiz desempenha aqui uma descrição vívida do estado de cansaço extremo ou de exaustão de Paulo ao ponto liminar de desânimo ou de desistência. Tal condição física e emocional é toda em função da comunidade e indica, retoricamente, a possibilidade dupla de seu esforço ter sido em vão e da comunidade na Galácia não conseguir aderir ao projeto salvífico. Esta ideia é expressa por meio da expressão de dupla negação "μή πως εἰκῇ/*de modo algum, em vão*".

Conectam as duas partes do v.11 a regência dos verbos em primeira singular e o uso do pronome pessoal "ὑμᾶς/*vós*", que enfatiza o destinatário de forma direta. Este tom mais pessoal e direto do v.11, característica da exortação, conclui a primeira seção e será predominante na segunda parte (Gl 4,12-20), portanto, servindo aqui como um versículo de ligação e uma prolepse para a temática subsequente.

Síntese e alguns aspectos técnicos

Nesta primeira seção de Gl 4,1–5,1, (vv.1-11), a imagem estabelecida do herdeiro de menoridade e seus administradores, é estruturada por uma forma genérica com a qual as personagens não possuem identidade específica. Encontra-se aqui o desenvolvimento do tema da menoridade e da liberdade em Cristo. De modo argumentativo, Paulo parece elaborar um *arcabouço jurídico* para resgatar elementos ligados tanto à cultura semita quanto à greco-romana como forma de comparar ou fundamentar sua fala sobre o tema da menoridade.[451]

Sem referir-se a uma idade específica ("ἐφ᾽ ὅσον χρόνον/*por quanto tempo*"), Paulo evidencia que a função social de um herdeiro ("κληρονόμος/*herdeiro*"), enquanto permanece no tempo de menoridade ("νήπιός/*menor*") é a mesma que a de um escravo ("δοῦλος/*servo*"), mesmo ele sendo, potencialmente, o "senhor" (κύριος). Evidentemente, além de um substrato jurídico-cultural, o autor estabelece aqui um princípio de argumentação que se utiliza de uma estrutura interna, na qual os termos são repetidos e relacionados com outros vocábulos que lhe enfatizam ou que lhes servem de contraste, semanticamente.

δοῦλος [servo] - κληρονόμος [herdeiro] (Gl 4,1b.c)
δοῦλος [escravo] - δοῦλος [não mais escravo] (Gl 4,1c.7a)
δούλου [escravo] - δουλόω [escravidão] (Gl 4,1c.3b)

[451] BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati: Commentario Esegetica, p. 448-487; OSIEK, C., Galatians, p. 52-58.

νήπιός [menor/genérico] - νήπιοι [menores/nós] (Gl 4,1.3a)
νήπιός [menor/genérico] – κληρονόμος [herdeiro] (Gl 4,1b)
νήπιοι [menores/nós] - δουλόω [escravidão] (Gl 4,3a.b)

Ao analisar o uso destes vocábulos, percebe-se uma ênfase à dimensão temporal. Primeiramente, marca-se o tempo cronológico, relacionado ao desenvolvimento humano, no qual os filhos são cuidados, instruídos e preparados para a vida adulta, mas sem possibilidade ainda de tomar decisões reais que envolvam a garantia de sua própria autonomia e dignidade. Em sua segunda menção, Paulo refere-se ao tempo entendido como "pleno" ("πλήρωμα τοῦ χρόνου/*plenitude do tempo*"), em uma expressão que parece à princípio possuir um teor teofânico, no qual o Filho de Deus se estabelece em meio à humanidade; mas tal estabelecimento marca igualmente um tempo no qual este filho se submete ao χρόνος humano, tornando-se também um *herdeiro com a dignidade de servo*. Ele, por sua vez, é concebido por uma mulher e submetido às leis e estruturas humanas. Esta igualdade radical, no entanto, é rompida, pois ele torna-se um *resgatador*. O vocábulo προθεσμία é uma expressão que refere-se ao tempo, mas de uma forma mais determinada e utilitária, como parte de uma estrutura de caráter um pouco mais jurídica, que estabelece um período para determinadas situações e condições. Neste contexto, o tempo determinado pelo pai para o período e o término da condição de menoridade.

χρόνος [tempo] - χρόνος [tempo teológico] (Gl 4,1b.4a)
χρόνος [tempo] - νήπιός [menoridade] (Gl 4,1b)
προθεσμία [tempo determinado] - πατήρ [pai] (Gl 4,2)
χρόνος [tempo teológico] – υἱὸν αὐτοῦ [filho de Deus] (Gl 4,4ab)

O sentido paulino da dimensão do resgate, assemelha-se a noção de *adoção*, e acaba por ser relacionada com as questões relativas ao papel jurídico do herdeiro. O κληρονόμος é o sujeito, que enquanto filho, possui o direito sobre os bens e a autoridade paterna somente quando este tempo lhe for estabelecido legalmente. Ele é o possuidor em potencial, não em ato. O escravo, por sua vez, primariamente, não é herdeiro de bens, mas da condição de escravidão oriunda de sua parentela. No entanto, por meio de mecanismos legais ou contextuais, uma pessoa escravizada pode vir a se tornar livre e libertar sua descendência.[452] Um destes mecanismo é a *adoção*, que torna o indivíduo, mesmo sem o sangue hereditário, torna-se legalmente herdeiro. Este processo pode ser motivado por diversos motivos, geralmente compensatórios por um sentimento de gratidão ou de

[452] BRETT, M. G., Genesis: Procreation and the Politics of Identity, p. 49-85.

mérito, como a prestação de bons serviços, a fidelidade, a afeição e a amizade. Assim, parece que o uso do vocábulo *resgate* refere-se, neste contexto, primeiramente ao substrato histórico encontrado no próprio *contexto cultural semita* e greco-romano, mas, no entanto, é reelaborado em forma de "metáfora" para estabelecer as bases do evento Cristo na história humana. Percebe-se, deste já, como esta primeira seção se encontra literariamente como uma *preparação genérica*, com meios imagéticos, para a discussão que será estabelecida adiante, com personagens específicos.

κληρονόμος [herdeiro] - νήπιός [menor] (Gl 4,1b)
κληρονόμος [herdeiro] - δούλου [servo] (Gl 4,1b.c)
κληρονόμος [herdeiro] - διὰ θεοῦ [mediante Deus] (Gl 7b)

Se na primeira parte da argumentação paulina, parece preocupar-se com a questão da menoridade, logo em seguida, o foco muda para a dimensão de paternidade. Aqui parece estar presente, implicitamente, a questão do papel da figura paterna. Em Gl 4,2ab a presença dos "guardiões" e "administradores" pode apontar para a ausência física paterna, como nos casos de processo sucessório ao trono, nos quais os menores, por causa de uma morte prematura do rei, precisam de tutores e administradores. Neste caso, tem-se um governo temporário de preceptores ou da própria rainha-mãe, ou de um governo provisório, por parte de um certo grupo de autoridades instituídas, fato que se estende até a maioridade estabelecida pelo *falecido* pai ou pela lei local (v.2b). No entanto, na continuação de seu argumento, Paulo explicita a *dimensão paterna* de uma forma bem mais vívida. Deus torna-se o "Pai", antes ausente, descrito agora com um esforço ativo, empenhado na promoção da dignidade dos que se encontravam em estado de escravidão. Este Deus, o Pai, se dá a conhecer e faz com que este conhecimento se transforme em um relacionamento cada vez maior de intimidade, capaz de romper as barreiras da escravidão e constituir uma autêntica filiação, de fato, não por vias de consanguinidade, mas afeição e gratuidade. Deste modo, por meio do Espírito do Filho, a humanidade pode expressar uma mais profunda relação com Deus-Pai por intermédio da expressão "*Abba*, Pai"![453]

Este processo é descrito em três momentos distintos: 1) a partir da condição de escravo/escravidão (v.3ab); 2) da escravidão para a filiação adotiva (v.5-6); e 3) de filhos adotivos a verdadeiros herdeiros (v.7b). Este processo demonstra ainda o protagonismo divino nesta aproximação e acolhida. É Deus quem promove, mesmo diante da ignorância a respeito da identidade *verdadeira divindade*, por parte dos gálatas (que serviam os que

[453] COSGROVE, C. H., The Cross and the Spirit, p. 80-85.

não eram deuses). Deus os conhecendo primeiramente, fez com que eles o conhecessem igualmente.[454]

A parte final (vv.9-11) encerra-se em tom exortativo, voltado diretamente aos gálatas, por meio de uma questão retórica (v.8-9), que ganha força justamente por causa da dimensão exposta sobre a promoção da dignidade humana. Assim, Paulo concebe uma estratégia retórica quando compara a adesão dos gálatas aos elementos prescritivos judaicos (guardar dias, meses, tempos e anos) [v.10] como uma espécie de retorno à condição de ignorância sobre a identidade divina[455] e, por sua vez, um retrocesso ao comportamento idolátrico e servil de outrora (v.9cd)[456]. Por meio da construção desta argumentação, o apóstolo parece evidenciar que a opção dos gálatas está equivocada e que, obviamente, ela é desproporcional, de modo negativo, à ação/esforço do Deus-Pai que dispõe de todos os meios a dignificar a pessoa por meio da liberdade. Paulo, por fim, questiona, e questiona-se, retoricamente, se o seu temor é autêntico; e se o seu esforço e trabalho dentro da comunidade poderia realmente ter sido em vão (v.11ab).

Percebe-se, nesta primeira parte, elementos muito importantes que constituir-se-ão necessários para a compreensão da sequência lógica do texto, que se desenvolve por meio do apelo pessoal do apóstolo (Gl 4,12-20) e na "alegoria" das duas mulheres (4,21–5,1).

7.2
Segunda Parte – O apelo pessoal (Gl 4,12-20)

v.12ab

> Γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι κἀγὼ ὡς ὑμεῖς, ἀδελφοί, (12a)
> *Sede como eu, pois também eu sou como vós, irmãos,*
> δέομαι ὑμῶν (12b)
> *suplico a vós.*

O início do v.12 dá continuidade à estrutura dialogal do final da seção anterior, regida pela primeira pessoa e voltada, em segunda plural, diretamente aos gálatas. O tom de súplica (e de exortação) é redigido de modo bastante polido e humilde. Este tom tornar-se-á, ao longo da seção, cada vez mais forte e enfático até a declaração final da

[454] BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 448-487.
[455] LAMBRECHT, J., La voluntad universal de Dios, p. 131-142.
[456] ARNOLD, C. E., Returning to the Domain of the Powers, p. 55-76.

perplexidade do apóstolo (v.20c).[457] Paulo apela à igualdade entre ele e a sua comunidade, exortando-a a ser como ele, uma vez que o próprio apóstolo se identifica com ela. Esta relação de identificação é, sem dúvida, parte de uma dupla dimensão explorada pelo autor: por um lado o apelo à consciência e à empatia da parte dos gálatas, em relação a sua situação atual, uma vez que se encontra ausente; e, a ideia de que em relação à fé em Cristo, todos são iguais enquanto condição e predileção diante de Deus. Assim, Paulo ao se utilizar da sentença imperativa γίνεσθε ὡς ἐγώ não se coloca "apenas" como um modelo, mas, em primeiro lugar, como um irmão que visa uma comunhão sincera de sentimentos, na busca da adesão ao mesmo projeto salvífico que os gálatas. O uso do verbo δέομαι agrega a dimensão de súplica do v.12b. O elemento verbal, retoricamente, amplia aqui a *sensação* de "submissão" do apóstolo, que reconhece que ele não possui o poder de transformar a situação vivenciada pela comunidade. De alguma forma, ele é dependente da ação da comunidade, pedindo, como se fosse para ele mesmo. A mudança, no entanto, depende *em si* da tomada de consciência dos gálatas e de um retorno ao processo salvífico, ao qual Paulo também faz-se necessitado. Sem dúvida, a história do apóstolo é um exemplo de adesão a Cristo e reorientação de vida, mas como se verá em sua argumentação (vv.12c-14), os gálatas guardam em sua história de *conversão* ao Evangelho exemplos belíssimos de amor e de empatia e, portanto, precisam ser valorizados e reconhecidos nestes aspectos.

vv.12c-14

> οὐδέν με ἠδικήσατε (12c)
> *[Em] nada me injustiçastes,*
> οἴδατε δὲ ὅτι δι᾽ ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς (13a)
> *e conheceis/sabeis que por causa de [uma] enfermidade da carne*
> ὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον, (13b)
> *proclamei [o Evangelho] a vós, a primeira vez*
> καὶ τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε (14a)
> *e a vossa tentação em minha carne, não me desprezastes*
> οὐδὲ ἐξεπτύσατε, (14b)
> *nem desdenhastes,*
> ἀλλὰ ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με, (14c)
> *mas como anjo de Deus me recebestes,*
> ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν. (14d)
> *como Cristo Jesus.*

[457] LÉMONON, J.-P., L'épître aux Galates, p. 156-167.

A temática desenvolvida entre os vv.12c-14 pode ser compreendida como uma imagem que se utiliza da própria história dos gálatas em relação ao seu primeiro contato com Paulo e com o Evangelho. Esta imagem é introduzida no v.12c pelo reconhecimento de que a comunidade *lhe fez justiça*, no sentido de ter exercido uma ação louvável, de tal forma que tornou-se paradigmática na memória do apóstolo.[458] O uso da raiz ἀδικέω é significativa, uma vez que remete ao ato de causar dano físico ou de maltratar. No contexto, o verbo remete ao "agir de modo *injusto*", necessitando do pronome indefinido οὐδέν para dar conotação positiva à sentença. Parece curioso que Paulo prefira referir-se a este ato por meio de um verbo com conotação negativa e não pelo viés diretamente positivo. Essa tendência no discurso será sentida repetidamente ao longo destes versículos (v.14ab), ou seja, Paulo evidencia o que os gálatas *não fizeram*, como se isto fosse o esperado diante das circunstâncias. Assim, parece que o fato de ter recebido um tratamento acolhedor e empático, gerou em Paulo um sentimento de grande surpresa e gratidão. Os gálatas não ignoraram as suas necessidades, ao contrário, foram afáveis, mesmo sem tê-lo conhecido anteriormente (v.13b). Deste modo, Paulo se utiliza desta sentença inicial, no v.12c, como uma introdução à *memória afetiva* do primeiro encontro do apóstolo com a comunidade.

A partir do v.13a a memória, ou a imagem afetiva, é desenvolvida por meio de uma breve contextualização dos eventos que se desenrolaram para que Paulo estivesse junto aos gálatas. Paulo sabe que a comunidade tem o conhecimento destes eventos e, de maneira especial, a condição de enfermidade (ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς) a qual encontrava-se. Esta doença, que não é explicitada, mas comparando-se com o v.15c, poderia sugerir alguma *moléstia* dos olhos, no entanto, a expressão pode ser apenas uma expressão idiomática, utilizada de forma metafórica, como o "perder a nuca", em Rm 16,4.[459] Seja como for, para *infelicidade* dos leitores contemporâneos, Paulo dirige-se a um grupo que lhe conhecia pessoalmente e que compartilhava com ele memórias que não precisariam ser explicitadas minuciosamente por escrito. Entende-se o uso da raiz οἶδα que, além de introduzir sentenças retóricas, remete igualmente a um conhecimento que vem a partir de

---

[458] ZIESLER, J. A., The Meaning of Righteousness in Paul, p. 172-185.

[459] Distintas hipóteses foram apresentadas ao longo da história, como a opinião de Tertuliano, no séc. III, que sugeriu uma forte dor de ouvido ou de cabeça, reprimida por murros (De pudicitia, XIII, 16), ou a doença da gota (Nicetas, séc. V), ou uma doença nas vísceras (Tomás de Aquino), ainda, um reumatismo (E. Renan), surdez, violentas dores de dentes ou lepra (Preuschen), epilepsia (Lombroso), a malária, conhecida, como "febre de Malta" (A. Seligmüller, J. Sickenberger). No entanto, nenhuma destas hipóteses possuem bases realmente factíveis ou fontes seguras que possam balizar indubitavelmente a narrativa do apóstolo em Gl 4,13a, permanecendo a enfermidade de Paulo ainda uma incógnita (SELIGMÜLER, A., War Paulus Epileptiker?, p. 1-82; SICKENBERGER, J., Introduzione al Nuovo Testamento, p. 60-78).

uma experiência concreta, envolvendo a visão e o contato. O vocábulo ἀσθένεια pode refere-se a um estado de timidez, de fraqueza ou de incapacidade física por causa de uma doença. A dupla menção à enfermidade *na carne* (ἀσθένειαν τῆς *σαρκὸς* [v.13a] e πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ *σαρκί* [v.14a]) indica a real condição de uma enfermidade física, e não apenas de um estado emocional. A doença de Paulo, por mais desafiadora que fosse, não o impediu de pregar o Evangelho aos gálatas, na verdade, tornou-se um meio providencial de oportunizá-la. Os gálatas, ao acolher o enfermo, para além de serem meras testemunhas, tornaram-se os protagonistas para que a proclamação do Evangelho se concretizasse pela primeira vez na Galácia.[460]

Paulo não evidencia nesta memória afetiva quantas vezes esteve na Galácia, mas foca-se unicamente nesta experiência fundante como que para demarcar um ponto inicial e paradigmático em sua relação com a comunidade. O modo como Paulo utiliza o adjetivo πρότερος, no v.13b, pode sugerir que esta *primeira* visita não foi a última ou a única, como se depreende de At 16,6; 18,23, que indica ao menos dois momentos em que o apóstolo estivera na região, em sua segunda e terceira viagens missionárias.

No v.14a o uso do vocábulo πειρασμός/*tentação* indica a pressão e a grande provação que foi para a comunidade acolher alguém com o tipo de enfermidade física que Paulo apresentara. As raízes verbais do versículo "ἐξουθενέω/*rejeitar*", "ἐκπτύω/*desdenhar*, *cuspir*", no v.14ab, indicam situações negativas incorporadas ao contexto sociocultural, no qual um pedinte, ou doente de aspecto repugnante, ou era ignorado[461] ou precisava ser mantido à certa distância dos transeuntes e, em muitos casos, as pessoas cuspiam para indicar que este espaço precisaria ser respeitado ou para afugentar os espíritos causadores da enfermidade.[462] Portanto, as duas raízes indicam uma rejeição extrema e comum e, de certa forma, esperada naquele contexto, ainda mais diante de um estrangeiro, sem posses e acometido por uma enfermidade que tornava seu aspecto "desprezível".[463] Essa descrição feita por meio de uma estrutura frasal negativa, possui caráter retórico e imagético, pois faz com que o ouvinte-leitor desenhe mentalmente a figura do apóstolo com um aspecto "degradante" e, evidentemente, a nobreza contida no ato de acolhê-lo. A ênfase negativa é ainda contrastada retoricamente pela imagem totalmente ressignificada do v.14cd.

---

[460] BURTON, E. W., A Critical and Exegetical commentary on the Epistle to the Galatians, p. XXIX-XXX.
[461] LOUW, J.; NIDA, E., ἐξουθενέω, p. 679.
[462] LOUW, J.; NIDA, E., ἐκπτύω, p. 402.
[463] BURTON, E. W., A Critical and Exegetical commentary on the Epistle to the Galatians, p. 241-242; KAHL, B., Galatians Re-Imagined, p. 49.

De modo equânime, em relação ao uso das duas formas verbais, igualmente duas imagens foram escolhidas para provocar a sensação de dignidade: "ἄγγελον θεοῦ/*anjo de Deus*" (v.14c) e "Χριστὸν Ἰησοῦν/*Cristo Jesus*" (v.14d). As expressões, regidas pelo acusativo e introduzidas pela fórmula "ἀλλὰ ὡς/*mas como*" indicam a dimensão comparativa, no entanto, são as próprias imagens que possuem um poder hiperbólico eque potencializam o sentimento do apóstolo e a grandeza do ato dos gálatas. A raiz "δέχομαι/*receber*" evidencia uma ação em dois polos: a parte de quem doa ou entrega algo e a de quem recebe, com enfatize neste último aspecto. Em 14c, a imagem do "anjo" é uma clara ampliação da ideia comum de ἀπόστολος (2Cor 8,23; Fl 2,25), na qual recebe uma dimensão metafórica teológica e teofânica, inspirada, provavelmente, na atividade missionária de Paulo. A segunda imagem marca a única ocorrência do *nome de Jesus* em Gl 4,1–5,1, e a primeira vez na qual ocorre a menção explícita ao epíteto "Jesus Cristo", cuja preferência de uso parece ser apenas o título Χριστός (Gl 4,19; 5,1). Paulo, hiperbolicamente, retrata o seu sentimento ao ser tratado como uma "personificação" do próprio Jesus em meio aos gálatas. No entanto, a descrição não esclarece se tal imagem, originalmente, foi utilizada pela comunidade, ou se encontrava unicamente na percepção do apóstolo, ou ainda, se foi apenas uma associação retórica para dar ênfase às louváveis ações de empatia que encontrara na Galácia.

vv.15-16

> ποῦ οὖν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν; (15a)
> *Onde, pois, [está] a vossa bem-aventurança?*
> μαρτυρῶ γὰρ ὑμῖν (15b)
> *Testemunho, pois, a vós*
> ὅτι εἰ δυνατὸν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν ἐξορύξαντες ἐδώκατέ μοι. (15c)
> *que se possível, tendo arrancado os vossos olhos, (os) teríeis dado a mim.*
> ὥστε ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα ἀληθεύων ὑμῖν; (16)
> *De sorte que vosso inimigo (me) tornei, dizendo a vós [a] verdade?*

O curto intervalo dos vv.15-16 é marcado por duas perguntas retóricas que lhe serve de moldura (v.15a e v.16). A estrutura interrogativa deste conjunto marca o início da gradual mudança de tom em relação aos gálatas, que vai se tornar cada vez mais grave e urgente ao longo do desenvolvimento do discurso.

Diante da pergunta retórica sobre onde estaria a "bem-aventurança" dos gálatas, destaca-se a ideia de *alegria*. O vocábulo μακαρισμός, no v.15a, refere-se basicamente a um estado de alegria, que implica, de modo geral, circunstâncias favoráveis. Quando

aplicado ao contexto de Gl 4,12-20, parece relacionar-se tanto com o *sentimento interior* (aspecto interno) dos gálatas ao acolher um Paulo enfermo, tanto com a *ação em si* (aspecto externo).[464] Logo, parece mais coerente indicar esse conjunto de ideias por meio do termo "bem-aventurança", uma vez que se utiliza da mesma raiz, que para o ouvinte-leitor, ressoa como o adjetivo "μακάριος/*bem-aventurado*", mais comumente utilizado nos textos veterotestamentários, em língua grega, nos Evangelhos e nos demais escritos paulinos.[465] Paulo deseja que os gálatas reflitam sobre a mudança comportamental na relação consigo, uma vez que parece que a alegria desta acolhida desaparecera repentinamente.

Percebe-se na estrutura dos vv.15-16 o predomínio das referências à segunda pessoa do plural, relacionada com os gálatas. De fato, considerando os pronomes pessoais de segunda plural, têm-se, apenas nestes dois versículos, cinco ocorrências: três no genitivo (ὑμῶν), e duas no dativo (ὑμῖν). Enquanto o pronome de primeira singular, no dativo, ocorre uma única vez (μοι), no v.15c. Este recurso cria "textualmente" uma imagem do sentimento de *rebaixamento* do apóstolo pela comunidade.

No centro das duas perguntas retóricas encontra-se o testemunho de Paulo em favor da comunidade. No v.15b, a raiz μαρτυρέω não parece remeter a uma dimensão jurídica, mas o testemunho a partir da experiência pessoal do apóstolo sobre o acontecimento fundante da comunidade. Estando a forma verbal regida pelo indicativo presente, a sentença possui um "sabor" de *presente narrativo*, no qual o acontecimento passado é apresentado como um fato sensível para o contexto hodierno, sendo sempre atual. Em outras palavras, parece que Paulo quer indicar que o gesto de amor acontecido no passado é para ele tão real e sensível "hoje", assim como o foi no passado. Da mesma forma, o seu sentimento pelos gálatas permanece íntegro. No entanto, o mesmo não parece ocorrer da parte da comunidade da Galácia. Os gálatas agem como se tivessem esquecido a alegria que marcara este encontro inicial. Certamente, uma bela estratégica retórica para demostrar que o relacionamento entre a comunidade e Paulo não deveria ter se transformado com o tempo.

O conteúdo específico deste testemunho é descrito no v.15c. Paulo afirma que o cuidado que recebeu na Galácia foi marcado por uma intensa preocupação pelo seu estado

---

[464] MOO, D. J., Galatians, p. 292-321.

[465] Considerando o AT e o NT, são 123 ocorrências do adjetivo, das quais podem ser citados, como extrato das partes da Escritura, alguns exemplos: Sl 1,1; 2,12; 31,1-2; 33,9; Mt 5,3-11; Lc 6,20-22; Jo 13,17; 20,29; Rm 4,7-8; 1Cor 7,40; 1Tm 1,11; 6,15; Tt 2,13.

de saúde, a ponto de que, se fosse possível, eles teriam arrancado os olhos e os teriam dado ao apóstolo. Como foi dito, a expressão "τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν ἐξορύξαντες/*tendo arrancado os vossos olhos*" é evidentemente uma figura de linguagem oriunda, provavelmente, de algum idiomatismo.[466] No entanto, causa estranheza que a expressão, na literatura grega, esteja relacionada majoritariamente com ideia de violência ou arrependimento.

Na tragédia de Sófocles, Édipo, ao descobrir que havia matado seu pai e se casado com sua mãe, arranca seus próprios olhos (ὀφθαλμοὺς δ' ἐξελόντ' ἀποσπᾷ κόρυθος) como forma de punição e expiação pelo crime cometido.[467] Ésquilo, em "Prometeu Acorrentado", conta que o protagonista é punido por Zeus por trazer o fogo aos humanos. Uma das ameaças de Zeus é arrancar-lhe os olhos e lançá-los no abismo, indicando um sofrimento inimaginável.[468] No drama de Eurípides, "As Troianas", há menção à ameaça de *arrancar os olhos* como parte do destino trágico das mulheres troianas após a queda de Tróia. Eurípides refere-se que Alcmene teve a dor da morte de seu filho Hércules vingada quando obteve entre suas mãos a cabeça de Euristeu e arrancou-lhe os olhos.[469]

Na tradição bíblica do AT, a lei de talião já evocava os *olhos* e os *dentes* como metáfora da proporcionalidade da retribuição da violência (Ex 21,24; Lv 24,20; Dt 19,21). Reis revoltosos tinham os olhos perfurados, como um castigo impiedoso imposto pelos vencedores como forma de maximizar a sua humilhação (Jr 39,7). O castigo de "secar" ou "escurecer" o olho direito está presente em oráculos de condenação e, igualmente, refere-se às práticas de guerra. Em Zc 11,17, um oráculo em relação aos "pastores" que abandonam o seu rebanho, YHWH anuncia pelo profeta o trágico destino dos líderes do povo: "כָּהֹה תִכְהֶה יָבוֹשׁ תִּיבָשׁ וְעֵין יְמִינוֹ/*secará seu olho direito e ficará obscurecido*". No Novo Testamento, a ação de *arrancar os olhos* parece ecoar Mt 5,29; 18,8-9, onde Jesus utiliza da metáfora "ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ/*arranca-o e lança-o para longe de ti*", como uma exortação para ter a coragem de deixar para trás aquilo que é lhe causa de queda (σκανδαλίζω) e lançar-se sem apego na busca pelo Reino de Deus.

---

[466] SCHROER, S.; STUBLI, T., Body Symbolism in the Bible (Scripture), p. 103-121.
[467] COMMELIN, P., Mitologia grega e romana, p. 239-243.
[468] O trecho diz: "não estará pronto a ceder ao conselho de nenhum deus! Mas fortemente grilhado na angústia da corrente, ficará de pé nesse penhasco da extremidade do mundo, oscilando e incapaz de se mover. O mar verá seus olhos virados para as nuvens e a abóbada estrelada, apodrecendo sob as chuvas, e a vigorosa luz do sol o arrancará para fora dos olhos. Se pensares que, com lisonjas, sedução ou tortura o moverás a revelar o casamento que te une, perde a esperança disso! Verás antes, se quiseres, olhos arrancados das órbitas, lançados no abismo do Tártaro. Tal é minha resposta a teus pedidos" (COMMELIN, P., Mitologia grega e romana, p. 99-102; COSTA, A. A., A caracterização dialógica do herói em Prometeu Acorrentado de Ésquilo, p. 83-96).
[469] COMMELIN, P., Mitologia grega e romana, p. 227.

Percebe-se o caráter punitivo que envolve este sentido mais comum da ideia de "arrancar os olhos", mesmo que não envolva uma expressão única. A ideia de "arrancar os olhos" parece ter uma repercussão global, não pertencente a um único povo, e, evidentemente, não era oriunda apenas de um contexto metafórico, mas reproduzia a imagem cotidiana de brutalidade da antiguidade.

Dito isso, parece que o uso que Paulo faz da expressão, no v.15c, é *sui generis*, enquanto comporta um sentido incisivamente positivo, assim como uma indicação de pleno cuidado. Sendo os *olhos* órgãos muito importantes para o corpo, "arrancar os olhos" poderia sugerir o "estar disposto a realizar sacrifícios em proveito do próximo". Mas, uma hipótese para a escolha da expressão pode estar ligada à própria tradição judaica, a qual expressa a ideia de *agrado* por meio da imagem dos olhos, "מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ/*encontrei graça aos teus olhos*", (Rt 2,10; 1Sm 20,3; 2Sm 14,22; Est 7,3). Além disso, a ação de *arrancar os olhos*, no v.15c, está acompanhada de elementos que evocam certa materialidade. A expressão inicial "ὅτι εἰ δυνατὸν/*que se possível*" e a final "ἐδώκατέ μοι/*teríes dado a mim*" estabelecem na estrutura frasal algo que parece ir além da simples menção à uma expressão idiomática, dando a sentença uma real sensação de literalidade em relação à enfermidade ou à condição física de Paulo. Deste modo, parece que não deve ser excluída em si a possibilidade de a enfermidade estar realmente ligada a uma doença oftalmológica ou a alguma condição ocular que desfigurava a face do apóstolo.

O teor da segunda pergunta retórica, no v.16, reflete o contraste do sentimento inicial de alegria. Paulo indaga a comunidade se ele havia se tornado um inimigo por dizer a eles a verdade. O movimento retórico pertence a um campo imagético forte e contrastante. A figura do apóstolo vai aos poucos se transformando de uma figura frágil e doente, que carece dos cuidados do grupo, tem-se, então, um homem tratado como um *anjo de Deus*, como receberiam o próprio *Cristo*,[470] para um "desfecho" emblemático, no qual "vê-se" a figura de um *inimigo* da comunidade. O adjetivo ἐχθρός está relacionado em seu uso com a ideia de um inimigo pessoal, uma ameaça "nacional", ou mesmo como uma representação de adversários de Deus, sendo, portanto, atribuído para pessoas que são consideradas odiosas.

[470] KIM, J., A New Understanding of ὡς ἄγγελον Θεοῦ … ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν at Galatians 4:14", p. 291-303.

vv.17-18

ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς, (17a)
São zelosos por vós não corretamente,
ἀλλὰ ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν, (17b)
mas querem vos excluir [separar],
ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε·(17c)
para que sejais zelosos por eles.
καλὸν δὲ ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ πάντοτε (18a)
Bom é ser zeloso corretamente, sempre
καὶ μὴ μόνον ἐν τῷ παρεῖναί με πρὸς ὑμᾶς. (18b)
e não somente [quando] eu estou presente junto a vós.

Como dito, os vv.17-18 são apresentados como uma argumentação rabínica, inspirada na regra de Hillel sobre o particular e o geral, como se verá no próximo capítulo. Utiliza-se, neste caso, alguns recursos retóricos de comparação e oposição sobre uma mesma raiz (ζηλόω) e o apelo aos sentimentos de afastamento, rejeição e o desejo de estar presente, por parte de Paulo. Pela primeira vez, em Gl 4,1–5,1, há uma menção explícita aos opositores de Paulo e sua influência no meio da comunidade da Galácia (v.17bc). Que são descritos como pessoas que estão no seio da comunidade, sem uma identidade explícita. Cogita-se se são judaizantes de origem *pagã* ou judeus-cristãos, que não aceitavam a pregação de Paulo. Seja como for, o apóstolo não se detém na identificação deste grupo. Sabe-se um pouco mais sobre estes opositores somente pela inferência contextual a partir das ideias que Paulo se ocupa em contradizer. O fato, é que a oposição deste grupo é cada vez mais sentida e desleal, uma vez que aproveitava-se da vulnerabilidade religiosa dos gálatas e da *não-presença* do apóstolo (em contraste com v.18b) para agir.[471] Assim, a separação que este grupo provoca é bem maior do que o da distância física entre Paulo e a comunidade; ela é bem mais profunda, pois envolve a eliminação da imagem de pai e amigo da comunidade, assim como a de seus ensinamentos (v.17b);[472] como sugere a raiz ἐκκλείω, que indica que algo deva ser excluído ou proibido, ou mesmo eliminado (Rm 3,27). Neste contexto, a raiz leva a ideia de um afastamento ou de exclusão da própria "ἐκκλησία/*comunidade*" dos gálatas.

Predomina ainda, neste conjunto, o uso da raiz ζηλόω, com três ocorrências próximas (v.17a; v.17c e v.18a). Esta raiz, que indica uma profunda admiração e devoção para com alguém ou algo, é utilizada sob três perspectivas distintas: 1) o *zelo* dos adversários de Paulo, que se colocam, em princípio, como pessoas preocupadas e

[471] LONGENERCKER, R. N., Hans Dieter Betz's Galatians Commentary, p. 11-23.
[472] SMILES, V. M., The Gospel and the Law in Galatia, p. 124-130.

cuidadosas com os membros da comunidade, mas pretendem afastá-lo dos gálatas (v.17a); 2) o *zelo* como uma antecipação da intenção verdadeira dos opositores de Paulo, que almejam ganhar poder e dignidade e, para isso, esforçam-se em excluir a figura do apóstolo (v.17c); 3) o *zelo*, enquanto um princípio geral que deveria ser experimentado e praticado pela comunidade (v.18a). Considerando que o v.18a estabelece uma quebra na temática específica dirigida aos opositores, pode-se encontrar uma pequena estrutura concêntrica no v.17, a partir das duas primeiras ocorrências da raiz ζηλόω, cujo o centro se evidencia a tentativa de separação do apóstolo da comunidade gálata.[473]

ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς, (17a)
ἀλλὰ ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν, (17b)
ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε·(17c)

Assim, o falso zelo, ou melhor, o zelo "não belo" (οὐ καλῶς), tem como consequência o rompimento da comunidade com Paulo, e no processo de inversão de papéis, colocar os seus adversários em uma posição privilegiada, na qual eles serão tratados com "zelo". Parece evidente que Paulo intenciona ao utilizar-se da raiz ζηλόω, estabelecer relação com o substantivo ζῆλος, que possui conotação negativa relativa ao sentimento e prática da "inveja" (Rm 1,29; 13,13; 1Cor 3,3). Assim, o *falso zelo* corresponderia à inveja representada pela ação dos adversários de Paulo. E as duas primeiras ocorrências da raiz marcariam um conceito negativo, relacionado a uma ação forçada, interesseira e invejosa, cuja consequência seria o estabelecimento de uma nova condição de submissão dos gálatas a estas pessoas e às suas crenças, assim como a exclusão de Paulo.

Considerando, por sua vez, apenas os dois primeiros segmentos nos quais se encontra a raiz ζηλόω (v.17a e v.17c), tem-se um quiasmo, em uma proposital troca de posições das formas verbais e nas inversões dos sujeitos e complementos das ações. Este quiasmo estabelece um primeiro ponto de inflexão no discurso, no qual foca-se a relação dos adversários de Paulo com a comunidade gálata.

ζηλοῦσιν *ὑμᾶς* οὐ καλῶς, (17a) – eles zelam/por vós
ἵνα *αὐτοὺς* **ζηλοῦτε**·(17c) – por deles/vós zelais

[473] JEWETT, R., The Agitators and the Galatian Congregation, p. 198-212.

O v.18 marca um novo ponto de inflexão no discurso, no qual a atenção retorna para a relação entre os gálatas e o apóstolo. O adjetivo καλός é utilizado de modo um pouco distinto do v.17a, no qual representa uma ação não correta. No v.18a καλός ocorre duas vezes nesta mesma segmentação: primeiro para indicar o aspecto positivo ou ético de uma ação costumeira e, depois, para explicitar a ideia do "zelo correto", ou, mais literalmente, o "belo zelo". Neste sentido, o primeiro καλός conecta-se ao advérbio "πάντοτε/*sempre*", para indicar um princípio ético esperado; e, a segunda ocorrência está justamente em oposição ao "zelo *não belo*" do v.17a, criando uma *ponte* no debate entre as figuras predominantes no discurso (opositores e Paulo e sua relação com os gálatas), por meio da estratégia retórica do contraste.

ζηλοῦσιν *ὑμᾶς* ***οὐ καλῶς*** (v.17a) – *zelar* "não-corretamente" [opositores → gálatas]
ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε·(17c) – "zelar/servir" [gálatas → opositores]
καλὸν δὲ (v.18aα) – "o bom/o correto" [opositores/gálatas/Paulo]
ζηλοῦσθαι ἐν ***καλῷ*** (v.18aβ) – *zelar* "corretamente" [Paulo ↔ gálatas]
πάντοτε (v.18aγ) – sempre [Paulo/gálatas]
καὶ *μὴ μόνον* ἐν τῷ παρεῖναί με πρὸς ὑμᾶς. (v.18b) – não somente [gálatas → Paulo]

No v.17a a *ação zelosa* dos opositores para com os gálatas é viciada e praticada de modo não-correto, uma vez que o que realmente desejam é a "servidão" dos gálatas aos seus interesses pessoais, religiosos, morais ou legais (v.17c).[474] De modo geral, o ideal ético seria que todos agissem de modo perfeito ou correto (v.18aα); mas, este *belo zelo* só pode ser encontrado concretamente na relação entre Paulo e a comunidade e vice-versa, pois já é algo verdadeiro e experimentado (v.18aβ). No entanto, parece que esta relação está abalada, uma vez que esta reciprocidade não está mais sendo experimentada, e o "πάντοτε/*sempre*" permanece apenas nas ações e nos sentimentos do apóstolo para com a sua comunidade. O v.18b indica a contradição das ações dos gálatas que presencialmente trataram Paulo majestosamente, mas uma vez em sua ausência, "ignoraram-no", assim como aos seus ensinamentos, colocando em xeque a sua própria condição de libertos.

[474] SHAW, G., The Cost of Authority, p. 41-53.

v.19

τέκνα μου, (19a)
Meus filhos,
οὓς πάλιν ὠδίνω (19b)
os quais sofro novamente [as dores de parto]
μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν·(19c)
até que Cristo seja formado em vós.

O v.19 estabelece um novo momento ao discurso, ao qual Paulo mostra-se a partir de relação profundamente afetiva e maternal (v.19b). A imagem paternal, presente na primeira seção do texto é, de certa forma, eclipsada e deixa-se emergir uma figura que não tem pudor de expressar seus ternos e preocupantes sentimentos por seus filhos. A expressão "τέκνα μου/*meus filhos*" (v.19a) indica bem essa dupla sensação, sendo uma espécie de introdução a um conselho ou exortação, mas por meio de um tom polido e amoroso de quem não deseja um embate, mas a conciliação e o entendimento. No v.19a o vocábulo τέκνον ocorre aqui pela primeira vez na unidade textual de Gl 4,1–5,1, tendo, além desta, mais quatro ocorrências na seção subsequente (Gl 4,25.27.28.31). O vocábulo τέκνον é um dos termos que parece estabelecer unidade em todo o texto, uma vez que dentro do universo semântico da paternidade-maternidade, juntamente com o vocábulo υἱός/*filho*, e os verbos que indicam as ideias de geração e de adoção, traçam um conjunto que se conecta por meio desta mesma temática.

Por mais que se entenda que é a expressão τέκνα μου é metafórica, expressa aqui uma relação profunda de amor e de intimidade, que não cessa apenas nela mesma. A dimensão maternal expande-se no v.19b por meio da raiz ὠδίνω, que indica as dores do parto, que Paulo faz questão de evidenciar que sente novamente (πάλιν), pois parece que não é apenas nesta circunstância específica que o apóstolo se compreende como "mãe" da comunidade. Paulo assume aqui a tarefa de cuidar, educar, fazer crescer, de modo a formar Cristo no mais profundo do coração dos seus filhos (v.19c). A raiz μορφόω, derivada de μορφή (que designa a "natureza" ou "caráter interno ou externo" de algo), indica algo/alguém que possua uma determinada forma ou natureza, sendo aqui uma metáfora para o processo final de amadurecimento de uma pessoa para a maturidade. A força retórica desta imagem reforça que existem elementos que, de modo geral, uma mãe tende a moldar em seus filhos, principalmente valores religiosos e éticos. Este é o papel feminino que Paulo se auto atribui como missão junto aos gálatas. Parece que não é por acaso que as imagens mais comuns na última seção do texto (Gl 4,21–5,1) sejam predominantemente de mulheres e de seus filhos, uma vez que este paradigma é

estipulado aqui para o apóstolo. Muito interessante é que este tema conecta-se à primeira seção, por meio da menção de que Cristo foi gerado por uma mulher (Gl 4,4). Esta cena, aparentemente incidental, pode ter sido resgatada aqui de modo proposital, e é possível que o próprio Paulo tenha assumido e escolhido esta imagem da *mulher*, mãe do Filho de Deus, para ilustrar a sua própria condição de gestação de Cristo em sua comunidade. Isto explicaria a não especificação da personagem em Gl 4,4. Igualmente, a expressão "μέχρις οὗ/*até que*" ecoa a ideia de *tempo de amadurecimento* presente e desenvolvida em Gl 4,1-11.

v.20

ἤθελον δὲ παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς ἄρτι (20a)
E quisera estar presente junto a vós agora
καὶ ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου, (20b)
e alterar a minha voz,
ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν. (20c)
porque estou perplexo em vós [convosco].

O desejo expresso pela forma verbal no imperfeito, 'ἤθελον/*quisera*", no v.20a, indica bem o drama da impossibilidade de Paulo em estar presente junto à comunidade. Esta é apenas uma das indicações deste sentimento, que juntamente com expressão παρεῖναι πρὸς, também presente no v.18b, e o advérbio "ἄρτι/*agora*". Estes ampliam o sentimento de tensão pela emergência da situação dos gálatas e a necessidade de se fazer algo concreto. Assim, as palavras de Paulo precisam ser tão fortes e impactantes quanto a sua própria presença física. Talvez, seja por este motivo que o apóstolo se utilize de imagens tão vívidas que evocam situações fundantes e emblemáticas acontecidas no seio da comunidade.

Tendo a raiz ἀλλάσσω um sentido de uma ação de troca de uma coisa por outra (Rm 1,23.25), o verbo infinito ἀλλάξαι, no v.20b, como um aoristo, indica uma transformação no comportamento de Paulo, evocando o tempo passado e fazendo sentir tal mudança no presente. Uma vez impedido de estar presente, Paulo se expressa de forma dura e enfática com a expressão "alterar a minha voz" (ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου). O apóstolo se dirige aos gálatas de modo *não costumeiro* ao seu próprio modo de ser, "presentificando-se" como uma mãe ou um pai que precisa exortar fortemente o seu filho diante de um comportamento perigoso e inapropriado. Retoricamente, Paulo se utiliza do seu texto escrito e cria, genialmente, uma cena na qual sua voz pode de fato se fazer ressoar através da voz daqueles que possuíam a função de leitura em meio à comunidade.

A indicação da perplexidade, no v.20c, é uma ideia complementar que reforça a *transformação* da voz. A raiz ἀπορέω indica um estado de perplexidade com a implicação de grande angústia. No contexto do versículo, a expressão "ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν/*estou perplexo em vós*" parece indicar um misto de sentimentos, como raiva, incompreensão, angústia, decepção e mesmo desânimo. A situação interior de Paulo é tão devastadora quanto a situação dos gálatas, com uma diferença fundamental: a comunidade não consegue enxergar o seu próprio drama, estão como cegos diante da calamidade que os aflige; Paulo, por sua vez, sofre por causa do seu amor e por ter uma consciência esclarecida e a maturidade de alguém provado pela vida. O apóstolo sabe das graves consequências do retrocesso dos gálatas a uma condição religiosa de servidão. Desta forma, por mais enfáticas que sejam as palavras de Paulo, reside aqui uma ironia, uma vez que ele se utiliza da imagem figurada dos gálatas "arrancarem os olhos" em seu benefício, sugerindo que eles poderiam estar, de fato, "cegos" diante da sua própria realidade.

Chama a atenção a organização dos segmentos do v.20. A regência em primeira pessoa indica o discurso direto de Paulo, mas este focaliza como objeto os gálatas no v.20a e v.20c, a sua própria voz ao centro (v.20b), criando uma estrutura concêntrica que enfatiza a sua mudança de tom.

ἤθελον δὲ παρεῖναι πρὸς **ὑμᾶς** ἄρτι (20a) – eu/vós
καὶ *ἀλλάξαι* τὴν **φωνήν μου**, (20b) – eu/minha voz
ὅτι *ἀποροῦμαι* ἐν **ὑμῖν**. (20c) – eu/vós

Neste sentido, a *mudança de tom* indica, antes de tudo, uma esperança profunda de transformação, pois ninguém implicaria tamanho esforço pessoal e emocional se não estivesse convencido efetivo e afetivamente que àqueles a quem se dirige podem realmente amadurecerem e fazer um caminho em prol da sua liberdade.

Síntese e alguns aspectos técnicos

A *segunda seção*, descrita como um *apelo pessoal* do apóstolo desenvolve-se entre os vv.12-20. Este apelo se inicia com uma declaração de humildade e igualdade entre ele e a comunidade ("ἀδελφοί/*irmãos*" - v.12a); segue-se uma expressão de súplica (v.12b) e uma declaração elogiosa do tratamento que recebeu outrora da comunidade, quando estava adoentado. Esta enfermidade, provavelmente relacionada com a visão, foi o motivo de Paulo ter ficado junto aos gálatas pela primeira vez (v.13b). Mesmo diante

da aparência ou das frágeis condições de saúde, Paulo fora acolhido como um "anjo de Deus," ou como o "próprio Cristo" (v.14cd) sem desprezo ou desdém (v.14ab). Este elogio é bruscamente interrompido por meio de uma pergunta retórica sobre onde estaria agora tal "bem-aventurança" (v.15a). No entanto, em sequência, o tom elogioso retorna, relembrando que o cuidado da comunidade gálata era tamanho, que se fosse possível, eles teriam *arrancado os olhos* e dado ao apóstolo (v.15bc).

Este momento marca o fim do elogio e da *memória acolhedora*, desenrolando-se em uma nova pergunta retórica sobre os motivos da mudança drástica desta relação fraternal. Paulo teria se tornado um inimigo dos gálatas por dizer a verdade (v.16)? O v.17bc insere na discussão *um grupo não explicitado* de pessoas que se mostram "zelosos" pelos gálatas, mas que na verdade, teriam o intuito de separá-los (provavelmente de Paulo) e fazer da comunidade "refém" de suas ideias. O tema é costurado com uma nova "memória", mas em tom exortativo, na qual Paulo diz que é bom ser sempre zeloso, mas não apenas quando ele está presente (v.18ab).

Curiosamente, neste momento, Paulo afunila a imagem parental inicial de "irmãos" (v.12) para se expressar de forma *maternal*, utilizando a imagem da mãe que sofre *novamente*[475] com dores de partos (v.19b). Ele expressa que deseja estar presente na comunidade e, como um pai/mãe zeloso/a, quer *alterar a voz* (v.20b), uma vez que se encontra "perplexo" com a situação em que agora os gálatas se encontram (v.20c).

Percebe-se que toda a perícope de Gl 4,1–5,1 pode ser descrita como um texto marcadamente pronominal, pela grande quantidade de utilização. Neste sentido, chama a atenção que tais pronomes estejam majoritariamente em *segunda plural* (18 ocorrências), usados em distintos casos gramaticais (ὑμᾶς, ὑμῖν, ὑμεῖς e ὑμῶν). E, não parece por acaso que a concentração do "vós" esteja sobretudo nesta segunda parte do texto (Gl 4,12-20). São 15 ocorrências nas quais Paulo faz uso do "vós" para elaborar um enfático apelo pessoal em tom diretivo.

Este fenômeno das múltiplas ocorrências do "vós" parece ajudar na evidenciação de que o escrito possui um teor de diálogo aberto, mas pode reforçar o seu teor exortativo, o qual o "eu paulino" fala diretamente. Mesmo mediado pelo texto (carta) ou pelo leitor comunitário, geralmente encarregado desta tarefa, o tom de proximidade que a *segunda*

---

[475] Essa menção à πάλιν ὠδίνω, uma espécie de *segundo parto*, provavelmente, refere-se ao processo doloroso de acompanhar de longe o amadurecimento na fé de uma nova comunidade ("até que Cristo seja formado em vós" – v.19c), uma vez que a incompreensão, a imaturidade e as influências externas poderiam ser fatais para um desmantelamento do trabalho desenvolvido ali.

pessoa causa no *ouvinte-leitor* possui por si só uma importante função retórica: a "presentificação" da figura do interlocutor junto à comunidade. Este recurso torna-o um real partícipe do debate encaminhado, dando-lhe *força extra* na exposição dos seus argumentos e das suas exortações. Este recurso é visa criar uma sensação de "redução" da distância geográfica entre o apóstolo e a comunidade (v.20a).

Evidentemente, este texto não é elaborado aqui de modo isolado. Percebe-se que Gl 4,12-20 possui diversos elementos que se relacionam com a parte anterior, Gl 4,1-11:

a) *A insistência na questão filial* – uma vez que a imagem predominante do Pai é de alguma forma personificada aqui em Paulo, que se expressa utilizando um sentimento profundo de amor ("τέκνα μου/*meus filhos*" – v.19a) e de preocupação (v.20);
b) *A imagem de que Cristo foi gerado para libertar-nos da escravidão* – por meio de uma mulher, Cristo foi gerado neste mundo para tornar filhos e herdeiros, de tal modo, pessoas livres (v.4c); e, Paulo, aqui, se reveste de uma imagem com atributos femininos para evidenciar a importância e a dificuldade da missão de gerar Cristo no coração dos gálatas (v.19);
c) *O perigo do retorno à ignorância* – a princípio, é evidente que existe um perigo ao retorno aos falsos deuses (v.8) e/ou da escravidão legal, mas, nesta parte, a ameaça é a dos gálatas ignorarem a mensagem paulina e se voltarem para o ensinamento de "falsos zelosos", deixando de lado o vínculo estabelecido entre eles, mas, sobretudo, a verdade que já os libertara da escravidão (v.16-17.20);
d) *O tom emocional* – da mesma forma que ao longo da exposição sobre a menoridade em Gl,1-11, o apóstolo apontava para o seu *temor* ("φοβοῦμαι ὑμᾶς/*temo por vós*" - v.11a) pela possibilidade de haver um fracasso de seu trabalho na comunidade da Galácia; este tema é resgatado desenvolvido nesta segunda parte, que se utiliza do sentimento criado pelos laços que foram estabelecidos durante a permanência física de Paulo na comunidade.[476] Assim, a memória da acolhida fraterna (ἀδελφοί), da ajuda mútua e da preocupação diante a sua enfermidade, são memórias afetivas presentes nas duas partes. Este sentimento legitima Paulo a dar mais um passo, estabelecendo uma relação de filiação que, mesmo gerando sofrimento (v.19b) [ao ponto do apóstolo desejar intervir de forma dura (v.20b)], abre também novas perspectivas relacionais que poderão influenciar afetivamente a comunidade e a sua reflexão e, com isto, implementar as transformações que lhe são urgentes.

[476] MATERA, F. J., Galatians in perspective, p. 233-245; MATERA, F. J., Galatians, p. 167-187.

7.3
Terceira Parte – “Alegoria” de Sara e Agar (Gl 4,21–5,1)

vv.21

Λέγετέ μοι, (21a)
Dizei a mim,
οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, (21b)
os que quereis estar sob a Lei,
τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε; (21c)
a Lei não ouvis?

A nova seção (Gl 4,21–5,1) se inicia mantendo certa continuidade com a anterior por meio da regência em primeira singular, indicando objetos em segunda (em relação aos gálatas) e em terceira do plural (voltada aos adversários). Mantendo o tom que remete ao final da seção anterior, a qual Paulo expressa sua perplexidade diante dos gálatas, ele introduz aqui uma nova questão dirigida para a comunidade e, principalmente, aos seus adversários, podendo-se perceber a transição do tema. O apóstolo indaga se os que querem seguir os preceitos da Lei judaica de fato a compreendem.[477] A expressão imperativa “λέγετέ μοι/*dizei a mim*” possui um caráter retórico singular, uma vez que ele não pode ouvir a resposta, pois de certa forma, esta devolutiva não é de fato para si, mas voltada à própria comunidade. Esta inflexão é um meio retórico de despertar a consciência diante da situação na qual se encontra a comunidade.

Percebe-se que a forma utilizada remete aos círculos rabínicos, aos quais, muitas vezes, se introduzia uma discussão por meio de uma forte introdução indagativa que expunha uma contradição ou problema no argumento [ou comportamento] de quem se debate. Nesta disputa “virtual”, criada como cenário argumentativo, dos três personagens envolvidos (Paulo, os seus adversários e os gálatas), apenas um possui protagonismo, e os demais possuem papéis passivos e precisam necessariamente escutar o desenvolvimento do argumento paulino, que visa ser de tal forma contundente, que não haverá lugar para uma réplica, apenas a continuidade do silêncio reflexivo.

A raiz λέγω só ocorre três vezes em Gl 4,1–5,1, possuindo três distintas conotações: o *ato de dizer*, por meio do indicativo presente ativo λέγω, na forma de introdução ao discurso (Gl 4,1a); como indicador diretivo para perguntas retóricas dirigidas à comunidade e/ou aos “opositores”, por meio do imperativo ativo λέγετέ (Gl

[477] HENDRIKSEN, W., Exposition of Galatians, p. 179-193.

4,21a); e, como referência à tradição escrita judaica, por meio do indicativo presente ativo, λέγει (Gl 4,30).[478] Como se percebe, das três ocorrências na unidade textual, duas delas se encontram nesta última seção. Também significativo o uso da raiz θέλω, que indica, de modo geral, um propósito por meio de um desejo ou de uma necessidade, pois ocorre em todas as três seções de Gl 4,1–5,1 (Gl 4,9.17.20.21), sendo um dos elementos que colaboram para a sensação de unidade do texto. Esta dimensão de desejo encontra-se em todos os três personagens que envolve a unidade textual: Gl 4,9 remete ao *desejo dos gálatas* em retornar às práticas religiosas que anteriormente lhes oprimiam[479] e que ameaçavam, neste tempo, a liberdade conquistada e oferecida por Cristo; em Gl 4,17 tem-se, em parte, a "revelação" da verdadeira intensão dos adversários de Paulo: *eles desejam* separá-lo da comunidade, ou melhor, querem que a comunidade afaste-o como uma ameaça; em Gl 4,20, o *próprio Paulo deseja* estar presente junto à comunidade e expressar de uma só vez seu amor maternal e a sua perplexidade. Gl 4,21a retoma, como sujeitos, os *adversários de Paulo* que se são caracterizados como pessoas que *desejam estar sob a Lei*, no sentido passivo de segui-la, mas também no ativo, de impor tais práticas. A contradição, neste aspecto está evidenciada por meio da questão da compreensão destas práticas.

A raiz ἀκούω expressa a capacidade de ouvir e entender uma mensagem (1Cor 14,2; Rm 10,16), de modo quase que tautológico, o "ouvir com a audição" (At 18,22), como uma escuta atenta e profunda (At 17,20), que envolve a pessoa como uma melodia musical (Ap 18,22).[480] Parece que o que Paulo quer expressar é que esta compreensão da Escritura vem não apenas de uma escuta ou estudo raso, mas de um longo processo de escuta e reflexão, que envolve debate e assimilação do espírito dos textos. Algo que ele, enquanto rabino vivenciou profundamente. E, justamente, é este aspecto, que na opinião de Paulo, não pode ser encontrado em seus adversários, pois estes não possuem a experiência vivencial, a intimidade e a coragem de "debater" e de "saber ouvir" as Escrituras, capacidades estas que só podem emergir com amor, dedicação, tempo e maturidade. Logo, os adversários de Paulo podem ser caracterizados como pessoas sedentas pela verdade, mas incapazes de refletir o próprio conteúdo destas, ficando

---

[478] LOUW, J.; NIDA, E., λέγω, p. 328.356.361.362.

[479] Segundo Schreiner, existe uma diversidade de interpretações sobre o sentido dos "elementos" (στοιχεῖα) em Gl 4,9, das mais representativas têm-se: a ideia de corpos celestiais e dos elementos que compõem o mundo, que representariam simbolicamente as "forças demoníacas" (Betz, Barrett e Sanders compartilham dessa visão); a posição de Martyn, que aponta os "elementos" em uma perspectiva de polaridade entre judeus e gentios, sagrado e profano, entre a lei e a abstenção desta (SCHREINER, T. R., Galatians, p. 292-309; SCHREINER, T. R., The Law and Its Fulfillment, p. 12).

[480] LOUW, J.; NIDA, E., ἀκούω, p. 340; MUNDLE, W., ἀκούω. DITNT, p. 1480-1486.

sempre à margem ou absolutizando aspectos meramente secundários.[481] Assim, eles podem ser compreendidos tão imaturos quanto os gálatas, mas, ao mesmo tempo, temerosos, pois agem de forma desleal, não possuindo uma postura sincera pela busca da verdade, preferindo excluir todos aqueles que de algum modo se sobrepõem ou ameaçam os seus estratagemas ideológicos e, ainda, ansiavam o poder comunitário.

Este quadro introdutório indica ao ouvinte-leitor que o que se seguirá terá como tema um desenvolvimento argumentativo baseado nas Escrituras e nas tradições que supostamente, segundo as concepções dos adversários do apóstolo, estariam invalidando a sua pregação e autoridade. Evidentemente, o que será observado é justamente uma inversão deste pressuposto, expondo uma interpretação das Escrituras muito mais próxima dos ensinamentos de Paulo do que de seus opositores, que acreditam ser herdeiros ou representantes fiéis desta tradição.[482]

vv.22-23

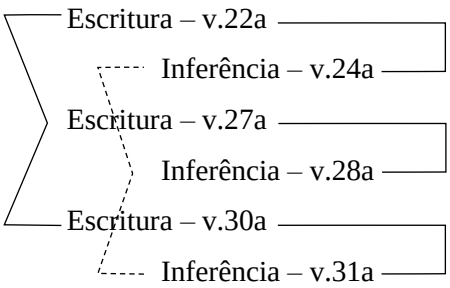
γέγραπται γὰρ ὅτι (22a)
Está escrito que:
Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, (22b)
Abraão teve dois filhos,
ἕνα ἐκ τῆς παιδίσκης (22b)
um da escrava
καὶ ἕνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας. (22b)
e um da livre.
ἀλλ᾽ ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, (23a)
Mas, por um lado, o da escrava foi gerado segundo a carne,
ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας δι᾽ ἐπαγγελίας. (23b)
mas, por outro, o da livre mediante a promessa.

O v.22a possui função *relativa* de divisória para com os segmentos anteriores, introduzindo aqui o início do conteúdo argumentativo escriturístico de Paulo. A expressão "γέγραπται γὰρ ὅτι" não é apenas uma marca de transição, mas um componente essencial do tema desenvolvido na seção. A expressão evoca à autoridade da Escritura, no entanto, não pode ser identificada como uma citação literal de um texto bíblico, mas um elemento indicador de que a tradição textual pode ser perscrutada pelo interlocutor e pelo ouvinte-leitor por meio das imagens apresentadas, servindo aqui como referenciais. As "consequências" dos pressupostos dos v.22ab (a figura dos dois filhos e Abraão),

[481] HONG, I.-G., The Law in Galatians, p. 120.
[482] CROWNFIELD, F. R., The Singular Problem of the Epistle to the Galatians, p. 491-500.

apresentados no v.23ab (como gerados segundo a carne e mediante a promessa), não são *necessariamente* uma inferência, mas podem ser encontrados em si nos próprios relatos bíblicos.

Esta indicação da fonte escriturística é importante, uma vez que encontrar-se-á, na sequência do discurso de Paulo, outras indicações, a partir do v.24a, de um conteúdo compreendido não mais essencialmente bíblico (neste caso, de modo "alegórico"), oriundo de uma reflexão a qual cabe mais o aspecto interpretativo, sendo válido, neste contexto, a estrutura de inferência. Este encadeamento entre "o que diz a Escritura" e o que foi *inferido* será um padrão estrutural e utilizado em uma sequência repetitiva em toda a seção, demarcada pela *quebra* ou *fórmula de introdução* dos versículos que desenvolverão as sub-temáticas em questão sempre como "a *voz* da Escritura" seguidas das inferências, em forma de interpretação, em estilo rabínico:



O que é exposto no v.22b, como já apresentado, é uma conexão sintética com algumas narrativas do texto bíblico de Gênesis que abrange a história dos dois filhos de Abraão (Gn 16,1–21,22) e as promessas divinas sobre a descendência do patriarca (Gn 12,1-2; 18,10.14).[483] Chama atenção que mesmo que a temática seja sobre os "filhos", o termo grego υἱός só ocorra uma única vez (v.22b) neste conjunto de segmentos (vv.22-23). Todas as demais menções aos *filhos* de Abraão se dão de forma implícita ou não direta. Seguindo esta compreensão, os descendentes do patriarca não são nomeados,[484] mas "designados" como:

"*um* da escrava" (v.22b)
"*um* da livre" (v.22b),
"*o* da escrava" (v.23aα)
"*gerado* segundo a carne" (v.23aβ)
"*o* da livre" (v.23bα).
[gerado] "mediante a promessa" (v.23bβ).

[483] BRETT, M. G., Genesis, p. 49-85.
[484] STEINBERG, N., Kinship and Marriage in Genesis, p. 35-86.

Neste “jogo” de contrastes, percebe-se que em *primeira posição* Paulo sempre apresenta o filho relacionado com a mulher escrava (παιδίσκη) e depois com a da mulher livre (ἐλευθέρα), seguindo um padrão estabelecido a partir do v.22b. Neste versículo, a menção aos *filhos* é simples e direta, enquanto no v.23, a descrição segue acompanhada de uma espécie de aposto que explicita o modo pelo qual a geração destes se deu: segundo a carne (v.23aβ) e mediante a promessa (v.23bβ). A ordem da posição tenciona a primeira atenção do ouvinte-leitor para a condição de *escravidão* da mãe, conectada à ideia de “carne” (σάρξ), entendida pelo contexto como uma expressão semítica que indica o desejo e o esforço meramente humano; a segunda posição indica a condição de liberdade materna e está relacionada com a promessa divina ou ação divina na vida humana (ἐπαγγελία). Esta segunda posição é a que ressoa por último, condicionando o ouvinte-leitor a permanecer com a ideia ou a imagem em mente, sendo, portanto, uma estratégia retórica para enfatizar a condição de liberdade.

Pensando em sentido mais global, o vocábulo παιδίσκη ocorre cinco vezes em Gl 4,1–5,1, todas nesta última seção (v.22b, v.23a, v.30b.c, v.31a). Nas quatro primeiras ocorrências têm-se uma ligação bastante específica com a figura de Agar, mas a última (v.31a), por mais que se entenda e se relacione em seu *pano de fundo* com a serva Agar, é uma óbvia ampliação conceitual, na qual a “escrava” vai além da personagem de Gênesis, mas torna-se, emblematicamente, uma ideia que abarca, de modo geral, a condição de servidão. E, justamente, como validação de que o termo foi escolhido propositadamente para evidenciar retoricamente uma dimensão de oposição, basta a comparação com o vocábulo ἐλευθέρα, que ocorre cinco vezes, somente nesta última seção, e em todas as suas ocorrências está em contraste com o a ideia de escravidão por meio do termo παιδίσκη (v.22b; v.23b; v.30c; v.31a), com a única exceção do v.26a, que explicita a imagem da *Jerusalém do alto*, que contrasta-se com a *Jerusalém de agora*, como símbolo negativo, que remete do mesmo modo à figura de Agar (v.25).

A raiz γεννάω possui três ocorrências: em Gl 4,23 a qual refere-se o filho que *foi gerado* pela escrava; a segunda ocorrência, em Gl 4,24, em referência à aliança do Sinal, que *gera* para a escravidão; por fim, Gl 4,29 que reforça a dimensão negativa das outras ocorrências, referindo-se novamente ao filho *gerado* pela carne, em menção indireta a Ismael. A repetição da mesma raiz é utilizada para dar um tom ou um *aspecto negativo* ao ato de “gerar”, como se fosse uma antecipação que explicasse etiologicamente a repercussão da história futura dos personagens. Nota-se que há no texto a utilização

explícita de outras raízes do mesmo campo semântico para tratar do ato de gerar (como ὠδίνω, γίνομαι, τίκτω), mas que não são utilizadas quando referidos a Sara. Há aqui um uso implícito da raiz γεννάω por atribuição (Gl 4,23), mas ela não é *literalmente* vista quando relacionada à matriarca. Outro exemplo deste fenômeno está em Gl 4,24, ao longo do jogo retórico de oposição já estabelecido entre o filho da escrava e o da livre, apresenta-se a questão das alianças (v.24b), primeiro desenvolve-se a aliança relativa ao Sinai, com referência à geração de Agar (v.24c); como numa sequência natural, o ouvinte leitor esperaria encontrar o contraste com a oposição desta "primeira aliança" com outra, relacionada à Sara, mas isto é algo que simplesmente não acontece. É difícil determinar o motivo (erro de transmissão, corrupção textual...), mas, uma hipótese plausível esteja ligada ao desejo do autor de não repetição da raiz γεννάω depois de um grande intervalo explicativo, com o intuito de não a utilizar explicitamente com a figura de Sara. Em Gl 4,29, o fenômeno ocorre igualmente. Neste versículo, a raiz γεννάω está implícita e, portanto, novamente, não aparece "visível" ao ouvinte-leitor quando se refere à esposa de Abraão. Assim, pode-se acreditar que existe por parte de Paulo a intenção de conectar ou enfatizar a raiz γεννάω, primeiramente, com a ideia de servidão/escravidão.

De modo geral, este conjunto de segmentos (vv.22-23) funciona como uma grande introdução oriunda da tradição escriturística, na qual os personagens prototípicos são "apresentados" com suas características essenciais (e enfatizadas pelo autor). Destes personagens, o único que é apresentado de modo explícito, por meio do seu nome, é Abraão, dando a entender que esta referência principal fosse suficientemente conhecida para remontar às narrativas bíblicas de Gênesis em questão, sem a necessidade de menção aos nomes das mulheres e de seus filhos. Parece que Paulo preocupa-se não tanto com tal identificação, que ocorrerá com Agar (v.24d, v.25a) e Isaac (v.28b), mas sem o intuito de apresentação, mas em primeiro lugar, ocupa-se destas imagens com o intuito de evidenciar as suas características e explicitar como estas possuem uma relação de conexão com o seu presente momento. E, no centro desta compreensão está o debate sobre a condição de escravidão e de liberdade e, em paralelo, o tema da filiação estabelecidos como questões centrais para a comunidade dos gálatas.

vv.24-26

ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα·(24a)
Tais [coisas] são [ditas] alegoricamente;
αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθῆκαι, (24b)
Pois estas são duas alianças,

μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ εἰς δουλείαν γεννῶσα, (24c)
uma, por um lado, do monte Sinai, gerando para a escravidão,
ἥτις ἐστὶν Ἀγάρ. (24d)
a qual é Agar.
τὸ δὲ Ἀγὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ·(25a)
E Agar é o monte Sinai, na Arábia,
συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἰερουσαλήμ, (25b)
e que corresponde a Jerusalém de agora,
δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς. (25c)
pois serve [como escrava] com os seus filhos.
ἡ δὲ ἄνω Ἰερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, (26a)
Mas a Jerusalém do alto é livre,
ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν· (26b)
a qual é nossa mãe.

A explicação do que se segue é uma apresentada como uma *abordagem alegórica* (ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα), no v.24a, e marca sutilmente uma divisória com os segmentos anteriores. Introduz-se aqui uma interpretação paulina da tradição rabínica relacionada com a narrativa de Agar, no livro do Gênesis.[485] O tema está intimamente ligado com os segmentos anteriores, mas não é uma simples continuação, mas, antes, é uma ampliação exegética utilizando-se da personagem e de suas características anteriormente apresentadas. Como dito anteriormente, a menção ao *modo alegórico* não parece ser aqui a evidenciação ou identificação de um método ou um sistema meticuloso de abordagem, mas, em primeiro lugar, uma distinção entre o que é necessariamente oriundo da Escritura (v.22a) e o que provém especificamente de sua interpretação desta. Evidente que Paulo se utiliza aqui de comparações e de uma série de imagens, mas, como explicitado anteriormente, por algum motivo, não segue rígida e simetricamente este movimento, deixado significativas lacunas, caso o texto fosse analisado especificamente como em um texto formal. Os vv.24-26 expressam-se de modo muito mais ocasional e livre, por meio de um discurso que ressoa a oralidade por meio de um desenrolar de imagens, que se ampliam cada vez mais em seus conteúdos e significados. E, assim, tais imagens saem de uma *categoria individualizada* e conseguem atingir o grau de *universalidade* necessário pelo apóstolo para a sua argumentação.

[485] SARNA, N. M., Genesis. JPS Torah Commentary, p. 118-122.145-148.171-177.

As duas "alianças" e os dois "Sinais"

O v.24b chama atenção para o conteúdo da mensagem, como que para alertar a continuidade das imagens precedentes. Estas são tomadas aqui como "δύο διαθῆκαι/*duas alianças*". O numeral *dois* (δύο), que ocorre também no v.22b, em relação aos dois filhos de Abraão, transmite, em princípio, o que pode parecer uma "equivocada" expectativa de que, como no caso dos dois filhos, algo será abordado sobre as duas alianças e que ocorrerá alguma comparação específica entre elas. Mesmo considerando que esta expectativa possa ser um recurso retórico, como forma de evidenciar as características desta "primeira aliança", o fato é que o texto gera a sensação de uma preparação e de uma continuidade, o que, de fato, não ocorre explicitamente.[486] Assim, a primeira "comparação" (sobre as duas alianças), não parece, a princípio, uma verdadeira comparação, mas uma explicitação metafórica do que Paulo apresenta como a aliança do *monte Sinai* (ὄρους Σινᾶ), sob a perspectiva de Agar.

Seguindo a tradição da Septuaginta, o vocábulo "διαθήκη/*aliança*", que ocorre 26 vezes no Gênesis, referindo-se às distintas alianças narradas ao longo do livro: entre YHWH e Noé (Gn 6,18–9,17); entre YHWH e Abraão, juntamente com as imagens e os sinais desta, como a circuncisão (Gn 15,18–17,21); entre Abraão e Abimelec (Gn 21,27) e Isaac e Abimelec (Gn 26,28); e, entre Labão e Jacó (Gn 31,44). De modo geral, διαθήκη traduz o vocábulo hebraico בְּרִית, que geralmente conectado à raiz verbal "כָּרַת/*cortar*", indica o estabelecimento de um pacto entre duas partes e a forma deste, por meio do gesto material de cortar um animal ao meio para selar o *acordo*, e as implícitas consequências, igualmente materiais, de um possível descumprimento. No conjunto ao qual se refere especificamente a Abraão (Gn 15,18–17,21), não há menção de "διαθήκη/*aliança*" com Agar e/ou com seus descendentes, pelo contrário, o termo é utilizado explicitamente para a aliança entre Deus e os descendentes de Abraão e Sara. Portanto, a atribuição do conceito de *aliança* com a Agar não comporta uma correlação exata com o texto bíblico. A isto, acrescenta-se que o nome próprio "Sinai" não ocorre no livro do Gênesis.

Estes aspectos causam certa estranheza pela *descontextualização* com a imagem antecedente (Abraão, as duas mulheres e os seus dois filhos) e do que se segue (Agar, Jerusalém e seus descendentes). O tema da aliança do *monte Sinai* parece conectado *abruptamente* à figura de Agar, mesmo tendo sido o ouvinte-leitor "alertado" por Paulo

[486] LUZ, U., Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief, p. 318-336.

tratar-se de uma "alegoria" (v.24a). Essa dificuldade leva a algumas questões que precisam ser melhor investigadas.

De acordo com a tradição grega, a expressão, ὄρους Σινᾶ possui apenas duas ocorrências em todo AT (Ex 19,16; Ne 9,13, tendo esta última uma grafia distinta). A expressão mais comum, por sua vez, é "τὸ ὄρος τὸ Σινα/*o monte, o Sinai*", no acusativo, ocorrendo sete vezes (Ex 19,11.18.20.23; 24,16; 34,2.4) e há uma, mais rara, τῷ ὄρει τῷ Σινα, no dativo (Ex 31,18). Encontram-se menções em separado dos vocábulos "monte" e "Sinai", que se estabelecem em um mesmo contexto, mas que, no entanto, não estão diretamente conectados (Ex 19,2; 20bc; 23b; 34,2b; Dt 32,2).[487] Comparando com a Bíblia Hebraica, a expressão "הַר סִינַי/*monte Sinai*" ocorre dez vezes, somente com esta forma fixa (Ex 19,11.20.23; 24,16; 31,18; 34,2.4.29.32; Ne 9,13). Pode ser sugerido, portanto, que, por causa desta maior incidência e da proximidade morfológica entre as expressões ὄρους Σινᾶ e הַר סִינַי, Paulo, ao se utilizar desta imagem, poderia estar muito mais próximo da tradição de língua hebraica do que da grega, sendo-lhe, provavelmente, a expressão הַר סִינַי mais familiar.

A expressão remete, de modo geral, ao contexto teofânico da revelação da Lei divina, dada a Moisés e ao povo de Israel pelo próprio YHWH, segundo a tradição exodal.[488] No NT, em At 7,30, o *monte Sinai* remete também à vocação de Moisés, em seu encontro com YHWH no deserto, por meio da sarça ardente e, do mesmo modo, à posterior teofania divina que culmina na revelação, por meio de seu anjo, das *palavras de vida*, utilizando-se desta expressão para indicar os mandamentos e as tábuas da Lei.

Dada a desconexão textual entre o tema da aliança exodal, do monte Sinai com a figura de Agar, pode-se cogitar que Paulo possa estar reinterpretando, ou partindo, de elementos textuais mais próximos às narrativas sobre a serva. Deve-se inferir a "aliança do monte Sinai" não como o lugar teofânico do livro do Êxodo, mas antes como um espaço geográfico desértico, pode-se pensar em "deserto", tido como um cenário ameaçador, que simboliza a dureza do caminho que Agar fez para conseguir se estabelecer na Península Arábica. Isto explicaria a necessidade de Paulo voltar ao termo "Sinai" e explicá-lo pelo adendo geográfico "ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ/*que está na Arábia*" (v.25c).[489] Não há como saber se Paulo estaria aqui tratando de um outro lugar também

---

[487] SCOTT, J. M., Paul's Use of Deuteronomic Tradition, p. 645-665.
[488] KEESMAAT, S. C., Paul and His Story: Exodus and Tradition in Galatians, p. 300-333; KEESMAAT, S. C., Paul and His Story, p. 155-88.
[489] O'NEILL, J. C., 'For This Hagar Is Mount Sinai in Arabia' (Galatians 4.25), p. 210-219; GRAUPNER, A., Ein Berg in Arabien (Gal 4,25), p. 13-22; SÖDING, T., Sie ist unsre Mutter, p. 231-237.

conhecido em seu tempo como o Sinai (Gl 1,17), em alguma região para além da atual Península do Sinai, uma vez que não se têm suficientes informações do que o apóstolo compreendia como "Arábia", no entanto, a estrutura textual parece indicar que a duplicação do nome do lugar possui mais relevância retórica do que geográfica.[490]

O Sinai remete às ideias de "deserto", "aliança" e "caminho" em relação às narrativas da libertação do povo de Israel. No entanto, este *caminho* pela Península do Sinai parece ressoar igualmente à narrativa da fuga de Agar, quando ainda grávida, que termina com a *garantia* de que YHWH faz a ela, demarcado o acontecido pelo lugar e pelo nome atribuído pela mulher, que também é um título de YHWH, *El-Roí* (*'El* me vê). YHWH garante a permanência de sua descendência (Gn 16,11-12) e tal *garantia* ressoou ao próprio Abraão, uma vez que o seu primogênito, Ismael, teria sua descendência preservada.[491] Revelação esta que ocorre imediatamente antes da narrativa da *expulsão* da serva e de seu filho *para o deserto* (Gn 21,13). E é neste *caminho pelo deserto* que YHWH salva a vida de Ismael e de Agar e, pela segunda vez (terceira para o ouvinte-leitor), garante à mulher que haveria uma descendência para Ismael, por ser da "raça" de Abraão (Gn 21,18). Estas *garantias* não são denominadas "alianças",[492] mas possuem, comparativamente, os mesmos elementos fundamentais destas, diferenciando-se da *aliança* dos descendentes de Sara, fundamentalmente pelo caráter teológico implícito pelo desejo de YHWH em estabelecer prioridade àquilo que advém segundo o seu propósito e não pelo esforço perpetrado pela humanidade.

Assim, parece que é por meio deste aspecto que Paulo tenha conseguido relacionar às imagens de Agar e a da aliança do monte Sinai. Agar, neste sentido, representaria simbolicamente o esforço humano na busca pela concretização de um futuro para a sua descendência sem a participação da divindade. A aliança do Monte Sinai, por sua vez, se

---

[490] O termo "Arábia" estabelecia na antiguidade um agrupamento geográfico genérico que, provavelmente, incluía a atual Península do Sinai e não apenas os limites da moderna Península Arábica Saudita. Mas identificar exatamente o local ainda é um desafio arqueológico, assim como determinar quais tradições distintas (ou paralelas) já existiam sobre o lugar no primeiro século. O Monte Sinai tem tradicionalmente sido relacionado como aquele que abriga aos seus pés o monastério ortodoxo de Santa Catarina, conhecido em árabe como monte *Jebel Musa*, no entanto, alguns estudos arqueológicos, influenciados pela descrição de distância de Dt 1,2, tentam identificar o Sinai bíblico com o monte *Jebel Sin-Bishar*, ao sul da Península do Sinai; fontes sauditas antigas relacionam o monte Sinai com o monte *Jabal Maqla*, na Península Arábica. E, entre os estudos históricos, ainda são elencadas outras possibilidades de localização, como o monte *Jebel Halal* (ao norte da Península do Sinai); *Jebel Serbal* (igualmente na Península do Sinai, próximo ao oásis *Wadi Feiran*); *Jebel Safsafah* (Península do Sinai, próximo de uma fonte de água e da planície *er-Râhah*); *Har Karkom* (ao sudeste de Israel, na rota para a cidade de Petra); *Jebel El Lawz*, identificado por muitos como a Arábia citada por Paulo, localiza-se na Península Arábica, ao leste do golfo de *Áqaba* (HUBNER, M. M., O deserto do Sinai, p. 118-119).

[491] SYRÉN, R., The Forsaken First-Born, p. 54-65.

[492] Paulo sugere uma única aliança em Gl 3,15-16.

constituiria pelo estabelecimento de um contrato ético-religioso, que só teria valor enquanto YHWH estivesse de fato inserido nesta relação, pois a realização desta *aliança* depende necessariamente da ação divina e não somente do esforço humano.

Esta dupla disposição semântico-teológica está sutilmente apresentada pela inversão dos vocábulos da expressão "monte Sinai":

ὄρους Σινᾶ / Ἀγάρ → *Monte Sinai/Agar* (v.24c)

Ἀγάρ / Σινᾶ ὄρος → *Agar/ Sinai, o monte* [Arábia] (v.25a).

Agar é tanto "ὄρους Σινᾶ/*o monte Sinai*" (v.24c), assim como o "Σινᾶ ὄρος/*Sinai, o monte*" (v.25a), reunindo os dois conceitos interpretativos: da "garantia" desvinculada de uma "aliança", em relação à Agar e à sua descendência; e do estabelecimento da aliança mosaica, aos pés do Sinai. E, deste modo, pode ser que a "comparação" entre as duas alianças esteja inserida de fato no texto de Gálatas, mas de modo mais sutil e implícito, necessitando ser compreendida por meio da interpretação individual da figura de Agar em seu contexto narrativo e não unicamente pelo livro do Êxodo.[493] Obviamente, se comparada ao v.23, a ausência de um par lógico explícito para "μὲν/por um lado", no v.24, gera incômodo ao ouvinte-leitor por causa da sensação de incompletude, em sentido estilístico.

v.23a – "μέν/*por um lado*" → v.23b – "δέ/*por outro*"
v.24c – "μέν/*por um lado*" → ausente

Talvez o motivo desta "ausência" do par lógico esteja justamente na conexão desta primeira imagem, do monte Sinai, com a seguinte, a de Jerusalém. De fato, no v.26 encontra-se a partícula δέ, o segundo par lógico, em meio à comparação entre as duas *Jerusalém*: a de *agora* (v.25b) e a do *alto* (v.26a). Mas, inversamente ao v.24, tem-se a presença deste segundo par lógico (δέ), mas a ausência do primeiro (μέν), no que parece ser um esforço de estabelecer uma conexão de ideias entre os v.24c e v.25b.

v.24c – "μέν/*por um lado*" → *2º par lógico ausente*
v.25b – *1º par lógico ausente* → v. 26b – "δέ/*por outro*"

[493] HAFEMANN, S. J., Paul and the Exile of Israel in Galatians 3–4, p. 329-371.

Esta estrutura ajuda a compreender melhor tal *aglutinação* proposta por Paulo entre as duas imagens e, ao mesmo tempo, aponta para o motivo pelo qual o autor preferiu estabelecer, apenas implicitamente, a comparação entre as "duas alianças", no v.24. E, considerando-se o intervalo entre os vv.24-26, pode-se inferir que a "aliança" à qual Agar está ligada refere-se tanto à história narrativa da personagem, como à história dos filhos de Israel, oriundos da aliança do Sinai. Nesta "comparação", trata-se não mais de uma descendência por consanguinidade, mas de uma filiação que é fruto da adesão ao projeto divino de YHWH.[494] Assim, Agar representaria tanto o Sinai, quanto Jerusalém, sob uma mesma perspectiva: o estabelecimento da uma descendência, que por mais que provenha por garantia divina, não se caracteriza como uma autêntica aliança, pois não estabelece vínculos verdadeiros com YHWH. Este *Sinai simbólico* gera para a escravidão (v.24c) e não para a liberdade (v.26a).[495]

A expressão "εἰς δουλείαν γεννῶσα/*para escravidão gerando*" (v.24c) funciona como um "enunciado" que resgata e antecipa a imagem de Agar. Resgata, pois retoma, no v.22, a expressão que diz "um *da escrava*", com ênfase não nela mesma, mas nos filhos de Abraão. Até o v.24d, o nome "Agar" ainda não fora apresentado explicitamente e, neste sentido, a expressão do v.24c também é uma antecipação da explicitação do nome da personagem (v.24d). Considerando a forma verbal, nota-se a técnica de se utilizar a mesma raiz para evidenciar um aspecto negativo do "gerar", procurando a utilização de outras raízes do campo semântico para tratar do aspecto positivo deste ato. Nota-se a regularidade do uso *implícito* da raiz γεννάω quando se refere à Sara (v.23; v.24 e v.29). Esta é uma estratégia retórica que se utiliza da atribuição verbal (verbo elíptico) para distanciar a matriarca de um conceito que se estabelece primeiramente como não-ideal, ou seja, o verbo será explícito apenas quando se refere a Agar.

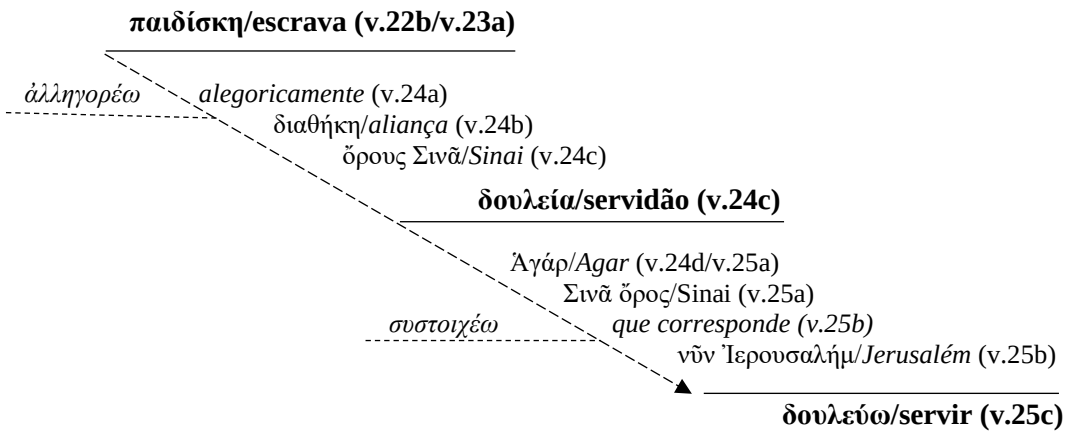
As "duas" Jerusalém

A estrutura argumentativa dos *vv.24-26* tem o seu ponto de desfecho com imagem das duas Jerusalém, identificadas como "νῦν Ἰερουσαλήμ/*atual Jerusalém* " (v.25b) e "ἄνω Ἰερουσαλὴμ/*Jerusalém do alto*" (v.26a), distinção que pertence ao universo judaico.[496] Percebe-se que o estabelecimento da primeira Jerusalém está conectado com

---

[494] SALDHANA, A., Gal 6:16, p. 224-232.
[495] SCHWEMER, A. M., Himmelische Stadt und himmelische Bürgerrecht bei Paulus (Gal 4,26 und Phil 3,20, p. 195-243.
[496] VOS, J. C., Jerusalem, p. 326-337; Midrash Rabbeinu Bachya [*Devarim* 32,52]; Sl 122,3.

o desenvolvimento da imagem antecedente do Sinai, e, portanto, depende conceitualmente desta. Neste quadro, o veículo de ligação entre as imagens é a forma verbal συστοιχεῖ, no indicativo presente. A raiz συστοιχέω expressa uma correspondência entre coisas e é, geralmente, utilizada em contextos metafóricos para indicar uma relação não exata, que "aponta para", ou de que algo é apresentado figurativamente em relação a outro.[497] Portanto, parece que a raiz possui uma dupla função retórica, que reforça a ideia participial da raiz ἀλληγορέω, no v.24a, e funciona como um "elemento" de ligação da "Jerusalém de agora" com as imagens anteriores. Mesmo sendo mais evidente esta última função, não se deve perder de vista a dimensão metafórica do discurso, por isso, a necessidade de se incorporar um novo elemento (συστοιχέω) que resgata para o ouvinte leitor tal compreensão. Deste modo, encontra-se um quadro "emoldurado" pela ideia de servidão e balizadas pela caracterização metafórica, relacionado à νῦν Ἰερουσαλήμ, que é "resultante", ao longo da estrutura argumentativa de Paulo, de uma cadeia de imagens progressivas:



Percebe-se que os três elementos linguísticos que indicam a ideia de escravidão/servidão (παιδίσκη, δουλεία e δουλεύω) possuem, em seu contexto, uma ligação com a descendência, ampliando a dimensão de servidão:

> um [*filho*] da escrava (v.22b) / o [*filho*] da escrava (v.23a)
> gerando [*descendentes*] para a servidão (v.24c)
> servindo com os seus *filhos* (v.25c).

Estes quadros evidenciam a caracterização, na leitura de Paulo, do que seria esta "Jerusalém de agora", vinculada a uma condição de escravidão/servidão por não estar em

[497] DAVIES, G. I., Hagar, El-Heğra, and the Location of Mount Sinai, p. 152-163.

conexão com a graça divina, enquanto escolha livre não condicionadas por vias estabelecidas meramente pelo desejo humano de realizar-se. A esta primeira "Jerusalém" contrasta-se uma segunda, a "ἄνω Ἰερουσαλήμ/*Jerusalém do alto*" (v.26a). Diferente da νῦν Ἰερουσαλήμ, o desenvolvimento de suas características é bem mais breve, apresentado por dois elementos fundamentais: a liberdade (v.26a) e a maternidade (v.26b).

A expressão ἄνω Ἰερουσαλήμ faz parte de uma construção ou combinação aparentemente não perfeita, em sentido comparativo, uma vez que o primeiro elemento, "Jerusalém de agora", possui um *advérbio de tempo* (νῦν) e esta última expressão, um *advérbio de lugar* (ἄνω). Seria esperado ou dois advérbios de tempo ou dois de lugar, o que não ocorre. A comparação, neste caso, é mais conceitual do que formal, tencionando o ouvinte-leitor a assimilar o primeiro advérbio com a conotação de "aqui de baixo" ou o segundo advérbio como "para além deste tempo". Justamente esta tensão pode ter um caráter retórico, uma vez que intencionalmente cria uma polissemia artificial aos termos e, com isso, uma estrutura mais dinâmica semanticamente.

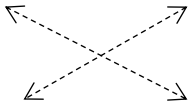
A expressão "ἐλευθέρα ἐστίν/*livre é*" parece uma evidente oposição à condição de servidão anteriormente desenvolvida, que parece, em princípio, não haver necessidade de explanação. O adjetivo, que ocorre cinco vezes concentrado somente nesta última seção (Gl 4,22.23.26.30.31), indica a condição de liberdade social e política, assim como o sentimento interior de liberdade.[498] Pode designar alguém que já esteve em condição de escravidão, mas adquiriu a liberdade. O vocábulo que, usualmente, está em oposição a "δοῦλος/*servo*", que não é utilizado nesta última seção, na qual predomina o termo feminino, do mesmo campo semântico, "παιδίσκη/*escrava*", que ocorre, igualmente, cinco vezes (Gl 4,22.23.30^{2x}.31).[499] Enquanto δοῦλος pode indicar uma gama de significados dentro do campo semântico de escravidão ou servidão, desde a condição sócio-política, quanto à servidão por dependência de valores ou ideias, ou ainda um estado de escravidão sujeito a uma hierarquia formada de servos ou de escravos (Mt 8,9); o vocábulo "παιδίσκη/*escrava*", que ocorre treze vezes no NT, refere-se ao estado social e político *de uma mulher jovem*, podendo servir, de fato, como uma escrava ou referir-se a uma "dama de companhia" (estando ou não em condição social de escravidão).[500] Tem-

[498] KOOTEN, G. H. van, Philosophical Criticism of Genealogical Claims and Stoic Depoliticization of Politics, p. 261-385; COLE, R. A., The Epistle of Paul to the Galatians, p. 128-138.
[499] Mesmo existindo a forma feminina de δοῦλος (δοῦλη), o NT nunca se utiliza desta. O termo παιδίσκη é o mais comum para indicar a condição de servidão de uma mulher na literatura neotestamentária.
[500] Gl 4,22.23.30^{2x}.31; Mt 26,69; Mc 14,66.69; Lc 12,45; 22,56; Jo 18,17; At 12,13; 16,16.

se o uso destes elementos como um claro recurso retórico para evidenciar o contraste entre liberdade e servidão. Mas, além destes dois elementos, há a presença da raiz mais comum com o sentido semântico *de oposição* por meio do vocábulo δουλεία (v.24c) e da raiz verbal δουλεύω (v.25c). Assim, a presença desta raiz aqui, parece sugerir uma conexão temática desta última seção com a primeira (Gl 4,1-11), na qual a referência a "δοῦλος/*servo*" é mais frequente (Gl 4,1.7).

Comparando os dois contextos percebe-se que em Gl 4,1 tem-se a afirmativa de que a condição do herdeiro menor de idade é semelhante a de um servo; e em Gl 4,7, na declaração singular, mas referida universalmente aos gálatas, de que estes são/estão filhos, indica o fim desta *escravidão*, apresentada na primeira imagem do texto, por meio do resgate da condição de filiação. Assim, a escravidão é entendida como superável e tende, por meio da ação divina e da adesão a esta, a um término. No entanto, a imagem da "escrava" que se encontra em Gl 4,21–5,1 tende não a uma transformação desta condição, antes a uma estabilização e permanência. A παιδίσκη, assim como seus descendentes, continuam compartilhando como que "hereditariamente" esta estrutura de servidão.[501] E neste comparativo, chama a atenção que o motivo é justamente a alienação da relação filial, que para além de laços consanguíneos, é fruto da gratuidade do amor de YHWH e a adesão a ele. Esta estrutura, presente na primeira seção, parece ter sido resgatada aqui para evidenciar de forma convergente que há ainda possibilidade transformação da parte da comunidade, uma vez que percebam a necessidade de se autocompreenderem como autênticos filhos de Deus e viverem na liberdade trazida por Cristo.

Gl 4,1 – o *herdeiro* não difere do ***escravo***



Gl 4,7 – não és ***escravo***, mas *filho e herdeiro* → *por Deus*

A "Jerusalém do alto" sendo apresentada como *livre* (v.26a) e *mãe* (v.26b) parece ser, de antemão, um resgate, *em forma de contraste*, da personagem Agar, que, por sua vez, remete à figura de Sara, não mencionada explicitamente no texto. Se Agar é simbolicamente relacionada à "Jerusalém de agora", Sara o é da "Jerusalém do alto". A ἄνω Ἰερουσαλήμ reflete a compreensão teológico-salvífica, na qual a iniciativa parte sempre de YHWH e se estabelece como uma oferta de amor filial pela humanidade, que

[501] ECKSTEIN, H. J., Verheissung und Gesetz, p. 363-368.

supera a consanguinidade, as diferenças sociais, as diferenças étnicas, o gênero e as falhas ou a ignorância do passado (Gl 3,28), como meio de estabelecer um novo e profundo relacionamento em liberdade,[502] que só pode ser vivido pelo amor e pela coragem de abandonar as amarras da servidão, que agora já não são mais determinantes.[503] A fecundidade materna de Jerusalém é uma *maternidade contraditória*, uma vez que pode gerar para a servidão ou para a liberdade e, é por isso, que este dom da liberdade exige como um desafio pessoal e comunitário, a escolha entre a manutenção da herança de servidão ou, dadas as condições necessárias, a superação desta.

νῦν Ἰερουσαλήμ/*atual Jerusalém* → serva com seus filhos
ἄνω Ἰερουσαλήμ/*Jerusalém do alto* → é livre e é nossa mãe

O vocábulo μήτηρ (v.26b) é único no texto, mas reflete toda uma discussão sobre a maternidade que está sendo desenvolvida nas seções anteriores (na menção de que o filho de Deus nasce de uma mulher, tornando-se filho da humanidade e tornando, ao mesmo tempo, esta mãe parte essencial do projeto salvífico de Deus; a dimensão materna de Paulo, que sofre como uma mãe que dá à luz por meio dores, e que gera Cristo no coração dos gálatas), mas em especial nesta última, na qual, de modo tão explícito, a temática se desenvolve por meio das figuras das duas mães e de seus filhos, assim como da dupla dimensão materna de Jerusalém.

v.27

γέγραπται γάρ· (27a)
Pois está escrito:
εὐφράνθητι, στεῖρα ἡ οὐ τίκτουσα, (27bc)
Alegra-te, estéril, a que não deu à luz
ῥῆξον καὶ βόησον, (27d)
irrompe e grita,
ἡ οὐκ ὠδίνουσα· (27e)
a que não teve sofrimentos [dores de parto]
ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου (27f)
Porque muitos são os filhos da abandonada,
μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα. (27g)
mais do que a da que tem o marido.

[502] DUPUY, B., Ni Juif ni Grec, p. 229-233.
[503] ESLER, P. F., Group Boundaries and Intergroup Conflict in Galatians, p. 215-240.

O v.27, como será tratado mais detalhadamente no capítulo sobre a aplicação das regras de Hillel,[504] é uma nova referência à Escritura, tida como uma voz de autoridade à argumentação desenvolvida por Paulo (v.27a). É uma citação *ipsis litteris* de Is 54,1 que remete à tradição de língua grega (Septuaginta), possuindo equivalência textual, sem distinção ou variação de qualquer termo. Portanto, não se trata de uma tradução direta do apóstolo do texto hebraico, mesmo sendo, de modo geral, bastante fiel a este. Nota-se, por exemplo, que Paulo omite propositalmente, no final da sua citação de Is 54,1, a expressão oracular "εἶπεν γὰρ κύριος/*assim diz o Senhor*", talvez para enfatizar a dimensão narrativa e reduzir o tom profético do texto. O que se destaca aqui, por sua vez, é que, embora seja uma citação literal, o texto adquire um novo e profundo significado retórico quando inserido neste contexto, justamente após a análise das *duas alianças* e das imagens de *Agar e Sara e das duas Jerusalém*. Esse artifício estabelece uma conexão imediata entre a passagem bíblica veterotestamentária e as discussões anteriores, como se estivesse sendo usado para persuadir o ouvinte-leitor de que o texto bíblico está alinhado e endossa a interpretação paulina estabelecida por meio do tema.

O que inicialmente parece ser um simples uso do texto de Is 54,1 como uma conexão entre o tema da esterilidade com a figura da matriarca Sara (sendo matriz subjacente da imagem de uma Jerusalém resgatada em dignidade), assume aqui uma nova e intrigante dimensão. Percebe-se o recurso da repetição, como o uso das raízes γράφω e ἔχω (Gl 4,22b.27f) para cria uma ponte narrativa entre a citação de Is 54,1 com a narrativa de Abraão (v.22b).[505] Mas, uma vez que a comparação *não é exata* com os relatos de Gênesis, pois os contextos são bem distintos, para que Is 54,1 faça algum sentido para a comparação, faz-se necessário uma leitura mais ampliada do contexto literário da profecia de Isaías, assim como do desenvolvimento das imagens que são estabelecidas posteriormente pelo livro.[506] No entanto, a compreensão atenta do uso que Paulo faz de Is 54,1, no v.27, parece fazer parte de uma interpretação *sui generis*[507] na qual as duas mulheres são comparadas: a primeira mulher deve alegrar-se, rejubilar-se e gritar de alegria, mesmo sendo *estéril* (Sara); a segunda, apresentada como *mãe de múltiplos filhos*

---

[504] Para uma análise mais completa do v.27, vede o capítulo sétimo, item 8.6, denominado "Exemplo da sexta regra de Hillel (כיוצא בו ממקום אחר/ o que sai dele encontra-se em outro lugar) e aplicação em Gl 4,1–5,1".
[505] HARMON, M. S., She Must and Shall Go Free, p. 197-201.
[506] WAGNER, J. R., Isaiah in Romans and Galatians, p. 117-133.
[507] RUSSELL, L. M., Twists and Turns in Paul's Allegory, p. 71-97.

(Agar), muitos mais do que a *mulher casada* (Sara). No entanto, a mulher fecunda será *abandonada* (Agar), enquanto a estéril dignificada (Sara).

Alegra-te, estéril, a que não deu à luz (v.27bc)	– Sara	
irrompe e grita, (v.27d)	– Sara	
a que não teve sofrimentos [dores de parto] (v.27e)	– Sara	
Porque muitos são os filhos da abandonada, (v.27f)		– Agar
[ela possui] mais [filhos] (v.27gα)		– Agar
do que a da que tem o marido (v.27gβ)	– Sara	

Deste modo, a simples colocação da "citação" do texto de Is 54,1 neste momento da argumentação é em si uma impressionante estratégia retórica, utilizando-se das regras de Hillel para aproximar o oráculo profético da imagem das duas mulheres de Abraão, e dando ao texto um significado novo e irrefutável, quando tomado isolado de seu contexto geral.

Por fim, parece inevitável a relação com a seção anterior ao ver o uso da raiz ὠδίνω (v.27e), remetendo às *dores de parto* que o próprio Paulo sente ao se esforçar para gerar Cristo nos corações e mentes de seus filhos espirituais, os gálatas.[508] A dimensão materna ultrapassa a barreira das imagens femininas e o ouvinte-leitor é envolvido e surpreendido novamente pela estratégia literária criada pelo apóstolo para estabelecer uma dupla identificação entre ele e a matriarca, que geram para a liberdade e sofrem paralelamente de modo tão intenso quanto às dores físicas do parto (Gl 4,19b). Paulo, assim como Sara e a Jerusalém do alto, é uma *mãe* que sofre pela perspectiva de oferecer o melhor aos seus filhos e, assim, aguarda o momento de celebrar com júbilo o resultado de seus esforços, quando a liberdade for assimilada e experimentada internamente pelos seus "herdeiros".[509]

vv.28-29

ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, (28a)
Mas vós, irmãos,
κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ.
segundo Isaac, sois filhos da promessa.
ἀλλ᾽ ὥσπερ τότε (29a)
Mas, como outrora,
ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα,
o gerado segundo a carne perseguia [fazia sofrer] o segundo o Espírito,

[508] ESLER, P. F., Galatians, p. 205-215.
[509] GAVENTA, B. R., Our Mother: Saint Paul, p. 29-39.

οὕτως καὶ νῦν.
assim também agora.

Nos vv.28-29 encontra-se um novo conjunto de segmentos, que formam um comentário voltado diretamente à comunidade, tratados individualmente como "ἀδελφοί/*irmãos*" (v.28a). A partícula δέ oferece um tom de contraste em relação ao final da subseção anterior (v.27g), que se encerra com a menção de que a mulher com marido não possuía a mesma prole que a abandonada. A referência à condição de *irmãos*, como já ocorrido, é uma forma de indicar a igualdade entre todos, inclusive a do próprio Paulo. O tema do início da subseção está relacionando à comunidade, que é oriunda de uma mesma prole, da matriarca, esposa de Abraão, por meio de seu filho Isaac (só aqui mencionado explicitamente em todo o texto) (v.28). E, assim, como Isaac é gerado mediante a promessa, conforme o v.23b (em uma nova conexão com as imagens apresentadas em segmentos anteriores), os gálatas são filhos desta mesma promessa (v.28). Eles são, igualmente, frutos da *promessa divina* que se ligam à descendência de Abraão por meio de uma ação livre e gratuita de YHWH. Destaca-se o uso do vocábulo τέκνον, sempre utilizado no plural, que é um correspondente semântico ao vocábulo υἱός. Considerando apenas esta última seção (Gl 4,21–5,1), o termo ocorre quatro vezes, sendo as primeiras, segundo a interpretação paulina, relacionadas diretamente à descendência de Agar/Jerusalém de agora (v.25.27). A terceira refere-se à descendência segundo a promessa, de forma direta (v.28), enquanto à última, retoma a imagem da escrava, mas de modo negativo, indiretamente resgatando a autêntica identidade dos gálatas: estes são filhos *da livre* (v.31). Percebe-se o jogo de oposição nestas sentenças como forma de enfatizar quem são os gálatas pela negação de uma compreensão de escravidão: o v.25 está em contraste direto com o v.31, enquanto o v.27 contrapõe o v.28.

v.25 – "τέκνων αὐτῆς/*filhos dela*" (Agar/Jerusalém)
  v.27 – "τέκνα τῆς ἐρήμου/*filhos da abandonada*" (da do deserto)
  v.28 – "ἐπαγγελίας τέκνα/*filhos da promessa*"
v.31 – "παιδίσκης τέκνα/*filhos da escrava*" [*não* somos]

A expressão "ἀλλ᾽ ὥσπερ τότε /*mas, como outrora*" (v.29a), interligada semântica e sintaticamente a uma segunda partícula, o advérbio temporal "νῦν/*atual*" (v.29a), parece repetir uma estrutura encontrada na primeira seção, na qual tem-se a expressão ἀλλὰ τότε (v.8a) conectada com o advérbio "νῦν/*atual*" (v.9a), também utilizado para designar a "Jerusalém de *agora*" (νῦν Ἰερουσαλήμ) no v.25b. Este uso dos advérbios criam um

cenário ao qual o passado resgatado repercute no presente. Se no passado houve perseguição ao filho segundo o Espírito, este contexto ainda é real e pode ser experimentado dentro das comunidades cristãs. A oposição entre o *gerado segundo a carne* e o *gerado segundo o Espírito* é um recurso retórico que apresenta mais um nível no debate/exposição. As relações entre as descendências são tidas de forma mais direta *nos descendentes* e menos nas mulheres.

O termo "σάρξ/*carne*" ocorre quatro vezes no texto, primeiramente referindo-se à doença de Paulo (v.4,13.14); e, depois, à concepção e ao descendente de Agar (v.23.29). a relação de σάρξ com algo que causa sofrimento físico, no texto, parece proposital, uma vez que se percebe a ampliação do conflito entre a "carne" e o "Espírito" nos dois filhos que tornam-se figuras paradigmáticas: Isaac e Ismael.[510] O uso do vocábulo πνεῦμα, como contraste de σάρξ, é relevante, pois conecta-se com Gl 4,6, na primeira seção, no qual o Espírito é apresentado como aquele que fala aos corações humanos, clama e impulsiona o reconhecimento do verdadeiro Deus.

A ideia de "[gerado] segundo o Espírito" (v.29), parece ser uma interpretação única e que não corresponde exatamente com os vv.22-23 (nos quais são apresentados os dois filhos de Abraão). Comparando-se com estes versículos, ao invés de se utilizar do termo "ἐπαγγελίας/*promessa*" no v.29, como seria esperado, ele reconduz a imagem da concepção de Sara, que só foi possível mediante a intervenção divina, à ideia da ação do Espírito, que conduz ao reconhecimento da paternidade divina. Dessa forma, "Isaac" é *concebido* pelo Espírito porque, sendo livre, reconhece seu pai, em pensamentos e ações, e reconhece o Deus de seu pai, igualmente em pensamentos e ações.[511] Esta dimensão é uma prolepse do que será trabalhado por Paulo na unidade literária subsequente, sobre os frutos do Espírito (Gl 5,22). Servindo como elemento de entrelaçamento temático entre as partes da epístola.

[gerado] mediante *a promessa* - δι᾽ ἐπαγγελίας (23b)
[gerado] segundo *o Espírito* - κατὰ πνεῦμα (29a)

Evidentemente, há aqui uma imagem idealizada de Isaac que faz parte, como sugerem as regras de Hillel, do contexto interpretativo judaico no qual Paulo estava inserido, que tendia a afirmar que tanto Agar, quanto Ismael eram alheios e indiferentes

[510] STEINMETZ, D., From Father to Son, p. 50-85; MUSSNER, F., Der Galaterbrief, p. 316-344.
[511] PYNE, R. A., The 'Seed,' the Spirit, and the Blessing of Abraham, p. 211-222.

ao reconhecimento da figura divina que Abraão servia, tornando-se figuras *não exemplares*.[512]

Evidentemente, a interpretação da relação entre as duas mulheres e os seus dois filhos é complexa em si mesmo, e pode tomar linhas de pensamento muito distintas: as influenciadas pelos elementos diacrônicos (principalmente históricos e literários), que levam a afirmar que, segundo códigos legais subjacentes à antiguidade, Agar fora libertada para que sua descendência perdesse o direito de herança paterna e, portanto, a mulher teria decidido livremente ir embora, abdicando os bens de direito de seu filho, mas conquistando o *status* de pessoa livre;[513] ou que o texto canônico[514] pode justificar que a expulsão de Agar era parte do projeto divino, mas, uma vez ciente disso, Abraão prefere não dar condições de sobrevivência ao seu primeiro filho, dando para Agar e seu filho mantimentos insuficientes para a travessia do deserto.[515] No entanto, sendo soberana a promessa divina, Agar e Ismael sobrevivem.[516]

Deve-se ter atenção a este ponto, uma vez que o que está em questão aqui é a leitura que Paulo faz destas narrativas e não uma perspectiva exegética do livro de Gênesis. E isto, por si só, pode gerar diversas dificuldades e contradições e, neste sentido, parece prematuro tecer qualquer julgamento dos motivos que fazem Paulo reconstruir as narrativas sobre Abraão, Agar e Ismael e Sara e Isaac, se afastando propositalmente do que o texto veterotestamentário realmente afirma.[517]

Pelo próprio contexto de Gl 4,1–5,1 não parece coerente excluir o substrato judaico presente, uma vez que Paulo representa aqui como um exegeta, em sentido mais contemporâneo, mas antes, alguém oriundo da tradição rabínica e que se atenta, principalmente, aos elementos conectivos e comparativos do textos (como, por exemplo, a polissemia da raiz צחק utilizados na Bíblia Hebraica tanto com conotação positiva como negativa), mas sobretudo, ao que lhe fora transmitido pela tradição e interpretado pelos seus mestres sobre tais personagens.

---

[512] Para um maior aprofundamento sobre a interpretação judaica das figuras de Agar e Ismael vede o oitavo capítulo, no subtópico "Exemplo da segunda regra de Hillel (גזרה שווה/corte por semelhança) e aplicação em Gl 4,1–5,1".
[513] TAMEZ, E., La mujer que complicó la historia de la salvación, p. 19-30.
[514] CHILDS, B. S., The Church's Guide for Reading Paul, p. 123.
[515] Algo que a tradição judaica nega, pois "לחם וחמת מים/pão e um jarro de água" da narrativa de Gn 21,14 se trataria dos suprimentos essenciais para a travessia, no entanto, Agar haveria se perdido no deserto, não sendo estes suficientes (STRICKMAN, N.; SILVER, A. M., Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch, p. 219).
[516] KRUGER, M. A., Law and Promise in Galatians, p. 311-327.
[517] LÖSTEDT, T., The Allegory of Hagar and Sarah, p. 475-494.

v.30

ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή; (30a)
Mas o que diz a Escritura?
ἔκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς· (30b)
Expulsa a escrava e o filho dela;
οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας. (30c)
pois, de modo algum, herdará o filho da escrava com o filho da livre.

O v.30a é a última a referência sistêmica à Escritura nesta seção, conjuntamente com os v.22a e v.27a, mas, distinguindo-se destas por constituindo-se em forma de pergunta retórica e referir-se à "Escritura" explicitamente como o *livro sagrado judaico* (assim como em Gl 3,8.22).[518] Não se trata, no entanto, de uma citação *ipsis litteris*, antes deve ser considerada uma *releitura* em terceira pessoa, na qual ressoa a voz de um narrador e não mais a de Sara, conforme Gn 21,10. Ao se comparar a "referência" de Paulo com os textos da tradição de línguas hebraica e grega, percebe-se diversas discrepâncias significativas:

I. Paulo não contextualiza a fala de Sara dirigira a Abraão, mas a apresenta como voz da própria Escritura (v.30a), na qual o narrador remonta um papel de autoridade;
II. Ele mantém a estrutura de terceira pessoa narrativa até o final da seção e modela todo o texto para manter-se coeso a esta perspectiva;
III. O apóstolo segue os termos-chave encontrados majoritariamente na Septuaginta, no entanto, não cita explicitamente nem a figura de Abraão, nem a de Isaac, preferindo reestruturar o contexto por meio de sujeitos ocultos, provavelmente para manter a coerência do elemento narrativo inicial e criar a sensação de ampliação semântica dos personagens, utilizando-se, por exemplo, da expressão "υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας/*filho da livre*" (v.30c) e não "Isaac";
IV. Paulo evita utilizar-se do pronome demonstrativo feminino (הַזֹּאת/τοῦτο - Gn 21,10bc), presente tanto na Biblia Hebraica, quanto na Septuaginta, provavelmente para não evidenciar a personagem Agar de modo individual;
V. E, por fim, reforça o contexto *comparativo-negativo* por meio do acréscimo da partícula μή, que não é correspondente nem ao Texto Hebraico ou à Septuaginta, criando uma forte expressão: "οὐ γὰρ μή/*de modo algum*", oriunda unicamente de seu gênio.

[518] A literatura paulina se utiliza deste vocábulo em distintos textos para referir-se a Escritura Judaica, como em Rm 4,3; 9,17; 10,11; 11,2; 1Tm 5,18; 2Tm 3,16.

Gl 4,30	*Septuaginta*	*Biblia Hebraica*
ἔκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας.	καὶ εἶπεν τῷ Αβρααμ ἔκβαλε τὴν παιδίσκην ταύτην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς οὐ γὰρ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης ταύτης μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ισαακ.	וַתֹּאמֶר לְאַבְרָהָם גָּרֵשׁ הָאָמָה הַזֹּאת וְאֶת־בְּנָהּ כִּי לֹא יִירַשׁ בֶּן־הָאָמָה הַזֹּאת עִם־בְּנִי עִם־יִצְחָק׃
Expulsa a escrava e o filho dela; pois, de modo algum, herdará o filho da escrava com o filho da livre.	E disse para Abraão: expulsa esta escrava e o seu filho, pois não herdará o filho desta escrava com o meu filho Isaac.	E ela disse a Abraão: expulsa esta serva e o seu filho, pois não herdará o filho desta serva com meu filho, com Isaac.

Se por um lado justifica-se a menção à Escritura, uma vez que se tem aqui um conteúdo que, de fato, encontra-se em Gn 21,10; mas, por outro, no entanto, há uma clara reestruturação textual com a provável intenção de universalização por meio da omissão do nome dos personagens e pelo uso da estrutura em terceira pessoa narrativa.

Como já mencionado, a raiz ἐκβάλλω remete-se ao ato de conduzir para fora de um lugar ou de uma estrutura (Mc 1,2; 8,23; Jo 10,4; At 7,40), remetendo a uma mudança geográfica ou conceitual drástica por meio de uma ação energética (Mt 12,20). A raiz indica, igualmente, expulsões de espíritos impuros ou a imposição de que alguém deixe um lugar, podendo envolver, inclusive, a força física.[519] A raiz correlacionada ao texto hebraico, גרשׁ, tanto pode indicar a *expulsão*, quanto ações relativas ao *divórcio*, podendo sugerir a interpretação de que condição de concubinato de Agar estaria sendo dissolvida e a mulher, agora "divorciada", teria liberdade para seguir o seu próprio rumo em liberdade.[520] A raiz não exclui esta possibilidade, no entanto, não parece ser o que contexto narrativo aponta, uma vez que se constitui a problemática correlacionada ao direito de herança, há evidência da necessidade de se estabelecer um distanciamento entre Isaac e Ismael e, deste modo, necessariamente, Agar precisa ir embora, o que justifica a compreensão do termo como "expulsão" e não unicamente "divórcio", o que não é em si contraditório e pode estar implícito na mesma ação. As tradições da Septuaginta e do NT parecem confirmar isto, justamente pela escolha desta raiz, "ἐκβάλλω/*expulsar*", que mesmo sendo utilizada para referir-se à uma mulher "divorciada" (Lv 21,7.14; Ez 44,22), possui em seu uso majoritário a indicação da ação de *expulsar*, enquanto a ideia de *divórcio* se dá majoritariamente pelo vocábulo técnico-legal ἀποστάσιον (Dt 24,1.3; Is

[519] LOUW, J.; NIDA, E., ἐκβάλλω, p. 142.170.173.184.387.486.
[520] TAMEZ, E., La mujer que complicó la historia de la salvación, p. 19-30; KAHL, B., Hagar between Genesis and Galatians, p. 219-232.

50,1; Jr 3,8; Mt 19,7; Mc 10,4), que constitui, por exemplo, a importante expressão "βιβλίον ἀποστασίου/*carta de divórcio*".[521]

A raiz κληρονομέω (v.30c), como dito, possui o sentido de receber um bem ou benefício de um falecido (pai ou mãe), referindo-se ao ato de "herdar". A forma verbal κληρονομήσει junto à expressão negativa e intensiva οὐ γὰρ μή, refere-se a total impossibilidade de um filho se tornar herdeiro.[522] A raiz conecta-se, por possuir a mesma raiz, com o vocábulo "κληρονόμος/*herdeiro*", presente na primeira seção (v.1b e v.7b). Ao analisar semanticamente, Gl 4,1b refere-se ao herdeiro menor de idade, que não pode ainda tomar posse de sua herança que lhe constitui um direito; Gl 4,7b, por sua vez é a declaração de que os gálatas são legítimos herdeiros, uma vez que foram assumidos como filhos por Deus. Logo, a releitura que Paulo faz de Gn 21,10 coloca a raiz em uma espécie de "encruzilhada", pois assume ao mesmo tempo a dimensão de completa impossibilidade de herança, por um lado (em referência ao "filho da escrava") e, de outro, a plena certeza ou garantia de alcançá-la (em referência ao "filho da livre"). Nesta "bifurcação", não há outro caminho possível. Mesmo que o uso da preposição "μετά/*com*" possa indicar apenas a impossibilidade de convivência entre os dois filhos, sem a implicação da perda dos direitos do filho que sai do clã, o contexto parece ser bem incisivo na exclusividade dada a apenas uma das partes neste ato de herdar.[523]

O esforço que Paulo faz neste segmento visa colocar os gálatas no centro do debate sobre esta condição de ser ou não herdeiro. Não mais apenas herdeiros das promessas feitas para Abraão, mas das *promessas realizadas* pela própria pessoa divina que os incorpora em sua mesma vida.[524] A "ausência" dos personagens de Gênesis em seu discurso visa reforçar a identidade dos personagens aos quais Paulo se direciona em seu tempo. E, de certa forma, a voz autoritativa da Escritura é dirigida para a comunidade, que precisa ouvir o seu imperativo e afastar os que comprometem que a herança seja usufruída pelos justos herdeiros. Assim, parece que o imperativo "ἔκβαλε/*expulsa*" é uma forma de indicar os *adversários*. Estes, na verdade, não são *de fato* adversários de Paulo,

---

[521] O Texto Hebraico se utiliza da forma passiva da raiz גרש, גְּרוּשָׁה, para indicar a "mulher que *foi feita* divorciada". Em Is 50,1, Jr 3,1 e Ml 2,16, têm-se o uso de outra raiz, "שלח/enviar", para indicar o divórcio, no qual a mulher *é mandada embora* (literalmente, "enviada para fora") pelo marido; a tradição veterotestamentária refere-se ainda à "carta de divórcio" por meio da expressão "סֵפֶר כְּרִיתֻת", utilizando-se da raiz "כרת/cortar" (KALLAND, E. S., כרת. DITAT, p. 751-752).
[522] LOUW, J.; NIDA, E., κληρονομέω, p. 510-511; MUNDLE, W., κληρονομέω. DITNT, p. 955-964.
[523] GREENSPAHN, F. E., When Brothers Dwell Together, p. 111-160; LATEGAN, B. C., Formulas in the Language of Paul, p. 75-87.
[524] MURILLO, L., El Israel de las promesas, o Judaismo y Gentilismo en la Concepción Paulina del Evangelio, p. 303-335.

mas antes, o são da própria comunidade. Desta forma, recai sobre os gálatas a necessidade de afastar aqueles que os ameaçam neste processo. Tomando estas pessoas, especificamente, Paulo não está mais tratando de etnia ou de religião, mas de relacionamento: é possível se relacionar com Deus como um escravo ou como uma pessoa livre, mas somente como livre é possível ser um verdadeiro herdeiro dos dons divinos. Se os gálatas foram considerados imaturos para conduzir sua própria existência enquanto filhos de Deus, Paulo entende que o tempo da maturidade já se consolidou. É possível viver como a *Jerusalém de agora*, deste mundo, apegada unicamente ao cumprimento servil aos mandamentos, como uma espécie de *auto-realização* ou *auto-redenção*, o que de fato, não corresponderia, na percepção paulina, à liberdade cristã.[525] Viver como a *Jerusalém do alto*, implica voltar-se em atitude de abertura, assumindo uma "pequenez" enquanto dependência madura ao Criador, sem abdicar da condição de livres, que reconhecem e respondem ao modo gratuito como Deus os ama e os constitui como seus filhos, em liberdade. É essa condição que permite escolher ser "filho da escravidão" ou "filho da liberdade", no entanto, como se segue, não faz mais sentido, para quem experimentou a liberdade, insistir ou permitir-se retornar à escravidão.

4,31–5,1

διό, ἀδελφοί, (4,31a)
Portanto, irmãos
οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα
não somos filhos da escrava,
ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας.
mas da livre.
Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν· (5,1a)
Para a liberdade Cristo nos libertou.
στήκετε οὖν (5,1b)
Portanto, ficai firmes
καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε. (5,1c)
e não mais vos submetais ao jugo da servidão.

Gl 4,31a quebra a imagem anterior para um discurso mais direto voltados aos irmãos da comunidade. A conjunção coordenativa "διό/*portanto*" é única em Gálatas, mas está presente em outros escritos paulinos.[526] A partícula διό parece indicar um tom de conclusão relativa, primeiramente, a mensagem da imagem antecedente, a qual se conclui

[525] TENNY, M. C., Galatians, p. 141-144.
[526] Para citar apenas alguns exemplos tem-se: Rm 1,24; 2,1; 4,22; 13,5; 15,7.22; 1Cor 12,3; 14,13.

que “nós não somos filhos da escrava (4,31a), mas da livre” (4,31a). Percebe-se que o conteúdo de Gl 4,31 está relacionado com a atualização do tema dos filhos: a regência em primeira pessoa do plural, que inclui Paulo e a comunidade igualmente nesta estrutura, torna-lhes sujeitos tanto da sentença negativa, em primeira posição (“οὐκ ἐσμέν/*não somos*” – filhos da escrava) e da afirmativa, em segunda posição (“ἀλλὰ τῆς/*mas* [*somos*] da” – livre). De forma enfática, Gl 4,31, mesmo sendo formado de uma sentença negativa e outra positiva, retoricamente há uma única afirmação, reforçada pela negativa. Esta estratégia retórica é uma declaração que demarca claramente a ideia de que não importa mais o que os *adversários* são ou deixam de ser, ou como entendem o que a comunidade deveria ser. Os gálatas, como iguais, tidos na mesma condição de Paulo, podem julgar e agir agora como pessoas livres.

O texto de Gl 5,1 possui um tom conclusivo, em uma sentença construída em forma exortativa. Percebe-se que esta sensação de conclusão se distingue da anterior por sua maior abrangência. Ela que ultrapassa as imagens desta seção e se conecta tematicamente com todas as seções antecedentes, tornando-se um ponto de repouso natural da unidade textual. Para visualizar essa convergência temática em Gl 5,1, deve-se retomar o cerne de cada parte:

> a) na primeira seção (Gl 4,1-11), encontram-se entrelaçados os temas da filiação e da herança, do reconhecimento da paternidade e do risco ao retorno à servidão;
> b) na segunda seção (Gl 4,12-20), em tom de apelo pessoal do apóstolo, encontram-se os temas da caridade e do vínculo amor que supera todas as adversidades, o risco de acolher os que ambicionam poder e tecem divisão, buscando separar a comunidade de quem realmente está empenhado em promover a consciência da liberdade herdada em Cristo;
> c) na terceira seção (Gl 4,21–5,1) tem-se, por meio das imagens bíblicas sobre a escravidão e a liberdade, um meio pedagógico de contradizer interpretações autoritárias e impositivas do texto sagrado e, resgatando-lhes um sentido mais amplo, Paulo consegue estabelecer meios para gerar consciência do papel individual e coletivo dos gálatas dentro do projeto salvífico divino. Pois, enquanto sujeitos livres, eles são realmente capazes de aderir ou não à gratuidade do amor divino, no entanto, nunca será na *escravidão* que se estabelecerá a sua verdadeira identidade.

Observando com mais detalhes, o Gl 5,1 possui partes conectivas (Gl 5,1a.b) que tratam explicitamente do tema da liberdade (Gl 5,1a) e da escravidão (Gl 5,1b), em forma negativa para reforçar retoricamente o elemento positivo, como em Gl 4,31b. Gl 5,1a

pode ainda ser estabelecido por meio de dois segmentos menores em forma de paralelismo, no qual correspondem, de forma cruzada, o substantivo "ἐλευθερίᾳ/*liberdade*" (Gl 5,1aα) e o verbo "ἠλευθέρωσεν/*libertou*" (Gl 5,1aβ); o pronome "ἡμᾶς/*nos*" (Gl 5,1aα) e o substantivo, com função onorífica, "Χριστός/*Cristo*" (Gl 5,1aβ). A repetição da mesma raiz verbal enfatiza o tema da liberdade e reforça que só é possível a "nossa liberdade" por causa da "libertação constituída por Cristo":

Τῇ **ἐλευθερίᾳ**	(Gl 5,1aα)
ἡμᾶς Χριστὸς **ἠλευθέρωσεν**	(Gl 5,1aβ).

A segunda parte do versículo (Gl 5,1b) pode ser apresentada em quatro pequenos segmentos que se entrelaçam por meio de elementos sintáticos e semânticos significativos. Ambas as formas verbais são imperativos de segunda plural: o primeiro é positivo e ativo ("στήκετε/*ficai firmes*") e o segundo, regido pela partícula negativa "μὴ/não", é um passivo ("ἐνέχεσθε/*vos submetais*"). Assim, para que os segmentos façam sentido, os dois primeiros (vv.1b e 1c) devem estar necessariamente conectados ao último (v.1bδ), deixando em destaque, de forma mais independente, a expressão "ζυγῷ δουλείας/*jugo da escravidão*" (v.1c). Este último segmento torna-se uma espécie de centro lógico ao qual se conectam os outros três segmentos. Percebe-se o esforço do autor para estruturar uma ideia por meio de elementos que vão se agregado ao elemento anterior para reforçar a mensagem do conteúdo pretendido. Deste modo, percebe-se que a ideia de "ficar firme" corresponde semanticamente ao de "não se submeter", e que ambas desempenham um papel retórico de oposição ao "ζυγῷ δουλείας/*jugo da escravidão*".[527]

στήκετε οὖν	(v.1b)	
καὶ μὴ πάλιν	(v.1c)	**ζυγῷ δουλείας** (1c)
ἐνέχεσθε	(v.1c)	

No sentido mais material do texto, a frequência dos vocábulos e verbos de Gl 5,1, remetem à ideia de liberdade (ἐλεύθερος, ἐλευθερόω) e estão presentes em grande parte da unidade textual (vv.22.23.26.30.31); a raiz "δουλεία/*escravidão*" ocorre em Gl 4,24; o advérbio "πάλιν/*novamente*" encontram-se em três ocorrências (vv.9cd.19). Estes elementos revelam as amarras temáticas entre o versículo e o restante do texto. Analisado

[527] SCHULTZ, C., עֹל. DITAT, p. 1124-1125; MACKENZIE, J. L., Boi, p.125-126.

por esse ângulo, é possível identificar em Gl 5,1 os elementos mais significativos de cada seção, confluindo em um desfecho em forma de síntese exortativa.

A imagem do jugo é muito significativa. Na antiguidade, o jugo ou canga poderia assumir funções, principalmente, relacionadas à agricultura e ao transporte. O jugo, enquanto uma peça de madeira ou de metal colocada sobre os ombros de animais de tração, como bois ou cavalos, era utilizado para conectar os animais a veículos ou equipamentos agrícolas. O jugo foi fundamental para a agricultura, pois permitia o uso de arados, grades e outros instrumentos necessários para o preparo da terra (Is 28,24-28). Além de ser utilizado na agricultura, o jugo também servia para o transporte de cargas pesadas. Os animais eram frequentemente utilizados para puxar carroças e outros meios, tornando o transporte de mercadorias e de pessoas mais viável. Os romanos utilizavam o jugo para operar bombas de água e sistemas de distribuição de água, onde os animais giravam rodas que moviam bombas, permitindo que a água fosse trazida de locais distantes para abastecer cidades. O jugo podia ser usado para transportar grandes blocos de pedra e outros materiais de construção, equipamentos e suprimentos durante campanhas militares. Na tradição bíblica o *jugo* é pouco utilizado em sentido literal (Nm 19,2; Dt 21,3; 1Sm 6,7), predomina o uso metafórica, não para enfatizar o trabalho agrícola (mesmo que isto seja um pressuposto), mas para indicar uma condição inferior e/ou uma forma de subjugação por outrem (Gn 27,40; Lv 26,13; Nm 19,2; Dt 21,3; 2Cr 10,4.9-11.14; Is 9,3; 10,27; Jr,2,20; 5,5; 34,8.11).[528] O instrumento era utilizado como uma forma de punição para criminosos, servos, escravos ou prisioneiros de guerra. Eles eram forçados a usá-lo como um símbolo de sua condição e para realizar trabalhos forçados. Essa prática tinha o objetivo de humilhar e degradar a pessoa, como um símbolo de seu *status* inferior na sociedade. E esta prática podia ser usada como uma forma de castigo físico e ao mesmo tempo de controle social, como um exemplo para dissuadir outros a desafiar uma autoridade.

Esta última imagem paulina faz eco à libertação do jugo da escravidão vivenciada pelo próprio povo de Israel em sua história, assim como ao esforço de tornar os filhos de Israel livres não apenas em âmbito social, mas no profundo das suas relações entre si e com YHWH. A escravidão, para além de uma condição social, é antes uma forma de opressão da pessoa interior, que por ignorância, medo ou imposição se submete ou perde a capacidade de avaliar criticamente os seus próprios grilhões. Paulo, neste sentido, torna-

[528] SCHULTZ, C., עֹל. DITAT, p. 1124-1125; MACKENZIE, J. L., Boi, p. 125-126.

se subversivo às amarras, oferecendo aos gálatas a consciência necessária para que lutem por sua liberdade.[529]

Síntese

Indubitavelmente, esta terceira seção (Gl 4,21–5,1) é a mais conhecida e objeto mais constante da atenção dos comentadores. O texto se inicia com uma nova pergunta retórica à respeito dos que anseiam obedecer a Lei, mas que não "escutam-na" (v.21a-c). A partir deste ponto, Paulo remete-se às narrativas da história dos dois filhos de Abraão em Gn 16,1–21,21.[530] Na perspectiva paulina, Abraão teve dois filhos, um da mulher escrava (v.22b), Agar, e o outro da mulher livre (v.22b), Sara. O primeiro filho foi gerado segunda a carne (v.23a) e o segundo, mediante a promessa, referindo-se, provavelmente às duas promessas divinas sobre a descendência de Abraão (Gn 12,1-2; 18,10.14).[531] No v.24a, Paulo refere-se a *estas coisas* ditas "alegoricamente", uma vez que tais imagens representariam duas alianças: uma do Sinai, que *gera* para a escravidão (v.24c) – Agar.[532] Aqui relacionada ao monte Sinai, provavelmente, por causa do processo de expulsão da mulher e seu filho do clã e da travessia do deserto até a península do Sinai, apresentada por Paulo como Arábia (v.25a).[533]

A partir deste ponto, inicia-se uma série de elementos que geram estranhamento ao ouvinte-leitor. Primeiro, Paulo atribui uma nova conotação a esta imagem de "Agar-Sinai", referindo-se a ela como correspondente à "atual" Jerusalém. Este *salto* argumentativo, a princípio, gera um desconforto lógico, que precisa ser refletido. E ainda, dentro da perspectiva paulina, o argumento define que "Agar-Sinai-Jerusalém [de agora]" serve como *escrava* com os seus filhos (v.25c).[534] Em um novo salto, Paulo refere-se agora à "Jerusalém do alto" como uma espécie de elemento opositor a outra Jerusalém. A "Jerusalém do alto" é livre e "nossa mãe", referindo-se indiretamente à Sara (v.26b).[535] Assim, segue-se, no v.27, uma citação de Is 54,1, a qual refere-se à alegria da *estéril*.[536]

---

[529] FEE, G. D., Freedom and the Life of Obedience (Galatians 5:1–6:18), p. 201-217.
[530] LATEGAN, B. C., Paul's use of History in Galatians, p. 121-130; HEARD, R. C., Dynamics of Diselection, p. 63-96.
[531] BRETT, M. G., Genesis, p. 49-85.
[532] MARTYN, J. L., The Covenants of Hagar and Sarah, 1990, p. 160-192; MARTYN, J. L., The Covenants of Hagar and Sarah, 1997, p. 191-208.
[533] BYRNE, B., Jerusalems Above and Below, p. 215-231.
[534] STANDHARTINGER, A., Zur Freiheit... befreit? Hagar im Galaterbrief, p. 283-303.
[535] JOBES, K. H., Jerusalem, Our Mother, p. 299-320.
[536] BLESSING, K. A., The Background of the Barren Woman Motif in Galatians 4:27, p. 306-327.

Paulo dirige-se novamente aos irmãos da comunidade afirmando que, por meio de Isaac, eles seriam filhos da promessa (v.28) e, como no passado, o filho gerado pela *carne* perseguia o filho gerado pelo *Espírito*, tal *fenômeno* repete-se "agora". Esta afirmativa não é encontrada nas narrativas veterotestamentárias (o Texto Hebraico diz que Sara viu que Ismael *estava brincando*), portanto, Paulo utiliza-se aqui de elementos externos (oriundos tradição e da sua própria percepção/interpretação do texto).[537]

Em um novo momento da argumentação, Paulo refere-se outra vez à Escritura (Gn 21,10) na qual a narrativa diz que Sara pede para Abraão expulsar a serva e o seu filho para que o filho da escrava não venha a se tornar herdeiro juntamente com Isaac. A transformação que Paulo faz ao texto de Gn 21,10 é surpreendente, cita-o em terceira pessoa, como a voz de um narrador, ou talvez a própria voz divina, "ditando" que de modo algum o filho da escrava herdaria juntamente com o da livre.[538]

A conclusão da argumentação de Paulo é uma sentença com uma estrutura bem objetiva que contrasta o elemento negativo ao positivo: "οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας/*não somos filhos da escrava, mas da livre*" (v.31). Esta sentença direta e simples, no entanto, parece ressoar de forma parcial no quadro geral.[539] Gl 5,1, como parte integrante desta sequência, promove uma sensação de conclusão bem mais sólida ao contexto argumentativo desenvolvido ao longo do capítulo quarto.[540] Neste versículo, Gl 5,1, Paulo explicita, de forma exortativa, que os gálatas se mantenham firmes na liberdade dada por Cristo (Gl 5,1a) e que eles não retornem a se colocar debaixo do *jugo* de qualquer tipo de servidão (Gl 5,1bc).[541]

Alguns aspectos técnicos da unidade como um todo

Gl 4,1–5,1 pode ser apreendida igualmente a partir do uso de elementos utilizados que apontam para uma construção redacional intencional e de profunda beleza retórica, como o uso das formas verbais derivados de *εἰμί*.[542]

Um destes elementos pode ser encontrado na observação do uso constante de formas verbais derivadas do verbo εἰμί, ao longo das três partes do texto. O verbo εἰμί é

---

[537] PABST, I., The Interpretation of the Sarah-Hagar Stories in Rabbinic and Patristic Literature, p. 1-19.
[538] PERKINS, P., Abraham's Divided Children, p. 77-93.
[539] TOLMIE, D., Persuading the Galatians, p. 165-177.
[540] LATEGAN, B. C., The Argumentative Situation of Galatians, p. 257-277.
[541] LAMBRECHT, J., Abraham and His Offspring, p. 525-536.
[542] RUSSELL, W. B., Rhetorical Analysis of the Book of Galatians: Part 1, p. 341-358; RUSSELL, W. B., Rhetorical Analysis of the Book of Galatians: part 2, p. 416-439.

o mais utilizado na perícope, ocorrendo 15 vezes, mas, ainda é subentendido mais duas vezes por meio da conjunção subordinativa "εἰ/*se*" (v.7b.15c).

A forma verbal "ἐστιν/*é*" ocorre 6 vezes, respectivamente na primeira e na terceira parte do texto (vv.1b.2a; 24a.25a.26ab) e possui, de modo geral, a função de trazer o conteúdo comunicado para uma realidade atual e "presêntica", mesmo que o que esteja sendo apresentado seja um modelo narrativo-argumentativo. Neste sentido, o herdeiro *é menor* de idade (v.1) e *está sob a tutela* de guardiões (v.2); o que é dito, o seja, uso da imagem do AT, *é de modo alegórico* (v.24) e *Agar é o monte Sinai*, Jerusalém do alto *é livre*, além disso, *é "nossa mãe"*. Percebe-se que a forma verbal é utilizada sempre em contextos de comparações e de uso de imagens como que reforçam e ilustram os seus argumentos.[543] Esta perspectiva presente aproxima as imagens dos interlocutores paulinos e transforma o discurso em um debate vívido e relevante para o presente momento.[544]

Corroboram, globalmente, com esta dimensão retórica o fato da maioria das formas verbais relativas ao verbo εἶναι estarem no presente do indicativo ou no particípio, com exceção de duas formas no indicativo imperfeito ("ἦμεν/*éramos*" e "ἤμεθα/*estávamos*") e uma no infinito ("εἶναι/*estar*").[545]

Como dito, a forma singular indicativa, em terceira pessoa, é predominante, mas faz-se relevante aponta que além de tal forma verbal, utiliza-se de outra, em segunda pessoa, "οὐκέτι εἶ/*não mais és*" (v.7a). Dois elementos chamam a atenção, neste exemplo: a partícula negativa e o tom assertivo direto trazido pela segunda pessoa. Percebe-se que o uso da segunda pessoa, neste caso, torna o discurso mais direto e envolve o ouvinte-leitor em um grau maior de interpessoalidade, marcada por um tom de autoridade da parte de quem fala e pela importância diretiva do conteúdo comunicado ["de sorte que *não és* escravo, mas filho"]. O uso da partícula negativa, um advérbio negativo, faz parte de uma estratégia linguística, que provoca uma sensação retórica contraditória para, justamente reforçar uma ideia a qual se visa enfatizar. A primeira informação relevante da sentença é negativa ["não és escravo"], justamente para provocar ou invocar a força positiva do segundo elemento sentenciado ["mas filho"]. Assim, o uso da negativa está a serviço, ou fortalece, do elemento positivo. Esta mesma estrutura argumentativa pode ser encontrada no v.31 ["não somos filhos da escrava, mas da livre"].

---

[543] JOBES, K. H., Jerusalem, Our Mother, p. 299-320.
[544] PELSER, G. M. M.; DU TOIT, A. B.; KRUGER, M. A., Addendum to Neotestamentica, p. 1-41.
[545] PERRIMAN, A. C., The Rhetorical Strategy of Galatians 4:21–5:1, p. 27-42.

Um terceiro caso de uso de uma partícula negativa acompanhada do verbo εἰμί é mais incidental (v.8b), uma vez que ocorre em meio a uma argumentação maior sobre o desconhecimento de Deus por parte dos gálatas ["por natureza *não são* deuses"] (vv.8a-9d), sendo este exemplo menos relevante para ilustrar a sua função dentro deste modelo de estrutura retórica.

Parece ser relevante pensar nos dois primeiros casos citados. Levando em consideração que existe uma mesma estrutura de argumentação, na qual se utiliza de partículas negativas acompanhadas de formas verbais derivadas do verbo εἰμί, justamente na primeira e na última parte da perícope, pode-se pensar que o autor esteja intencionalmente criando um referencial que conecta tais partes e, provavelmente, esteja apontando para uma unidade ou continuidade. Reforça esse pensamento a regência dos pronomes, que ampliam ainda mais a dimensão relacionada ao envolvimento divino em seu desejo de filiação. O "tu" torna-se "nós", trazendo uma conotação universalista aos conceitos de adoção e filiação desenvolvidos na perícope:

"οὐκέτι εἶ/*não mais és*" (v.7a) – tu
"οὐκ ἐσμὲν/*não somos*" (v.31a) – nós

[não és *escravo*, mas *filho*.
– não somos *filhos* da *escrava*, mas da *livre*].

As formas verbais no *plural*, a princípio no presente do indicativo, ocorrem na primeira ("οὐκ ἐσμὲν/*não somos*"), na segunda ("ἐστε/*sois*") e na terceira pessoas (εἰσιν/*são*; μὴ οὖσιν/*não são*). Como dito, a estrutura negativa do v.31, a qual se encontra o primeiro caso, está marcadamente relacionada com o v.7a e forma uma espécie de moldura retórica. O segundo caso, ἐστε/*sois*, ocorre duas vezes nos vv.6a e 28. Em Gl 4,6a o verbo ἐστε está localizado justamente no centro de uma cadeia argumentativa que remonta ao v.4a e termina no v.7b:

- Chegando a plenitude do tempo (v.4a), [elemento temporal e teológico];
- Deus enviou o seu filho (v.4b), [dimensão do envio];
- *vindo* de mulher (v.4c), vindo sob a Lei (v.4d) [encarnação e submissão à Lei];
- para resgatar os que estavam sob a lei (v.5a) [tema do resgate da Lei];
- para que "recebêssemos" a adoção (v.5b) [tema da adoção];
  - **uma vez que "sois filhos" (v.6a) [condição filial]**;
- Deus nos enviou o Espírito de seu filho (v.6b) [igualdade no Espírito do Filho];
- Para os "nossos" corações (v.6b) [internalização/mudança interior];
- Que clama "*'Abba*, Pai" (v.6c) [mesmo clamor/mesma relação Filho-Pai];
- portanto, "não és" escravo, mas filho (v.7a) [condição de filho e livre];
- Se é filho, também é herdeiro, por Deus (v.7b) [condição de filho e herdeiro]

Percebe-se claramente neste conjunto a predominância do tema da filiação. A valorização desta temática parece fazer parte do esforço de Paulo para explicar o processo salvífico a partir das imagens inspiradas na concepção daqueles que se tornam filhos, por meio da adoção, são verdadeiros filhos. Tal ideia será desenvolvida em toda a perícope de modos e de ângulos distintos.[546]

A única ocorrência do particípio, com a forma verbal "ὤν/*sendo*" (v.1c), indica em seu contexto, uma realidade certa e atual, mas que ao mesmo tempo não é ainda tangível (na imagem apresentada como exemplo, a criança herdeira, mesmo *sendo senhor de tudo*, não pode fazer uso deste direito por causa da sua menoridade); de modo semelhante, o uso único da forma verbal infinita εἶναι (v.21), determina ali uma conotação estativa, quase que imutável, e que, portanto, a explicitação, como ocorre ao longo da argumentação de Paulo, de que algo contradiz tal rigidez, faz com que a força deste verbo seja retoricamente esvaziada ["os que quereis *estar* sob a Lei"].

A forma verbal "εἰσιν/*são*", no v.24b é particularmente interessante pois parece introduzir uma comparação entre as duas alianças que não é desenvolvida sob os elementos primariamente apresentados. A forma verbal ligada semanticamente à expressão "μία μὲν/*uma por um lado*" (v.24c) não encontra o par lógico, como seria esperado ("a outra, por outro lado") e já fora utilizado anteriormente ("ἀλλ᾽ ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης/*mas, por um lado*", o da escrava [v.23]; "ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας/*mas o da livre*" [v.23]). O tema iniciado no v.24 carece de continuidade. Não há mais menção a uma outra aliança, mesmo que o leitor tenha entenda que esta está figurada implicitamente na imagem da "Jerusalém do alto". Deste modo, o tema das alianças passa, ou é transformado, bruscamente para o das duas "Jerusalém", foco principal da parte final da perícope.

Duas formas do verbo no imperfeito ocorrem no v.3., "ἦμεν/*éramos*" [v.3a – imperfeito ativo] e "ἤμεθα/*estávamos*" [v.3b – imperfeito médio]. O contexto remete novamente ao caso da menoridade legal, mas tomada como exemplo a ser compreendido e aplicado à comunidade da Galácia. No primeiro caso, no v.3a, Paulo não é claro em relação ao uso da expressão "quando éramos" menores, uma vez que pode transparecer aqui uma literalidade, ou seja, quando de fato éramos menores, ou uma imagem figurada da condição dos gálatas, e de si, antes da vinda do Filho de Deus. O v.3b complementa a

[546] SCOTT, J. M., Adoption as Sons of God, 1992.

ideia com a expressão enigmática "ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου/*sob os elementos do mundo/cosmo*", que parece corresponder aqui uma identificação da realidade ou da estrutura social humana, mas que não exclui a possibilidade de identificação com a realidade do cosmo, enquanto leis ou tradições estabelecidas a partir de elementos religiosos oriundos dos "deuses" cósmicos, podendo ser uma menção à antiga crença dos gálatas, ou mesmo do judaísmo. De qualquer forma, o uso da forma verbal "ἤμεθα/*estávamos*", em 3b, designa a condição de escravidão diante de tais condições. Em ambos os casos, Paulo se inclui tornando o argumento mais abrangente e mais íntimo, reforçando a sua relação com a comunidade.[547]

Da mesma forma que a presença do verbo εἰμί é abundante, é de se notar que a ausência é também significativa. Nenhuma forma do verbo ocorre nos vv.4-5.9-20.22-23.27.29.30; 5,1. Isto significa, de modo geral, que há uma *ausência explícita* do verbo εἰμί no final da primeira parte, em toda a segunda parte e no final da terceira parte da perícope.

7.4
Conclusão

O texto de Gl 4,1–5,1 trata majoritariamente de temas que refletem relação filial e amadurecimento. Em suas três seções há uma ênfase em um protagonismo que precisa ser refletido e assimilado.

Na primeira seção (Gl 4,1-11), a imagem do herdeiro em condição de menoridade indica o protagonismo daqueles que mediam os seus bens de direito, tornando aquele de deveria ser o sujeito em um ente passivo. A condição de *filho* se dá por adoção, em uma expressão da graça divina, na qual passivamente os gálatas foram submetidos. Esta condição passiva imprime igualmente na comunidade uma relação filial ainda muito superficial, cheia de incertezas e retrocessos. Os gálatas não estão ainda preparados para assumir sua liberdade, e esta imaturidade preocupa o apóstolo, que diante de sua impossibilidade de estar no seio da comunidade, teme por seus irmãos e teme que todos os seus esforços tenham sidos em vão.[548]

Na segunda seção (Gl 4,12-20), a relação filial é enfatizada na relação direta entre os gálatas e Paulo. Assim, da mesma forma que se desestabiliza a adesão ao projeto

---

[547] EBELING, G., The Truth of the Gospel, p. 231-235.
[548] MARTIN, D. B., Slavery as Salvation, p. 1-49.

divino, a comunhão com o apóstolo torna-se abalada. Desta vez, há um protagonismo de certas pessoas ou grupos que agem internamente, provocando dúvidas sobre o conteúdo da pregação de Paulo e de sua própria autoridade. Os gálatas em sua imaturidade, acabam acolhendo tais pessoas que se manifestam claramente em oposição ao trabalho e a pregação de Paulo, tornando-os aos poucos uma liderança perigosa. O risco iminente é de um retrocesso definitivo à uma condição de servidão, agora revestido em práticas distorcidas do Judaísmo que, mal compreendidas, oprimem o indivíduo e reforçam sobretudo o poder desta falsa liderança e, de modo desleal, geram um afastamento da comunidade ao apóstolo.[549] Diante desta grave situação, Paulo busca se fazer presente em suas palavras e sentimentos impressos em seu escrito, para assim construir uma reflexão profunda sobre o drama da comunidade. Para isso, o apóstolo resgata como imagem o evento de sua primeira estadia na Galácia, na qual, como enfermo acabou por ser acolhido como um "anjo de Deus" e como se fosse o próprio Cristo.

A generosidade e amor deste primeiro encontro se tornou paradigmática e providencial para que a pregação de Paulo se tornasse consistente a ponto de constituir, por meio desta, uma comunidade marcada pelo amor filial. Paulo considera-se como uma mãe que gerou Cristo no coração dos seus filhos na fé. Há aqui um misto de sentimentos, nos quais o medo, a angústia, a raiva, a perplexidade e a esperança compõem um mosaico interior no apóstolo, que consciente da gravidade da situação, sofre novamente, como em dores de parto, a comoção de ver não o desenvolvimento da vida livre de seus filhos, mas, como em um Isaac às aversas, a perda da sua liberdade e o retorno à escravidão. Paulo deseja estar junto deles e resolver toda a questão, mesmo que necessário for uma postura mais dura para os seus filhos e para os adversários da comunidade. No entanto, isto não é possível, deixando apenas uma alternativa: acreditar que a liberdade oferecida por Cristo gere a transformação e o amadurecimento necessários para a comunidade assumir de forma madura o próprio destino.

Na terceira seção (Gl 4,21–5,1), Paulo, assumindo o protagonismo narrativo, oferece aos gálatas e aos seus opositores os motivos, por meio de imagens veterotestamentárias e de sua interpretação, as razões para que a comunidade possa fazer a melhor escolha. A temática da relação filial é estabelecida de modo paralelo entre as personagens bíblicas, no âmbito narrativo, e de forma existencial, para os seus interlocutores. Abraão, enquanto figura paradigmática, é apresentado como pai de duas

[549] POHL, A., Carta aos Gálatas, p. 23.

descendências, uma da mulher escrava e outra de sua esposa livre. Estas mulheres tornam-se símbolos de duas Jerusalém. A Cidade Santa, já sendo compreendida de modo dual pela tradição judaica, assume um papel de referência para o apóstolo.

A primeira Jerusalém fundamentada na prática legal, acaba por gerar um sentimento de enganosa estabilidade que, ao mesmo tempo, cria um afastamento contínuo de uma verdadeira e autêntica relação com YHWH e com os seus semelhantes. Esta *Jerusalém de agora* não se voltou para *alto* em sua experiência histórica por entender, em algum momento, que apenas prática das leis por si só, seria o essencial para imputar-lhes justiça. Criticada por esse motivo pelos seus profetas, esta Jerusalém esqueceu de transpor o seu coração inteiramente para o Deus que servia, tornando-se uma mãe injusta para os seus descendentes, que tornaram escravos desta estrutura. A segunda Jerusalém, de modo ideal, representa o viver em YHWH, assumindo a condição da graça de gerar filhos livres para amar, reconhecer e assumir a aliança estabelecida em graça e responsabilidade.

Uma vez elencados estes paradigmas, os gálatas devem provar que podem amadurecer e refletirem sobre todos estes elementos e se assumir dentro da história da salvação, em uma decisão que cabe agora unicamente a eles. Deste modo, Paulo entrega o protagonismo nas mãos de seus filhos espirituais e os exorta para suas consciências. É necessário o afastamento daqueles que oferecem risco a este precioso dom, o reconhecimento maduro da liberdade fundamentada em Cristo e manter-se firmes na decisão de não aceitação de qualquer forma de imposição ou subserviência ao que escraviza.

8.
Aplicação das regras de Hillel

Semelhante a outras culturas, o judaísmo desenvolveu ferramentas hermenêuticas para interpretar seus escritos.[550] Esse fenômeno interpretativo existe no judaísmo desde os tempos mais antigos, e o Antigo Testamento já apresenta suas próprias interpretações. Os processos hermenêuticos floresceram e foram institucionalizados principalmente nas mãos dos "תַּנָּאִים/*ṯannāīym*" e "אָמוֹרָאִים/'*amorāīym*". Suas interpretações foram a base do sistema legal judaico, que está incorporado no que é conhecido como *halaḵáh*, bem como o fundamento dos significados teológicos e morais inerentes à *haggadáh*.

O judaísmo desenvolveu um sistema de "soluções" interpretativas, que foram elaboradas por meios lógicos ou por especulação. A faceta interpretativa dos sábios judeus se expressa igualmente em uma análise do plano filológico e na geração de *insights* por meio da interpretação comparativa, mística ou filosófica, uma vez que para o judaísmo a interpretação implica um nível de "explicação", que é direcionado para o significado filológico-histórico do texto, e um nível de "interpretação", que contém uma elaboração de longo alcance do texto, por causa ou para as gerações posteriores. Esta estrutura interpretativa, de acordo com a linguagem dos sábios judeus, pode ser expressa como um "caminho" descrito por quatro palavras hebraicas: "הַפְּשָׁט/*o simples, literal*", "הָרֶמֶז/*a alusão, sutileza*", "הַדְּרָשׁ/*o sentido*", *o que se busca* e "הַסּוֹד/*o segredo*", *o que está escondido*. Tal "caminho" forma o acróstico פַּרְדֵּס, cujo significado, "pomar", é utilizado pela tradição judaica como sinônimo de "paraíso".[551]

---

[550] A origem da palavra "hermenêutica" está enraizada na mitologia grega, relacionada à história do deus Hermes. Além de mensageiro, na religião grega, entre os deuses e entre eles e os humanos, Hermes acompanhava as almas após morte. Além disso, na mitologia grega, é atribuído a ele à invenção da linguagem e da fala. No século IV, Aristóteles compôs um livro dedicado ao estudo da interpretação chamado *Peri-hermeneias*, que foi traduzido para o latim, na antiguidade, como *De Interpretatione*. Aristóteles é herdeiro da tradição filosófica, que acreditava que as palavras tinham a capacidade de revelar, ocultar ou conter mensagens de maneiras ambíguas. Na maior parte, na antiguidade, o termo "hermenêutica" está associado à literatura sagrada ou à literatura de sabedoria. Na tradição judaica, os instrumentos rabínicos eram de ordem literal-material, isto é, se utilizavam dos vocábulos, verbos e raízes de modo a constituir relações contextuais ou semânticos.

[551] SINGER, I., Peshat. The Jewish Encyclopedia, v. 9, p. 652-653; Homiletics, v. 6, p. 454-457.

Tem-se dois importantes textos da tradição judaica: o Talmud Babilônico, no tratado de *toseftáh, sanhedrin* (7,11), no qual as *middôt de Hillel* são apresentadas; e a *sifráh baraita d'rabi Ismael* (1:1,7),[552] na qual algumas das *middôt* e suas ampliações posteriores são apresentadas e comentadas. Nestes textos há exemplos que podem iluminar a compreensão e aplicação destas regras em Gl 4,1–5,1. Apresentar-se-á a *toseftáh sanhedrin* e em seguida os exemplos da *sifráh baraita d'rabi Ishmael* e sua aplicação em Gl 4,1–5,1.

Sete *middôt* ensinou Hillel diante dos anciãos em Betira: 1) leves e pesados; 2) sentença por semelhança; 3) regra geral e escrito único 4) regra geral e dois escritos; 5) do geral e particular e do [particular] e geral; 6) o sentido encontra-se em um outro lugar; 7) palavra ensinada em seu contexto. Estas são as *middôt* que ensinou Hillel, o ancião, diante dos anciãos em Betira.	שבע מדות דרש הלל לפני זקני בתירה ק"ו וגזרה שוה ובנין אב וכתוב אחד ובנין אב ושני כתובים וכלל ופרט וכלל וכיוצא בו ממקום אחר דבר הלמד מענינו אלו שבע מדות שדרש הלל הזקן לפני זקני בתירה.

Essas sete dimensões das regras de Hillel são baseadas em duas ideias fundamentais: primeiro, explicar um assunto em questão por meio de outro assunto (isto corresponde às regras 1, 2, 3, 4, 6); e a segunda ideia fundamental é a de formular uma explicação sobre um assunto tratado a partir de si mesmo (como indicam as regras 5 e 7).

8.1
Exemplo da primeira regra de Hillel (קל וחומר/leve e pesado) e aplicação em Gl 4,1–5,1

A *sifráh baraita d'rabi Ismael* (1:1,7) comenta a primeira regra por meio de uma exposição da aplicação da regra em um contexto de comparação entre um texto veterotestamentário (Nm 12,14) e um texto da tradição rabínica (*baváh kammáh* 25a).

[552] O rabino Ishmael (*Rabi* Yishmael ben Elisha) foi um importante sábio judeu e um dos principais tanaítas, que viveu durante o período do Segundo Templo, aproximadamente entre os séculos I e II d.C. Ele foi conhecido por sua erudição em questões legais e sua contribuição para a hermenêutica judaica. Relaciona-se a ele uma *Baraita* que explica as treze regras de Rabi Ishmael, e sua aplicação, por meio de ilustrações da Bíblia. A *Baraita* constitui a introdução ao texto denominado Sifra, nos quais estes princípios são aplicados. A *Baraita* provavelmente se originou na escola de Rabi Ishmael (SINGER, I., Baraita of R. Ishmael. The Jewish Encyclopedia, v. 2, p. 518).

Sobre o “leve e pesado” - como se dá? “E disse YH’ para Moisés: “se o pai dela (de Miriam) tivesse cuspido em seu rosto, ela não ficaria envergonhada por sete dias? Que seja separada (...)!” (Nm 12,14). ‘Sete dias’ – aplicando-se “leve e pesado” para uma vizinha, deveriam ser quatorze dias! (Talmud Babilônico, *bava kamma 2*,25a). Mas, é suficiente chegar a uma conclusão por meio da dedução do que se segue: “que seja separada por sete dias fora do acampamento e depois reunida” (Nm 12,14).	מקל וחומר – כיצד? ויאמר יי' אל משה: ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים? תסגר...! 'שבעת ימים' – קל וחומד לשכינה ארבעה עשר יום? אלא: דיו לבא מן הדין להיות כנדון – תסגר מרי' שבעת ימים מחוץ למחנה – ואחר תאסף.

A regra, também conhecida como argumento *a fortiori*, se baseia na lógica do “mais fácil” e “mais difícil”. Esse princípio é usado para inferir conclusões mais amplas ou fortes de premissas mais específicas ou fracas. Como é perceptível, pelo exemplo, a partir de um *princípio mais forte*, pode-se chegar a uma conclusão *mais branda*. Além disso, pensa-se igualmente na voz da autoridade, uma vez que no exemplo, a *toráh* possui um “peso” maior que o Talmud.[553]

O texto de Gl 4,1–5,1 pode ser tomado nesta ótica quando o campo das relações é tomado como referência. Na primeira parte da unidade textual estudada (Gl 4,1-11), por exemplo, aquele que está em condição de menoridade, mesmo sendo o herdeiro legal, não pode usufruir deste seu direito.[554] Sua vida é administrada totalmente pelos seus guardiões legais, em um *status* semelhante ao de um escravo, não de um filho. Esta situação dura até o tempo estabelecido pelo pai, que determinara o tempo do fim de sua menoridade.

> Λέγω δέ,
> ἐφ᾽ ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν,
> οὐδὲν διαφέρει δούλου
> κύριος πάντων ὤν,
> ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν
> καὶ οἰκονόμους ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός. (vv.1-2)
>
> *E digo, porém,*
> *por quanto tempo o herdeiro é menor,*
> *em nada difere do escravo,*

[553] Um outro exemplo do Talmud Babilônico, é o tratado de *baváh meṣiah*, 31a. Neste trecho, os rabinos discutem a responsabilidade de um guardião pelos bens depositados em sua posse. Eles aplicam o princípio para afirmar que se alguém é considerado responsável por algo que lhe foi confiado (uma responsabilidade menor), certamente será responsável por algo que ele possuía e utilizava (uma responsabilidade maior).
[554] FITZMYER, J. A., A Carta aos Gálatas, p. 435-436; HAYS, R. B. The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11, p. 29-32; LÜHRMANN, D., Galatians, p. 88-93.

sendo senhor de tudo,
mas sob guardiões está
e (de) administradores até o tempo estabelecido pelo pai.

Apresentando este quadro, Paulo parece se utilizar desta temática para aplicar a regra. Em sua elaboração, a condição de escravidão termina quando os gálatas são resgatados pelo Filho de Deus e adotados pelo Pai. Tendo sido resgatados, possuem agora novamente uma condição autêntica de filiação, que lhes é reconstituída por meio da presença paterna e de seu reconhecimento.[555] Logo, eles são livres, pois são verdadeiros filhos e podem usufruir desta condição neste tempo sem a necessidade da submissão das normas legais de menoridade. Se o pai estabelece tais normas, somente um *Pai* possui o poder de estabelecer igualmente o seu término, pois a sua autoridade possui maior "peso" que a de um administrador.

8.2
Exemplo da segunda regra de Hillel (גזרה שווה/corte por semelhança) e aplicação em Gl 4,1–5,1

Neste exemplo, a *sifráh baraita d'rabi Ismael* comenta a segunda regra por meio de uma exposição da aplicação da regra em um contexto de comparação entre dois escritos veterotestamentários próximos (Ex 22,9-10 e Ex 22,7).

Do "corte por semelhança", como se dá? relata-se sobre um vigia não contratado: "deve jurar que não roubou os bens de seu vizinho" (Ex 22,9-10), e, que se diz daquele que vigia contratado (Ex 22,7): "ele precisa jurar que não estendeu sua mão [roubou] os bens de seu vizinho".	מגזירה שוה כיצד? נאמ׳ בשומר חנם: אם לא שלח ידו במלאכת רעהו ונא׳ בשומ' שכר: אם לא שלח ידו במלאכת רעהו.
Assim o vigia não contratado, o qual se diz dele "que ele não estendeu sua mão [roubou]", isentos estão os herdeiros (de prestar juramento); da mesma forma, o vigia contratado, que se diz dele "que não estendeu a sua mão", isentos com ele estão os herdeiros.	מה בשומר חנם שנאמ' בו אם לא שלח ידו – פטר את היורשין אף בשומר שכר שנאמ' בו "אם לא שלח ידו" – יפטור בו את היורשים.

A regra do "corte por semelhança" é um princípio interpretativo que envolve estabelecer uma conexão entre duas palavras ou frases idênticas (ou semelhantes)

[555] FERREIRA, J. A., Gálatas, p. 128-131

encontradas em diferentes passagens da *toráh*, permitindo assim a aplicação de uma lei ou ensinamento de uma passagem para a outra.

Como explicitado, no exemplo acima, o juramento em questão será apenas entre o proprietário e o vigia, e não entre os seus herdeiros. Pode-se afirmar que aquele que guarda de maneira *não contratada*, ou seja, gratuitamente, do mesmo modo que o que é *contratado* precisa fazer um juramento, no entanto, os seus os herdeiros estão isentos deste. Este exemplo da regra de Hillel é muito relevante porque além de tratar da comparação de dois casos e a aplicação de uma espécie de consequência equânime para a questão, possui por acaso a imagem familiar ao texto de Gl 4,1–5,1 da figura do herdeiro. A regra pode ser aplicada tomando como elemento primordial a ideia de que uma regra aplicada, entre textos próximos, trata de um elemento restrito que não pode ser ampliado, ou abarcar, para além de seus limites estabelecidos e que possui uma consequência lógica e justa.[556]

Quando se pensa nas imagens que Paulo apresenta, principalmente na terceira parte (Gl 4,21–5,1), relacionadas especificamente com Abraão, percebe-se que o primeiro aspecto a ser apresentado é justamente a questão da filiação descrita em aspecto legal ou jurídico:

> Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν,
> ἕνα ἐκ τῆς παιδίσκης
> καὶ ἕνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας. (v.22)
>
> *Pois está escrito que:*
> *Abraão teve dois filhos:*
> *um da escrava e um da livre.*

Ao se considerar a regra de Hillel, a extensão do argumento não pode ultrapassar deste limite estabelecido (os dois filhos). Assim, as consequências remetem exclusivamente a eles. Ou seja, se Ismael é oriundo da escrava, portanto, ele é herdeiro, mas permanece escravo (Ex 21,2-12); por sua vez, se Isaac é oriundo da livre, portanto, é herdeiro e permanece livre.

A segunda imagem a qual pode ser aplicada a regra é uma ampliação da primeira e possui um caráter mais teológico: Ismael é gerado segundo a carne; Isaac é gerado segundo a promessa.

---

[556] O Talmud de Jerusalém estabelece que uma pessoa pode se utilizar de uma regra para dar substância a uma interpretação e nunca para abolir a lei relacionada (*Peah* 2,6).

ἀλλ᾽ ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται,
ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας δι᾽ ἐπαγγελίας. (v.23)

Mas, por um lado, o da escrava, foi gerado segundo a carne,
porém, por outro, o da livre, mediante a promessa.

Tudo o que se estende em caráter de promessa divina será demarcado por este elemento identificador, portanto, com a ampliação, não se trata mais da questão da herança particularizada, mas de cada uma destas figuras enquanto refletem sua descendência ou conforme as alianças que estão no cerne destas.[557]

A terceira imagem, tomada de "forma alegórica", apresenta uma nova ampliação da imagem: as "duas alianças", que se torna a referência inicial da regra.

ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα·
αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθῆκαι,
μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ εἰς δουλείαν γεννῶσα,
ἥτις ἐστὶν Ἀγάρ.
τὸ δὲ Ἀγὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ·
συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἰερουσαλήμ,
δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς.
ἡ δὲ ἄνω Ἰερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν,
ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν· (vv.24-26)

Pois estas são duas alianças,
uma, por um lado, do monte Sinai, gerando para a escravidão,
a qual é Agar.
E Agar é o Sinai, o monte, na Arábia,
e que corresponde à atual Jerusalém,
pois serve (como escrava) com os seus filhos.
Mas a Jerusalém do alto é livre,
a qual é nossa mãe.

Tomadas respectivamente, percebe-se que Paulo se delonga mais a respeito da primeira aliança. Por um lado, o *monte Sinai*, identificado com *Agar* e com a *Jerusalém atual*,[558] mantém-se em condição de servidão, juntamente com seus descendentes; por outro, encontra-se a *Jerusalém do alto*, que simplesmente é descrita como "nossa mãe".[559]

---

[557] LAMBRECHT, J., La voluntad universal de Dios, p. 131-142.
[558] DAVIES, G. I., Hagar, El-Heğra, and the Location of Mount Sinai, p. 152-163.
[559] Importante ressaltar aqui a relevância da conexão dos vocábulos "promessa" e "alto", uma vez que conecta a promessa da descendência, de origem divina (do alto), com a metáfora da Jerusalém que corresponde a esta ideia (CARLSON, S. C., For Sinai is a Mountain in Arabia: A Note on the Text of Galatians 4,25, p. 80-101).

Assim, as alianças permanecem com suas características fundamentais: a primeira na condição de escravidão, por meio de Agar, e a outra na condição de liberdade, dentro da aliança materna, por meio de Sara (Gn 17,15-16).[560] Descartando o sentido histórico e literal, discute-se aqui que tipo de Jerusalém cada uma destas mulheres representa, no sentido ético.[561]

A quarta imagem é de cunho moral e jurídico, e é apresentada como uma "perseguição" do *filho gerado segundo a carne* (Ismael) contra o *filho gerado segundo o Espírito* (Isaac).

> ἀλλ᾽ ὥσπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς
> ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα,
> οὕτως καὶ νῦν. *(v.29)*

> *Mas, como outrora, o gerado segundo a carne*
> *perseguia o segundo o Espírito,*
> *assim também agora.*

A partir da referência anterior de que Ismael é um herdeiro-servo, ao "perseguir" seu irmão (que é herdeiro-livre), coloca a sua condição de hereditariedade jurídica em risco. Esta "perseguição", sem dúvida, é conectada por Paulo ao tema da rivalidade entre os herdeiros, muito presente na literatura veterotestamentária.[562] A consequência desta imagem de "perseguição" é a sua expulsão, tida como uma *resolução equânime*, uma vez que o *herdeiro-livre* não deve conviver com o *herdeiro-servo* por causa da ameaça constante de suplantação de seu direito estabelecido (Gn 25,5-6).[563]

É evidente que a conexão que Paulo faz desta imagem com o conceito das duas "Jerusalém" é imediatamente surpreendente e ultrapassa a literalidade do texto de Gênesis, sendo uma reconstrução intrigante, como demonstra-se em seguida.

Segundo o texto hebraico, a narrativa do pedido de Sara pela expulsão de Agar e de Ismael é antecedida pela observação de que Ismael *brincava* com seu filho (Gn 21,9):

> וַתֵּרֶא שָׂרָה אֶת־בֶּן־הָגָר הַמִּצְרִית אֲשֶׁר־יָלְדָה לְאַבְרָהָם מְצַחֵק

> E viu Sara o filho de Agar, a egípcia, a qual
> deu à luz para Abraão, *brincando*.

---

[560] COSGROVE, C. H., The Law Has Given Sarah No Children (Gal 4:21-30), p. 219-235.
[561] PASTOR, F., Alegoría o tipología en Gal. 4,21-31, p. 113-119.
[562] Como Caim e Abel (Gn 4,3-5), Esaú e Jacó (Gn 25,23– 27,41), Lia e Raquel (Gn 29,15–30,24), José e seus irmãos (Gn 37,3-4), e Abimelec e seus irmãos (Jz 9,1-6), por exemplo.
[563] SINGER, I., Ishmael. The Jewish Encyclopedia, v. 6, p. 647-648

A forma verbal "מְצַחֵק/*brincava*" possui a mesma raiz do verbo "צחק/*rir*", em hebraico e, possivelmente, é um trocadilho fonético com o significado e o nome de "Isaac", de mesma origem. A Septuaginta explica e amplia o conteúdo do versículo, mas expressa uma interpretação que basicamente possui o mesmo sentido:

> ἰδοῦσα δὲ Σαρρα τὸν υἱὸν Αγαρ τῆς Αἰγυπτίας
> ὃς ἐγένετο τῷ Αβρααμ παίζοντα μετὰ Ισαακ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς
>
> *Viu Sara o filho de Agar, a egípcia,*
> *que havia gerado para Abraão,*
> *brincando com Isaac, seu filho.*

No entanto, discute-se a raiz παίξω, que pode ter uma gama de significados, entre eles: "brincar", "jogar", "tocar algum instrumento musical", "praticar algum esporte" ou "fazer graça com/para uma pessoa", "ser inconveniente". Este último significado, pode talvez iluminar o que Paulo afirmara em Gálatas, no entanto, é impossível não perceber que a sua interpretação possui um substrato que vai além da análise do vocábulo e do texto em si, mas depende de elementos contextuais, que parece remontar aos comentários rabínicos.[564]

De modo geral, a compreensão rabínica de Gn 21,10 parte do exame e da comparação do uso da forma verbal מְצַחֵק no AT. Além de seu significado básico, a raiz poderia ser tomada de uma conotação pejorativa, conforme o contexto em que estivesse inserida. Por exemplo, poderia tanto indicar "idolatria" (Ex 32,6), "adultério" (Gn 39,17) ou mesmo "assassinato" (2Sm 2,14). Por este motivo, os rabinos começaram a interpretar o texto de Gn 21,10 a partir de um viés moral:[565] como se o comportamento de Ismael fosse, de algum modo, prejudicial ou perigoso para Isaac e, evidentemente, seu exemplo negativo, ou má conduta, não refletiria a dignidade de seu pai, Abraão. Para os rabinos, Ismael continuava sendo o "filho de uma estrangeira", portanto, oriundo de uma realidade de valores e crenças alheias aos do clã de Abraão.[566]

Esta leitura parece estar fundamentada em uma inferência à índole de Agar, cuja narrativa bíblica afirma que desde a gravidez "começou a olhar com desprezo para Sara" (Gn 16,4-5), e que a mulher preferiu isolar-se em suas próprias angústias, preocupando-

---

[564] WESTERMANN, C., Genesis 12-36, p. 232-271.336-344.399-400; SPEISER, E. A., Genesis, p. 116-21.153-157.
[565] SFORNO, O. J., Commentary on the Torah, p. 76-82.97-100.
[566] SINGER, I. (ed.)., Ishmael. The Jewish Enciclopedia, v. 6, p. 647-648.

se mais com o seu desconforto do que com o bem-estar da criança, que chorava no deserto (Gn 21,15-16). Por este motivo, de modo geral, a tradição rabínica ensina que Deus escutou o choro do menino e não o de Agar.[567]

Assim, parece que a aplicação da regra de Hillel, neste caso, parte de uma interpretação que a tradição oral faz de Gn 21,10, e que fora recebida e assimilada por Paulo, e não do texto em si mesmo. Curiosamente, é justamente uma discussão sobre a autoridade da tradição oral que registrado posteriormente no Talmud Babilônico, quando este trata da regra de *gezērāh shāwāh*: "como não há limite para as leis que se pode extrair usando esse método de derivação, tal derivação só é legítima se tiver sido transmitida como parte da tradição oral" (Talmud Babilônico, *pešaḥîm* 66a).

8.3

Exemplo da terceira regra de Hillel (בניין אב מכתוב אחד/construção geral em um único escrito) e aplicação em Gl 4,1–5,1

Nesta explicação da terceira regra de Hillel, aplicada por meio do exemplo de Lv 15, trata da impureza dos objetos após o contato masculina, afetado por fluxo seminal.

3) Da "construção geral em um único escrito", como se dá? Não é a cama (*mishkaḫ*) conforme a cadeira (*môshaḫ*) e não é cadeira conforme a cama (Lv 15). O que é comum a eles? Que são utensílios feitos para o descanso do homem e do seu fluído [*zaḫ*] (Lv 15,2) – este fluído contamina com o seu contato: contamina, um homem, por tocar e por carregar, e contamina as roupas... No entanto, os utensílios – que são projetados para o descanso do homem – e que são contaminados por fluído, por seu contato (pois contamina um homem por toque e por carregar), contamina igualmente todos os utensílios? Exclui-se (de tal impureza) um *markaḫ* (um instrumento de medição empregado para construir um *mishkaḫ* ou *môshaḫ*), sendo feito para um propósito diferente.	מבנין אב מכתוב אחד – כיצד? לא המשכב כהרי המושב – ולא המושב כהרי המשכב. הצד השוה שבהן: שהן כלים, עשויין לנוח אדם לבדו, וזב – מטמא אותו ברובו: לטמא אדם במגע וכמשא, ולטמא בגדים... אף כלים – שהן עשויין לנוח אדם לבדו – יהא הזב מטמא אותו ברובו: לטמא אדם במגע ובמשא, ולטמא כלים? יצא המרכב – שהוא עשוי לסיבלון אחד.

Discute-se aqui se os objetos com os quais um homem impuro, por causa de seu fluxo seminal, tocar, tornam-se impuros, como sua cama e cadeira. Segundo o exemplo, há exceção dos objetos que foram constituídos para uma finalidade diferente da qual à

[567] SINGER, I. (ed.)., Hagar. The Jewish Enciclopedia, v. 6, p. 138-139.

situação principal diz respeito. Neste caso, um instrumento de medição, que permite construir a própria cama ou a cadeira, seria o exemplo de um caso de exceção. Disto pode-se inferir que em um texto, uma regra afeta um elemento que está diretamente relacionada com outro, mas não necessariamente um que pode até ter contato, mas lhe é essencialmente alheio em intenção e constituição.

Mesmo que o exemplo seja muito distante de Gl 4,1–5,1, não teria Paulo se utilizado desta regra quando reflete sobre os pontos de contato de determinados vocábulos e seu sentido semântico ou a sua intenção retórica dentro de um determinado contexto? Por exemplo, em Gl 4,12a, quando Paulo diz para os gálatas:

> Γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι κἀγὼ ὡς ὑμεῖς, ἀδελφοί, (v.12a)
> *Sede como eu, pois também eu sou como vós, irmãos.*

O apóstolo não estaria fazendo aqui o uso de uma incursão interpretativa sobre a índole dos gálatas, justamente naquilo que ele julga ser moralmente louvável? Visto que é unicamente neste sentido que eles se igualam. Paulo parece afirmar que está relacionado plenamente com tudo o que há de melhor nos gálatas, em suas bem-aventuranças (Gl 4,15a);[568] no entanto, a sua comunidade precisa assimilar, e assumir como seu, tudo aquilo que Paulo possui de melhor, o seu Evangelho (Gl 4,13b). Evidentemente, em tudo aquilo que os gálatas são reprováveis, Paulo não pode se identificar.

8.4

Exemplo da quarta regra de Hillel (בניין אב משני כתובים/construção geral por "dois" escritos) e aplicação em Gl 4,1–5,1

Sobre a "construção geral por 'dois' escritos" – como se dá? Não é a porção [de textos] sobre os candelabros [*menoráh*] (Lv 24,2), como a porção sobre o afastamento do impuro (Nm 5,2) e nem a porção sobre o afastamento dos impuros como a porção sobre os candelabros; há um lado semelhante entre elas, ambas estão com um imperativo *tzaḇ* ("ordena"): sendo válidas imediatamente (Nm 8,3) e para futuras	מבנין אב משני כתובי׳ – כיצד? לא פרשת הנירות כהרי פרשת שלוח טמאים ולא פרשת שלוח טמאים כהרי פרשת הנירות הצד השוה שבהן שהם ב"צו" – מיד ולדורו'. אף כל דבר שהוא ב"צו" – יהא מיד ולדורו׳.

[568] O Talmud de Jerusalém, tratado *pêáh* 1,1 afirma: "essas são as coisas que têm recompensa tanto neste mundo como no mundo vindouro: honrar pai e mãe, praticar a caridade, estudar a *toráh*, receber convidados, visitar os doentes, ajudar os noivos e os mortos".

gerações (Lv 24,3). Assim, toda palavra que estiver com um *tzaḇ* - vale para este momento (Nm 5,4) e para gerações futuras (Nm 19,21).	

Neste exemplo, tem-se uma interpretação baseada em dois textos da *toráh*: Levítico e Números. Lv 24,2 apresenta a ordenação da preparação da "iluminação sacra" da *Tenda do Encontro* por meio da *menoráh*. Esta ordem, segundo o texto bíblico, é válida para aquele momento específico e também para as futuras gerações. No segundo texto, Nm 5,2, tem-se a ordem do afastamento do acampamento de leprosos, dos que possuem fluxos impuros e dos que tenham tido contato com um cadáver. Ambos os textos são marcados pelo imperativo "צו/*ordena*". No entanto, neste segundo texto *não é apresentada* a orientação para as futuras gerações. Deste modo, em uma sequência (dada pela ordem dos capítulos), busca-se a resposta se ambas as ordens são destinadas para o momento imediato e para as gerações futuras. Em Nm 8,3 reafirma a prática da preparação da *menoráh* utilizando-se, inclusive, da mesma raiz צוה e, por sua vez, em Nm 19,21, confirma a prática do afastamento dos impuros, agora com a evidenciação da disposição para o futuro (Nm 19,21). Assim, ao se retornar aos dois primeiros textos, pode-se dizer que ambos se referem ao tempo presente e ao futuro. Nota-se que este exemplo se utilizou de uma *ordem sequencial e progressiva* dos livros e capítulos (Lv 24,2; Nm 5,2; Nm 8,3 e Nm 19,21), de uma *confirmação invertida* (*menoráh*-impuros e impuros-*menoráh*) e de um *verbo ou raiz* conectiva (צוה).

Esta dimensão de "validade temporal" pode ser encontrada em Gl 4,1–5,1, em especial em sua última seção:

> τὸ δὲ Ἀγὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ·
> συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἰερουσαλήμ,
> δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς. (v.25)
>
> *E Agar é o Sinai, o monte, na Arábia,*
> *e que corresponde à atual Jerusalém,*
> *pois serve (como escrava) com os seus filhos.*
>
> ἀλλ᾽ ὥσπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς
> ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα,
> οὕτως καὶ νῦν. (v.29)
>
> *Mas, como outrora, o gerado segundo a carne*
> *perseguia o segundo o Espírito,*
> *assim também agora.*

No exemplo já citado de Gl 4,29, ou na descrição da *atual Jerusalém*, parece haver o uso desta regra. Percebe-se um reflexo de um conjunto de elementos que caracterizam um "passado" que se coaduna para demonstrar uma identidade que continua válida no presente. O uso da regra de Hillel indica tanto um aspecto fundacional quanto jurídico, no qual a permanência da estrutura *legal* pode ser observada pela consequência das ações ou dos desdobramentos sequenciais que acabam por reafirmar a situação inicial.

8.5
Exemplo da quinta regra de Hillel (כלל ופרט, ופרט וכלל/do geral para o particular e vice-versa) e aplicação em Gl 4,1–5,1

Sobre "o geral e o particular" – como se dá? "De um animal" - é uma generalização, "do gado e das ovelhas" - é um particular. Sendo "geral e particular", nada deve existir no geral a não ser o que existir no particular.	מכלל ופרט – כיצד? "מן הבהמה" – כלל, "מן הבקר ומן הצאן" – פרט. 'כלל ופרט' – אין בכלל אלא מה שבפרט ׳ ח.
Sobre "o particular e o geral" – como se dá? "Se um homem der ao seu próximo - um jumento, um boi ou uma ovelha" – isto é um particular. "...E qualquer animal para guardar" - é um geral. "Particular e geral" criam um "geral" – que foi adicionado ao particular.	מפרט וכלל – כיצד? "כי יתן איש אל רעהו – חמור או שור או שה" – פרט, "...וכל בהמה לשמור" – כלל. 'פרט וכלל' נעשה כלל – מוסף על הפרט ׳

A regra consiste em dois elementos: "כלל ופרט/*geral e particular*" e "פרט וכלל/*particular e geral*". Essa regra pode ser traduzida como "o todo e a parte, e a parte e o todo" e é uma forma de argumentação lógica para deduzir leis e regulamentos específicos a partir de leis gerais e vice-versa.

O exemplo aplicado da regra de Hillel ensina que para que algo seja válido, precisa abarcar os elementos de modo a seguir certa lógica. Se por um lado, tomando o exemplo, quando se trata do assunto "animais domésticos" e, em seguida, fala-se especificamente do "gado" e das "ovelhas", ao se apresentar uma conclusão, estes animais específicos devem ser a totalidade do que se trata (todos estes animais: o gado e as ovelhas). Mas quando ocorre uma junção entre o elemento "particular" e o "geral", a conclusão passa a ser uma generalização, que contém os elementos específicos, sem se restringir a estes (o gado e as ovelhas, assim como todos os animais domésticos).

Algumas vezes, o "geral" necessita do "específico" e vice-versa. Por exemplo, em Ex 13,2, diz "consagra-me todo primogênito, o que abrir o ventre de sua mãe, nascido

entre os filhos de Israel, quer seja de homem ou de animal; este me pertence". Pode-se pensar, por este texto, que até mesmo as "meninas" e as "fêmeas" estão incluídas neste mandamento; mas, está escrito em Dt 15,19, de forma restritiva, apenas "o macho". No entanto, tomando este mesmo texto, se é "o macho", poderia se pensar que o mandamento considera primogênito igualmente os "meninos" que nasceram normalmente e os que nasceram por cesariana. Por isso, voltando ao primeiro texto, está escrito "o que abrir o ventre" (Ex 13,2). Este é um exemplo de um *termo geral* que necessita de um *específico* e um termo *específico* que necessita de um *geral*, utilizando-se contextos semelhantes de livros distintos da *toráh*.

Outro exemplo pode ainda ser elencado, proveniente do Talmud Babilônico, tratado de *beraḵôt* 12a. Esta passagem discute a bênção apropriada a ser feita antes de comer uma refeição que inclui diferentes tipos de alimentos. O Talmud apresenta a seguinte pergunta: "se alguém comeu muitos tipos de alimentos, ele deve fazer uma bênção geral que abrange todos os alimentos ou fazer uma bênção separada para cada tipo?" Em resposta, os sábios concluem que se uma pessoa comeu diferentes tipos de alimentos e um deles é considerado "essencial" na refeição, a bênção abrange todo o grupo de alimentos. Mas, se não há "um essencial", então deve-se fazer bênçãos separadas para cada tipo de alimento.

Aplicando-se ao texto de Gl 4,17, que trata da questão do zelo. Para Paulo elabora um breve argumento de cunho moral no qual enfatiza que existe um "falso zelo" (ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς) da parte dos seus opositores; mas existe, no entanto, um "bom zelo" (ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ).

ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς,
ἀλλὰ ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν,
ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε·
καλὸν δὲ ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ πάντοτε
καὶ μὴ μόνον ἐν τῷ παρεῖναί με πρὸς ὑμᾶς (vv.17-18)

São zelosos por vós, não corretamente,
mas querem vos excluir (separar),
para que sejais zelosos por eles.
Mas bom é ser zeloso no bem, sempre
e não somente (quando) eu estou presente junto a vós

A ação ou a condição de ser perfeitamente zeloso deve se dar, em relação a uma pessoa que se respeita e ama, em todo o tempo ou apenas quando se está presente? Paulo

conclui que a presença física ou não, não é relevante para se manter o respeito para com a pessoa. Percebe-se que ressoa aqui um desenvolvimento argumentativo dentro do espírito da regra do “geral e do particular”.

8.6
Exemplo da sexta regra de Hillel (כיוצא בו ממקום אחר/ o que sai dele encontra-se em outro lugar) e aplicação em Gl 4,1–5,1

Esta regra é única que não ocorre exemplos na tradição rabínica, justamente por abarcar uma natureza mais ampla (analogia, aplicação legal, determinação de categorias, comparação de palavras e frases). Tendo por pressuposto esta peculiaridade, tentar-se-á uma explicação por meio da própria aplicação da regra na leitura que Paulo faz de Is 54,1.

A regra pode ser utilizada a partir de *comparações*: quando a Lei judaica aborda um caso específico, a regra de Hillel permite que as decisões e princípios legais aplicados nesse caso sejam extrapolados para casos análogos. Por exemplo, se há uma decisão legal sobre como resolver uma disputa de propriedade entre dois indivíduos em uma situação específica, a regra pode ser usada para aplicar o mesmo princípio a casos semelhantes de disputas de propriedade. Utiliza-se também em casos de *aplicação de penas e responsabilidades*: se um certo ato é punível por uma lei e há circunstâncias semelhantes em que a lei não especifica uma pena, a regra de Hillel pode ajudar a estender a pena aplicada ao caso original para outros casos semelhantes, mesmo que não sejam explicitamente iguais ou mencionados pela lei. A tradição judaica ainda indica a *determinação de categorias*: a regra de Hillel pode ser usada para determinar a categorização de um objeto ou uma ação em uma determinada lei. Se um determinado objeto ou ação é mencionado em uma lei específica, a regra pode ser usada para categorizar outros objetos ou ações semelhantes sob a mesma lei. Ou se a Lei judaica mencionar um conjunto específico de animais que são considerados impuros, a regra pode determinar outros animais com características semelhantes nessa mesma categoria, mesmo que eles não estejam mencionados explicitamente. E, por fim, a *comparação de palavras e frases*: a partir de palavras ou frases semelhantes em diferentes contextos legais, se aplica uma decisão legal a casos similares. Se uma determinada palavra era usada para descrever uma ação em um contexto, e uma palavra semelhante era usada para descrever outra ação em outro contexto, ele poderia inferir que as duas ações compartilhavam características suficientes para serem regidas pelo mesmo princípio.

Logo, a sexta regra de Hillel envolve uma explicação de um texto por outro que pode lhe ser semelhante, ou mesmo, em alguns casos, não ter nenhuma relação em si com o primeiro texto, mas possuir elementos comuns. Este recurso, pode ter sido aplicado por Paulo com o intuito de explicar o significado duplo de "Jerusalém" em Gl 4,24-26. Para tanto, o apóstolo se utiliza primeiramente da citação de Isaías em Gl 4,27.

γέγραπται γάρ·
εὐφράνθητι, στεῖρα
ἡ οὐ τίκτουσα,
ῥῆξον καὶ βόησον,
ἡ οὐκ ὠδίνουσα·
ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου
μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα. (v.27)

Pois está escrito:
Alegra-te, estéril,
a que não deu à luz
irrompe e grita,
a que não teve sofrimentos [dores de parto]
Porque muitos são os filhos da abandonada,
mais do que a da que tem o marido.

O contexto de Is 54,1 remete a uma coleção de oráculos nos quais Jerusalém é personificada como uma mulher, como é possível ilustrar: a figura da "filha de Sião", que enfatiza sua conexão com o Monte Sião, onde o Templo se localizava, além de representar a cidade como uma figura feminina delicada e vulnerável (Is 1,8; 37,22); a figura da "noiva desolada" que nos momentos de calamidade ou exílio, é tida como uma noiva abandonada por seu povo e desamparada (Is 54,6-7); a figura da "mulher em dores de parto", na qual o profeta utiliza-se da imagem do trabalho de parto para descrever o sofrimento de Jerusalém durante os tempos de guerra e de invasão (Is 26,17; 66,7-9); a figura da "mulher coroada", onde Jerusalém é descrita como uma mulher cheia de beleza e glória, que vive em justiça e retidão (Is 52,1); a figura da "mulher que se esquece dos filhos", quando o profeta denuncia Jerusalém como uma mulher que se esquece de seus filhos e abandona o povo que deveria proteger e cuidar (Is 49,15-16).

É evidente que Is 54,1, em seu contexto literário, não trata em si de nenhuma das mulheres de Abraão, como pode sugerir a citação no contexto da Carta aos Gálatas (Gl

4,27).[569] O texto de Isaías parece apenas refletir o elemento temático subjacente, ou ecoar as figuras das matriarcas, por causa do tema da *infecundidade*.[570] Mas o que se têm aqui é a personificação de Jerusalém como uma mulher que é resgatada e dignificada; esta, outrora, fora abandonada e humilhada devido a sua condição de "estéril" (Is 54,4). Assim, Paulo parece aproveitar deste substrato comum entre e as narrativas das mulheres de Abraão e de Is 54,1, para conectar duas ideias importantes em seu argumento: a rivalidade entre as duas mulheres (Sara e Agar) e o conceito das duas "Jerusalém".[571]

Como dito anteriormente, Paulo cita aqui literalmente a Septuaginta. E, de modo geral, que reflete bem o sentido do texto hebraico, no entanto, possui uma estrutura bem mais explicativa. Entendo que a presença da citação de Is 54,1 possui uma intencionalidade em Gálatas, pode-se elencar algumas dificuldades que precisam ser entendidas: primeira, a própria necessidade de citá-la; a quem remete o texto na concepção de Paulo; e, o motivo pelo qual faz a opção pela versão grega e não pelo texto hebraico?

Septuaginta (Is 54,1)		Texto Hebraico (Is 54,1)	
εὐφράνθητι στεῖρα ἡ οὐ τίκτουσα ῥῆξον καὶ βόησον ἡ οὐκ ὠδίνουσα ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς **ἐρήμου** μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα εἶπεν γὰρ κύριος.	Alegra-te, estéril, a que não deu à luz irrompe e grita, a que não teve sofrimentos [dores de parto]; porque muitos são os filhos da *abandonada*, mais do que a da que tem o marido, diz assim o Senhor.	Rejubila, estéril, [que] não davas à luz; irrompe em júbilo e grita, [pois] não tiveste dores de parto; porque muitos os filhos da *desolada*, do que a da casada [que possui um *ba'al*], diz YHWH.	רָנִּי עֲקָרָה לֹא יָלָדָה פִּצְחִי רִנָּה וְצַהֲלִי לֹא־חָלָה כִּי־רַבִּים בְּנֵי־**שׁוֹמֵמָה** מִבְּנֵי בְעוּלָה אָמַר יְהוָה׃

Começando pela última dificuldade e analisando as principais diferenças entre as duas edições, percebe-se a relevância das raízes ἔρημος e שׁמם, pois ambas possuem conotação correlatas, mas não podem ser consideradas "sinônimas".

A raiz ἔρημος está relacionada basicamente com a descrição da ausência de habitantes ou de moradores em um determinado lugar ou região, neste sentido pode ser entendido como "lugar abandonado", "desabitado" ou "deserto" (At 1,20; Mt 23,38). Deste modo, refere-se primeiramente à uma região em grande parte desabitada,

[569] BOER, M. C., Paul's quotation of Isaiah 54.1 in Galatians 4.27, p. 370-389.
[570] SILVA, M., Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus/Heralds of the Good News, p. 433-439.
[571] HARMON, M. S., She Must and Shall Go Free, p. 197-201; PUNT, J., Revealed Rereading. Part 2: Paul and the Wives of the Father of Faith in Galatians 4:21-5:1, p. 101-118.

normalmente com pouca vegetação, que contrasta-se com um centro populacional, podendo ser traduzida como “deserto” ou “lugar ermo” (Mt 14,13; 24,26). A partir deste sentido básico, pode-se atribuir a raiz a uma pessoa no qual o contexto expresse a sua condição de abandono ou de desamparo, incluindo aqui a questão marital (Gl 4,27).[572]

A ideia básica da raiz שׁמם é a de “desolação” oriunda de uma grande calamidade, geralmente, como consequência de um juízo de YHWH. A raiz חרב, que está associada à uma situação de muito calor, secura e ausência de vegetação (Is 64,10), quando associada com שׁמם assimila igualmente esta ideia. No entanto, a raiz שׁמם por si só *não* abarca tais elementos desérticos.

Em apenas algumas poucas passagens uma figura feminina é relacionada com a ideia de “desolação” (por meio da raiz שׁמם). Entre elas, tem-se o texto de Is 54,1 e Is 62,4, no qual YHWH diz que, quando redimir Israel, seu povo não mais será tratado como uma *mulher* que foi “desamparada” e “desolada”, mas sim como *aquela que nela encontra o seu prazer* (“חֶפְצִי־בָהּ/*meu prazer está nela*”) e com a dignidade de “בְּעוּלָה/*desposada*”.[573]

Is 54,1	Is 62,4
רָנִּי עֲקָרָה לֹא יָלָדָה פִּצְחִי רִנָּה וְצַהֲלִי לֹא־חָלָה כִּי־רַבִּים בְּנֵי־**שׁוֹמֵמָה** מִבְּנֵי **בְעוּלָה** אָמַר יְהוָה:	לְמַעַן־צִיּוֹן לֹא אֶחֱשֶׁה וּלְמַעַן יְרוּשָׁלִַם לֹא אֶשְׁקוֹט עַד־יֵצֵא כַנֹּגַהּ צִדְקָהּ וִישׁוּעָתָהּ כְּלַפִּיד יִבְעָר׃
	וְרָאוּ גוֹיִם צִדְקֶךָ וְכָל־מְלָכִים כְּבוֹדֶךָ וְנִקְרָא לְךָ שֵׁם חָדָשׁ אֲשֶׁר פִּי יְהוָה יִנְקֹבֶנּוּ׃
	וְהָיִתִי עֲטֶרֶת תִּפְאָרָה בְּיַד יְהוָה וְצָנִיף מְלוּכָה בְּכַף אֱלֹהָיִךְ׃
	לֹא־יֵאָמֵר לָךְ עוֹד עֲזוּבָה וּלְאַרְצֵךְ לֹא־יֵאָמֵר עוֹד **שְׁמָמָה** כִּי לָךְ יִקָּרֵא חֶפְצִי־בָהּ וּלְאַרְצֵךְ **בְּעוּלָה** כִּי־חָפֵץ יְהוָה בָּךְ וְאַרְצֵךְ תִּבָּעֵל׃

Ao se comparar estes dois textos de Isaías, percebe-se que ambos se aproximam muito, principalmente no que diz respeito ao tema, mas também à forma de expressar o seu conteúdo, inclusive utilizando-se de vocábulos iguais (בְּעוּלָה) ou semelhantes (שׁוֹמֵמָה e שְׁמָמָה). Esta diferença entre as raízes grega e hebraica, oferece pistas plausíveis para se inferir que Paulo tenha escolhido a *versão grega* justamente pela possibilidade de polissemia em relação à ideia de “aridez” e de “abandono” no sentido marital. Uma vez que, por mais que haja possibilidade de expressar a ideia de “abandono”, por meio da raiz שׁמם, somente quando esta está associada à raiz חרב, possui a conotação de “lugar ermo”, “desértico” ou de “aridez”. Como nos textos em questão (Is 54,1 e Is 62,4) não está presente tal associação,[574] e ao se considerar que no *texto grego* este problema não ocorre,

[572] LOUW, J.; NIDA, E., ἔρημος, p. 17.414.652
[573] AUSTEL, H. J., שׁמם, p. 2409-2410.
[574] Ou outro termo ou expressão que possa ampliar o sentido do texto como “סֵפֶר כְּרִיתוּת/*carta de divórcio*” ou a raiz “שׁלח/*enviar, repudiar*” (Is 50,1).

uma vez que a raiz ἔρημος abarca ambos os sentidos sem necessidade de conexão com outros elementos ou raízes auxiliares. Entende-se, então, a escolha pela Septuaginta.

A segunda dificuldade pode ser explicada a partir desta escolha: ao se utilizar a raiz ἔρημος, Paulo consegue fundamentar a imagem de Gl 4,24-26 e conectar ao mesmo tempo a dupla ideia de *Jerusalém* com as duas mulheres de Abraão, utilizando-se do contexto extraído de Isaías: a) a figura da "mulher do deserto" (Gl 4,25a), que abandona seus filhos (como em Is 49,15-16); b) a "mulher desolada", que tendo sofrido por sua condição de infecundidade, no passado, e que fora resgatada por YHWH em dignidade (Is 51,1-3; 52,1)[575] e, portanto, celebra com júbilo a manifestação da sua grande descendência (como em Is 54,4; 62,4).[576]

8.7

Exemplo da sétima regra de Hillel (דבר הלמד מעניינו/ a palavra ensinada pelo seu contexto) e aplicação em Gl 4,1–5,1

"Palavra ensinada pelo seu contexto" - como se dá? "E um homem que perdeu os cabelos de sua cabeça, sendo ele calvo: ele é puro" (Lv 13,40). Mas, pode-se deduzir que ele é puro de toda impureza? O contexto ensina: "e se houver uma ferida de lepra na calvície ou nas têmporas uma chaga branco-avermelhada..." (Lv 13,42). O ensinamento que aprendemos é que a calvície é pura de toda impureza, exceto da impureza da lepra, somente.	דבר הלמד מענינו – כיצד? "ואיש כי ימרט ראשו – קרח הוא: טהור הוא" ׳ יכל – יהא טהור 'מכל טומאה'? תלמוד לומד: "וכי יהיה בקרחת או בגבחת נגע לבן אדמדם"... דבר למ' מענינו – שאיגו טהור מכל טומאה, אלא מטומאת נתקים בלבד.׳

Essa regra tem sido aplicada na interpretação de textos e ensinamentos judaicos ao longo dos séculos. Ela enfatiza a importância de aprender não apenas o que está escrito, mas também o que pode ser inferido a partir do contexto. Neste exemplo, a regra aplicada interpela o estudioso da *toráh* a buscar uma explicação diante de uma afirmação que gera certa estranheza (sendo calvo, ele é puro de toda impureza?). Por meio de uma leitura atenta ao contexto próximo, percebe-se que o próprio contexto indica uma resolução: se houver uma chaga branca-avermelhada, estará impuro. Isto aplica-se só neste caso, uma vez que não há mais nada especificado que se impõe contra a pureza do homem calvo.

[575] JANZEN, J. G. Rivers in the Desert of Abraham and Sarah and Zion (Isaiah 51:1-3), p. 139-151; PUNT, J. Subverting Sarah in the New Testament, p. 155-174.
[576] JANZEN, J. G., An Echo of the *Shema* in Isaiah 51:1-3, p. 69-82; JANZEN, J. G., Rivers in the Desert of Abraham and Sarah and Zion (Isaiah 51:1-3), p. 139-151.

Assim, Hillel ensina que muitas dificuldades e *supostas contradições* poderão ser resolvidas pelo estudo do contexto circunvizinho imediato.

Pode-se pensar que a proibição de cozinhar um cabrito no leite da sua mãe (Ex 23,19; 34,26) teve sua ampliação baseada nesta regra. Embora a proibição seja expressa apenas em relação ao cabrito, pode-se derivar a proibição geral de misturar carne com leite de qualquer animal do mesmo princípio, pois ambos estão relacionados ao mesmo tema de não misturar carne e leite.

O trabalho no *shabbat* (Ex 20,8-11) é um outro exemplo. A regra pode ser aplicada para estender a proibição de trabalhar no *dia do descanso* além dos exemplos específicos listados no texto bíblico. Embora o texto mencione alguns tipos de trabalho, como não fazer nenhum trabalho agrícola ou permitir que os animais trabalhem, podemos derivar a proibição de outras formas de trabalho que também estejam relacionadas ao conceito de *descanso* e *santidade* do dia.

Paulo se utiliza do recurso da "*palavra ensinada pelo contexto*" para tornar sintética a explicação de Gl 4,22-23 e conectar a sua argumentação com as declarações bíblicas sobre o conceito de descendência de Abraão.[577]

> γέγραπται γὰρ ὅτι
> Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν,
> ἕνα ἐκ τῆς παιδίσκης
> καὶ ἕνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας.
> ἀλλ᾽ ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται,
> ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας δι᾽ ἐπαγγελίας. (v.22-23)
>
> *Pois está escrito que:*
> *Abraão teve dois filhos:*
> *um da escrava e um da livre.*
> *Mas, por um lado, o da escrava, foi gerado segundo a carne,*
> *porém, por outro, o da livre, mediante a promessa.*

Primeiro, ao afirmar que Abraão teve dois filhos (v.22b), baseia-se nos textos de Gn 16,15 e Gn 21,2-3, que tratam respectivamente dos nascimentos dos dois meninos.[578] Em seguida, Paulo continua: "um da escrava um da livre" (v.22b), que é "confirmado" mediante a análise do contexto imediato anterior (Gn 16,1-2), que esclarece tanto a

---

[577] JERVIS, L. A., Galatians, p. 122-128.
[578] BRUCE, F. F., Abraham Had Two Sons: A Study in Pauline Hermeneutics, p. 71-81.

condição de Sara, livre, quanto a de Agar, serva. Paulo segue afirmando que um dos filhos foi gerado pela carne (v.23a) e outro mediante a promessa (v.23b).[579]

Utilizando-se deste mesmo movimento de retrocesso, Paulo chega a Gn 15,3-4, no qual Abraão queixa-se de não possuir uma descendência e que fará um dos *servos* o seu *herdeiro*.[580] No entanto, YHWH lhe garante que seu *herdeiro* não será um *servo*, mas alguém *saído de seu sangue*. Percebe-se aqui a bilateralidade interpretativa, pois ambos os filhos são fruto da carne de Abraão, no entanto, somente Isaac não é um servo! Deste modo, Paulo desenvolve e concede uma explicação à questão justamente por iniciar sua argumentação pelo ponto de esclarecimento do papel das mulheres, ou seja, pelo contexto próximo de modo reverso.

8.8
Algumas conclusões

Diante desta exposição e aplicação das regras de Hillel ao texto de Gl 4,1–5,1, pode-se pensar em algumas conclusões que parecem ser relevantes. Parece que o uso paulino das *middôt* de Hillel em Gl 4,1–5,1 transparece uma forma mais orgânica e menos incidental de interpretação. Paulo não utiliza as regras como se estas fossem um recurso externo, ou um método, que se pode fazer uso em alguns casos ou circunstâncias. Há em Gl 4,1–5,1, uma ampla utilização delas, não de forma sistemática, evidentemente, mas orgânica e intuitiva. As *middôt* de Hillel fazem parte de sua constituição como pessoa, como rabino, pregador e, de alguma forma, determinam muito do que ele é como autor cristão. O uso que o apóstolo faz destas regras pressupõe não apenas a sua condição de erudição e a possibilidade de acesso à determinados instrumentos interpretativos, mas antes de tudo, o seu modo próprio de ser, de ler, de interpretar as Escrituras e a vida. Ele é capaz de conectá-las porque é isso que um rabino faz. Ele conecta a sua tradição bíblica viva (enquanto tradições escritas e orais) com a realidade e as questões trazidas pela situação dos gálatas, mas sem nunca se desprender do universo hermenêutico judaico, seja ele legal, narrativo, de sabedoria: isso seria impossível para um judeu como Paulo.[581]

Compreendendo esta dimensão, pode-se dizer, com o estudo sobre as regras de Hillel em Gl 4,1–5,1, que em todas as três partes da unidade textual é possível observar estruturas que remontam a alguma das *middôt*; a maior concentração, no entanto, se dá

---

[579] WILCOX, M., The Promise of the ‘Seed’ in the New Testament and the Targumin, p. 2-20.
[580] HARRISVILLE III, R. A., The Figure of Abraham in the Epistles of St. Paul, p. 71-74.
[581] PATE, C. M., The Reverse of the Curse, p. vii.32.419.433.

dentro da terceira parte (Gl 4,21–5,1), na qual, de modo mais explícito as Escrituras são mencionadas; as regras de Hillel não se restringem ao "alegoricamente" (Gl 4,24a). Esta expressão, oriunda do universo cultural helênico, tenta expressar um universo interpretativo judaico e marca um momento importante no texto, no qual o argumento paulino ultrapassa a literalidade bíblica e dialoga com o todo da tradição recebida; as *middôt* de Hillel não são utilizadas de modo estanque, antes fazem parte da globalidade texto, entrelaçando-se organicamente ao longo de Gl 4,1–5,1, colaborando criativamente para o estabelecimento de uma unidade literária; a presença destas *middôt* em Gl 4,1–5,1 é tecida pelo laço da "paternidade", da "maternidade" e da "filiação", dentro de contextos que envolvem o caráter legal, o afetivo e o escriturístico, tornando *tríplice* também dimensão salvífica que subjaz de forma tão marcante ao gênio judaico por detrás do texto.[582]

[582] BOYARIN, D., A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity, p. 29-36.

9
Conclusões

Ao concluir-se esta pesquisa, considera-se que os elementos apresentados (desde o estado da questão; a contextualização da figura de Hillel e a influência de suas regras na formação rabínica do apóstolo Paulo; a tradução, segmentação, crítica e análise do texto de Gl 4,1–5,1; a delimitação e estrutura retórica da unidade textual, assim como o estudo sobre o seu gênero literário; a aplicação das regras de Hillel e o comentário ao texto, possam ter evidenciado a riqueza, a profundidade e a beleza deste escrito paulino. Sem dúvida é um texto instigante e ao mesmo tempo inquietante, quando consideramos o substrato e sua influência histórica. E, justamente por este motivo, é que se torna tão relevante, senão, urgente, o estímulo para a pesquisa acadêmica sobre esta unidade textual específica do *corpus* paulino. A presente pesquisa buscou colaborar diante desta necessidade e, ao mesmo tempo, procurou abrir janelas e perspectivas para futuras pesquisas dentro do âmbito bíblico, sistemático e pastoral. Assim, de modo resumido, podem-se elencar as principais colaborações deste trabalho na forma dos seguintes resultados:

a) O *estado da questão* avaliou um pouco da história da interpretação de Gl 4,1–5,1 deste o período do cristianismo patrístico, perpassando a Idade Média, início da Modernidade e autores contemporâneos. No período patrístico e medieval, o centro interpretativo de Gl 4,1–5,1 gira em torno da figura de Agar, interpretada de modo alegórico/tipológico. Esta *leitura alegórica/tipológica* patrística de Gl 4,1–5,1 tende a enfatizar uma dicotomia entre Cristianismo e Judaísmo; mesmo que no final da Idade Média tenha tido um interesse pelo aspecto sincrônico na leitura do texto bíblicos, prevaleceu a interpretação dicotômica; no período da Reforma, tanto os autores católicos, quanto os protestantes focaram a leitura de Gl 4,1–5,1 sob um *único aspecto*, deixando de lado as implicações que poderiam emergir de uma análise atenta ao uso dos textos do AT pelo apóstolo Paulo. Os autores continuaram a seguir um padrão interpretativo, no qual a oposição entre

Cristianismo e Judaísmo; ao longo do século XIX, e nos inícios do século XX, perdurou a tendência de uma leitura *bipolarizada* de Gl 4,1–5,1, na qual a busca pela compreensão sobre a unidade textual dentro da Carta aos Gálatas e o interesse do porquê do uso das "alegorias", acabou criando uma interpretação que acabou por reforçar a oposição do Cristianismo ao Judaísmo. No entanto, a partir do desenvolvimento do Método Histórico Crítico, percebe-se uma preocupação crescente por entender as relações do texto de Gálatas com o AT, principalmente com Gn 16–21; em meados do século XX, os autores começaram a considerar Gl 4,1–5,1, e a epístola, de maneira geral, a partir de uma nova perspectiva, a qual considerava-se os elementos da retórica clássica, assim como o estudo da estrutura do escrito em sua lógica interna.[583] De modo geral, os autores parecem focar na questão da alegoria das duas mulheres e as discrepâncias entre Gênesis e Gálatas. A aproximação da literatura paulina com as estruturas retóricas greco-romanas, e, juntamente com os métodos-críticos, contribuíram para o avanço da interpretação de Gálatas; posteriormente, a partir de um longo processo de reaproximação com a cultura semita e do interesse pelo judaísmo do primeiro século, muitos autores começaram a apontar as relevantes dependências e ligações dos escritos paulinos, e de Gálatas, com a tradição judaica; assim, a interpretação de Gl 4,1–5,1 pode contar com os aparatos e resultados que consideravam os elementos rabínicos de interpretação; encontram-se, igualmente, estudiosos que não aceitam o uso paulino da retórica, tanto clássica, como semítica,[584] como uma metodologia sistêmica, e apontam estas semelhanças apenas como elementos de uso comum, ligado ao contexto cultural de qualquer orador ou escritor, mas não um método ou uso sistemático;

b) No que tange à *crítica textual*, pode-se dizer que Gl 4,1–5,1 é uma unidade textual bem preservada e bem testemunhada, e que as variantes são mais incidentais e estilísticas, portanto, não afetam o sentido e a compreensão geral do texto. O estudo da crítica textual de Gl 4,1–5,1 tende a reafirmar o valor da edição crítico-acadêmica de Nestle-Aland 28, como reconstrução confiável do texto da Carta aos Gálatas, confirmando as variantes/leituras assumidas pelo comitê de avalição da mesma;

[583] VANNI, U., Lettera ai Galati, p. 5-68.
[584] CRANFORD, L. L., A Rhetorical Reading of Galatians, p. 4-10.

c) Gl 4,1–5,1 apresenta duas formas de argumentação com características distintas: uma primeira, que pode ser compreendida como dirigida aos gálatas. Esta possui uma estrutura mais relacional, traçando dimensões intrínsecas de maternidade/paternidade, como elemento primordial da ligação de Paulo com os gálatas, uma vez que o apóstolo gera a comunidade como que em "trabalho de parto" (Gl 4,19). O segundo tipo de argumentação parece estabelecer um direcionamento aos opositores de Paulo dentro da comunidade, que mesmo não identificados claramente na unidade textual, possuem evidente formação e identificação com a tradição judaica; [585]

d) A estrutura argumentativa de Gl 4,1–5,1 não busca desfazer ou se contrapor a esta de origem semita, mas interpretá-la de acordo com os recursos rabínicos válidos pelas escolas de seu tempo. O apóstolo estabelece as organicamente as "respostas" ao debate a partir do momento pelo qual os seus ensinamentos e a sua própria pessoa são destituídos de razão, ao mesmo tempo que a comunidade é ameaçada de se afastar da inserção no mistério da liberdade trazida por Cristo. O retorno à escravidão e a servidão aos preceitos puramente legais é uma realidade que Paulo precisa se contrapor, sem perder a conexão com a Escritura Judaica. Deste modo, por meio da interpretação rabínica da Escritura Hebraica e utilizando-se dos mesmos recursos de seus opositores, o apóstolo se propõe a demonstrar o inverso e ao mesmo tempo os perigos deste retrocesso;

e) Paulo estabelece os padrões rabínicos de interpretação, recorrendo às sete regras de Hillel (tendo bebido desta escola por meio de Gamaliel), não de forma sistemática, como um método estrito, mas de modo orgânico e em um claro esforço de desenvolver a lógica rabínica. Percebe-se que ele entrelaça sua argumentação com uma estrutura retórica que frisa vivamente o elemento relacional-afetivo, por meio de uma autoimagem maternal e dos elementos exortativos, contrabalanceado pelo recurso lógico-argumentativo, pela aplicação das sete regras de Hillel. A argumentação paulina parte de uma imagem jurídica, desdobra-se nas reais experiências do apóstolo junto à comunidade da Galácia e conclui-se pela referência e atualização bíblica. Neste conjunto organizado, a sensibilidade judaica do apóstolo em Gl 4,1–5,1, nos conduz ao "segredo" do texto, que precisa ser compreendido profundamente pela comunidade gálata e por

[585] TSANG, S., A New Rhetoric Analysis on Paul's Slave Metaphors in His Letter to the Galatians, p. 81-104.

seus opositores: os gálatas são *triplamente* filhos, por meio legal ou jurídico (Gl 4,1-11), de modo afetivo e fraterno (Gl 4,12-20) e, de acordo com o próprio testemunho das Escrituras Judaicas (Gl 4,21–5,1).[586] Uma vez que todos estes aspectos são defendidos e "blindados", que não haja mais espaço na comunidade para os que desejam quebrar estes laços. Justamente, por estes motivos, não se pode justificar que toda unidade de Gl 4,1–5,1 seja reduzido a uma interpretação "alegórica", em vista da seção final (Gl 4,21–5,1). O que parece mais provável é que esta única menção à *alegoria* é uma escolha terminológica do universo greco-romano que se assemelha conceitualmente à estrutura que até então ele utilizara, pois indica uma comparação elaborada, sobre as duas mulheres de Abraão, mas que, no entanto, extrapolava os limites tanto da tradição escrita como da tradição oral judaica, sendo, portanto, tomado mais especificamente e com um viés predominantemente retórico;

f) Uma vez que se considera tais elementos, se reafirma que as antigas leituras que aplicavam uma interpretação de caráter *anti-judaico* ou *anti-semita*, não fazem sentido. Primeiro porque o autor não se contrapõe à tradição judaica, mas a um grupo específico de indivíduos; além disso, Paulo se utiliza da própria tradição judaica para demarcar o *caminho* ou a *resposta* que considera válida para a sua comunidade, não rompendo com as características que modulavam a sua própria formação rabínica. Depois, o uso orgânico das sete regras de Hillel evidenciam por si só a maneira de pensar do apóstolo, que encontrou neste contexto adverso a possibilidade de demostrar uma possibilidade distinta de se compreender e interpretar a tradição escrita e oral judaica como um judeu observante, à luz de seu tempo. Igualmente, entende-se que a imagem de *Jerusalém* relacionada com Agar não é uma forma de menosprezar ou invalidar a importância da aliança de Deus com o povo de Israel. Antes, reflete uma ideia cultivada no judaísmo e consagrada pelas páginas da literatura profética veterotestamentária, na qual a verdadeira Jerusalém não é aquela que possui um *templo santo*, ou que segue cegamente as leis religiosas e orgulha-se de seus sacrifícios cotidianos, mas aquela que coloca verdadeiramente o seu coração no Deus que se revelou, que a libertou da escravidão e que se desvela em todas as suas manifestações na história humana. Assim, para o próprio judaísmo, a *aliança de YHWH* tem a ver, em primeiro lugar,

[586] TRICK, B. R., Sons, Seed, and Children of Promise in Galatians, p. 212-229.

com a relação de verdade que se dispõe existencialmente pela comunhão com a divindade. Agar e Ismael, interpretados negativamente pela tradição oral judaica, e tomados por Paulo tornaram-se símbolos de um vínculo legal com Abraão, que lhe são inegáveis, no entanto, estes não contemplam esta dimensão existencial, ética e profunda da comunhão com YHWH.[587] A questão, portanto, não é sobre uma pessoa ou da pertença étnica de Israel à aliança, ou mesmo de seu valor histórico diante das outras nações, mas sim dos vínculos e da adesão ao projeto salvífico estabelecido por YHWH para com todos os seus filhos. Em outras palavras, Paulo parece querer dizer que ser *Jerusalém do alto* não é exclusividade de nenhum povo ou nação, mas fruto da graça divina que se estende a todos. No entanto, todos, igualmente, correm o risco de ser a *Jerusalém* vinculada ao *tempo presente*, que não se deixa vislumbrar pela grandeza da ação de Deus na vida e no futuro, que não se permite ser livre e nem consegue trabalhar para libertar;

g) Não se pode ignorar a dimensão do feminino no texto de Gl 4,1–5,1, uma vez que o próprio Paulo se descreve com características maternais. As figuras maternas predominam na última seção (Gl 4,21–5,1), mas estão presentes, como dito, em todo o texto, por exemplo, no modo pelo qual Paulo se relaciona, luta e teme pela comunidade dos gálatas. Este nível de vínculo, inclusive, capaz de fazer Paulo sentir as dores de parto, só faz sentido se considerarmos que toda a unidade textual é permeada por esta dimensão feminina do "trazer à vida", que faz de YHWH um Deus que se *maternaliza* e, se necessário, torna "novamente" e a "dar à luz" aos seus filhos, mesmo que por meio da adoção. E é por meio desta dimensão que a história das duas mulheres, Sara e Agar, deve ser também revisitada, pois, para além da maneira peculiar de Paulo de interpretar o episódio bíblico, este possui um poder imenso por si só para fazer-nos pensar nas escolhas, dores, superações e na profunda resiliência das matriarcas bíblicas, que tornaram-se símbolos da força parturiente feminina que encanta, surpreende e, destemidamente, supera as mais impensáveis adversidades da vida, por amor aos seus filhos e por sua família. Deste modo, concorda-se que a leitura descontextualizada de Gl 4,1–5,1 trouxe danos muito profundos tanto ao povo de Israel, quanto à figura de Agar, que,

[587] BARCLAY, J. M. G. Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians. Edinburgh: T&T Clark, 1988.

> indubitavelmente e, entre tantas, é uma das figuras femininas mais fortes e corajosas de todo o Antigo Testamento.[588]

O estudo de Gl 4,1–5,1 leva a pensar nos nossos tempos, com sua escalada crescente de intolerância, da recorrente escravidão humana, tanto no mundo do trabalho, como das relações religiosas e interpessoais, a escravidão do lucro desmedido que não consegue agir diante da catástrofe ambiental na qual estamos imersos, enfim, do retrocesso daquilo que mais essencialmente caracteriza à fé cristã e que nos identifica como filhos de Deus: a liberdade constituída, trazida e doada por Cristo Jesus, no que tange ao essencial para a salvação, por meio da fé e não da observância cega da Lei.

Finalmente, espero que este trabalho colabore com os diversos âmbitos da vida acadêmica e pastoral que dialogam interdisciplinarmente para reflexão sobre esta tensão entre escravidão e liberdade interior, que aflige a todos, em todos os tempos, e que fez Paulo, tão forte e empaticamente, lutar a favor dos gálatas e de cada um de nós.

---

[588] BENCHKHUYSEN, A. J., Actualizing Hagar's Story, 2010; LAFFEY, A. L., Introduction to the Old Testament, p. 33-41; NIDITCH, S., Genesis. In: The Women's Bible Commentary, p. 10-25.

10

Referências Bibliográficas

AAGESON, J. W. **Paul's Use of Scripture**: A Comparative Study of Biblical Interpretation in Early Palestinian Judaism and the New Testament, with Special Reference to Romans 9–11. Oxford University, 1983.

ÁBEL, F., ζῆλος According to Paul: The Concept of ζῆλος in Galatians in the Context of Paul's Divine Vocation. In: ÁBEL, F. (ed.), **The Message of Paul the Apostle within Second Temple Judaism**. Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2019, p. 195-220.

ALAND, B. et al. (eds.). **Novum Testamentum Graece**: Nestle-Aland – NA28. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

ALONSO-SCHÖKEL, L. Bíblia e literatura. In: ECHEGARAY, J. G. et al. **A Bíblia e seu contexto**. São Paulo: Ave-Maria, 2000, p. 392.

ALTER, R.; KERMODE, F. (Eds.). **Guia Literário da Bíblia**. São Paulo: Unesp, 1997.

ARANDA PÉREZ, G. **Literatura judaica intertestamentária**. São Paulo: Ave Maria, 2000.

ARICHEA, D. C.; EUGENE A. N. **A Handbook on Paul's Letter to the Galatians**. New York: United Bible Societies, 1976.

ARNOLD, C. E. Returning to the Domain of the Powers: Stoicheia as Evil Spirits in Galatians 4:3,9. **NovT** 38, 1996, p. 55-76.

AUGUSTINE OF HIPPO. **Augustine's Commentary of Galatians**: Introduction, Text, Translation, and Notes. Oxford University Press, 2003.

AUGUSTINE OF HIPPO. **The City of God against the Pagans**. Cambridge: Harvard University Press, v. 4-5, 1966.

AUGUSTINE OF HIPPO. **Writings of Saint Augustine**. New York: Fathers of the Church, 1955.

BAASLAND, E. Persecution: A Neglected Feature in the Letter to the Galatians. **ST-NJT** 38, 1984, p. 135-150.

BACHMANN, M. **Anti-Judaism in Galatians?** Exegetical studies on a polemical letter and on Paul's theology. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

BALLA, P. Paul's Use of Slavery Imagery in the Hagar Allegory. **IdS**, 43, 1, 2009, p. 119-134.

BARBAGLIO, G. Gálatas. In: **As Cartas de Paulo**. II. São Paulo: Loyola, 1991, p. 9-114.

BARBAGLIO, G. **São Paulo**: O homem do Evangelho. Petrópolis: Vozes, 1993.

BARCLAY, J. M. G. Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case. **JSNT** 31, 1987, p. 73-93.

BARCLAY, J. M. G. **Obeying the Truth**: Paul's Ethics in Galatians. Minneapolis: Fortress, 1991.

BARKER, P. G. Allegory and Typology in Galatians 4:21-31. **SVTQ** 38, 1994, p. 193-209.

BARRETT, C. K. **Freedom and Obligation**: A Study of the Epistle to the Galatians. Philadelphia: Westminster, 1985.

BARRETT, C. K. The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians. In: **Essays on Paul**. Philadelphia: Westminster Press, 1982, p. 154-170.

BARTH, M. Was Paul an Anti-Semite? **JES** 5, 1968, p. 78-104.

BAUR, F. C. **Paul, the Apostle of Jesus Christ**: His Life and Works, His Epistles and Teachings. Massachusetts: Hendrickson, 2003.

BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**: Exegese e Interpretação. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, G. K.; CARSON, D. A. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BEKER, J. C. Echoes and Intertextuality: On the Role of Scripture in Paul's Theology. In: Paul and the Scriptures of Israel. **JSNT** 83/ **SSEJC** 1. Sheffield: JSOT Press, 1993, p. 64-69.

BELLI, F. et al. **Vetus in Novo**: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento. Madrid: Encuentro, 2006.

BENCHKHUYSEN, A. J. **Actualizing Hagar's Story**: The Interchange between the Reader and the Text in the Interpretation of Genesis 16 and 21. University of St. Michael's College, 2010 [Tese Doutoral].

BEN-CHORIN, S. **Paulus**: der Völkerapostel in jüdischer Sicht. Munick: Paul List, 1970.

BENTO XVI, **Verbum Domini**: Exortação apostólica pós-sinodal. São Paulo: Paulinas, 2010.

BERGER, K. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.

BETZ, H. D. **Galatians**: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1979.

BETZ, H. D. The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians. **NTS** 21, 1975, p. 353-379.

BLESSING, K. A. **The Background of the Barren Woman Motif in Galatians 4:27**. Duke University, 1996 [Tese Doutoral].

BLIGH, J. **Galatians**: A Discussion of St. Paul's Epistle. London: St. Paul Publications, 1969.

BOER, M. C. **Galatians**: A Commentary. The New Testament Library. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, 2011.

BOER, M. C. Paul's quotation of Isaiah 54.1 in Galatians 4.27. **NTS** 50, 3, 2004, p. 370-389.

BOER, M. C. Salvation history in Galatians? A response to Bruce W. Longenecker and Jason Maston. **JSPht** 2, 2, 2012, p. 105-114.

BOERS, H. We Who Are by Inheritance Jews: Not from the Gentiles, Sinners. **JBL** 111, 2, 1992, p. 273-281.

BOISE, J. R. **Notes, Critical and Explanatory on the Greek Text of Paul's Epistles**. New York: Silver, Burdett and Company, 1896, p. 338-340.

BONNARD, P. **L'Épitre de Saint Paul aux Galates**. Commentaire du Nouveau Testament 9. Neuchâtel: Delachaux & Nestlé, 1972.

BORGEN, P. Some Hebrew and Pagan Features in Philo's and Paul's Interpretation of Hagar and Ishmael. In: **The New Testament and Hellenistic Judaism**. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1995.

BORING, M. E.; BERGER, K.; COLPE, C. **Hellenistic Commentary to the New Testament**, Nashiville: Abingdon Press, 1995.

BORSE, U. **Der Brief an die Galater**. Regensburger Neues Testament. Regensburg: Pustet, 1984.

BOSCHI, B. Legge e grazia in S. Paolo. Loro momento dialettico nelle epistole ai Gal e ai Rom. **SacDo** 14, 1969, p. 591-614.

BOUWMAN, G. Die Hagar - und Sara - Perikope (Gal 4,21-31): Exemplarische Interpretation zum Schriftbeweis bei Paulus. In: **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, II, 25.4. New York: Walter de Gruyter, 1987, p. 3135-3155.

BOVER, J. M. La epístola a los Gálatas "Carta Magna de la libertad cristiana". **EstE** 5, 1926, p. 44-59.183-194.297-310.362-372.

BOYARIN, D. **A Radical Jew**: Paul and the Politics of Identity. Berkeley: University of California Press, 1994.

BOYARIN, D. **Intertextuality and the Reading of Midrash**. Indiana Studies in Biblical Literature, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

BRANDÃO, J. S. **Duas tragédias gregas**: Édipo Rei e Hécuba. Rio de Janeiro, Pongetti, 1965.

BRASWELL, J. P. 'The Blessing of Abraham' versus 'the Curse of the Law'. **WTJ** 53, 1991, p. 73-91.

BRAWLEY, R. L. Contextuality, Intertextuality, and the Hendraic Relationship of Promise and Law in Galatians. **ZNW** 93, 2002, p. 99-119.

BRETT, M. G. **Genesis**: Procreation and the Politics of Identity. London: Routledge, 2000.

BRING, R. **Commentary on Galatians**. Philadelphia: Muhlenberg, 1961.

BROER, I. Vertriebe die Magd und ihren Sohn!: Gal 4,21-31 im horizont der Debatte über den Antijudaiismus im Neuen Testament. In: **Der bezwingende Vorsprung des Guten**: Exegetische und theologische Werkstatt berichte FS Wolfgang Harnisch. Münster: LIT, 1994, p. 167-198.

BROWN, J. **An Exposition of the Epistle of Paul the Apostle to the Galatians**. Edinburgh: William Oliphant and Sons, 1853, p. 228-256.

BRUCE, F. F. Abraham Had Two Sons: A Study in Pauline Hermeneutics. In: **NTS** 22: Essays in Honor of Ray Summers in His Sixty-Fifth Year. Waco, Texas: Baylor University Press, 1975, p. 71-81.

BRUCE, F. F. Is the Paul of Acts the Real Paul?. **BJRL** 58, 1975, p. 282-305.

BRUCE, F. F. The Curse of the Law. In: **Paul and Paulinism**: Essays in Honour of C. K. Barrett. London: SPCK, 1982, p. 27-36.

BRUCE, F. F. **The Epistle to the Galatians**: A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

BRUGGEMANN, W. **Genesis**: A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Atlanta: John Knox Press, 1982.

BRYANT, R. A. The Risen Crucified Christ in Galatians. **SBLDS** 185. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001.

BUCKEL, J. **Free to Love**: Paul's Defense of Christian Liberty in Galatians. Louvain: Peeters, 1993.

BURGOS NÚÑEZ, M. **Pablo, Predicador del Evangelio**. Madrid: Edibesa, 1999.

BURGOS NÚÑEZ, M. La Carta a los Gálatas, "Manifiesto del Cristianismo Paulino". **RIBLA** 34, 2001, p. 201-228.

BURTON, E. de W. **A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1921.

BUSCEMI, A. M. Gal 4,12-20: un argomento di amicizia. **LA** 34, 1984, p. 67-108.

BUSCEMI, A. M. Lettera ai Galati: Commentario Esegetica. **SBF** 63. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2004, p. 448-487.

BYRNE, B. Jerusalems Above and Below: A Critique of J. L. Martyn's Interpretation of the Hagar-Sarah Allegory in Gal 4.21-5.1. **NTS** 60, 2014, p. 215-231.

BYRON, J. **Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity**: A Traditio-Historical and Exegetical Examination. WUNT 162. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

CAESAR, J. **Commentaries on the Gallic and Civil Wars**. New York: Harper, 1869/1872.

CALLAN, T. Pauline Midrash: The Exegetical Background of Gal 3:19b. **JBL** 99, 4, 1980, p. 549-567.

CALLAWAY, M. C. **Sing, O Barren One**: A Study in Comparative Midrash. Atlanta: Scholars Press, 1986.

CALLAWAY, M. C. The Mistress and the Maid: Midrashic Traditions Behind Galatians 4:21-31. In: **The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics**. A Radical Religion Reader. Berkeley, California: Community for Religious Research and Education, 1976.

CALVIN, J. **Commentary on the Epistle of Paul to the Galatians**. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.

CANEDAY, A. "Redeemed From the Curse of the Law": The Use of Deut 21:22-23 in Gal 3:13. **TJ** 10, 1989, p. 185-209.

CARLSON, S. C. For Sinai is a Mountain in Arabia: A Note on the Text of Galatians 4,25. **ZNW** 105, 2014, p. 80-101.

CARLSON, S. C. **The Text of Galatians and its History**. Duke University, 2012 [Tese Doutoral].

CARSON, D. A. Mystery and Fulfillment: Toward a More Comprehensive Paradigm of Paul's Understanding of the Old and the New. In: **Justification and Variegated Nomism** 2: The Paradoxes of Paul. Grand Rapids: Baker, 2004, p. 393-436.

CARSON, D. A. The Cross and the Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians (Review). **TJ** 11, 1990, p. 239-242.

CASTELLI, E. Allegories of Hagar: Reading Galatians 4.21-31 with Postmodern Feminist Eyes. In: **The New Literary Criticism and the New Testament**. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1994, p. 228-250.

CHERIAN, J. Paul: A Mother to His Churches: A Brief Examination of Parental Imagery in 1 Thess. 2:1–12 and Gal. 4:19–20. **DD** 5, 1, 2001, p. 35-47.

CHILDS, B. S. **The Church's Guide for Reading Paul**: The Canonical Shaping of the Pauline Corpus. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

CIAMPA, R. E. Galatians. In: ALEXANDER, T. D.; ROSNER, B. S. (eds). **New Dictionary of Biblical Theology**. IVP Academic, 2000.

CIAMPA, R. E. **The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2**. WUNT 102. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

COBB, D. **Une διαθήκη qui ne peut être ni abrogée ni modifiée**: La signification et la fonction rhétorique de l'alliance en Galates 3–4. Université Catholique de Lyon, 2015 [Tese Doutoral].

COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Nova Vida. v. 1-2, 2000.

BAUER, G. τίκτω. DITNT, p. 1361.1371-1372.
BECKER, U. εὐαγγελίζω. DITNT, p. 757-765.
BIETENHARD, H. ἐκβάλλω. DITNT, p. 513-517.
BLUNK, J. ἐλευθερόω. DITNT, p. 1194-1199.
BRAUMANN, G. μορφόω. DITNT, p. 869-871.
BRAUMANN, G. πάρειμι. DITNT, p. 1809-1813.
BROWN, C. βοάω. DITNT, p. 361-362.
BROWN, C. πύθων/ἐκπτύω. DITNT, p. 1233.
CARSON, D. A. C., κράζω. DITNT, p. 359-361.
COENEN, L. μαρτυρέω. DITNT, p. 2503-2515.
EBEL, G. διώκω. DITNT, p. 1656-1658.

EBEL, G. ὁδός. DITNT, p. 133.
EICHLER. J. ἐπιστρέφω. DITNT, p. 550.630.
EICKENT, E. von; LINDNER, H., ἐξαποστέλλω. DITNT, p. 154-156.
FIELD, K. ἀγοράζω. DITNT, p. 371-373.
GÜNTHER, W. ἀδικέω. DITNT, p. 1599-1602.
HAHN, H. -C. ζηλόω. DITNT, p. 2684-2686.
HARRISON, R. K. ὠδίνω. DITNT, p. 2534-2535.
MAYER, R. γράφω. DITNT, p. 685-699.
MERKIL, F. διαφέρω. DITNT, p. 544-545.
MÜLLER, D. θέλω. DITNT, p. 2678-2684.
MUNDLE, W. ἀκούω. DITNT, p. 1480-1486.
MUNDLE, W. κληρονομέω. DITNT, p. 955-964.
MURTDLE, W. ἔρχομαι. DITNT, p. 2657-2662.
RINGWALD, A. γεννάω. DITNT, p. 1361-1365.
SCHMITZ, K. D. γινώσκω. DITNT, p. 392-405.
SCHÖNWEISS, K. δέομαι. DITNT, p. 1440-1441.
SCHÜTL, H. -G. παρατηρέω. DITNT, p. 925-927.
SEITZ, M.; LINK, H. -G. κόπος/κοπιάω. DITNT, p. 797-798.
SIEDE, B. ἀπολαμβάνω. DITNT, p. 2527-2533.
THIELE, F. ἐνέχω. DITNT, p. 494.
THILSETON, A. C. ἀληθεύω. DITNT, p. 2601-2629.
TUENTE, R. δουλόω. DITNT, p. 673-678.
VORLÄNDER, H.; BROWN, C. ἀλλάσσω. DITNT, p. 1962-1963.
VORLÄNDER, K. δίδωμι. DITNT, p. 507-508.
ZABATIERO, J. P. T. ἀλληγορέω. DITNT, p. 1566-1580.

COLE, R. A. **The Epistle of Paul to the Galatians**. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

COLLINS, C. J. Galatians 3:16: What Kind of Exegete Was Paul? **TynBul** 54, 2003, p. 75-86.

COLLINS, J. J. Rabinic Exegesis and Pauline Exegesis Part II: Pauline Exegesis. **CBQ** 3, 1941, p. 145-58.

COMMELIN, P. **Mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Tecnoprint/ Ediouro, 1994.

CORSANI, B. Gli avversari di Paolo nella lettera ai Galati. **RStB** 1/2, 1987/9, p. 97-119.

CORSANI, B. **Lettera ai Galati**. Genova: Marietti, 1990.

COSGROVE, C. H. **The Cross and the Spirit**. A Study in the Argument and Theology of Galatians. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1988.

COSGROVE, C. H. The Law Has Given Sarah No Children (Gal 4:21-30). **NovT** 29, 1987, p. 219-35.

COSTA, A. A. A caracterização dialógica do herói em Prometeu Acorrentado de Ésquilo. **RU** 30, 2014, p. 83-96.

COTHENET, E. A l'arrière-plan de l'allégorie d'Agar et de Sara (Ga 4,21-31). In: **De la Tôrah au Messie**. Études d'exésèe et d'herméneutique bibliques offerts à Henri Cazelles. Paris: Desclée, 1981, p. 457-465.

COUSAR, C. B. **Galatians**. Interpretation. Atlanta: John Knox, 1982.

CRANFORD, L. L. A Rhetorical Reading of Galatians. **SwJT** 37, 1, 1994, p. 4-10.

CROWNFIELD, F. R. The Singular Problem of the Epistle to the Galatians. **JBL** 64, 1945, p. 491-500.

CUMMINS, S. A. **Paul and the Crucified Christ in Antioch**: Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2. SNTSMS 114. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

DAS, A. A. **Galatians**. Concordia Commentary. Saint Louis: Concordia, 2014.

DAS, A. A. **Paul, the Law, and the Covenant**. Peabody, Mass: Hendrickson, 2001.

DAUBE, D. **The New Testament and Rabbinic Judaism**. JLCRS 2. London: University of London, Athlone Press, 1956.

DAVIDSON, R. **Genesis 12-50**. London: Cambridge University Press, 1979.

DAVIES, G. I. Hagar, El-Heğra, and the Location of Mount Sinai. **Vetus Testamentum** 22, 1972, p. 152-163.

DAVIS, A. Allegorically Speaking in Galatians 4:21–5:1, **BBR** 14, n. 2, 2004, p. 161-174.

DAVIS, B. S. **Christ as Devotio**: The Argument of Galatians 3:1-14. Lanham, Md: University Press of America, 2002.

DAVIS, C. T., III. The Evolution of a Pauline Toxic Text. **PP** 51, 2002, p. 165-176.

DI MATTEI, S. "Paul's Allegory of the Two Covenants (Gal 4.21-31) in Light of First-Century Hellenistic Rhetoric and Jewish Hermeneutics. **NTS**, 2005.

DICKSON, D. **An Exposition of all St. Paul's Epistles**. London: Francis Eglesfield, 1659.

DONALDSON, T. L. The 'Curse of the Law' and the Inclusion of the Gentiles: Galatians 3.13-14. **NTS** 32, 1986, p. 94-112.

DUMBRELL, W. J. Abraham and the Abrahamic Covenant in Galatians 3:1-14. In: **Gospel to the Nations**: Perspectives on Paul's Mission. Downers Grove, Ill.: IVP, 2000, p. 19-31.

DUNCAN, G. S. **The Epistle of Paul to the Galatians**. Moffatt New Testament Commentary. New York: Harper, 1934.

DUNN, J. D. G. 4QMMT and Galatians. **NTS** 43, 1997, p. 147-153.

DUNN, J. D. G. Appendix 1: Once more Πιστις Χριστου. In: HAYS, R.B., **The faith of Jesus Christ**: the narrative substructure of Galatians 3:1-4:11. Grand Rapids: Eerdmans, 2002, p. 249-271.

DUNN, J. D. G. Echoes of Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians. **JBL** 112, 3, 1993, p. 459-477.

DUNN, J. D. G. **Jesus, Paul and the Law**: Studies in Mark and Galatians. London; Louisville, Ky: SPCK; Westminster/John Knox Press, 1990.

DUNN, J. D. G. **The Epistle to the Galatians**. London: A & A Black, 1993.

DUNN, J. D. G. The New Perspective on Paul. **BJRL** 65, 1983, p. 95-122.

DUNN, J. D. G. **The Theology of Paul's Letter to the Galatians**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

DUNN, J. D. G. Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3:10-14). **NTS** 31, 1985, p. 523-542.

DUNN, J. D. G. Yet Once More - 'The Works of the Law': A Response. **JSNT** 46, 1992, p. 99-117.

DUPONT, J. Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. **RSR** 45, 1957, p. 42-60. 225-239.

DUPUY, B. Ni Juif ni Grec. Sur une formule controversée de saint Paul. **Istina** 46, 2001, p. 229-233.

DUVALL, J. S. 'Identity-Performance-Result': Tracing Paul's Argument in Galatians 5 and 6. **SwJT** 37, 1994, p. 30-38.

EASTMAN, S. G. Cast Out the Slave Woman and her Son: The Dynamics of Exclusion and Inclusion in Galatians 4.30. **JSNT** 28, 2006, p. 309-336.

EASTMAN, S. G. **Recovering Paul's Mother Tongue**: Language and Theology in Galatians. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

EBELING, G. **The Truth of the Gospel**: An Exposition of Galatians. Philadelphia: Fortress, 1985.

ECKSTEIN, H. J. **Verheissung und Gesetz**: Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15–4,7. WUNT 86. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1996.

EGGER, J. A. **A Most Troublesome Text**: Galatians 4:21–5:1 in the History of Interpretation. Toronto: Faculty of Emmanuel College and the Biblical Department of the Toronto, 2015 [Tese Doutoral].

EGGER, W. **Metodologia do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2005.

ELLICOTT, C. J. **St Paul's Epistle to the Galatians**: with a critical and grammatical commentary, and a revised translation. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1867.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (ed.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

ELLIOTT, M. W.; HAFEMANN, S.J.; WRIGHT, N.; FREDERICK, J. **Galatians and Christian Theology**: Justification, the Gospel, and Ethics in Paul's Letter. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

ELLIOTT, S. M. Choose Your Mother, Choose Your Master: Galatians 4:21-5:1 in the Shadow of the Anatolian Mother of the Gods. **JBL** 118, 1999, p. 661-683.

ELLIOTT, S. M. **Cutting too Close for Comfort**: Paul's Letter to the Galatians in its Anatolian Cultic Context. JSNTSup 248. London: T&T Clark, 2003.

EMERSON, M. Y. Arbitrary Allegory, Typical Typology, or Intertextual Interpretation? Paul's Use of the Pentateuch in Galatians 4:21–31. **BTB** 18: Journal of Bible and Culture 43, 2013, p. 14-22

ERASMUS, D. **Collected Works of Erasmus**. Toronto: University of Toronto Press, 1984, p. 118-121.

ERASMUS, D. In epistolam ad Galatas annotationes. In: **Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami**. Leiden: Brill, 2009, VI. 9, p. 130-138.

ERNEST, J. D. **Theological Lexicon of the New Testament**. 3v. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.

ESLER, P. F. **Galatians**. New Testament Readings. London: Routledge, 1998, p. 205-215.

ESLER, P. F. Group Boundaries and Intergroup Conflict in Galatians: A New Reading of Galatians 5:13–6:10. In: **Ethnicity and the Bible**. Leiden: Brill, 2002, p. 215-240.

FAUSTI, S. **Verità del Vangelo, Libertà dei figli, Commento spirituale della lettera ai Galati**. Bologna: Piemme, 1999.

FEE, G. D. Freedom and the Life of Obedience (Galatians 5:1–6:18). **RevExp** 91, 1994, p. 201-217.

FERREIRA, A. C. P. Os estudos bíblicos e a exegese judaica na Idade Média. In: LEWIN, H. (org.), **Judaísmo e modernidade**: suas múltiplas inter-relações [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009, p. 489-490.

FERREIRA, J. A. **Gálatas**: A epístola da abertura de fronteiras. São Paulo: Loyola, 2005.

FERREIRA, J. C. L. **Estudos literários aplicados à Bíblia**: dificuldades e contribuições para a construção de uma relação. Disponível em < HTTP: //www.revistatheos.com.br/ artigos% 20anteriores/ Artigo_03_02.pdf > [Acesso em 17/07/2023].

FIORENZA, E. S. (ed.). **Searching the Scriptures**: A Feminist Introduction. New York: SCM Press, vv. 1-2, 1994.

FITZMYER, J. A. A Carta aos Gálatas. In: FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E.; BROWN, R. E. **Novo Comentário São Jerônimo**. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 1968, p. 421-440.

FOWL, S. Who Can Read Abraham's Story: Allegory and Interpretive Power in Galatians. **JSNT** 55, 1994, p. 77-95.

FUNG, R. Y. K. **The Epistle to the Galatians**. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

GAGER, J. G. **Reinventing Paul**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

GAMBLE, H. Y. **Books and Readers in the Early Church**: A History of Early Christian Texts. New Haven: Yale University Press, 1995.

GASTON, L. Abraham and the Righteousness of God. **HBT** 2, 1980, p. 39-68.

GASTON, L. Israel's Enemies in Pauline Theology. **NTS** 28, 1982, p. 400-423.

GASTON, L. **Paul and the Torah**. Vancouver: University of British Columbia Press, 1987.

GAVENTA, B. R. Galatians 1 and 2: Autobiography as a Paradigm. **NovT** 28, 1986, p. 309-326.

GAVENTA, B. R. **Our Mother**: Saint Paul. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.

GAVENTA, B. R. The Maternity of Paul: An Exegetical Study of Galatians 4:19. In: **The Conversation Continues**: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn, Nashville: Abingdon, 1990, p. 189-201.

GEORGE, T. **Galatians**. The New American Commentary 30. Nashville: Broadman & Holman, 1994.

GERBER, D. **Ga 4,21-31 ou l'indéfinissable méthode? in Typologie biblique**. De quelques figures vives. Paris: Cerf, 2002.

GERHARDSSON, B. Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity. **ASNU** XXII. Lund: C.W.K Gleerup, 1961.

GEWALT, D. Die 'fides ex auditu' und die Taubstummen: Zur Auslegungsgeschichte von Gal. 3, 2 und Röm. 10, 14-17. **LB** 58, 1986, p. 45-64.

GIGNILLIAT, M. Paul, Allegory, and the Plain Sense of Scripture: Galatians 4:21-31. **JTI** 21, 2008, p. 135-146.

GONZAGA, W. **A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja**: Gl 2,1-21 na exegese do Vaticano II até os nossos dias. História, balanço e novas perspectivas. Santo André: Academia Cristã, 2007.

GONZAGA, W. **Os conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios em Gálatas e Romanos**. Santo André: Academia Cristã, 2015.

GONZAGA. W. O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento. **ATeo**, Rio de Janeiro, 21, 55, 2017, p. 19-41.

GONZAGA. W. O Evangelho da ternura e a solidaridade de Gl 4,8-20. **RIBLA**, v. 76, 2017/3, p. 61-86.

GONZAGA, W. "Nascido de mulher" (Gl 4,4). **Horizonte** 17, 53, 2019, p. 1194-1216.

GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. **Cuestiones Teológicas** 48, 110, 2021, p. 248-267.

GONZAGA, W.; STRONA, M., Liberati per la libertà: per una semantica della grazia in Gal 5,1. **PHS** 1, 1, 2021, p. 7-42.

GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica**, Rio de Janeiro, 2, 3, 2021, p. 9-41.

GONZÁLEZ, E. Paul's Use of Metamorphosis in Its Graeco-Roman and Jewish Contexts. In: **DavarLogos** 13,1, 2014, p. 57-76.

GOURGUES, M. La 'plénitude des temps', ou le temps marqué de façon décisive par la référence à Jésus Christ: Polysémie d'une formule néotestamentaire (Mc 1,15; Ga 4,4; Ep 1,10). **SE** 53, 1, 2001, p. 93-110.

GRAUPNER, A. Ein Berg in Arabien (Gal 4,25): Sinai – Gottesberg– Horeb. In: FLEBBE, J. (ed.). **Holy Places in Biblical and Extrabiblical Traditions**: Proceedings of the Bonn-Leiden-Oxford Colloquium on Biblical Studies. Bonner Biblische Beiträge 179, Göttingen: V&R Unipress/Bonn University Press, 2016, p. 13-22.

GREEN, W. S. Doing the Text's Work for It: Richard Hays on Paul's Use of Scripture. In: Paul and the Scriptures of Israel. **JSNT** 83/SSEJC 1, Sheffield: JSOT Press, 1993, p. 58-63.

GREENSPAHN, F. E. **When Brothers Dwell Together**: The Preeeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible. New York: Oxford University Press, 1994.

GRILLI, M. **Quale rapporto tra i due Testamenti?** Reflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità dele Scritture. Bologna: EDB, 2007.

GUTHRIE, D. **Galatians**. Century Bible. London: Thomas Nelson, 1969.

HACHLILI, R., The Zodiac in Ancient Jewish Art: Representation and Significance. **BASOR** 228, 1977, p. 61-77.

HAFEMANN, S. J. Paul and the Exile of Israel in Galatians 3–4. In: **Exile**: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions, JSJSup 56, New York: Brill, 1997, p. 329-371.

HANSEN, G. W. **Abraham in Galatians**: Epistolary and Rhetorical Contexts. Sheffield: JSOT Press, 1989.

HANSEN, G. W. **Galatians**. IVP New Testament. Downers Grove, Illinois: Intervarsity, 1994.

HANSON, A. T. **Studies in Paul's Technique and Theology**. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

HARINK, D., J. L. Martyn and Apocalyptic Discontinuity: The Trinitarian, Christological Ground of Galatians in Galatians 4:1–11. **JSPhT** 7, 1/2, 2017, p. 101–111.

HARKER, C., **The Colonizers' Idols**: Paul, Galatia, and Empire in New Testament Studies. WUNT 2, 460, Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

HARMON, M. S. She Must and Shall Go Free: Paul's Isaianic Gospel in Galatians. **ZNW** 168, Berlin: Walter de Gruyter, 2010, p. 197-201.

HARRIS, R. L.; ARCHER, Jr.; WALTKE, B. K. (ed.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

KALLAND, E. S. כָּרַת. DITAT, p. 751-752.
LEWIS, J. P.; GILCHRIST, P. R. יָדַע. DITAT, p. 597-600
SCHULTZ, C. עֹל. DITAT, p. 1124-1125.

HARRISVILLE III, R. A. **The Figure of Abraham in the Epistles of St. Paul**: In the Footsteps of Abraham. San Francisco: Mellen Research University Press, 1992.

HAYS, R. B. Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ. **CBQ** 49, 1987, p. 268-290.

HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Haven: Yale University Press, 1989.

HAYS, R. B. **The Conversion of the Imagination**: Paul as Interpreter of Israel's Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

HAYS, R. B. **The Faith of Jesus Christ**: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11. Biblical Resource Series. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

HAYS, R. B. The Letter to the Galatians: Introduction, Commentary, and Reflections. In: **The New Interpreter's Bible**. Nashville: Abingdon, 2000/2011.

HEARD, R. C. **Dynamics of Diselection**: Ambiguity in Genesis 12–36 and Ethnic Boundaries in Post-Exilic Judah. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001.

HENDRIKSEN, W. **Exposition of Galatians**. New Testament Commentary. Grand Rapids: Baker Book House, 1968.

HIETANEN, M. **Paul's Argumentation in Galatians**: A Pragma-Dialectical Analysis. London: T&T Clark, 2007.

HOGETERP, A. L. A. Hagar and Paul's Covenant Thought. In: **Abraham, the Nations, and the Hagarites**: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham. Leiden: Brill, 2010, p. 345-359.

HONG, I.-G. **The Law in Galatians**. JSNTSup 81. Sheffield: Sheffield Academic, 1993.

HOOKER, M. D. 'Heirs of Abraham': The Gentiles' Role in Israel's Story: A Reponse to Bruce W. Longenecker. In: **Narrative Dynamics in Paul**: A Critical Assessment. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 2002, p. 85-96.

HOOKER, M. D. Beyond the Things that are Written? St. Paul's Use of Scripture. **NTS** 27, 1981, p. 295-309.

HOWARD, G. Paul: Crisis in Galatia: A Study in Early Christian Theology. Society for **SNTSMS** 35, 2004, p. 1-86

HUBNER, M. M. O deserto do Sinai. **Revista de Estudos Orientais Universidade de São Paulo** 9, 2021, p. 111-130.

IBN EZRA, A. **Commentary on the Pentateuch**. New York: Menorah Publishing Company, 1988.

JACOBS, M. R. **Gender, Power, and Persuasion**: The Genesis Narratives and Contemporary Portraits. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

JANZEN, J. G. An Echo of the Shema in Isaiah 51:1-3. **JSOT** 43, 1989, p. 69-82.

JANZEN, J. G. Rivers in the Desert of Abraham and Sarah and Zion (Isaiah 51:1-3). **Hebrew Annual Review** 10, 1986, p. 139-151.

JEROME. **St. Jerome's Commentaries on Galatians, Titus, and Philemon**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2010.

JERVIS, L. A. **Galatians**. New International Biblical Commentary 9. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1999.

JEWETT, R. The Agitators and the Galatian Congregation. **NTS** 17, 1971, p. 198-212.

JOBES, K. H. Jerusalem, Our Mother: Metalepsis and Intertextuality in Galatians 4:21-31. **WTJ** 55, 1993, p. 299-320.

JONES, P. R. Exegesis of Galatians 3 and 4. **Review & Expositor** 69, 4, 1972, p. 471-482.

JOSEPHUS, F. **Jewish Antiquities** (1.186-221). London: William Heinemann, v. 4, 1957.

JUNCKER, G. H. Children of Promise: Spiritual Paternity and Patriarch Typology in Galatians and Romans. **BBR** 17, 1, 2007, p. 131-160.

KAGARISE, R. J. The 'Seed' in Galatians 3:16 — A Window to Paul's Thinking. **EvangJourn** 18, 2000, p. 67-73.

KAHL, B. **Galatians Re-Imagined**: Reading with the Eyes of the Vanquished. Minneapolis: Fortress, 2010.

KAHL, B. **Gender Trouble in Galatia? Paul and the Rethinking of Difference**. Is There a Future for Feminist Theology? Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

KAHL, B. Hagar between Genesis and Galatians: The Stony Road to Freedom. In: **From Prophecy to Testament**: The Function of the Old Testament in the New, Peabody: Hendrickson, 2004, p. 219-232.

KEESMAAT, S. C. **Paul and His Story**: (Re)Interpreting the Exodus Tradition. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

KEESMAAT, S. C. Paul and His Story: Exodus and Tradition in Galatians. In: **Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel**: Investigations and Proposals. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, p. 300-333.

KIM, J., A New Understanding of ὡς ἄγγελον Θεοῦ … ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν at Galatians 4:14. 개혁논총 [*gaehyeognonchong*] 54, 2020, p. 291-303.

KING, D. H. Paul and the Tannaim: A Study in Galatians. **WTJ** 45, 1983, p. 340-370.

KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976.

KOOTEN, G. H. van. Philosophical Criticism of Genealogical Claims and Stoic Depoliticization of Politics: Greco-Roman Strategies in Paul's Allegorical Interpretation of Hagar and Sarah (Gal 4:21-31). In: **Abraham, the Nations, and the Hagarites**: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham. Leiden: Brill: 2010, p. 261-385.

KÖSTENBERGER, A. J. The Identity of the ISRAEL TOU THEOU (Israel of God) in Galatians 6:16. **Faith and Mission** 19, 2001, p. 3-24.

KRUGER, M. A., Law and Promise in Galatians. **Neotestamentica** 26, 2, p. 311-327.

KRUSE, C. G. **Paul, the Law, and Justification**. Peabody, Mass: Hendrickson, 1997.

LAFFEY, A. L. **Introduction to the Old Testament**: A Feminist Perspective. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

LAGRANGE, J. M. **Saint Paul**. Épître aux Galates. Paris: Gabalda, 1950.

LAMBRECHT, J. Abraham and His Offspring: A Comparison of Galatians 5,1 with 3,13. **Bib** 80, 1999, p. 525-536.

LAMBRECHT, J. La voluntad universal de Dios, el verdadero evangelio de la Carta a los Gálatas. **RevBib** 57, 1995, p. 131-142.

LAMBRECHT, J. The Line of Thought in Gal. 2.14b-21. **NTS** 24, 1978, p. 484-495.

LATEGAN, B. C. Formulas in the Language of Paul: A Study Of Prepositional Phrases In Galatians. **Neotestamentica** 25, 1, 1991, p. 75-87.

LATEGAN, B. C. Levels of Reader Instructions in the Text of Galatians. **Semeia** 48, 1989, p. 171-184.

LATEGAN, B. C. Paul's Use Of History In Galatians: Some Remarks On His Style Of Theological Argumentation. **Neotestamentica** 36, 1, 2002, p. 121-130.

LATEGAN, B. C. The Argumentative Situation of Galatians. **Neotestamentica** 26, 2, 1992, p. 257-277.

LÉGASSE, S. **L'épître de Paul aux Galates**. Lectio Divina 9. Paris: Cerf, 2000.

LÉMONON, J.-P. **L'épître aux Galates**. Commentaire Biblique: Noveau Testament 9. Paris: Cerf, 2008.

LIAO, P. S. H. The Meaning of Galatians 4:21-31: A New Perspective. **The Northeast Asia Journal of Theology** 22/23, 1979, p. 115-32.

LIETZMANN, D. H. **An die Galater**. Handbuch zum Neuen Testament. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1971.

LIGHTFOOT, J. B. **St. Paul's Epistle to the Galatians**. London: MacMillan, 1896.

LIM, T. H. **Holy Scripture in the Qumran Commentaries and the Pauline Letters**. Oxford: Clarendon Press, 1997.

LINCOLN, A. T. **Paradise Now and Not Yet**: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to His Eschatology. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

LÖFSTEDT, T. The Allegory of Hagar and Sarah: Gal 4.21-31. **EstBib** 58, 2000, p. 475-494.

LONGENECKER, B. W. Defining the Faithful Character of the Covenant Community: Galatians 2:15-21 and Beyond. In: **Paul and the Mosaic Law**. WUNT 89, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996, p. 75-97.

LONGENECKER, B. W. Sharing in Their Spiritual Blessings? The Stories of Israel in Galatians and Romans. In: **Narrative Dynamics in Paul**: A Critical Assessment. Louisville: Westminster John Knox, 2002, p. 58-84.

LONGENECKER, B. W. **The Triumph of Abraham's God**: Transformation of Identity in Galatians. Edinburgh: T&T Clark, 1998.

LONGENECKER, R. N. **Biblical Exegesis in the Apostolic Period**. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

LONGENECKER, R. N. **Galatians**. WBC 41. Nasville: Thomas Nelson Publishers, 1998.

LOPEZ, D. C. **Apostle to the Conquered**: Reimagining Paul's Mission. Minneapolis: Fortress Press, 2008.

LÖSTEDT, T. The Allegory of Hagar and Sarah: Gal 4.21-31. **EstBib** 58, 2000, p. 475-494.

LOUBSER, J. A. The Contrast Slavery/Freedom as Persuasive Device In Galatians. **Neotestamentica** 28, 1, 1994, p. 163-176.

LOUW, J.; NIDA, E. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento**. São Paulo: Sociedade Bíblica, 2013.

LÜHRMANN, D. **Galatians**. Continental Commentary. Minneapolis: Fortress, 1992.

LULL, D. J. **The Spirit in Galatia**: Paul's Interpretation of Pneuma as Divine Power. SBLDS 49. Chico, Calif: Scholars Press, 1980.

LUTHER, M. **Luther's Works**. vol. 26-27. St. Louis: Concordia, 1964.

LUZ, U. Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief. **ET** 27, 1967, p. 318-336.

LUZZATTO, S. D. **The Book of Genesis**: A Commentary by ShaDal. Northvale, New Jersey: Jason Aronson, 1998.

LYONNET, S. Amore del prossimo, amore di Dio, obbedienza ai comandamenti. **RasT** 13, 1974, p. 174-186.

LYONNET, S. **Les Épitres de Saint Paul aux Galates, aux Romains**. Paris: Cerf, 1953.

MACKENZIE, J. L. **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1983.

MACROBIUS, A. T. **Saturnalia**: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Teubner Stuttgart/Leipzig, 1994.

MALAN, F.S. The Strategy of Two Opposing Covenants: Galatians 4:21-5:1. **Neotestamentica** 26, 2, 1992, p. 425-440.

MARÍN, F. (Gal) Evangelio de la libertad. **EstE** 54, 1979, p. 43-68.

MARIUS VICTORINUS. **Marius Victorinus' Commentary on Galatians**: Introduction, Translation, and Notes. Oxford: Oxford University Press, 2005.

MARSHALL, I. H. Salvation, Grace and Works in the Later Pauline Corpus. **NTS** 42, 1996, p. 339-358.

MARTIN, D. B. **Slavery as Salvation**: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity. New Haven: Yale University Press, 1990.

MARTYN, J. L. Apocalyptic Antimonies in Paul's Letter to the Galatians. **NTS** 31, 1985, p. 410-424.

MARTYN, J. L. Events in Galatia: Modified Covenantal Nomism versus God's Invasion of the Cosmos in the Singular Gospel. In: **Pauline Theology**. Volume 1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002, p. 160-179.

MARTYN, J. L. **Galatians**: A New Translation with Introduction and Commentary. AB 33A. New York: Doubleday, 1997.

MARTYN, J. L. The Covenants of Hagar and Sarah. In: **Faith and History**: Essays in Honour of Paul W. Meyer. Atlanta: Scholars Press, 1990, p. 160-192.

MARTYN, J. L. The Covenants of Hagar and Sarah: Two Covenants and Two Gentile Missions. In: **Theological Issues in the Letters of Paul**. Nashville: Abingdon, 1997, p. 191-208.

MARTYN, J. L. The Apocalyptic Gospel in Galatians. **Interpretation** 28, 3, 1974, p. 245-270.

MATERA, F. J. Galatians in perspective: Cutting a new path through old territory. **Interpretation**, 54, 3, 2000, p. 233-245.

MATERA, F. J. **Galatians**. Sacra Pagina 9. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2007.

MATERA, F. J. The Culmination of Paul's Argument to the Galatians: Gal 5:1–6:17. **JSNT** 1988, p. 79-91.

MATTEI, S. di. Paul's Allegory of the Two Covenants (Gal 4.21-31) in Light of First-Century Hellenistic Rhetoric and Jewish Hermeneutics. **NTS** 52, 2006, p. 102-122.

MCCLANE, C. D. The Hellenistic Background to the Pauline Allegorical Method in Galatians 4:21-31. **RQ** 40, 2, 1998, p. 125-35.

MCKNIGHT, S. **Galatians**: From Biblical Text to Contemporary Life. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan, 1995.

MCNAMARA, M. to de (Hagar) Sina oros estin en tê Arabia' (Gal. 4:25a): Paul and Petra. **Milltown Studies** 2, 1978, p. 24-41.

MEEKS, W. A. **The First Urban Christians**: The Social World of the Apostle Paul. New Haven/London: Yale University Press, 2003.

MESTERS, C. **Paulo Apóstolo, um trabalhador que anuncia o Evangelho**. São Paulo: Paulus, 1991.

METZGER, B. M. **A Textual Commentary on the Greek New Testament**. New York: United Bible Societies, 1994.

MEYER, H. A. W. **A Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Galatians**. New York: Funk and Wagnalls, 1881.

MEYNET, R**.** **L'Analise Retorica**. Brescia: Queriniana, 1992.

MEYNET, R. **A Análise Retórica**. Um novo método para compreender a Bíblia. Brotéria 137, 1993.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. **Gregorianum**, 1996, 77, 3, p. 403-436.

MEYNET, R. **La Lettera ai Galati**. Roma: EDB, 2012.

MEYNET, R. La retorica biblica. **ATeo**, Rio de Janeiro, 2020, 24, 65, p. 431-468.

MEYNET, R. Quelle rhétorique dans l'épître aux Galates? Le cas de Ga 4,12-20. **Rhetorica** 12, 1994, p. 427-450.

MEYNET, R. **Trattato di Retorica Biblica**. Bologna: EDB, 2008.

MICHEL, O. **Paulus und seine Bibel**. Gütersloh: Bertelsmann, 1929.

MILLER, T. A. Surrogate, Slave, and Deviant? The Figure of Hagar in Jewish Tradition and Paul [Galatians 4:21-31]. In: **Early Christian Literature and Intertextuality**. London: T&T Clark, 2009, p. 138-154.

MILLINS, T. Y. Petition as a Literary Form. **Novum Testamentum** 5, 1962, p. 46-54.

MILLOS, S. P. **Gálatas**. Villadecavalls: CLIE, 2013.

MONTAGNINI, F. Il Monte Sinai Si Trova in Arabia … (Gal 4,25) Nota sul tema Legge e schiavitù. **Bibbia e Oriente** 11, 1969, p. 33-37.

MOO, D. J. **Galatians**. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.

MORLAND, K. A. **The Rhetoric of Curse in Galatians**: Paul Confronts Another Gospel. ESEC 5. Atlanta: Scholars Press, 1995.

MULDER, M. J.; SYSLING, H. **Mikra**: Text, Translation, Reading, and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

MURILLO, L. El Israel de las promesas, o Judaismo y Gentilismo en la Concepción Paulina del Evangelio. **Bib** 2, 1921, p. 303-335.

MUSSNER, F. **La Lettera ai Galati**. Brescia: Paideia, 1987.

MUSSNER, F. Gesetz — Abraham — Israel. **Kairos** 25, 1983, p. 200-222.

MUSSNER, F. Hagar, Sinai, Jerusalem: Zum Text von Gal 4,25a. **ThQ** 135, 1955, p. 56-60.

NANOS, M. D. (ed.). **The Galatians Debate**: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation. Peabody: Hendrickson, 2002.

NANOS, M. D. **The irony of Galatians**. Paul's letter in first-century context. Minneapolis: Fortress, 2002.

NEIL, W. **The Letter of Paul to the Galatians**. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NEUSNER, J. (Ed.). **Genesis Rabbah**: The Judaic Commentary to the Book of Genesis: A New American Translation. Atlanta: Scholars Press, 1985.

NEYREY, J. H. Bewitched in Galatia: Paul and Cultural Anthropology. **CBQ** 50, 1, 1988, p. 72-100.

NIDITCH, S. Genesis. In: **The Women's Bible Commentary**. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1992.

O‘NEILL, J. C. **The Recovery of Paul’s Letter to the Galatians**. London: SPCK, 1972.

O’NEILL, J. C. “For this Hagar is Mount Sinai in Arabia” (Galatians 4:25). In: **The Old Testament in the New Testament**: Essays in Honour of J. L. North, JSNTSup 189. Sheffield: Sheffield Academic, 2000, p. 210-219.

ODEN, T. C.; EDWARDS, M. J. **La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia**. Nuevo Testamento, Gálatas, Efesios, Filipenses. Madrid: Ciudad Nueva, v.8, 2001.

OEPKE, A. **Der Brief des Paulus an die Galater**. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1960.

OSIEK, C. **Galatians**. New Testament Message 12. Wilmington, Deleware: Michael Glazier, 1980.

PABST, I. **The Interpretation of the Sarah-Hagar Stories in Rabbinic and Patristic Literature**: Sarah and Hagar as Female Representations of Identity and Difference. Lectio difficilior, 2003.

PASTOR, F. A propósito de Gal 4.25a. **EstBib** 31, 1972, p. 205-210.

PASTOR, F. Alegoría o tipología en Gal. 4,21-31. **EstBib** 34, 1975, p. 113-119.

PASTOR, F. **Pablo, un seducido por Cristo**. Estella: Verbo Divino, 1991.

PATE, C. M. **The Reverse of the Curse**: Paul, Wisdom, and the Law. WUNT 114. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

PELSER, G. M. M. The Opposition Faith and Works as Persuasive Device in Galatians (3:6-14). **Neotestamentica** 26, 2, 1992, p. 389-405.

PELSER, G. M. M.; DU TOIT, A. B.; KRUGER, M. A.; et al. Addendum to Neotestamentica: Discourse Analysis of Galatians. **Neotestamentica** 26, 2, 1992, p. 1-41.

PERKINS, P. **Abraham’s Divided Children**: Galatians and the Politics of Faith. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 2001.

PERKINS, W. **A Commentarie or Exposition upon the First Five Chapters of the Epistle to the Galatians**. New York: Pilgrim Press, 1989.

PERRIMAN, A. C. The Rhetorical Strategy of Galatians 4:21-5:1. **EQ** 65, 1, 1993, p. 27-42.

PINNOCK, C. H. Truth on Fire: The Message of Galatians. Grand Rapids: Baker Book House, 1972.

PITTA, A. L’allegoria di Agar e Sara e la libertà dalla Legge (Gal 4,21-5,1). **RiSCr** 3, 1989, p. 15-56.

PITTA, A. **Lettera ai Galati**. Bologna: EDB, 1996.

POHL, A. **Carta aos Gálatas, Comentário Esperança**. Curitiba: Esperança, 1999.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1994.

PORTER, S. E.; STANLEY, C. D. (eds.). **As It is Written**: Studying Paul's Use of Scripture. SBLSymS 50. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.

PUNT, J. Hermeneutics in Identity Formation: Paul's Use of Genesis in Galatians 4. **TS** 67, 1, 2011, p. 377-425.

PUNT, J. Identity, Memory, and Scriptural Warrant: Arguing Paul's Case. In: **Paul and Scripture**: Extending the Conversation. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.

PUNT, J. Paul, hermeneutics and the Scriptures of Israel. **Neotestamentica** 30, 2, 1996, p. 377-425.

PUNT, J. Revealed Rereading. Part 1: Pauline Allegory in Galatians 4:21-5:1. **Neotestamentica** 40, 2006, p. 87-100.

PUNT, J. Revealed Rereading. Part 2: Paul and the Wives of the Father of Faith in Galatians 4:21-5:1. **Neotestamentica** 40, 2006, p. 101-118.

PUNT, J. Subverting Sarah in the New Testament: Galatians 4 and 1 Peter 3. In: **Early Christian Literature and Intertextuality**. London: T&T Clark, 2009, p. 155-174.

PYNE, R. A. The 'Seed,' the Spirit, and the Blessing of Abraham. **BSac** 152, 1995, p. 211-222.

QUENAM, A. G. L'être nouveau du chrétien, fondement de sa liberté. **EuntDoc** 34, 1981, p. 393-408.

QUESNELL, Q. **The Gospel of Christian Freedom**. New York: Herder and Herder, 1969.

RAHLFS, A.; HANHART, R. **Septuaginta**: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

RAMAZZOTTI, B. La libertà cristiana, Note di teologia del NT. **RivB** 6, 1958, p. 51-82.

RAMBAN (NACHMANIDES). **The Torah**: with Ramban's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated. Genesis. New York: Mesorah, v. 1, 2004.

RASHI. **Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary**. Jerusalem: Feldheim, 1934.

RENDALL, F. The Epistle to the Galatians. In: **The Expositor's Greek Testament**. New York: George H. Doran, 1965, p. 180-183.

RICHARDSON, P. **Israel in the Apostolic Church**. Cambridge: At the University Press, 1969.

RICHES, J. **Galatians through the centuries**. Oxford: Blackwell, 2008.

RIDDERBOS, H. N. **The Epistle of Paul to the Churches of Galatia**. Grand Rapids: Eerdmans, 1953.

ROBERTSON, A. W. **El Antiguo Testamento em el Nuevo**. Buenos Aires: Nueva Creación, 1996.

ROBINSON, D. W. B. The Distinction between Jewish and Gentile Believers in Galatians. **ABR** 13, 1965, p. 29-48.

RUSSELL, L. M. Twists and Turns in Paul's Allegory. In: **Hagar, Sarah, and Their Children**: Jewish, Christian and Muslim Perspectives. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006, p. 71-97.

RUSSELL, W. B. Does the Christian Have 'Flesh' in Gal 5:13-26? **JETS** 36, 1993, p. 179-187.

RUSSELL, W. B. Rhetorical Analysis of the Book of Galatians: Part 1. **BSac** 150, 599, 1993, p. 341-358.

RUSSELL, W. B. Rhetorical Analysis of the Book of Galatians: Part 2. **BSac** 150, 600, 1993, p. 416-439.

RUSSELL, W. B. The Apostle Paul's Redemptive-Historical Argumentation in Galatians 5:13-26. **WTJ** 57, 1995, p. 333-357.

SAFRAI, S. Education and Study of the Torah. In: **The Jewish People in the First Century**: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions. CRINT 2, 1998, p. 945-970.

SALDHANA, A. Gal 6:16: The 'Israel of God,' Christianity's Ultimate Break with Judaism? **ITS** 34, 1997, p. 224-232.

SANDERS, E. P. **Paul and Palestinian Judaism**: A Comparison of Patterns of Religion. Minneapolis: Fortress, 1977.

SANDERS, E. P. **Paul**, the Law, and the Jewish People. Philadelphia: Fortress, 1983.

SANDERS, E. P. Paul. In: **Early Christian Thought in its Jewish Context**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 112-129.

SÄNGER, D. Sara, die Freie-unsere Mutter: Namenallegorese als Interpretament christlicher Identitätsbildung in Gal 4,21-31. In: **Neue Testament und**

hellenistischjüdische Alltagskultur. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2011, p. 213-239.

SARNA, N. M. **Genesis. JPS Torah Commentary**. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.

SCHLIER, H. **Der Brief an die Galater**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962/1971.

SCHNELLE, U. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã/Paulus, 2010.

SCHOEPS, H. J. **Paul**: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History. Philadelphia: Westminster Press, 1961.

SCHREINER, J. (Org.). **Introducción a los Métodos de la Exégesis Bíblica**. Barcelona: Herder, 1974.

SCHREINER, T. R. 'Works of Law' in Paul. **NovT** 33, 1991, p. 217-244.

SCHREINER, T. R. **Galatians**. Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Zondervan, 2010.

SCHREINER, T. R. **The Law and Its Fulfillment**: A Pauline Theology of Law. Grand Rapids: Baker, 1993.

SCHROER, S.; STAUBLI, T. **Body Symbolism in the Bible (Scripture)**. Collegeville/Minnesota: The Liturgical Press, 2001.

SCHWEMER, A. M. Himmelische Stadt und himmelische Bürgerrecht bei Paulus (Gal 4,26 und Phil 3,20). In: **La Cité de Dieu/Die Stadt Gottes**. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 129. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, p. 195-243.

SCOTT, J. M. 'For as Many as are of Works of the Law are under a Curse' (Galatians 3:10). In: **Paul and the Scriptures of Israel**, JSNTSup 83/SSEJC 1. Sheffield: JSOT Press, 1993, p. 187-221.

SCOTT, J. M. **Adoption as Sons of God**: An Exegetical Investigation into the Background of UIOQESIA in the Pauline Corpus. WUNT 48. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992.

SCOTT, J. M. **Paul and the Nations**: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians. WUNT 84. Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1995.

SCOTT, J. M. Paul's Use of Deuteronomic Tradition. **JBL** 112, 1993, p. 645-665.

SEGAL, A. F. **Paul the Convert**: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee. New Haven: Yale University Press, 1990.

SELIGMÜLLER, A. **War Paulus Epileptiker?**: Erwägungen eines Nervenarztes. Leipzig: Hinrichs, 1910.

SELLIN, G. Hagar und Sara: Religionsgeschichtliche Hintergründe der Schriftallegorese Gal 4,21-31. In: **Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte**: Festschrift für Jürgen Becker. Berlin: Walter de Gruyter, 1999, p. 59-84.

SFORNO, O. J. Commentary on the Torah. Brooklyn, New York: Mesorah, 1987.

SHAW, G. **The Cost of Authority**: Manipulation and Freedom in the New Testament. London: SCM Press, 1983.

SHEDD, R. P. **Man in Community**: A Study of St. Paul's Application of Old Testament and Early Jewish Conceptions of Human Solidarity. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.

SHREINER, J.; DAUTZENBERG, G. **Formas e Exigências do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica/Paulus, 2004.

SICKENBERGER, J. **Introduzione al Nuovo Testamento**. Torino/Roma: Marietti, 1942.

SIKER, J. S. **Disinheriting the Jews**: Abraham in Early Christian Controversy. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1991.

SILVA, M. Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus/Heralds of the Good News: Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans (Review). **WTJ** 66, 2004, p. 433-439.

SILVA, M. Eschatological Structures in Galatians. In: **To Tell the Mystery**: Essays on New Testament Eschatology in Honor of Robert H. Gundry, JSNTSup 100, Sheffield, England: JSOT Press, 1994, p. 140-162.

SILVA, M. **Explorations in Exegetical Method**: Galatians as a Test Case. Grand Rapids: Baker Academic, 1996.

SILVA, M. O Antigo Testamento em Paulo. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Paulus; Edições Vida Nova e Edições Loyola, 2008, p. 76-92.

SILVA, M. Text and Language in The Pauline Corpus: with special reference to the use of conjunctions in Galatians. **Neotestamentica** 24, 2, 1990, p. 273-281.

SIMIAN-YOFRE, H. **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000.

SMILES, V. M. **The Gospel and the Law in Galatia**: Paul's Response to Jewish-Christian Separatism and the Threat of Galatian Apostasy. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1998.

SMITH, M. D. The Pauline Literature. In: **It is Written**: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 263-291.

SINGER, I. (ed.). **The Jewish Encyclopedia**. v. 11-12. New York: Funk & Wagnalls, 1901-1906.

SÖDING, T. Sie ist unsre Mutter: Die Allegorie über Sara und Hagar (Gal 4,21-31) in der Einheitsübersetzung und bei Paulus. In: **Für immer verbündet**: Studien zur Bundestheologie der Bibel. Stuttgart: Katholisches Bibelwek, 2007, p. 231-237.

SONCINO CHUMASH: The Five Books of Moses with Haphtaroth. London: Soncino Press, 1947.

SONEK, K. **Truth, Beauty, and Goodness in Biblical Narratives**: A Hermeneutical Study of Genesis 21:1-21. Beihelfe zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 395. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.

SPEISER, E. A. **Genesis.** Anchor Bible. Garden City, New York: Doubleday, 1964.

STAMM, R. T. The Epistle to the Galatians. In: **Interpreter's Bible**. Nashville: Abingdon, 1953, v.10, p. 427-593.

STANDHARTINGER, A., Zur Freiheit... befreit? Hagar im Galaterbrief. **ET** 62, 2002, p. 283-303.

STANLEY, C. D. 'Pearls before Swine': Did Paul's Audiences Understand his Biblical Quotations? **NovT** 41, 1999, p. 124-144.

STANLEY, C. D. **Arguing with Scripture**: The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul. New York: T&T Clark, 2004.

STANLEY, C. D. **Paul and the Language of Scripture**: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature. SNTSMS 69. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

STANLEY, C. D. Paul's 'Use' of Scripture: Why the Audience Matters. In: **As It is Written**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.

STANTON, G. The Law of Moses and the Law of Christ — Galatians 3.1– 6.2. In: **Paul and the Mosaic Law**. Grand Rapids: Eerdmans, 1996, p. 99-116.

STEINBERG, N. **Kinship and Marriage in Genesis**: A Household Economics Perspective. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

STEINHAUSER, M. G. Gal 4,25a: Evidence of Targumic Tradition in Gal 4,21-31? **Bib** 70, 1989, p. 234-240.

STEINMETZ, D. **From Father to Son**: Kinship, Conflict, and Continuity in Genesis. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1991.

STRICKMAN, N.; SILVER, A. M. **Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch**: Genesis (Bereshit). New York: Menorah Pub., 1988.

STUTZMAN, R. **An Exegetical Summary of Galatians**. Dallas, Texas: SIL International, 2006.

SYRÉN, R. **The Forsaken First-Born**: A Study of a Recurrent Motif in the Patriarchal Narratives. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

TAL, A. (ed.). **Biblia Hebraica Quinta Editione**. Genesis. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015.

TAMEZ, E. Hagar and Sarah in Galatians: A Case Study in Freedom. **WW** 20, 2000, p. 265-271.

TAMEZ, E. La mujer que complicó la historia de la salvación: el relato de Agar leído desde América Latina. **VP** 3, 1/2, 1983, p. 19-30.

TARAZI, P. N. **Galatians**: A Commentary. Orthodox Biblical Studies. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1994.

TENNY, M. C. **Galatians**: The Charter of Christian Liberty. Grand Rapids: Eerdmanns, 1957.

TEUBAL, S. **Hagar the Egyptian**: The Inst Tradition of the Matriarchs. New York: Harper & Row, 1990.

TEUBAL, S. **Sarah the Priestess**: The First Matriarch of Genesis. Athens, OH: Swallow Press, 1984.

THE ARAMAIC BIBLE. Targum Neofiti 1: Genesis. Collegeville, Minnesota: Michael Glazier, v.1A, 1992.

THE ARAMAIC BIBLE. Targum Onqelos: Genesis. Wilmington, Deleware: Michael Glazier, v. 6, 1988.

THE ARAMAIC BIBLE. Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Collegeville, Minnesota: Michael Glazier, v. 1B,1992.

THIELMAN, F. **From Plight to Solution**: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans. NovTSup 61. Leiden: Brill, 1989.

THIELMAN, F. **Paul and the Law**: A Contextual Approach. Downers Grove, Ill: IVP, 1994.

TOLMIE, D. F. Translation Problems in the Letter to the Galatians. **APB** 20, 1, 2009, p. 179-198.

TOLMIE, D. **Persuading the Galatians**: A Text-Centred Rhetorical Analysis of a Pauline Letter. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

TOLMIE, D. Research on the Letter to the Galatians: 2000-2010. **AcT** 32, 1, 2012, p. 118-157.

TOLMIE, D. The Rhetorical Analysis of the Letter to the Galatians: 1995-2005. **AcT** 28, 2, 2007, p. 1-28.

TRICK, B. R. **Sons, Seed, and Children of Promise in Galatians**: Discerning the Coherence in Paul's Model of Abrahamic Descent. Duke University Department of Religion, 2010 [Tese Doutoral].

TSANG, S. **A New Rhetoric Analysis on Paul's Slave Metaphors in His Letter to the Galatians**. SBL 81. New York: Peter Lang, 2005.

UNTERMAN, A., **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

VANGEMEREN, W. A. (ed). **New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis**. 5v. Grand Rapids: Zondervan, 1997.

VANHOYE, A. **La foi agissant par l'amour (Galates 4,12-6,16)**. MSBen 13, Roma: PIB, 1996.

VANHOYE, A. **Lettera ai Galati, Nuova versione, introduzione e commento**. Torino: Paoline, 2000.

VANNI, U. Lettera ai Galati. In: **Lettere di San Paolo**, Roma: San Paolo, 1995, p. 5-68.

VIARD, A. **Saint Paul**: Épitre aux Galates. Sources Bibliques. Paris: Gabalda, 1964.

VIELHAUER, P. **Literatura Cristã Primitiva**: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos. São Paulo: Academia Cristã, 2005.

VOLKMANN, M; DOBBERAHN, F. E.; CÉSAR, E. E. B. **Método histórico-crítico**. São Paulo: CEDI, 1992.

VORSTER, J. Dissociation in the letter to the Galatians. **Neotestamentica** 26, 2, 1992, p. 297-310.

VOS, J. C. Jerusalem: Why on Earth Is It in Heaven? A Comparison between Galatians 4:21-31 and 2 Baruch 4:1-7. In: **Exploring the Narrative**: Jerusalem and Jordan in the Bronze and Iron Ages. London: Bloomsbury, 2014, p. 326-337.

VOUGA, F. **An die Galater**. Handbuch zum Neuen Testament 10. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

VOUGA, F. La construction de l'histoire en Galates 3–4. **ZNW** 75, 3-4, 1984, p. 259-269.

WAGNER, G. Les enfants d'Abraham ou les chemins de la promesse et de la liberté: Exégèse de Galates 4,21 à 31. **RHPR** 71, 1991, p. 285-295.

WAGNER, G. Les motifs de la rédaction de l'épître aux Galates. **ETR** 65, 1990, p. 325-336.

WAGNER, J. R. Isaiah in Romans and Galatians. In: **Isaiah in the New Testament**. The New Testament and the Scriptures of Israel. New York: T&T Clark, 2005, p. 117-133.

WAKEFIELD, A. H. **Where to Live**: The Hermeneutical Significance of Paul's Citations from Scripture in Galatians 3:1-14. Academia Biblica 14. Boston: Brill, 2003.

WALLAKER, D. R. **Promise and Freedom, Flesh and Slavery**: Paul's Hermeneutical Key in Galatians 4:21-5:1 in Light of the Themes and the Structure of Galatians. The Southern Baptist Theological Seminary, 2017 [Tese Doutoral].

WATSON, F. **Paul and the Hermeneutics of Faith**. London: T&T Clark International, 2004.

WATSON, F. **Paul, Judaism, and the Gentiles**: A Sociological Approach. SNTSMS 56. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

WENHAM, G. J., **Word Biblical Commentary 2**: Genesis. Dallas: Word Books, 1994.

WESTERMANN, C. **Genesis 12-36**: A Commentary. Minneapolis: Augsburg, 1985.

WHITE, E. E. **The Context of Human Discourse**: A Configurational Criticism of Rhetoric. Studies in Rhetoric/Communication. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1992.

WILCOX, M. The Promise of the 'Seed' in the New Testament and the Targumin. **JSNT**, 1979, p. 2-20.

WILEY, T. **Paul and the Gentile Women**: Reframing Galatians. New York: Continuum, 2005.

WILLIAMS, S. K. **Galatians**. Abingdon New Testament Commentaries. Nashville: Abingdon, 1997.

WILLIAMS, S. K. Promise in Galatians: A Reading of Paul's Reading of Scripture. **JBL** 107, 1988, p. 709-720.

WILLIAMS, S. K. The Hearing of Faith: AKOH PISTEWS in Galatians 3. **NTS** 35, 1989, p. 82-93.

WILLIAMSON, P. R. **Abraham, Israel and the Nations**: The Patriarchal Promise and Its Covenantal Development in Genesis. JSOTSup 315. Sheffield: Sheffield Academic, 2000.

WILLITS, J. Isa 54,1 in Gal 4,24b-27: Reading Genesis in Light of Isaiah. **ZNW** 96, 2005, p. 188-210.

WILSON, T. A. 'Under Law' in Galatians: A Pauline Theological Abbreviation. **JTS** 56, 2005, p. 362-392.

WILSON, T. A. Wilderness Apostasy and Paul's Portrayal of the Crisis in Galatians. **NTS** 50, 2004, p. 550-571.

WITHERINGTON, B. **Grace in Galatia**: A Commentary on St. Paul's Letter to the Galatians. Edinburgh: T&T Clark, 1998.

WÖHRLE, J. Isaak und Ismael: Zum Verhältnis der beiden Abrhamsöhne nach Genesis 17 und Galater 4,21-31. **ET** 71, 2011, p. 115-132.

WOLTER, M. Das Israelproblem nach Gal 4,21-31 und Röm 9-11. **ZThK** 107, 2010, p. 1-30.

WYSE, Z. **The structure of the Abraham narrative 11:27–25:11**. http://westsidereformed.org/the-structure-of-the-abraham-narrative-genesis-1127-2511/ [acessado em 19/09/2022].

YOUNG, N. H. Who's Cursed - and Why? (Galatians 3:10-14). **JBL** 117, 1998, p. 79-92.

ZAKOVITCH, Y. Through the Looking Glass: Reflections/Inversions of Genesis Stories in the Bible. **BI** 1, 1993, p. 139-152.

ZIESLER, J. A. **The Meaning of Righteousness in Paul**: A Linguistic and Theological Enquiry. SNTSMS 20. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.