

## CAPÍTULO II:

### LEITURA PARTICULARIZADA DE GL 4,1-7

A análise exegética da unidade 4,1-7 acompanhará o ritmo das partes que integram e dão sentido ao próprio texto. Será feita de maneira a deixar perceber a ligação existente entre si, evitando-se, por isso mesmo, uma visão artificial e fragmentada da unidade literária em questão. Este trabalho compreenderá, portanto, a análise de cinco partes específicas da unidade, a saber: 4,1-2; 4,3; 4,4-5; 4,6 e 4,7. A sua consecução proporcionará maior clareza a fim de compreender o alcance das motivações teológicas de que estava munido o apóstolo Paulo ao enviar sua mensagem às comunidades cristãs da Galácia<sup>1</sup>. A exegese da inteira perícopes, a partir de suas respectivas partes, também possibilitará a compreensão do objeto desse estudo localizado nos vv. 4-5, ou seja, o que São Paulo entendia dizer ao lançar mão das duas seguintes expressões πλήρωμα τοῦ χρόνου e υἰοθεσία.

---

<sup>1</sup> A questão dos destinatários dessa carta não é um problema de todo resolvido. Há argumentos a favor e contra tanto à Galácia do Sul quanto à Galácia do Norte. Autores que apóiam a opinião da Galácia do Sul, normalmente estabelecem a data da carta durante a segunda viagem; outros ainda acreditam que foi escrita até mesmo antes da segunda viagem de Paulo, chegando, inclusive, a situá-la como primeiro escrito de Paulo, antecedendo, dessa maneira, a primeira carta aos Tessalonicenses. Também um relevante número de estudiosos defende a opinião de que Paulo destinou essa carta a comunidades da Galácia do Norte e que, por esse motivo, teria sido escrita no curso de sua terceira viagem, da Macedônia ou de Corinto, por volta de 55-56 d.C. Até a segunda metade do século XIX sustentava-se unanimemente a tese da Galácia do Norte. Segundo LAGRANGE, M.-P., *Saint Paul. Épître aux Galates*, p. xv, o dinamarquês MYNSTER, ainda em 1825, já sustentava a tese da Galácia do Sul. No entanto, somente após o trabalho de RAMSAY, W.M., *A Historical Commentary on St Paul's Epistle to the Galatians*, p. 180 et. seq., vários autores, inclusive estudiosos contemporâneos, têm preferido a hipótese da Galácia do Sul. Dentre muitos autores modernos, citemos apenas quatro de cada tendência; assim são pela Galácia do Norte: MUBNER, F., *Der Galaterbrief*; PITTA, A., *Lettera ai Galati*; SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*; VIARD, A.-A., *Saint Paul. Épître aux Galates*. Pela Galácia do Sul: BLIGH, J., *Galatians. A Discussion of St Paul's Epistle*; BRUCE, F.F., *The Epistle of Paul to the Galatians*; FUNG, R.Y.K., *The Epistle to the Galatians*; MATERA, F.J., *Galatians*.

## 1. GI 4,1-2

Λέγω δέ, ἐφ' ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν, οὐδέν διαφέρει δούλου κύριος πάντων ὧν, ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν καὶ οἰκονόμους ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός.

A disposição das proposições destaca, do ponto de vista semântico, a situação desvantajosa do herdeiro (κληρονόμος) enquanto criança (νήπιος), o qual, mesmo sendo senhor de tudo (κύριος πάντων ὧν), em nada difere de um escravo (οὐδέν διαφέρει δούλου), estando sob tutores e administradores (ὑπὸ ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους). Há ainda nesse segmento de unidade duas expressões temporais de relevante importância. A primeira delas, ἐφ' ὅσον χρόνον, mostra o aspecto historicamente passageiro da condição do herdeiro (κληρονόμος), pois que ainda é uma criança (νήπιος); e, por isso mesmo, está orientado para o desenvolvimento até a vida adulta. A segunda expressão temporal ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός é determinante porque marca o prazo estipulado para o fim da tutela da criança. Prazo esse que é estabelecido pela autoridade paterna<sup>2</sup>.

Do ponto de vista sintático, constata-se nesta seção a presença de cinco proposições e todas verbais, sendo a primeira delas – λέγω δέ<sup>3</sup> – a principal. Esta proposição dá sustentação às demais, ligando-as ao assunto que vinha sendo tratado anteriormente, porém agora com a função eminentemente conclusiva.

Nas proposições os sujeitos são ocultados quatro vezes e só vem nomeado uma única vez (κληρονόμος). A primeira pessoa do singular é utilizada também uma vez e refere-se à pessoa de Paulo, aquele que escreve; nas outras quatro orações o sujeito é o mesmo, isto é, κληρονόμος, sempre na terceira pessoa do singular. Essa insistência acentua a importância do termo. E a κληρονόμος ligam-se os seguintes termos νήπιος, δοῦλος, κύριος, ἐπίτροπος e οἰκονόμος, onde os verbos utilizados são todos intransitivos. O sujeito liga-se a dois predicativos (νήπιος e κύριος), a um genitivo em forma de comparação desvantajosa (δοῦλος) e duas vezes está em relação de subordinação, decorrente da utilização da partícula

<sup>2</sup> Cf. VIARD, A., Saint Paul. Épître aux Galates, p. 86. É significativa a observação de Viard de que a situação evocada em 4,1-2 não quer falar da ausência do pai. Por isso afirma: “Mais l’accent porte beaucoup plus sur la dépendance de l’enfant et sur la durée de celle-ci que sur l’absence du père”. E ainda: “La comparaison de l’héritage s’est greffée sur celle de l’alliance-testament”.

<sup>3</sup> Embora devamos nos referir mais adiante a essa expressão, é oportuno dizer desde já que se trata de uma forma de transição ou de prossecução. Assim, PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 231 e SCHLIER, H., Der Brief an die Galater, p. 188.

ὑπό (ἐπίτροπος καὶ οἰκονόμος). A organização semântico-gramatical desses dois versículos indica, de um lado, a desvantagem momentânea do herdeiro, por causa da sua menoridade; de outro, ressalta a autoridade do pai que, no seu devido tempo, na maioridade, lhe dará a condição de herdeiro, não só de direito, mas de fato, sem necessidade de tutores e administradores. Outra decorrência que se compreende desse contexto é a incontestável constatação de que se trata de um νήπιος que é também filho, pois é senhor de tudo – κύριος πάντων ὧν – e tem um pai que, no tempo estabelecido, lhe concederá o aval da maioridade, vale dizer, da plena responsabilidade. Por fim, conclui-se: não se trata de um escravo (δοῦλος) de fato, ainda que, momentaneamente, a ele é comparado. E por isso mesmo, ao menos pelo que o texto mostra, o seu caso não é de resgate e, muito menos, de adoção (υἰοθεσία<sup>4</sup>).

A verificação da passagem 4,1-2, também sob o aspecto diacrônico, à qual se procede a partir deste momento, de maneira detalhada, buscará a sua incidência e relevância histórica, onde estão implicados diretamente emissário e destinatários da carta aos Gálatas.

Assim, λέγω δέ na exata forma em que se encontra aqui é uma expressão utilizada 16 vezes no N.T.<sup>5</sup> Fora de Paulo, somente Mateus e Lucas a utilizam 12 vezes. Ao utilizá-la, esses dois evangelistas sempre o fazem no sentido de discurso de Jesus (λέγω δὲ ὑμῖν). Já as quatro vezes em que a expressão comparece no corpus paulinum (1Cor 1,12; 7,8; Gl 4,1; 5,16) trata-se do próprio Paulo dirigindo-se aos seus destinatários a fim de comunicar-lhes algo.

Essa expressão é normalmente utilizada em início de sentença com a função de esclarecer ou então de dar andamento a um pensamento que vinha se desenvolvendo até aquele momento, não se tratando assim de um pensamento totalmente novo<sup>6</sup>, mas de uma explicitação<sup>7</sup>. Das quatro vezes em que Paulo

<sup>4</sup> O termo υἰοθεσία introduzido aqui, aparentemente fora de contexto, tem a finalidade de ressaltar a sua importância, uma vez que é aquele, em torno do qual, sobretudo, na carta aos Gálatas e, também, aos Efésios, se articula a presente pesquisa.

<sup>5</sup> Esta expressão utilizando o verbo no indicativo presente ativo primeira pessoa do singular também aparece três vezes no NT. nas duas seguintes formas semelhantes: λέγω δὲ τοῦτο somente em 1Cor 1,12 e τοῦτο δὲ λέγω em 1Cor 7,6 e Gl 3,17.

<sup>6</sup> Cf. CORNELLY, R., Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas: III. Epistolae ad Corinthios altera et ad Galatas, p. 521.

<sup>7</sup> Assim, por exemplo, ROHDE, J., Der Brief des Paulus an die Galater, p. 166, onde diz que o início deste capítulo não introduz a discussão de um pensamento totalmente novo, mas que Paulo quer oferecer antes de tudo um esclarecimento, levando assim a cabo a explanação a que se propôs. Cf. também RIENECKER, F., Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen

utiliza a expressão λέγω δέ, essa é a que oferece o tom mais surpreendente<sup>8</sup>, dado o extraordinário e quase imprevisível caráter da conclusão 4,1-7. A ausência da declaração introduzida por essa expressão sobre a índole cristológica da nossa filiação<sup>9</sup>, faria com que a argumentação de Paulo terminasse com uma exaltação a Abraão, deixando em segundo plano Jesus, o Filho de Deus por excelência, já que em 3,29 Paulo assim se expressa textualmente: “Se sois de Cristo, sois, portanto descendentes de Abraão, herdeiros<sup>10</sup> segundo a promessa”.

A expressão temporal ἐφ' ὅσον χρόνον é associada, por sua vez, a uma outra, também temporal, encontrada no v. 2: ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός. Trata-se de expressões contendo particular importância no segmento 4,1-2.

A locução temporal<sup>11</sup> ἐφ' ὅσον χρόνον, tal qual vem formulada aqui, é somente encontrada três vezes em todo o NT e sempre no corpus paulinum<sup>12</sup>: Rm 7,1; 1Cor 7,39 e Gl 4,1. H.C. Hahn/W.Kraus admitem uma distinção entre as três citações, dizendo que Rm 7,1 e 1Cor 7,39 se referem ao tempo de vida, enquanto Gl 4,1 está ligado ao sentido de espaço de tempo. Qualquer que seja a sutileza da

---

Testament, p. 439; LIGHTFOOT, J.B., The Epistle of St Paul to the Galatians, p. 165. Sobre a expressão λέγω δέ, diz: “introducing an expansion or explanation of what has gone before”; LIETZMANN, H., An die Galater, p. 23.

<sup>8</sup> O contexto e a importância dessa conclusão confirmam essa afirmação ainda que LIGHTFOOT, J.B., op.cit., p. 165, afirme que τούτο δέ λέγω, que ocorre em Gl 3,17 e em 1Cor 1,12, seja ainda uma expressão mais determinante.

<sup>9</sup> Essa passagem é tão central na carta aos Gálatas que autores de visões bem diferentes a têm em grande consideração de importância. Cf. BLIGH, J., Galatians, p. 37-41, partindo da observação feita por J.B. LIGHTFOOT, ainda na segunda metade do século XIX, de que Gl 4,4-5 comportava uma estrutura quiástica, vai mais além e admite que toda a carta é estruturada em um grande quiasmo, tendo como cerne o quiasmo central, ou seja, 4,4-5. Também PITTA, A., Disposizione e Messaggio della lettera ai Galati, p. 212-213. Em sua pesquisa chega à conclusão de que a mensagem central do Evangelho em Gálatas nada diz respeito diretamente ao que se refere à cristologia, pneumatologia ou à teologia. Na verdade, segundo A. PITTA, tais temas teológicos são apenas “entimemáticos”, ou seja, premissas dentro da disposição retórica da carta para mostrar a nova realidade que significa sermos novas criaturas em Cristo. Assim, diz que “a nova criação, começada com o envio do Filho de Deus (cf. Gl 1,4; 4,4), representa o conteúdo central do Evangelho em Gálatas”.

<sup>10</sup> Cf. ROGERS JR., C.L.; ROGERS III, C.L., The New Linguistic and Exegetical Key to the Greek New Testament, p. 427-428. Ao se referir a λέγω δέ diz que Paulo começa com uma explanação de sua referência aos herdeiros; isto vale dizer que aqui no caso esta expressão ao retomar o tema κληρονόμος dará condição de empreendimento de um caminho em direção inusitada.

<sup>11</sup> DELLING, G., “χρόνος im Neuen Testament”, in ThWNT, IX, 587. Ao se reportar ao tema χρόνος diz que o termo se refere a um espaço ou período de duração de tempo. Mostra também as várias formas em que o termo χρόνος vem utilizado no N.T., inclusive a expressão ἐφ' ὅσον χρόνον que, em alemão, é traduzido por “solange”, ou seja, “enquanto, até que”.

<sup>12</sup> Há outras formas também parecidas e que, dependendo do contexto, têm o mesmo significado da expressão ἐφ' ὅσον χρόνον, como por exemplo: ἐφ' ὅσον em Mt 9,15; Rm 11,13; 2Pd 1,13 e ὅσον χρόνον em Mc 2,19.

distinção<sup>13</sup>, a expressão pode ser sempre traduzida por “enquanto” ou “durante o tempo ou período”. Os três contextos<sup>14</sup> onde está presente a expressão permitem essa tradução. Os dois termos ligados entre si que aqui dependem da expressão temporal ἐφ’ ὅσον χρόνον são os seguintes: κληρονόμος e νήπιος. No contexto do NT as duas palavras aparecem poucas vezes; unidas, somente em Gl 4,1. No âmbito da LXX, κληρονόμος vem utilizado seis vezes somente, enquanto νήπιος, bem mais abundantemente, comparece 47 vezes.

Por questão de praticidade abordaremos primeiramente o termo κληρονόμος e, em seguida νήπιος, a fim de aferir o alcance que Paulo queria dar a eles no contexto da perícopie.

O termo κληρονόμος é pouco empregado em se tratando de NT e, muito menos ainda, no âmbito da LXX<sup>15</sup>. De início, podemos indagar sobre a questão da dependência do AT. Como bem observa W. Foerster<sup>16</sup>, em se tratando da LXX, esse termo não toma parte na seqüência do pensamento religioso<sup>17</sup>.

De fato, das seis vezes encontrado na LXX, apenas PsSal 8,11 tem um sentido explicitamente religioso. Este fala em forma de prece sobre a situação de

<sup>13</sup> Cf. HAHN, H.C.; KRAUS, W., “χρόνος”, in ThBNT, II, 2013. Na verdade, esta distinção em nada altera o sentido do termo, pois quer signifique “Lebenszeit” (Rm 7,1; 1 Cor 7,39) ou “Zeitspanne” (Gl 4,1), vai sempre significar um espaço ou duração de tempo que, pode ser traduzido pela conjunção temporal “enquanto” no sentido de “durante o tempo”.

<sup>14</sup> Como a expressão ἐφ’ ὅσον χρόνον é utilizada três vezes em todo o NT e somente por Paulo; e não encontrando também paralelo na LXX, fica difícil saber de onde exatamente Paulo a extraiu. Para a nossa finalidade é suficiente concluir com EGGER, W., Methodenlehre zum Neuentestament, p. 111, o qual afirma que cada lexema adquire o seu significado no contexto onde se encontra.

<sup>15</sup> No NT κληρονόμος comparece quinze vezes, sendo sete vezes no corpus paulinum; já a LXX o utiliza nas seguintes seis passagens: Jz 18,7 B; 2Sm 14,7; Eclo 23,22; PsSal 8,11; Mq 1,15 e Jr 8,10.

<sup>16</sup> Cf. FOERSTER, W., “Der griechische Sprachgebrauch der Wortgruppe κληρονόμος”, in ThWNT, III, 776. O autor, não se sabe o motivo, salta a citação PsSal 8,11. Igualmente não cita Jr 8,10, onde também comparece a leitura κληρονόμος. Em contrapartida, na nota 15 de rodapé, referindo-se ao termo hebraico שָׂרֵיִת traduzido por κληρονόμος, diz que o tradutor não compreendeu corretamente Jr 13,25. Isto porque, segundo Foerster, no texto hebraico de Jr 13,25, o tradutor lê κληρονόμος, o que, ainda, diz ele, não faz nenhum sentido. Na verdade, o tradutor de Jr 13,25 compreendeu corretamente a leitura. Pois o hebraico desse texto traz o termo לְיָרֵיִת que vem muito bem traduzido por κληρῶς. A meu ver, trata-se de uma confusão feita por Foerster, ao deixar de lado Jr 8,10 – onde o hebraico traz שָׂרֵיִת e o grego κληρονόμος o traduz – e se fixar em Jr 13,25, onde se encontra לְיָרֵיִת e não שָׂרֵיִת.

<sup>17</sup> FOERSTER, W. “Der griechische Sprachgebrauch der Wortgruppe κληρονόμος”, in ThWNT, III, 776. Na verdade, tem razão este autor ao observar que em 2Sm 14,7 e Eclo 23,22 κληρονόμος ganha o sentido de herdeiro e, em Mq 1,15 e Jz 18,7 B, o sentido é proprietário. No entanto, ao saltar PsSal 8,11, deixou de lado o único texto em que κληρονόμος na LXX liga-se a uma realidade eminentemente religiosa.

espoliação a que chegaram os “as coisas santas de Deus”<sup>18</sup>. É significativo constatar na LXX, de um lado, a escassez do vocábulo κληρονόμος e, de outro, abundância de substantivo κληρονομία e do verbo κληρονομέω<sup>19</sup>.

Um sugestivo confronto entre o pouco uso de κληρονόμος e a relativa presença do termo κληρονομία no livro dos salmos – cerca de 25 vezes – e quase que totalmente em sentido religioso, nos dá uma idéia da possível dificuldade enraizada na mentalidade do povo de se enxergar como proprietário e sim como propriedade, da qual Deus é o Senhor absoluto<sup>20</sup>.

Em perspectivas neotestamentárias, temos a seguinte cotação: κληρονόμος comparece 15 vezes, κληρονομία 14 e κληρονομέω 18. A conotação de κληρονόμος<sup>21</sup> e κληρονομία, excetuando-se as passagens dos evangelhos e At 7,5, é religiosa. Já κληρονομέω tem sentido religioso, exceto em Mt 5,5, onde a sentença κληρονομήσουσιν τὴν γῆν se refere à posse da terra, ressaltando-se, porém, que o contexto é o das bem-aventuranças.

O termo κληρονόμος dentro do corpus paulinum<sup>22</sup> é utilizado nas seguintes passagens: Rm 4,13.14; 8,17<sup>2v</sup>; Gl 3,29; 4,1.7. O seu uso, em Rm e em Gl, é empregado quer em forma de analogia (Gl 4,1), quer ligado à promessa e fé ou à filiação divina. As passagens Rm 4,13.14 compreendem o termo κληρονόμος

<sup>18</sup> O texto de PsSal é transcrito da seguinte maneira: τὰ ἅγια τοῦ θεοῦ διηρπάζουσιν ὡς μὴ ὄντος κληρονόμου λυτρομένου. A tradução soa assim: “pilharam as coisas santas de Deus (templo) como se não houvesse herdeiro que pudesse resgatar”.

<sup>19</sup> O termo κληρονομία está presente cerca de 226 vezes na LXX. 25 vezes comparece no livro dos Salmos e, na maioria das vezes em sentido figurado religioso, onde o povo se compreende como herança da qual Deus é o Senhor. Também o verbo κληρονομέω é fartamente utilizado, chegando a figurar cerca de 179 vezes.

<sup>20</sup> FOERSTER, W., “κληρονόμος”, in ThWNT, III, 779, onde afirma que podiam ser integrados ao mais desenvolvido sentido religioso do AT. Diz que para se chamar Israel e Canaã como κληρονομία de Deus e aplicar esses mesmos termos em contextos escatológicos, isso era significativo e possível porque tem-se aqui uma duradoura possessão, não em base a um tratado revogável, mas como dom de Deus.

<sup>21</sup> FOERSTER, W., “κληρονόμος im Neuen Testament”, in ThWNT, III, 781. W. FOERSTER tem razão ao dizer que Gl 4,1 não faz parte do sentido religioso, como acontece em Gl 3,29 e 4,7. No entanto, ainda que em 4,1 κληρονόμος não seja utilizado no sentido estritamente religioso, deve-se considerar que o seu uso, em modo de analogia, estabelece uma ponte entre 3,29 e 4,7 que é o seu zênite.

<sup>22</sup> É ilustrativo também fazermos referência aos dois termos do grupo κληρονομίος, ou seja κληρονομία e κληρονομέω no corpus paulinum. κληρονομία encontra-se somente em Gl 3,18, onde se diz que não vem pela lei, mas liga-se à promessa de Deus a Abraão; já κληρονομέω comparece seis vezes (1Cor 6,9.10; 15,50<sup>2v</sup>; Gl 4,30; 5,21). Sempre vem em forma negativa; três vezes liga-se à conduta comportamental que impede que se herde o reino de Deus (1Cor 6,9.10; Gl 5,21), duas vezes à perspectiva da ressurreição (1Cor 15,50<sup>2v</sup>) e uma vez em forma midráshica (Gl 4,30: οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδείας μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρως). Somente duas vezes κληρονομέω não vem junto à βασιλείαν θεοῦ (1Cor 15,50 e Gl 4,30).

ligado à promessa e fé, enquanto Rm 8,17<sup>2v</sup> o envolve com a filiação divina em Cristo. Finalmente, as outras três vezes, o termo encontra-se em Gl 3,29; 4,1.7. Uma única vez ligado à promessa abraâmica (3,29), onde parecia ser o ápice de toda a argumentação que Paulo vinha descrevendo até aquele momento. De repente, κληρονόμος se liga ao tema da filiação, a qual acontece em dois momentos distintos. De uma parte Gl 4,1, em forma de analogia, aborda a situação do herdeiro enquanto menor de idade (νήπιος) e na condição ainda semelhante à da escravidão (δοῦλος), antes do evento do envio do Filho, vale dizer, antes da Plenitude do Tempo; já Gl 4,7, contextualizado depois da chegada da Plenitude do Tempo, isto é, depois do envio do Filho, afirma em forma conclusiva que não se é mais escravo, mas filho e, se filho, herdeiro e herdeiro por graça de Deus. Vale, por isso mesmo, dizer que ser filho é ser livre, ainda que a palavra ἐλεύθερος não tenha sido evocada. O uso da expressão ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος por si mesma já diz que quem não é mais escravo é livre. O decisivo, no entanto, é que filho/livre corresponde a κληρονόμος, diferentemente do modo de ser κληρονόμος, v. 1 (νήπιος/δοῦλος), mas διὰ θεοῦ<sup>23</sup>.

Os termos conjugados κληρονόμος/υἱός ou κληρονόμος/τέκνον são de uso restrito<sup>24</sup>. Paulo<sup>25</sup> os utiliza em Rm 8,17 onde diz: εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ e em Gl 4,7: εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ. O estudo dessa expressão em Rm 8,17 será objeto de consideração no final deste capítulo quando será afrontada em Gl 4,7 a frase εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ.

O termo κληρονόμος em 4,1, enquanto ligado à perspectiva da filiação (νήπιος), está a indicar que Paulo sai da esfera bíblico-abraâmica e também nitidamente religiosa, ligando-se à dimensão jurídico-familiar. Isso, mormente por causa do aspecto analógico de 4,1-2, onde se encontram os vocábulos ἐπίτροπος e οἰκονόμος e a expressão προθεσμίας τοῦ πατρός.

<sup>23</sup> A abordagem de κληρονόμος na perspectiva do v. 7 será objeto de análise mais adiante, quando se abordará a última parte da perícopie, isto é, o inteiro v. 7.

<sup>24</sup> Na LXX encontramos estes dois termos coligados em Sir 23,22-23, ainda que não imediatamente um após o outro.

<sup>25</sup> Fora do corpus paulinum, encontramos em Mt 21,38, no contexto da parábola dos vinhateiros homicidas, e em Hb 1,2, onde se afirma que o Filho de Deus foi constituído herdeiro de todas as coisas.

Embora o termo κληρονόμος tenha sentido cristocêntrico no conceito paulino<sup>26</sup>, o seu emprego em 4,1, inicialmente sem conotação religiosa, é feito em função dos destinatários que são capazes de compreender a analogia<sup>27</sup> a fim de, em seguida, serem reconduzidos à dimensão cristológica. Nesse sentido é importante a indicação do estudo de B.A.C. Sampaio<sup>28</sup>, a qual diz que no mundo cultural greco-romano, no qual se moviam Paulo e seus ouvintes, κληρονόμος não era compreendido sob o mesmo ponto de vista. Sublinha ainda que, enquanto os israelitas lidavam com esse termo em bases religiosas, os pertencentes ao mundo greco-romano compreendiam-no em perspectiva jurídica baseada numa forte concepção da família<sup>29</sup>. Obviamente, a concepção de herdeiro (κληρονόμος) aqui relevada não indica a morte do pai<sup>30</sup>, mas a sua presença em vida, o qual, em sua

<sup>26</sup> Cf. HESTER, J.D. Paul's Concept of Inheritance, p. 62-63. Esse autor observa que κληρονόμος no conceito de Paulo é cristocêntrico, apesar do fato de Paulo nunca usar tal expressão para se referir a Cristo. Esta sua convicção baseia-se, de maneira peremptória, no fato de, em Rm 8,17, συγκληρονομος ser aplicado ao cristão; isto, segundo ele, implica que Cristo é o herdeiro e os cristãos co-herdeiros. Diz também ser impossível explicar completamente porque Paulo não usa o título herdeiro para Cristo. Após algumas possíveis explicações sobre o motivo de Paulo não nomear Jesus herdeiro, diz que, por causa do uso do título Filho para Cristo, isto implica que Jesus é o herdeiro. No entanto, basear-se na frase 'κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ' para chegar à conclusão de que em si já contém a afirmação de que Cristo é herdeiro, parece exagerado. É mais sensato dizer que não se tem certeza de que Paulo concebia, ao menos através de seus escritos, que Jesus era também κληρονόμος, não obstante fosse chamado com todo vigor teológico de Filho de Deus. Não obstante o escasso uso de κληρονόμος no NT – sete vezes no corpus paulinum e oito vezes em seu restante – o que pode ser afirmado, com toda certeza, é que fora do corpus paulinum, a concepção de Jesus como Filho de Deus e herdeiro é algo perfeitamente factível. Nesse sentido, estão as passagens da alegoria dos vinhateiros homicidas (Mt 21,38; Mc 12,7 e Lc 20,14) e Hb 1,2, que é a mais enfática dentre todas: ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων .

<sup>27</sup> MOORE-CRISPIN, D.R., Galatians 4:1-9. EQ 60 (1989) 205. Propondo a discussão do termo em si para um outro momento, não tem nenhuma dúvida ao afirmar: “clearly Paul is using κληρονόμος in its usual secular sense of ‘heir’ to an estate”. Ainda diz que a ilustração mostra que o filho, naquele momento, é incapaz de gerir a sua herança.

<sup>28</sup> SAMPAIO, B.A.C., La nozione di κληρονόμος nelle lettere paoline ai Romani e ai Galati, RivB LII, 17-18. Baseando-se no estudo de Arangio-Ruiz (Instituzioni di Diritto Romano, Napoli, 1984, 50) diz que o herdeiro substitui o defunto em todas as relações jurídicas ativa ou passivamente transmissíveis, e não somente nos patrimoniais, mas também em outros aspectos que não se referem ao patrimônio, como por exemplo o ius sepulcri e a realização dos cultos familiares. Os herdeiros necessários eram os filhos, seja legítimos ou adotivos, o que sublinha a igualdade entre ambos a respeito da sucessão hereditária. Cf. ainda ROGERS JR., C.L.; ROGERS III, C.L., The New Linguistic and Exegetical Key to the Greek New Testament, p. 428. Falando sobre o termo κληρονόμος, ressalta-se, baseado em estudo de Ramsay, que tal termo era usado nas inscrições da Ásia Menor para se referir ao filho depois que ele tivesse adquirido a herança como representante de seu pai, incumbindo-se de todos os deveres e obrigações de seu pai.

<sup>29</sup> SAMPAIO, B.A.C., La nozione di κληρονόμος nelle lettere paoline ai Romani e ai Galati, RivB LII, 18.

<sup>30</sup> Essa questão fora levantada por LIGHTFOOT, J.B., The Epistle of St Paul to the Galatians, p. 165, quando questionava se o pai do herdeiro aqui descrito era representado como morto ou vivo. Justifica esse questionamento pelo fato de o herdeiro ser considerado senhor de tudo/κύριος πάντων ὧν. Afirma, no entanto, que a metáfora em sua aplicação refere-se ao pai em posse de sua

plena autoridade, é quem determina a passagem (ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρὸς) da menoridade para a maioridade do seu filho ainda criança (νήπιος).

De sua parte, o termo νήπιος comparece 62 vezes em toda a Bíblia, sendo 47 vezes na LXX e 15 no NT. Do total de 15 vezes no NT, somente no corpus paulinum é encontrado 10 vezes (Rm 2,20; 1Cor 3,1; 13,11<sup>5v</sup>; Gl 4,1.3; 1Ts 2,7). No entanto, κληρονόμος e νήπιος, relacionados entre si, somente se encontram em Gl 4,1. Qualquer que seja a sua utilização, νήπιος<sup>31</sup> tem o sentido de menino, infante. No AT, esse termo traduz as quatro seguintes palavras hebraicas<sup>32</sup> יוֹנֵק, עוֹלָב, עֶרֶב e נַעַר, sendo que as duas primeiras significam criança, enquanto עֶרֶב, denota menino tagarela e, נַעַר que, talvez venha significar também o menino na época da puberdade. Segundo G. Bertram, nenhuma dessas palavras é definitivamente caracterizada para uma específica idade, uma vez que os tradutores procedem arbitrariamente de acordo com a sua avaliação<sup>33</sup>. Afirmo ainda que, usualmente, o termo significa criança, onde está envolvida a tenra idade, a fragilidade e a necessidade e, às vezes, em tempos de guerra e perseguição<sup>34</sup>.

No NT, os textos de Mt 11,25; 21,16 e Lc 10,21 expressam com o termo νήπιος o teor de vida dos simples e humildes. Em Ef 4,14 e Hb 5,13, o sentido dado é figurado e aborda a questão da imaturidade da fé. As outras dez vezes em que o termo aparece no NT são encontradas em Paulo. Excetuando-se 1Ts 2,7,

---

vida. Finalmente, assera que o ponto de comparação não está focalizado na situação do pai, mas do filho.

<sup>31</sup> BERTRAM, G., in ThWNT, IV, 914. Este autor considera que a palavra νήπιος, no uso comum do grego, é empregada para significar a criança como um membro da família, freqüentemente ligada a uma mulher casada ou à própria mãe, podendo também expressar uma íntima relação pessoal entre pai e filho. “νήπιος”, in LIDDELL-SCOTT<sup>BW6</sup>; sustenta essa obra que este termo se refere, no antigo dialeto jônico (νη-, ἕπος), àquele que ainda não fala. MOORE-CRISPIN, D.R., Galatians 4:1-9. EQ 60 (1989) 205. Afirmo que νήπιος não é um termo legal e que no uso normal ele ocorre em dois sentidos, sendo o mais comum, criança ou infante; mas, que algumas vezes, a palavra era utilizada para descrever uma pessoa imatura ou néscia em seu entendimento e, por isso, o termo poderia ser igualmente aplicada a um adulto. Cf. LAGRANGE, M.-P., Saint Paul. Épître aux Galates, p. 96, que diz: “L’héritier, aus sens propre, est encore νήπιος ‘enfant’ et c’est pourquoi il n’entre pas en possession. Le terme correspond au latin infans et n’a rien de technique juridiquement, car l’infantia romaine cessait avec la septième année, longtemps avant la fin de la minorité. É étrange, no entanto, que BETZ, H.D., Galatians, p. 203, se refira a esse termo como de cunho legal, inclusive citando 1Cor 13,11, onde νήπιος não apresenta nenhum traço nesse sentido.

<sup>32</sup> BERTRAM, G., “νήπιος”, in ThWNT, IV, 915.

<sup>33</sup> BERTRAM, G., “νήπιος”, in ThWNT, IV, 915.

<sup>34</sup> BERTRAM, G., “νήπιος”, in ThWNT, IV, 915. Também BRAUMANN, G., NIDTT, I, 281, onde ressalta que no contexto da LXX, as mais importantes características de νήπιος são a fragilidade, a impotência e a submissão da criança defronte ao adulto (Lm 1,5). Já Os 11,1, assegura, representa as origens de Israel como um povo ainda criança.

onde *νήπιος*<sup>35</sup> indica o desvelo e a dedicação de Paulo para com os Tessalonicenses, as outras passagens se referem a esse termo em sentido figurado para mostrar que o tempo da fé corresponde ao da vida adulta e não mais ao tempo da vida infantil<sup>36</sup>.

O termo *νήπιος* utilizado em Gl 4,1<sup>37</sup>, inicialmente, quer indicar a condição da criança, menor de idade. No entanto, o intuito do seu uso aqui é voltado para o v. 3, quando nesse contexto significará não mais criança (*νήπιοι*) em sentido cronológico, mas pessoas adultas e ignorantes, portanto, *infantis* e *imaturas* em termos de fé<sup>38</sup>, por isso mesmo, outrora, escravizadas (*δεδουλωμένοι*) sob os elementos do mundo (*ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*).

A frase *οὐδὲν διαφέρει δούλου κύριος πάντων ὧν* vem completar o sentido da primeira sentença pronunciada por Paulo. O verbo *διαφέρω*<sup>39</sup>, de pouco uso no NT, tem significados diversos, dependendo do contexto<sup>40</sup> em que se encontra. Em grande parte tem o sentido de valer mais, ser superior, ser mais digno, como por exemplo: Mt 6,26; 10,31; 12,12; Lc 12,7; 12,24. Nesse caso, o verbo vem sempre usado no presente indicativo, segunda pessoa do plural, numa espécie de comparação e o termo com o qual o sujeito vem comparado encontra-se sempre

<sup>35</sup> BRAUMANN, G., HAACKER, K., ThBNT, II, 1126, com razão frisa que existem duas leituras para 1Ts 2,7. A outra leitura é ἥπιοι, que significa zeloso, afetuoso. Segundo a sua opinião, houve duplicação da letra ν, uma vez que a palavra precedente ἐγενήθημεν termina com a mesma letra ν. De sua parte, METZGER, B.M., A Textual Commentary on the Greek New Testament, p. 561-562, adote a leitura *νήπιοι*, não com grau de certeza plenamente satisfatório.

<sup>36</sup> Estritamente falando, Gl 4,1 não se refere imediatamente ao assunto da menoridade em termos religiosos, já que ali a palavra *νήπιος* é utilizada em analogia. Porém, o seu sentido será plenamente esclarecido em Gl 4,3, quando a mesma palavra será retomada para, numa curta conclusão, dizer que não se é mais infantes, ou seja, *νήπιοι*.

<sup>37</sup> MOORE-CRISPIN, D.R., Galatians 4:1-9. EQ 60 (1989) 206, compartilha também da visão de que em Gl 4,1 *νήπιος* não significa termo jurídico, mas criança. No entanto, afirma que o contexto descreve uma criança durante o tempo de sua menoridade, porque está sob a autoridade do pai que estabelece o prazo da maioridade.

<sup>38</sup> MOORE-CRISPIN, D.R., Galatians 4:1-9. EQ 60 (1989) 206. Perguntando-se sobre o porquê do uso da palavra *νήπιος*, já que havia termos apropriados para significar menor de idade, esse autor, baseando-se numa frase de Hipócrates sobre o desenvolvimento do infante/*νήπιος*, presume que o termo indica o rápido desenvolvimento da criança até a idade da puberdade. E que, por isso, o sentido de imaturidade indicava o uso desse termo. Desse modo, quer em 4,1 e em 4,3, a idéia de imaturidade e insensatez está também presente na concepção do termo. Cf. STRACK, H. L. – BILLERBECK, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, III, 563-564, que mostra que o termo *νήπιος* que traduz o termo hebraico/rabínico נִפְיָא tem sentido jurídico religioso. No entanto, como foi evidenciado, o termo em si não tem conotação jurídica e, muito menos, em Gl 4,1-3.

<sup>39</sup> No NT, o termo *διαφέρω* comparece apenas treze vezes, sendo seis nos Evangelhos, duas nos Atos dos Apóstolos e cinco vezes no corpus paulinum (Rm 2,18; 1Cor 15,41; Gl 2,6; 4,1 e Fl 1,10).

<sup>40</sup> “*διαφέρω*”, in FL.BW6. Cf. WEIß, K., “*διαφέρω*”, in ThWNT, IX, 65-66.

no genitivo plural ou singular; assim, Mt 6,26: οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν; e Mt 12,12: πόσω οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου. Apresenta-se com o significado de transportar e adquire a função de transitivo direto, somente em Mc 11,16 (καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ); com função nominal/objeto direto (τὰ διαφέροντα) é encontrado duas vezes, em Rm 2,18 e Fl 1,10, e precedido pelo verbo δοκιμάζω, normalmente traduzido por algo melhor ou coisas superiores; com forma passiva encontra-se utilizado duas vezes: uma em At 13,49 com significado de divulgar/espalhar e outra, em genitivo absoluto, com significado de sacudir em At 27,27 (διαφερομένων ἡμῶν ἐν τῷ Ἀδρίᾳ); é utilizado impessoalmente em Gl 2,6, com o sentido de importar, interessar, fazer diferença. Somente em 1Cor 15,41 e Gl 4,1 tem o significado explícito de diferir ou ser diferente, funcionando, desse modo intransitivamente<sup>41</sup>. O pronome indefinido acusativo οὐδέν, usado em ligação a διαφέρει, além de Gl 4,1, encontrado apenas em Pr 27,14, Gl 2,6; 4,1. Em Gl 4,1 significa: em nenhum modo, em nada. Portanto, é uma expressão que nada tem a ver com a função de objeto direto<sup>42</sup>; assim, o verbo διαφέρω, no presente contexto, funciona intransitivamente. O sujeito da frase, que está oculto, é ὁ κληρονόμος. O verbo εἰμί, no particípio presente (ὄν), define que o herdeiro (ὁ κληρονόμος) é senhor de tudo (κύριος πάντων<sup>43</sup>). O nome κύριος, quer no Antigo<sup>44</sup> ou no NT<sup>45</sup>, pode ter conotação religiosa ou não, dependendo do contexto em que vem usado. Ainda

<sup>41</sup> “διαφέρω”, in FL.BW6.

<sup>42</sup> “οὐδέν”, in FL.BW6, onde diz, a respeito da palavra em Gl 4,1: “οὐδέν as an accusative of respect in no way, nothing at all”.

<sup>43</sup> A expressão κύριος πάντων/πάντων κύριος no NT somente encontra-se em Rm 10,12; Gl 4,1 (κύριος πάντων) e em At 10,36 (πάντων κύριος). É atribuída a Deus (Rm 10,12) e explicitamente a Jesus Cristo (At 10,36). Na LXX, encontra-se expressão semelhante que é κύριος πάσης τῆς γῆς (Ex 8,18; Jt 2,5; 6,4). Aqui, excetuando-se Ex 8,18 que se refere a Deus, as duas citações no livro de Judite fazem alusão a Nabucodonosor

<sup>44</sup> QUELL, G., “κύριος”, in ThWNT, III, 1056. Explica esse autor que a palavra κύριος, na LXX, é uma estrita tradução da Bíblia Hebraica somente nos casos onde são usados os nomes יְיָ ou יְהוָה; diz ainda que é utilizada como um equivalente do tetragrama divino יהוה. No entanto, o termo não é aplicado somente a Deus. Do mesmo modo que יְיָ, em hebraico, é utilizado tanto para homens como para Deus.

<sup>45</sup> A palavra κύριος é largamente utilizada no NT. Para se ter uma idéia, a sua utilização chega a 717 vezes. As conotações são as mais variadas. FOERSTER, W., “κύριος”, ThWNT, III, 1085-1095, mostra a imensa variedade da utilização do termo. Diz que (p. 1085-1086) no NT, quando este, geralmente, segue a LXX (citações ou alusões), Deus é chamado principalmente pelo nome de κύριος. No entanto, em passagens dos Sinóticos (Mc e Q, Deus nunca é chamado κύριος, exceto em Mc 5,19). Conclui (p.1086) que, na Palestina, embora a comunidade utilizasse a LXX, κύριος não era um termo muito comum aplicado a Deus, embora em algum tempo o conteúdo implícito desse termo pudesse ter seu peso bastante considerável.

que o nome κύριος no NT não seja utilizado unicamente com conotação religiosa, há de se ressaltar que, em Paulo<sup>46</sup> e também em outros escritos neotestamentários, esse nome é muitíssimas vezes ligado ao nome de Jesus Cristo. No entanto, a relação do termo com o aspecto terreno no ambiente do NT, ganha colorido diferente. Assim, por exemplo, a ligação entre os dois opostos κύριος e δοῦλος<sup>47</sup>, normalmente recebe conotação tipicamente religiosa. Nos Evangelhos a insinuação através de comparações dá entender o sentido do serviço e humildade, a exemplo do Senhor Jesus, e não subserviência a poderes humanos (Mt 10,24; 18,32; Lc 12,37; 14,23; Jo 13,16; 15,20). Excetuando Gl 4,1, onde os dois termos vêm relacionados no corpus paulinum (1Cor 7,22<sup>2v</sup>; 2Cor 4,5 e Fm 1,16), tal relacionamento vem interpretado em sentido religioso, mesmo no caso concreto de Fm 1,16, onde o sistema escravagista era algo com o qual se convivia. O mesmo ocorre na literatura de tradição paulina, como Ef 6,5.8; Cl 3,22; 4,1 e 2Tm 2,24. Segundo Foerster<sup>48</sup>, neste relacionamento de superioridade e subordinação, dentro do ambiente do NT, reflete-se a radical solução do complexo problema que envolvia a palavra κύριος.

A expressão paulina κύριος πάντων, duas vezes utilizada por Paulo (Gl 4,1 e Rm 10,12), no contexto de Gl 4,1 se liga ao herdeiro (κληρονόμος) e não tem sentido religioso explícito. Porém, dentro do contexto da analogia indica a dignidade do herdeiro, o qual, na maioridade/tempo da fé, adquirirá a plenitude de sua filiação, quando então receberá definitivamente o status da adoção, após o envio do Filho de Deus. No entanto, a condição de senhor de tudo do menor de idade mostra, de sua parte, que o κληρονόμος/νήπιος, ainda que momentaneamente, está em situação de desvantagem, porque naquele momento é semelhante a um δοῦλος<sup>49</sup> (escravo). A própria expressão em Gl 4,1 reflete como

<sup>46</sup> FOERSTER, W., “κύριος”, ThWNT, III, 1087-1094. Mostra como no NT, de maneira especial, em Paulo, como o termo κύριος é associado ao nome de Jesus. Excetuando-se as três cartas de João e a carta a Tito, todos os outros escritos do NT fazem referência ao nome de Jesus como κύριος.

<sup>47</sup> No NT há 37 versículos onde os termos κύριος e δοῦλος vêm relacionados quarenta e sete vezes.

<sup>48</sup> Cf. FOERSTER, W., “κύριος”, ThWNT, III, 1094. Propõe ainda este autor que a complexa questão trazida pela palavra senhor/κύριος é um problema com o qual todos os povos têm lidado e, ao mesmo tempo, tentado resolvê-lo com suas peculiares maneiras.

<sup>49</sup> RENGSTORF, K.H., “δοῦλος” in ThWNT, II, 267, mostra que, normalmente, no mundo grego, o termo e palavras pertencentes à mesma raiz, não têm conexão com a esfera religiosa e que somente adquirirá este significado com a entrada de várias religiões orientais que levarão ao mundo helênico uma idéia nova da divindade e dos seus relacionamentos com o homem. Para o judaísmo do tempo de Jesus, cf. STRACK, H. L. – BILLERBECK, P., Kommentar zum Neuen

deveria ser desvantajosa a situação do escravo, ao qual o herdeiro/menino é comparado<sup>50</sup>. Verificando a presença do vocábulo *δοῦλος* no corpus paulinum, dá-se conta de que se trata de um termo pouco usado<sup>51</sup>; normalmente vem utilizado em sentido religioso e, muito provavelmente, espelhando-se na vida de Cristo<sup>52</sup>. Das 21 vezes que o vocábulo é utilizado, em Gl 4,1.7 tem sentido não religioso, onde se ressalta a diferença entre o filho e o escravo a fim de se mostrar a excelência da condição do filho, quer seja através da palavra *νήπιος* ou *υἱός*. O restante das citações apresenta o termo ligado à situação da novidade da vida cristã. Assim, por exemplo, Rm 1,1;16,6; 1Cor 7,21; 2Cor 4,5; Gl 1,1; 3,28.

A comparação de Paulo sobre a situação do herdeiro menor continua através da frase do v. 2: *ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν καὶ οἰκονόμους ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός*. A conjunção *ἀλλά* colocada imediatamente após a primeira oração serve como contraponto. É uma conjunção adversativa e, aqui, significa “mas”, “ao contrário”. A última afirmação da frase anterior se referia ao herdeiro menor, semelhante a um escravo, no entanto, senhor de tudo (*κύριος πάντων*). Quer dizer que a primeira frase ressalta, apesar da situação *κληρονόμος-νήπιος/δοῦλος*, a vantagem do herdeiro senhor de tudo<sup>53</sup>. Essa vantagem, todavia, será colocada em xeque pela presença de *ἀλλά*, que introduzirá os termos da desvantagem, isto é, *ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν καὶ οἰκονόμους*. Finalmente, não se trata de uma desvantagem absoluta, uma vez que quem determina o tempo de

---

Testament aus Talmud und Midrasch, IV, 721 et. seq., o escravo era considerado uma pessoa sem direitos, de segunda categoria, nada podendo possuir, como no mundo grego. A novidade, segundo Rengstorf, 273-274, é que no NT, jamais se fala do escravo com um acento de desprezo. Desse modo, o conceito de *δοῦλος* permanece sempre positivo, mesmo que, em alguns casos seja objeto de duras censuras (Mt 18,32; 25,26.30; Lc 19,22)

<sup>50</sup> RENGSTORF, K.H. “*δοῦλος*”, in ThWNT, III, 273, apresenta a citação de Gl 4,1-2, como um bom exemplo da real situação desvantajosa de um escravo no ambiente greco-romano do NT.

<sup>51</sup> No corpus paulinum, o vocábulo *δοῦλος* está presente 21 vezes, assim distribuído: Rm, 7 vezes; 1Cor, 5 vezes; 2Cor, 1 vez; Gl, 4 vezes; Fl, 2 vezes e Fm, 2 vezes.

<sup>52</sup> Embora não encontremos a palavra *δοῦλος* e/ou palavras da mesma raiz ligadas diretamente a Cristo como servidor, a não ser em Fl 2,7, é de se supor que a morte e a cruz de Cristo, tão bem vivenciadas e argumentadas teologicamente em Paulo, sejam indícios suficientes para justificar o uso de *δοῦλος* que ele faz em sentido religioso. Sobre o sentido da morte e cruz de Cristo, podemos nos reportar a Rm 5,10; 6,3; 2Cor 4,11 (morte); 1Cor 1,23; 2,2; Gl 3,1; 5,24; 6,14 (cruz).

<sup>53</sup> Diferentemente de BJ.NE<sup>1998</sup> e BP, é mais razoável, em traduções, considerar *κύριος πάντων ὧν* como sendo final do v. 1, como no original. Isto porque a introdução da conjunção adversativa *ἀλλά*, no início do versículo seguinte, é de grande importância, por fazer o contraponto entre a situação favorável ao herdeiro “senhor de tudo” (v. 1) e a sua passageira, mas real situação de estar “sob tutores e administradores” (v. 2). Enquanto BJ.NE<sup>1998</sup> opta por uma tradução mais livre, pontuando o final do v. 1 e anulando a conjunção adversativa no início do v. 2, a BP conserva a conjunção, porém, de modo inadequado. Na verdade, se a última expressão da frase que essa tradução considera é “no se distingue del esclavo”, a frase seguinte em tom adversativo “sino que está sometido a tutores y administradores” perde a sua força de contraponto.

menoridade do herdeiro e da presença de ἐπίτροποι e οἰκονόμοι é o próprio pai até um determinado prazo (ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός). Essas duas funções aqui presentes são relativamente pouco citadas quer na LXX quer no NT. A palavra ἐπίτροπος comparece apenas seis vezes em toda a Bíblia. Três vezes na LXX (2Mc 11,1; 13,2; 14,2) e três no NT (Mt 20,8; Lc 8,3; Gl 4,2). De outra parte, a presença de οἰκονόμος é encontrada em maior quantidade. Comparece quinze vezes na LXX e dez vezes no NT. O corpus paulinum a utiliza apenas quatro vezes (Rm 16,23; 1Cor 4,1.2; Gl 4,2).

O uso de ἐπίτροπος em 2Mc, nas três vezes, vem ligado à pessoa de Lísias, uma espécie de super ministro do rei Antíoco IV e tutor do seu filho Antíoco V, a quem o mesmo Lísias, após a morte de Antíoco IV, nomeou sucessor e dando-lhe também o nome de Εὐπάτωρ (1Mc 6,17), ou seja, nascido de nobre estirpe. Esse personagem, conforme 1Mc 3,32, era um homem ilustre (ἄνθρωπος ἔνδοξος), estrategista e chefe supremo (στρατηγὸς πρῶταρχος) para Celesíria e Fenícia (2Mc 10,11). O mais importante é que se trata de um tutor e também parente do rei (ἐπίτροπος τοῦ βασιλέως καὶ συγγενής)<sup>54</sup> e que, inclusive, o havia educado desde menino (ὄν ἐξέθρεψεν νεώτερον)<sup>55</sup>. Já no NT, exceto Gl 4,2, o vocábulo ἐπίτροπος não vem referido à função de tutor ou guardião de menores de idade. Assim, em Mt 20,8, na parábola dos trabalhadores da vinha, ἐπίτροπος se liga a uma função administrativa de bens, isto é, da vinha. A respeito de Lc 8,3, a única referência que se faz, dentro do contexto das mulheres que seguiam Jesus, é que Cuza, esposo de Joana, é chamado ἐπίτροπος Ἡρώδου; provavelmente, tratava-se de alguém que ocupava um cargo de certa relevância na corte do tetrarca Herodes. No entanto, em Paulo, conforme o contexto de Gl 4,1-2, ἐπίτροπος está ligado ao menor de idade (νήπιος), que é colocado sob a custódia pelo pai. Portanto, pode se tratar de um guardião do menor de idade, tal qual a referência contida em 2Mc 11,1 e, também, no sentido de alguém encarregado da educação do menino, como em 1Mc 6,17<sup>56</sup>. Segundo D.R.Moore-Crispin, a tutela era algo comum na lei

<sup>54</sup> Cf. 2Mc 11,1.

<sup>55</sup> Cf. 1Mc 6,17.

<sup>56</sup> MOORE-CRISPIN, D.R., Galatians 4:1-9. EQ 60 (1989) 207. Embora esse autor não faça referência a 1Mc 6,17, mostra, baseado em A.R.W. HARRISON, que a palavra ἐπίτροπος sobreviveu após o período dos oradores e que há importante quantidade de evidências em inscrições e papiros do seu uso no períodos helenístico e romano; e que os ἐπίτροποι eram indicados pelo pai da criança, sendo nomeado em seu testamento; também o seu poder se estendia inteiramente sobre a pessoa e propriedade do tutelado; tinha ainda eles que providenciar o local de

romana. No entanto, é do parecer de que o quadro descrito por Paulo não refletia a lei romana, uma vez que a prática romana tinha um tutor e um curador e que a função dos ἐπίτροποι e dos οἰκονόμοι terminavam no mesmo período, ao passo que a *curatio* continuava por onze anos depois que terminava a tutela<sup>57</sup>. A palavra οἰκονόμος, conforme acima referida, mesmo apresentando maior freqüência de utilização na Sagrada Escritura, no entanto, trata-se de presença relativamente pequena. Das 15 vezes que comparece no AT, traduz על-הַבַּיִת<sup>58</sup> para significar intendente ou administrador do palácio ou ainda mordomo (1Rs 4,6; 16,9;18,3; Is 36,3.22; 37,2). No NT, normalmente, significa administrador ligado a um κύριος (Lc 12,42); ou a um ἄνθρωπος πλούσιος/κύριος (Lc 16, 1.3.8). Tem conotação religiosa, significando administrador (1Cor 4,1.2; Tt 1,7; 1Pd 4,10). Ainda, no significado de administrador em sentido não religioso, cf. Rm 16,23, quando se refere a Ἐραστος ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως. Quanto ao mesmo termo empregado em Gl 4,2, o sentido religioso não está presente. Vem colocado diretamente ao lado de ἐπίτροπος, também usado com sentido não religioso. Segundo D.R. Moore-Crispin<sup>59</sup>, diferentemente de E. De Witt Burton<sup>60</sup>, as duas funções são

---

domicílio (normalmente a casa paterna do tutelado). Cf. ainda TAUBENSCHLAG, R., *The Law of Greco-Roman Egypt in the light of Papyri 332 B.C-640 A.D.*, p. 164. Este autor, citando Gl 4,1-2, na nota 39, diz que o ἐπίτροπος tinha autorização para proceder como administrador e em qualquer circunstância ele resolvia uma operação legal factível e ainda tinha permissão de representar o tutelado pessoalmente ou como seu substituto. Nesse sentido, JOSEPHUS, F., *Antiquitates Iudaicae*, VII, 369. Na narração da organização do exército no reinado de Davi, Flavius Josephus utiliza o vocábulo ἐπίτροπος, porém, não no sentido de tutela de menores, mas de administrador de bens. Nesse caso, trata-se do papel executado também por οἰκονόμος e/ou do πρῶγμα.

<sup>57</sup> MOORE-CRISPIN, D.R., *Galatians 4:1-9*. EQ 60 (1989) 206-207.

<sup>58</sup> A palavra οἰκονόμος traduz nove vezes a expressão hebraica על-הַבַּיִת, uma vez שַׁר (1Cr 29,6), uma vez שַׂרְשָׁרָה, isto é, sátrapa (Est 8,9)

<sup>59</sup> MOORE-CRISPIN, D.R., *Galatians 4:1-9*. EQ 60 (1989) 208, afirma que havia distribuição de tarefas diferenciadas entre ἐπίτροποι e οἰκονόμοι devido às suas condições sociais também diferentes. Enquanto o ἐπίτροπος era normalmente um amigo ou parente do pai da criança – por isso mesmo – um igual socialmente, o οἰκονόμος era um escravo ou, na melhor das hipóteses, alguém que se tornou livre. Quer dizer: um ἐπίτροπος exercia suas responsabilidades voluntariamente, enquanto um οἰκονόμος tinha pouca chance de escolha nesta matéria. Diferente é a posição de PITTA, A., *Lettera ai Galati*, p. 235, o qual mostra seguir a tendência de que a situação descrita por Paulo refletia a condição da lei romana, uma vez que diz que ao οἰκονόμος, cessado o tempo da função do ἐπίτροπος, que era de exercer a sua responsabilidade sobre os menores até aos 14 anos, caberia a responsabilidade de acompanhá-los até aos 25 anos a fim de cuidar dos seus bens e haveres.

<sup>60</sup> BURTON, E. DE WITT., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, p. 214. Esse autor parte da suposição de que a passagem de Macabeus onde Lísias exerce a função de ἐπίτροπος τοῦ βασιλέως καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων (2Mc 11,1) e outras passagens nesse sentido, possam ter influenciado Paulo a também usar para uma mesma pessoa as duas funções (ἐπίτροπος e οἰκονόμος). No entanto, é mais convincente a observação de D.R. MOORE-CRISPIN (cf. nota acima), o qual mostra a incompatibilidade dessa suposição por causa da diferença de status social

exercidas por pessoas diferentes, sobretudo devido ao estado social do qual fazem parte. Como ἐπίτροπος deveria também possuir o sentido de administrador e como a *curatio* não poderia ser confundida com a função do οἰκονόμος, é de se supor que essas duas funções exercidas por pessoas diversas tinham o seu término ao mesmo tempo<sup>61</sup>, de acordo com o tempo estabelecido pelo pai (ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός). É, no entanto, difícil saber o motivo de Paulo ter utilizado juntamente com o vocábulo legal ἐπίτροπος um outro comum οἰκονόμος e não κουράτωρ, que, no caso, poderia ser o mais esperado, por causa de sua compreensão também legal. Isso pode estar evidenciando, à primeira vista, que Paulo não estava se restringindo à lei romana no sentido mais estrito do termo. Porém, ainda resta a dúvida: por que, então, o menor está circunstanciado também como ὑπὸ οἰκονόμους? É, todavia, sugestiva a hipótese de H.D. Betz<sup>62</sup> de que, provavelmente, com a associação dos dois termos, Paulo poderia estar querendo se referir à menção da escravidão (4,1.3), uma vez que οἰκονόμος pode também designar o supervisor de escravos. Como Paulo não se refere de modo claro e explícito ao direito greco-romano no que concerne à determinação da maioria, muito provavelmente o emprego da expressão ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός vem exercer um papel esclarecedor de sua intenção em Gl 4,1-2. A expressão utilizada é um *hapax legomenon* não somente no NT, mas também na LXX. Segundo Liddel-Scott-Jones<sup>63</sup> προθεσμία significa o prazo ou limite de tempo, isto é, o dia/ἡμέρα estabelecido. O verbo προθεσμέω, diz, significa antecipar o dia, indicar antecipadamente o dia. Já o adjetivo θέσμιος, do dórico, quer significar legal, de acordo com a lei; ainda, segundo esse dialeto, o substantivo θεσμός, como θέμις, quer dizer o que é estabelecido; no caso, ordem ou lei. A preposição πρό encerra o sentido de antes ou anteriormente. Desse modo, προ-θεσμία, do ponto de vista etimológico, quer dizer o que vem estabelecido antecipadamente. Em consonância com a força temporal de 4,1-2, tem muita importância a preposição

---

das pessoas que exerciam as funções de ἐπίτροπος e οἰκονόμος. Por isso mesmo, não se vê o porquê de identificar, como pretende Burton, a função do πᾶγμα com a do οἰκονόμος.

<sup>61</sup> Cf. MOORE-CRISPIN, D.R., Galatians 4:1-9. EQ 60 (1989) 207: "More significantly, the authority of the ἐπίτροποι and of the οἰκονόμοι came to an end at the same time, whereas curatio continued for eleven years after tutela had finished".

<sup>62</sup> BETZ, H.D., Galatians, p. 204.

<sup>63</sup> LIDDELL-SCOTT<sup>9</sup>. Cf. também BAILLY<sup>16</sup>, o qual diz que o termo προθεσμία significa o dia fixado (subtendido ἡμέρα) com antecipação para um vencimento legal, vencimento de uma dívida, vencimento de uma intimação.

ἄχρι que, regendo o genitivo, designa “até”, como limite posterior de tempo. Também o genitivo τοῦ πατρός especifica ainda mais o sentido de ἄχρι τῆς προθεσμίας. Isto quer dizer que é o pai/πατήρ quem estabelece esse tempo. Vem assim enfatizado o sentido da autoridade do pai, não somente sobre o κληρονόμος/νήπιος, mas também sobre ἐπίτροποι e οἰκονόμοι, sob a autoridade de quem o herdeiro/criança ainda se encontra. Provavelmente, Paulo não utiliza a expressão προθεσμίας τοῦ πατρός a esmo<sup>64</sup>. Trata-se, segundo Maurice Goguel-Henri Monnier<sup>65</sup>, de uma realidade no extenso império romano, ainda que o poder paterno fosse bastante limitado para estabelecer um tal termo diante do direito romano em si. No entanto, evidenciam documentos na Ásia Menor que a προθεσμία τοῦ πατρός era algo ocorrente. Deste modo, diz Moore-Crispin<sup>66</sup> que a maioria poderia ser postergada por testamento até que a criança alcançasse uma idade de maior maturidade. Esse adiamento da maioria acontecia, segundo a vontade do pai, através do alongamento do tempo da presença da tutela. Nesse sentido, Paulo ao utilizar essa expressão se referia a esse tipo de prática que acontecia sob a lei helenística na Ásia Menor e, provavelmente, tolerada pelo império romano.

Qualquer que seja a realidade da prática do direito consuetudinário vivido no ambiente da atuação apostólica de Paulo, a analogia ressalta algumas realidades importantes, dentre elas: a) o herdeiro é menor de idade e tem pai, ou seja, é um κληρονόμος ainda νήπιος e também κύριος πάντων ; b) na sua menoridade em nada difere de um escravo; c) o prazo estipulado para a sua entrada na maioria depende unicamente da decisão paterna. Sendo assim, o fato de o herdeiro ter pai é um dado relevante nessa pesquisa, uma vez que a

<sup>64</sup> FUNK, R.I.K., *The Epistle to the Galatians*, p. 180, frisa a dificuldade se a analogia de Paulo sobre a condição do prazo fixado pelo pai para o menor de idade era decorrente da lei romana ou da lei helenística ou ainda de uma outra procedura legal.

<sup>65</sup> GOGUEL, M.; MONNIER, H., *Le Nouveau Testament*, p. 302. Devido ao restrito poder que o pai tinha para estabelecer um testamento nesse teor, segundo esse autor, nem mesmo um curador ele podia indicar. E que, por isso mesmo, Paulo argumenta segundo um direito local, que era mantido em face do direito romano, uma vez que os romanos eram respeitosos para com os costumes regionais. Também CORNELLY, R., *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolae: III. Epistolae ad Corinthios altera et ad Galatas*, p. 522, constata a situação do não direito de o pai do menor poder regular por testamento a data da maioria, uma vez que essa já era regulada por lei.

<sup>66</sup> MOORE-CRISPIN, D.R., *Galatians 4:1-9*. EQ 60 (1989) 209, cita o PRyl 153 que comprova este costume. Também cita o POxy 491 onde se comprova o fato de o testador nomear ἐπίτροποι para seus filhos no caso em que ele viesse a morrer antes que eles chegassem aos vinte anos de idade. Segundo esse autor, os pais queriam proteger os seus filhos a fim de que eles não tivessem que assumir plena responsabilidade da administração de sua propriedade, enquanto não atingissem maturidade suficiente.

perícopes 4,1-7 abordará de maneira enfática o tema da υιοθεσία. Trata-se, então, de um outro pai que fará a adoção após o envio do seu Filho ou o pai é o mesmo, já que é focado como aquele que tem real autoridade sobre o filho a quem admite à maioridade<sup>67</sup>? Sobre a outra questão que é a não diferenciação do filho ainda menino de um escravo (δοῦλος), deve-se considerar a temporalidade dessa condição. No fundo, o herdeiro não é um escravo no verdadeiro sentido da palavra, pois é senhor de tudo. Por isso mesmo não se enfoca a condição de real inferioridade social do herdeiro/criança. Aqui está, sobretudo, em pauta a condição do menor, como acontece a um escravo, que não pode decidir e, por isso mesmo, não tem a liberdade para conduzir e administrar os seus bens. É, no fundo, uma situação de tudo privilegiada a do herdeiro menor de idade, já que um escravo não possui bens para administrar, mas cuida de bens e propriedade de seu senhor<sup>68</sup>.

Daí, a analogia, que será fechada com a conclusão no v. 3, parece querer ressaltar a condição do tempo anterior à fé, ou seja, anterior ao envio do Filho (v. 4). Retornando a 3,23-24, percebe-se que o seu conteúdo está refletido em 4,1-2<sup>69</sup>. Ali evoca-se o tempo antes da fé (πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν), que equivale ao tempo da menoridade; ainda: estava-se encerrado sob a lei (ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι), aguardando a fé que se manifestaria no futuro. Nesse contexto, Paulo identifica a lei como pedagogo (παιδαγωγός). De tal modo que, como se estava sob a lei/ὑπὸ νόμον, que deveria conduzir a Cristo, assim também o herdeiro/menor de idade fora colocado pela autoridade do pai ὑπὸ ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους até que lhe fosse concedido o tempo da maioridade, vale dizer, o tempo da fé (3,24) ou o tempo a partir do qual o Pai enviaria o seu

<sup>67</sup> O questionamento aqui feito tem a sua pertinência pelo fato de que a υιοθεσία, por sua própria natureza, requer que o adotante não seja o pai daquele que é adotado; somente o será por direito após o ato da adoção. Portanto, o adotado é sempre filho de outrem. Isto é diferente do resgate. Quer dizer, também um filho pode ser resgatado.

<sup>68</sup> Alguns tentam relacionar, como faz MATERA, F.J., Galatians, p. 148, o fato de ο κληρονόμος νήπιος ser denominado por Paulo κύριος πάντων com a morte acontecida do pai. É mais razoável seguir a opinião de MOORE-CRISPIN, D.R., Galatians 4:1-9. EQ 60 (1989) 209, que ao falar da προθεσμία τοῦ πατρός afirma que o pai em vida poderia estar adiando o tempo da menoridade para proteger o herdeiro e senhor de tudo de compromissos pesados de administração para sua tenra idade. De grande acuidade é a observação de LIGHTFOOT, J.B., The Epistle of St Paul to the Galatians, p. 165, que diz que a metáfora em sua aplicação refere-se ao pai em posse de sua vida e que o ponto de comparação não está colocado na situação do pai, mas do filho.

<sup>69</sup> Assim também MATERA, F.J., Galatians, p. 148, que exprime a opinião de que o conceito παιδαγωγός, introduzido em 3,24, oriente para a reflexão a respeito do período sob a menoridade.

próprio Filho (4,4)<sup>70</sup>; e 4,3, como conclusão da analogia, já deixa claro que o tempo que se vive não é mais o da menoridade/escravidão. Isto quer dizer que o tempo ao qual Paulo se refere, em 4,3, já é o tempo da maioridade, portanto, da liberdade plena. Nesse sentido, a analogia quer ser uma chamada de atenção indicando que o passado, isto é, aquela que era a antiga e também promissora situação do κληρονόμος/νήπιος, diante do presente em que se vive na liberdade da maioridade, é já um tempo vencido. Retornar a ele é um contra-senso, uma insanidade. Significa uma escolha insensata querer trocar a liberdade pela escravidão<sup>71</sup>. Nesse sentido, este argumento encontra eco em algumas passagens da carta, como por exemplo, 1,6; 3,1.3; 4,9; 5,4.7. Já 3,25, ao se referir ao tempo de fé, diz: ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἔσμεν. Desse modo passa-se ao argumento da maioridade que tem já o seu início em 4,3.

## 2. GI 4,3

οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἡμεῖς νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεν δεδουλωμένοι·

Do ponto de vista temático há uma evidente correspondência entre 4,3 e 4,4-5<sup>72</sup>; isto porque as pessoas a quem Paulo se dirige encontram-se no tempo após a chegada da fé, conforme já fora anunciado em 3,25. Portanto, não se está mais sob a guia do pedagogo (οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἔσμεν), tempo da lei, mas no tempo que se faz pleno por causa da chegada do Filho de Deus. Assim, já se está no tempo da fé.

<sup>70</sup> GI 3,24 aborda o tempo da fé como o tempo da existência de Cristo. A lei que serviu de pedagogo já está vencida a partir da presença de Cristo que, segundo GI 4,4, acontece na plenitude do tempo através do seu envio, como Filho de Deus.

<sup>71</sup> Nesse sentido, cf. ELLIOTT, S., Cutting too Close for Comfort. Paul's Letter to the Galatians in its Anatolian Cultic Context, in JSNT.SS 248 (2003) 36, que expressa textualmente: "He (Paul) seeks to persuade the audience to remain in the present status of inclusion in Christ, metaphorically in full adulthood, and not to be circumcised because that would cause their unwitting exit from Christ, metaphorically into a regressed state. In this passage he associates the metaphor of the son's development phases historically with the time of the Law and the time of Christ".

<sup>72</sup> Cf. MARTYN, J.L., Galatians, p. 388. Ainda que este autor assegure que a sentença compreendendo os vv. 3-5 nada mais é do que o centro teológico de toda a carta, podemos perceber que o v. 3 apresenta uma espécie de introdução ao que é anunciado nos vv. 4-5. Isso é evidente porque a presença do advérbio οὕτως e da conjunção καὶ insinua a superação do que fora apresentado nos vv. 1-2.

O v. 3, em consonância com 4,1-2, é também claramente temporal, onde a presença da conjunção ὅτε, de per si, caracteriza essa circunstância. Enquanto 4,1-2, para efeito de comparação, traz os verbos no indicativo presente (εἰμί<sup>2</sup>, διαφέρω) e no particípio presente (ῶν), 4,3, de sua parte, é marcado pela presença dos verbos no passado (ἤμην, imperfeito; ἤμην δεδουλωμένοι, em forma perifrástica, imperfeito e particípio perfeito passivo). A função dos verbos no passado sugere a presença de um alerta ao leitor a fim de mostrar que a situação atual reportada em 4,1-2 já faz parte do passado<sup>73</sup>. Quer dizer, o contexto de 4,1-2, marcado por verbos no presente é o passado; de outra parte, 4,3, marcado por verbos no passado, ressalta que a condição atual não mais condiz com o obsoleto; trata-se de um presente não só auspiciado, mas real.

A primeira frase a ser analisada é οὕτως καὶ ἡμεῖς. Esta expressão, nessa mesma forma, é encontrada quatro vezes nas Escrituras. Em Paulo (Rm 6,4; 2Cor 10,7; Gl 4,3) e na LXX (Sb 5,13). Uma vez somente, em Is 66,13, apresenta-se do seguinte modo: οὕτως καὶ ἐγώ. O seu uso é sempre no sentido de conclusão em forma comparativo-aplicativa. Exceto em 4,3, onde todo o argumento da analogia é o primeiro termo da comparação, em todas as outras passagens, tal expressão é dependente de uma das seguintes conjunções: ὡς (Sb 5,12-13; Is 66,13), ὥσπερ (Rm 6,4) ou καθὼς (2Cor 10,7). O primeiro termo da comparação (vv.1-2), em forma de exemplo, extraído do campo jurídico, agora vem aplicado a um outro campo (v. 3) que é o da situação religiosa dos gálatas e a frase οὕτως καὶ ἡμεῖς<sup>74</sup> vem possibilitar, dentro da argumentação de Paulo, essa mudança de campo. Daqui em diante, deixa-se para trás o âmbito jurídico, que serviu de suporte para os vv. 3-7. No entanto, a cláusula οὕτως καὶ ἡμεῖς poderá não somente trazer questionamentos<sup>75</sup> para o v. 3, mas também oferecer uma solução sobre a identidade dos vv. 1-2, mais precisamente, do κληρονόμος νήπιος, o qual não difere de um escravo ainda que seja senhor de tudo, mas está colocado sob curadores e administradores até o prazo determinado pelo pai. Se os vv. 1-2, por si só, utilizando o sujeito na terceira pessoa do singular (κληρονόμος = ele), não

<sup>73</sup> Contra ELLICOTT, C.J., St Paul's Epistle to the Galatians, p. 75, para quem o verbo δουλόω, na forma do perfeito particípio passivo, determina o estado permanente da escravidão. Não obstante o tempo perfeito aponte, normalmente, para o sentido de continuidade, o contexto da analogia e sua aplicação indicam a situação temporariamente passageira da escravidão/menoridade.

<sup>74</sup> MÜLLNER, F., Der Galaterbrief, p. 268.

<sup>75</sup> Os questionamentos fazem menção ao seguinte: quando Paulo, de repente, passa a utilizar o pronome pessoal ἡμεῖς, a quem se refere? A judeus, a pagãos ou a pagãos e judeus igualmente?

facilitam a sua identificação, o v. 3, sobretudo por causa da presença do pronome pessoal ἡμεῖς, poderá oferecer pistas de solução. A razão dessa observação vem do fato de que Paulo, ao escrever aos Gálatas, dá a entender que se dirige a pessoas de proveniência não judaica (3,1-5; 4,8-11; 5,2-6; 5,7.10.12; 6,12-13) e, ao mesmo tempo, utiliza as argumentações tiradas da tradição bíblica (2,15; 3,6-29; 4,21-31), tão familiar aos de descendência judaica. Por causa dessas questões próprias do mundo judaico, fica-se, algumas vezes, na incerteza a respeito de quem Paulo, em determinados momentos, poderá estar falando. Então, ἡμεῖς<sup>76</sup> utilizado por Paulo está se referindo aos judeus, ou refere-se a pagãos e judeus igualmente? Uma vez resolvida a questão, ficará também esclarecida a identificação do κληρονόμος na sua ainda condição passageira de νήπιος. Analisando a utilização de ἡμεῖς<sup>77</sup> nas cartas paulinas, somente Filêmon não traz tal pronome na forma do nominativo. Das 51 vezes que esse pronome aparece em suas cartas, somente em Gálatas levanta essa dúvida. Nas duas cartas aos Coríntios, por exemplo, onde vem nomeado 34 vezes, o seu uso refere-se a Paulo e aos membros da comunidade, como participantes que são da mesma vida cristã (1Cor 2,12; 8,6<sup>2</sup>); outras vezes, a sua situação de anunciador do evangelho em relação aos destinatários judeus e/ou gentios (1Cor 1,23; 4,10<sup>3</sup>; 9,11<sup>2</sup>). Na carta aos Gálatas ἡμεῖς vem explicitamente citado seis vezes, na seguinte ordem: 1,8; 2,9.15.16; 4,3; 5,5. Apresentam dúvida 2,16 e 4,3; enquanto que em 2,16 ἡμεῖς possui a probabilidade de ser identificado com os judeus<sup>78</sup>, uma vez que 2,15, nesse sentido, não deixa dúvida, o mesmo não ocorre com 4,3 se vem relacionado com 4,1-2. Do ponto de

<sup>76</sup> Dentro da perícopé é a primeira vez que Paulo utiliza o pronome pessoal na primeira pessoa do plural. Em seguida, referir-se-á àqueles, quer na terceira pessoa do plural (4,5), primeira do plural (4,5.6), segunda do plural (4,6) e segunda do singular (4,7).

<sup>77</sup> Como são muitas as incidências do uso do pronome ἡμεῖς, limito-me aqui somente às vezes em que esse pronome vem utilizado de forma não oculta. Pelo mesmo motivo não serão analisadas as outras flexões (ἡμῶν, ἡμῖν e ἡμᾶς, com exceção para a carta aos Gálatas), o que acarretaria emprego de tempo demasiado, algo não necessário no momento.

<sup>78</sup> BETZ, H.D., Galatians, p. 116-117, que interpreta todo o contexto a partir do v. 16 como uma negação da doutrina farisaica que sustentava a justificação através da prática da Torah. Assim, segundo Betz, Paulo se refere ao fato de que todos os judeu-cristãos, incluindo-se a si mesmo (καὶ ἡμεῖς), tinham se transformado em fiéis cristãos. Assim, a teológica convicção da não justificação pela lei era a razão pela qual os judeus tinham aderido à fé em Cristo. É significativo também, nesse sentido, que na perícopé 3,23-25, o v. 24 é bastante enfático ao afirmar: “de modo que a lei nos serviu de pedagogo, para nos conduzir a Cristo, para que pela fé fôssemos justificados”. Claramente, os judeus, segundo Paulo, pela real natureza indicativa da lei, tendem para a fé em Cristo. Assim também MARTYN, J.L., Galatians, p. 263-264, o qual acha que a argumentação de Paulo, em 2,16, é de contexto da tradição judeu-cristã, embora a palavra ἄνθρωπος seja aplicada à inteira humanidade. Nesse sentido ele assim interpreta a passagem: “As Jewish Christians, we ourselves know that a person is not rectified by observance of the Law, but rather by the faith of Christ Jesus”.

vista formal 4,1-2 tem a ver com uma linguagem jurídica estranha à tradição judaica. No entanto, isso ainda não é suficiente para concluir que o argumento reportado em 4,1-2 tem somente a ver com gentios. Também Paulo, em 3,23-25, quando aborda o tempo da fé e o prazo vencido da lei, introduz o termo παιδαγωγός<sup>79</sup> a fim de dizer que antes da chegada de Cristo, vale dizer, da fé, a lei funcionava como pedagogo e, uma vez no tempo da fé, já não se está mais sob o pedagogo/ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἔσμεν (3,25). Dentro do contexto de 3,23-25, mesmo que o termo παιδαγωγός seja de origem do ambiente gentio, Paulo estava fazendo uma aplicação direta do papel da lei na vida dos judeus<sup>80</sup>, mesmo que pudesse ser estendida aos pagãos convertidos ao judaísmo. Aqui, o que está em causa é o tempo da lei, a qual já cumpriu o seu papel, pois o tempo da fé já chegou. Diante do tempo da fé/Cristo ou da maioria, não mais é necessária a presença do παιδαγωγός. Como Paulo escreve para pessoas que procediam do mundo gentio e que corriam o perigo de dar um passo atrás, abraçando a lei mosaica (3,1-5; 4,8-11; 5,2-6; 5,7.10.12; 6,12-13), o contexto de 3,23-25 não necessariamente os desconsideraria, mas, ao contrário, poderia incluí-los. Nesse sentido, se o contexto de 3,23-24, pode ser identificado com o tempo da menoridade para todos<sup>81</sup>, quer sejam judeus ou gregos, também o poderia ser 4,1-2.

<sup>79</sup> παιδαγωγός é um termo que, em toda a escritura, somente se encontra em Paulo e, mesmo assim, três vezes (1Cor 4,15; Gl 3,24.25). Cf. CALVERT, N.L., in DPL, 4, que apresenta a utilização do termo παιδαγωγός por Paulo, por causa de sua função e da sua abordagem e uso na literatura judaica.

<sup>80</sup> Cf. PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 221, que baseado em documentos – Fílon e literatura rabínica – declara que a figura do παιδαγωγός era difundida não somente na literatura greco-romana, mas também no judaísmo, sobretudo de caráter helenístico. Também CALVERT, N.L., in DPL 5, mostra que o primeiro sentido de παιδαγωγός era aplicado aos judeus, pois a literatura judaica (Jub 20:6-10; 21:21-24; 22:16-19, entre outros textos) testifica que as principais finalidades da lei tinham como objetivo separar e proteger Israel dos seus vizinhos pagãos; quer dizer, a lei era enfocada como παιδαγωγός, protetor de Israel. Segundo HANSON, A.T., The Origin of Paul's Use of παιδαγωγός for the Law, in JSNT 34 (1988) 75, o qual sugere que Gl 3,24 é inspirado no conhecimento que Paulo tinha da tradição targúmica sobre Nm 11,11-12. Sobre a opinião de Betz que considera que o termo veio até Paulo através da tradição cínico-estóica, Hanson, de sua parte, assevera que essa pode ter sido a fonte, mas o veículo de sua transmissão foi mesmo o judaísmo de cunho helenístico.

<sup>81</sup> LIGHTFOOT, J.B., The Epistle of St Paul to the Galatians, p. 165, tem em conta que Paulo parte da figura do παιδαγωγός para, em 4,1-7, falar da filiação do fiel em Cristo. Considera assim que os versos de abertura desse capítulo são a expansão dessa imagem. Acha, sem mostrar as evidências, de que à luz do texto que apresenta o termo παιδαγωγός, na abertura do capítulo IV, Paulo parece incluir gentios e gregos sob a tutela. Isso porque o herdeiro em sua menoridade representa o estágio do mundo antes do evangelho.

No entanto, a maior evidência desse argumento em 4,1-3 vem do fato de Paulo ter inserido o pronome pessoal ἡμεῖς (v. 3) que, do ponto de vista étnico, pode também aqui indicar judeus e pagãos. É fato que Paulo em algumas passagens de seus escritos fala da sua identidade como de etnia judaica<sup>82</sup> (Rm 9,3; 11,1.13-14; 2Cor 11,22; Gl 2,15; Fl 3,5), da sua inclusão entre os gentios por causa da fé em Cristo (Rm 9,24; 1 Cor 12,13; Gl 1,3 ἡμῶν; 1,4 ἡμῶν<sup>2v</sup> e ἡμᾶς; 4,6 ἡμῶν; 4,26 ἡμῶν; 5,1 ἡμᾶς; 5,5 ἡμεῖς) e, também, da não diferença entre judeus e gregos, enquanto cristãos (Rm 10,12; 1Cor 1,24; Gl 3,28). Diante, então, do fato de Paulo, do ponto de vista étnico, considerar-se judeu e, ao mesmo tempo, dirigir-se a cristãos vindos do paganismo através do pronome pessoal ἡμεῖς, isso pode induzir à hipótese de que o conteúdo do v. 3 é dirigido àqueles que abraçaram a vida cristã, quer tenham vindo do judaísmo ou do paganismo<sup>83</sup>. Como já foi referido anteriormente, os verbos se encontram no passado, porém o v. 3 quer enfatizar o presente momento da fé ou maioria. Nesse sentido, a respeito desse momento ao qual Paulo se referia ao dirigir-se aos gálatas,

<sup>82</sup> Na perspectiva de Paulo, diferentemente dos outros escritos neotestamentários, o conceito Ἰουδαῖος abrange não somente a etnia, mas também a identidade religiosa. Nesse sentido, diz GUTBROD, W., “Ἰουδαῖος”, in ThWNT, III, 382-383, que Paulo apresenta, a respeito do vocábulo Ἰουδαῖος, uma variação em relação aos outros escritos neotestamentários. Trata-se de um caso único, pois seus escritos freqüentemente trazem Ἰουδαῖος ou Ἰουδαῖοι sem o artigo, algo não freqüente em outros escritos. Assim, fazendo uma análise dos seus escritos, diz Gutbrod que esse fato sugere que para Paulo Ἰουδαῖος significa um símbolo, um valor espiritual ou religioso, de tal modo que um homem Ἰουδαῖος para ele é compreendido na base de seu relacionamento específico de ligação com a lei. Obviamente que isso não significa que Paulo se refira a Ἰουδαῖος em termos abstratos, mas àquele povo a quem Deus quis se revelar. Nesse sentido também ele assim se define, em Gl 2,15: ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἔθνῶν ἁμαρτωλοί.

<sup>83</sup> Diferentemente de VANHOYE, A., Lettera ai Galati, p. 138. Embora esse autor considere que pouco importa se ἡμεῖς abranja ou não os gálatas, é da opinião de que esse pronome se refere a Paulo e aos judeus somente. É de opinião de que a respeito dos gálatas Paulo falará em 4,8, quando utilizará a 2ª pessoa do plural e com uma expressão que fala de idolatria propriamente dita. Também são pela não inclusão dos gálatas ou gentios: LENSKI, R.C.H., The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Galatians, to the Ephesians and to the Philippians, p. 194; DUNN, J.D.G., The Epistle to the Galatians, p. 212; GIAVINI, G., Galati. Libertà e Legge nella Chiesa, p. 52. De outra parte, são pela inclusão: PÉRY, A., L'Épître aux Galates, p. 53: “‘Nous’, c'est-à-dire les Juifs, le païens et Saint Paul lui-même; tous les hommes, quels qu'ils aient été, qu'ils l'aient su ou non, tous étaient réduits en esclavage”. BURTON, E. DE WITT., A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians, p. 215, avaliado por PITTA A., Lettera ai Galati, p. 236, nota 376, o qual, equivocadamente, diz que esse autor é pela não inclusão dos gentios. Explicitamente diz BURTON: “ἡμεῖς is best understood as referring to Christians generally, the predicates of the sentence describing their pre-Christian condition”. MUBNER, F., Der Galaterbrief, p. 268; PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 236; SCHLIER, H., Der Brief an die Galater, p. 193; SIEFFERT, F.A.E., Der Brief an die Galater, p. 240; WILLIAMS, S.K., Galatians, p. 111, que reconhecendo a dificuldade colocada por Paulo para os seus ouvintes, crê que quando ele usa ἡμεῖς se refere a todos os fiéis judeus e gentios, enquanto o emprego de ὑμεῖς quer apenas se referir aos destinatários da carta, gentios da Galácia.

diretamente, estariam incluídos aí os vindos do judaísmo e também os gentios<sup>84</sup>. Evidentemente, devem ser analisados outros elementos do v. 3 que se encontram diretamente ligados a ἡμεῖς, sujeito da frase. São os seguintes: νήπιος, στοιχείου τοῦ κόσμου e o verbo δουλῶ. O termo νήπιος<sup>85</sup>, que no primeiro termo da analogia fora usado no singular, funcionando como o predicativo do sujeito κληρονόμος, evidentemente, era considerado também como filho, uma vez que a autoridade fora evocada através da afirmação ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός. No v. 3 a aplicação ou resultado da analogia, νήπιος vem, por ser predicativo do sujeito ἡμεῖς, colocado no plural. Desse modo, a sua significação é estendida a uma coletividade. Diferentemente do v. 1, Paulo não explicita se o vocábulo νήπιοι significa filhos ou não, uma vez que a figura do pai desaparece e, somente é ressaltado o fato de que a condição de νήπιοι liga-se à situação da escravidão, ou seja, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεθα δεδουλωμένοι. Nesse sentido é que A. Pitta chama a atenção para esse detalhe, referindo-se ao desaparecimento da condição filial<sup>86</sup> que somente reaparecerá no v. 5 como consequência do envio do Filho de Deus.

A fim procurar esclarecer a quem se refere Paulo quando falava de ἡμεῖς como sendo νήπιοι é necessário, de outra parte, conhecer o significado dado por Paulo ao verbo δουλῶ e à expressão στοιχεῖον τοῦ κόσμου. O verbo δουλῶ apresenta-se pouco usado nas Sagradas Escrituras. A LXX o registra seis vezes (Gn 15,13; 1Mc 8,11; 4Mc 3,2; 13,2; Pr 27,8 e Sb 19,14). No NT comparece oito vezes (At 7,6; Rm 6,18; 6,22; 1Cor 7,15; 9,19; Gl 4,3; Tt 2,3; 2Pd 2,19) com dois significados; sendo o principal, escravizar e, por extensão, submeter-se<sup>87</sup>. Na maioria das vezes vem em forma passiva. Em sentido sociológico, somente é encontrado em At 7,6. No restante das vezes, adquire sentido religioso, serviço

<sup>84</sup> Seria estranho Paulo estar se referindo somente à situação de judeus, quando eram, sobretudo, os gálatas aqueles que, naquele momento, precisavam rever a sua posição de não mais estar vivendo na menoridade e sim no tempo da fé inaugurado com a Encarnação do Filho de Deus.

<sup>85</sup> Diferentemente de SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, p. 190, para quem o termo νήπιος não é relevante, porque foi tomado da comparação. Assim se expressa: “Auf νήπιος selbst liegt kein Ton. Es ist nur dem Vergleich entnommen. Um so mehr Gewicht hat die Aussage: ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεθα δεδουλωμένοι”.

<sup>86</sup> Cf. PITTA, A., *Lettera ai Galati*, p. 236, que com razão aponta as divergências entre o exemplo e a aplicação no que diz respeito à condição filial do infante.

<sup>87</sup> “δουλῶ”, in Louw-Nida. GELNT, I, 742/87.82; 475/37.27; WEISER, A., “δουλῶ”, in EWNT, I, 843.

fraterno, domínio de si. Em Gálatas esse verbo<sup>88</sup> vem utilizado somente em 4,3 e segue o sentido por extensão em perspectiva religiosa.

Dentro da perícopie liga-se aos vocábulo δοῦλος da mesma raiz (vv. 1 e 7) e, no sentido de aproximação semântica, está ligado a ὑπὸ ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους (v. 2), ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (v. 3), ὑπὸ νόμον (vv. 4 e 5). Contrapõe-se a κληρονόμος (vv. 1 e 7), κύριος (v. 1), ἐξαγοράζω e υἰοθεσία (v. 5), κρᾶζον... αββα ὁ πατήρ (v. 6). Portanto, a forma passiva ἦμεθα δεδουλωμένοι utilizada em sentido religioso mostra a sujeição ou escravidão, quando ἡμεῖς/νήπιοι estavam ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. A expressão ὑπὸ τὰ στοιχεῖα<sup>89</sup> τοῦ κόσμου é encontrada também nas seguintes formas: em Cl 2,8 (κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου), ainda em Cl 2,20 (ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου). Já Hb 5,12 traz τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς. Fora dessas passagens, a palavra στοιχεῖον não se encontram termos que se ligam através de genitivo. Assim: 4Mc 12,13, Sb 7,17; 19,18; Gl 4,9; 2Pd 3,10.12. Na LXX o sentido de στοιχεῖον varia de acordo com o contexto. Em 4 Mc 12,13, o seu significado é elemento ou substância; Sb 7,17 traz o sentido de elemento, talvez terrestre, já que o contexto fala do conhecimento que Deus dá ao sábio Salomão para entender a estrutura do mundo e a atividade dos elementos (ἐνέργεια στοιχείων); o mesmo parece acontecer em Sb 19,18 que fala de στοιχεῖον no sentido de elementos que se harmonizam (τὰ στοιχεῖα μεθαρμοζόμενα) sobre o mundo em que se vive; aqui estão representados claramente a terra, a água e o fogo<sup>90</sup>. No NT, Cl 2,8 e 2,20 apresentam expressão semelhante à encontrada em Gl 4,3, ou seja στοιχεῖον τοῦ κόσμου. Em Cl 2,8, a

<sup>88</sup> Normalmente, Paulo utiliza em seus escritos dois verbos da mesma raiz: δουλόω e δουλεύω. Enquanto δουλόω comparece apenas oito vezes no NT e é usado cinco vezes por Paulo, δουλεύω comparece vinte e cinco vezes e Paulo o utiliza treze vezes (Rm 6,6; 7,6; 7,25; 9,12; 12,11; 14,18; 16,18; Gl 4,8; 4,9; 4,25; 5,13; Fl 2,22; 1Ts 1,9). Normalmente é utilizado em sentido religioso e tem conotação sociológica somente em Jo 8,33 e At 7,7.

<sup>89</sup> Sobre a palavra “στοιχεῖον”, in LIDDELL-SCOTT<sup>BW6</sup>, que registra alguns significados, como: geralmente, um na ordem de uma série, um som elementar da voz; no plural pode significar elementos; também elementos de conhecimentos ou rudimentos. Pertence à mesma raiz de στοιχος, significando uma fileira, coluna, fila.

<sup>90</sup> Cf. RUSAM, D., Neue Belege zu den στοιχεῖα τοῦ κόσμου, in Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 83 (1992) 124, para quem os quatro elementos físicos fogo, água, terra e ar representam um impressionante quadro sobre a expressão στοιχεῖα τοῦ κόσμου utilizada por Paulo em Gl 4,3. Essa influência, segundo Rusam, tem origem na literatura não cristã dos antigos. Porém, há de se reconhecer que tal interpretação é ainda insuficiente. Nesse sentido, ver também PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 257, que embora reconhecendo que a mesma continua sendo a interpretação mais seguida, argumenta que não se compreende como esses elementos podem exercer uma influência negativa sobre as pessoas, uma vez que στοιχεῖα e στοιχεῖα τοῦ κόσμου em Gálatas têm conotação negativa.

expressão κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου pode ser traduzida por “segundo os elementos ou rudimentos do mundo” e é coligada a κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, que por sua vez tem a ver com a especulação e a vã ilusão (διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης), da qual deve-se precaver. Nesse sentido, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου se contrapõe a κατὰ Χριστόν<sup>91</sup>. Já em Cl 2,20 ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου é associada à morte com Cristo e, por esse motivo, pergunta-se porque se sujeitar a regras (δογματίζω) μὴ ἄψη μηδὲ γεύση μηδὲ θίγης como se ainda se vivesse no mundo (ζῶντες ἐν κόσμῳ)<sup>92</sup>. Tudo isso, em Cl 2,22-23, vem identificado com preceitos e ensinamentos humanos que tem a ver com o exagero religioso e a satisfação da carne. Já τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς (Hb 5,12) e στοιχεῖα (2Pd 3,10.12) têm sentidos diferenciados. Enquanto Hb 5,12 fala dos primeiros elementos ou rudimentos dos oráculos de Deus, 2Pd 3,10.12 ligam στοιχεῖα ao Dia do Senhor ou ao Dia de sua vinda, onde os elementos ou corpos celestes se dissolverão consumidos pelas chamas. Finalmente, Gl 4,9 fala de τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, censurando os gálatas por quererem servir (δουλεύω) de novo a esses fracos e pobres elementos. E, no versículo seguinte, identifica quais são esses elementos: a observância de dias, meses, estações e anos (ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς). Obviamente, os destinatários do termo στοιχεῖα, em 4,9, são suficientemente conhecidos, pois em 4,8-11 Paulo está se referindo diretamente aos Gálatas e não a cristãos provenientes do judaísmo, uma vez que a passagem é determinada não mais pelo pronome pessoal ἡμεῖς, mas pelo tratamento a partir da segunda pessoal do plural<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> A passagem de Cl 2,8 mostra com clareza, ao contrapor κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου a κατὰ Χριστόν, o sentido negativo da expressão.

<sup>92</sup> A citação das três regras (Cl 2,21) que vêm criticadas – μὴ ἄψη μηδὲ γεύση μηδὲ θίγης – deixa entrever questões da influência judaica do ponto de vista ritual em meios pagãos. Sobre a influência de rituais judaicos no mundo pagão, cf. adiante a nota nº 95 e também todo o contexto da carta aos Gálatas, os quais corriam o risco de, estimulados pelos judaizantes, terminarem na carne, depois de terem iniciado pelo espírito (3,3). De outra parte, desconhece-se a existência de sérios problemas de censuras à purificação ritual proveniente da gentilidade no mundo do NT. Para agravar mais a situação, essas práticas aqui condenadas são ainda niveladas à conduta de quem ainda vive no mundo e não segundo a perspectiva cristã. Isso equivale a situar certas práticas rituais judaicas no âmbito das eventualidades mundanas ou no mundo do paganismo.

<sup>93</sup> AMADI-AZUOGO, C.A., Paul and the Law in the Arguments of Galatians. A Rhetorical and Exegetical Analysis of Galatians 2,14-6,2, p. 245-247.

Ainda que o contexto da *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, em 4,3, em si não seja suficiente e satisfatoriamente definido<sup>94</sup> é evidente o seu teor negativo. Além do mais, se o teor de Cl 2,20-23 tem a ver com práticas judaicas<sup>95</sup> e se, em Gl 4,8-10, Paulo está censurando os Gálatas que, por incitação dos judeus, observam os dias, meses, estações e anos, ou seja as festas do calendário judaico<sup>96</sup>, pode ser que Gl 4,3 esteja se referindo ao modo de vida judaico e pagão, ao mesmo tempo<sup>97</sup>.

Apesar de Paulo, explicitamente, não ter definido quem são os menores (*νήπιοι*) a quem o pronome pessoal *ἡμεῖς* se refere, o contexto da análise feita até o momento dá a entender que a aplicação feita em 4,3 tem a ver com cristãos vindos do judaísmo ou do paganismo.

No entanto, deve-se dar atenção ao fato de que 4,3 apresenta uma diferença em relação à analogia de 4,1-2. Inicialmente, aponta-se para o fato de que, se em 4,3, *κληρονόμος* está ausente, nos vv. 1-2, exerce o papel de sujeito. E, quando, no v. 7, reaparecer, será na função de predicativo do sujeito e não mais de sujeito, o qual passará a ser *υἱός*. É evidente que o que está em foco na aplicação não é mais a situação do *κληρονόμος νήπιος*, ainda filho e senhor de tudo, mas a de *ἡμεῖς* como *νήπιοι*, porém *ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου δεδουλωμένοι*. Como *νήπιος* significa menor de idade, independentemente de ter ou não a sua condição de filho ressaltada, é fato que Paulo não lhe especifica a situação filial, mas somente a degradante situação de escravidão. Tal fato não deixa dúvida de que, para o momento, o que está em foco é o estado de escravidão e não o de afirmação filial, embora aquele – *νήπιος* – que esteja em situação de escravidão, como bem mostrou 4,1-2, é filho e somente aguarda o tempo da maioridade conferido pelo

<sup>94</sup> Ibid., p. 245

<sup>95</sup> Além do contexto de Cl 2,20-23, cf. THORNTON, T.C.G., *Jewish New Moon Festivals, Galatians 4:3-11 and Colossians 2:16*, in *JThS.NS* 40 (1989) 97-100. Esse autor apresenta também o texto de Cl 2,16 que fala das festas lunares baseadas no calendário judaico e da sua influência exercida sobre os não judeus.

<sup>96</sup> Assim PÉRY, A., *L'Épître aux Galates*, p. 54

<sup>97</sup> RIDDERBOS, H.N., *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, p. 154. Sugere este autor, depois de fazer uma análise da expressão *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, que Paulo em 4,3 estava se referindo quer aos de etnia judaica ou não judaica. Argumenta que antes da vinda de Cristo o mundo inteiro jazia como escravo, subjugado pelos elementos do mundo, também aqueles que, através das obras da lei, tentavam assegurar a sua justificação diante de Deus. Nesse sentido, cf. também MORRIS, L., *Galatians*, p. 128, citando JOHN ALLAN, sentença, a meu ver, exageradamente, ao afirmar que judaísmo e paganismo, a lei e ritual pagão são colocados praticamente no mesmo nível como formas inferior e cativa de religião. Na verdade, em Gl, a lei é vista como algo de origem divina e, por isso mesmo, bom; em Gl a lei é como um pedagogo com explícita finalidade de conduzir a Cristo. E chegado o tempo de Cristo/maturidade, a lei perde, evidentemente, a sua função.

seu pai. Porém, a declaração filial somente virá através da adoção e como decorrência do envio do Filho de Deus. Trata-se, como se verá, de uma declaração da mais alta solenidade. O que induz à consideração de que antes do envio do Filho, que coincide com a menoridade e a não chegada do tempo da fé, era inexistente para a condição humana a filiação divina.

Vindo a ser confirmada essa hipótese, isso soaria demasiado estranho aos que são da etnia de Paulo, uma vez que a tradição bíblica considera Deus como Pai para Israel e Israel se considera como filho de Deus<sup>98</sup>. Também em nível de literatura neo-testamentária, há unanimidade em se conceber Deus como pai e os cristãos como filhos de Deus sem evidentes conflitos ou decorrentes formulações para justificar essa situação<sup>99</sup>. Embora seja escrito bem posterior à carta aos Gálatas, há duas passagens no evangelho de João que chamam a atenção por si mesmas. Trata-se de Jo 8,41 e 8,54. A passagem em 8,41 traz uma enfática afirmação da parte de judeus, os quais refutando Jesus, dizem *ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν*. Na outra passagem em 8,54, continuação também da mesma diatribe de 8,41, Jesus faz uma declaração, na qual diz como os judeus se concebem em relação a Deus: *ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ἡμῶν ἐστίν*.

### 3. GI 4,4-5

*ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν.*

Feita a aplicação da analogia, passa-se a uma declaração também em perspectiva temporal, onde Paulo determina o tempo (*χρόνος*) a partir de sua plenitude (*πλήρωμα*). Trata-se de um anúncio imponente e solene, que não demandou introdução ou explicação, como o ocorrente no v. 1 através da introdução da forma explicativa *λέγω δέ*. Aqui, ao contrário, a declaração contida

<sup>98</sup> Essa questão já fora levantada e tratada no Estado da Questão desta pesquisa. No momento, aguarda confirmação ou não da hipótese, se isto for possível. Ainda que Israel seja uma realidade coletiva, isto não impede que as pessoas participantes dessa coletividade, individualmente, se considerem filhos de Deus e possam também chamá-lo de pai.

<sup>99</sup> Isso se torna evidente, sobretudo, se confrontado o primeiro escrito neo-testamentário, que é de autoria paulina, 1Ts 1,1; 1,3; 3,11; 3,13, onde Deus é chamado de pai, sem nenhum problema; o mesmo acontece em GI, ainda antes da perícopa 4,1-7, nos seguintes passos: 1,1; 1,3; 1,4 e, na solene declaração, em 3,26.

em 4,4-5 vem de improviso, à queima-roupa. O que vem anunciado nessa cláusula de solenidade temporal é o envio do Filho de Deus, por Deus mesmo<sup>100</sup>, na sua dimensão de humanidade amplamente circunstanciada, isto é, *γενόμενον ἐκ γυναικός* e *γενόμενον ὑπὸ νόμον*. São explicitados, finalmente, os dois propósitos desse envio: *ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ* e *ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν*.

Presume-se, portanto, duas faces reais do Filho de Deus, que são: a sua mesma filiação divina com desdobramentos também sobre a sua origem e o seu envolvimento nos destinos da realidade humana.

O anúncio à queima-roupa de Paulo tem início com a cláusula temporal, onde introduz a expressão *ὅτε δὲ ἦλθεν* seguida do sujeito da frase *πλήρωμα τοῦ χρόνου*. Trata-se de uma expressão raramente utilizada. Abrindo uma sentença, é encontrada em Tb 2,13, Gl 2,11 e 4,4. Há formas que contemplam a expressão, mas de maneira diferenciada. Assim, Gl 2,12, em continuidade de uma narração de fatos, usa *ὅτε δὲ ἦλθον* e, por isso mesmo, não apresenta novidade alguma. Já Lc 15,30, que introduz, no diálogo entre pai e filho, na parábola do pai misericordioso, *ὅτε δέ*, prefere colocar a forma verbal *ἦλθεν* no final fechando a sentença. Lc 23,33, introduz um período com a conjunção *καί* e sem a conjunção *δέ*, ficando assim *καὶ ὅτε ἦλθον*. Por fim, Jo 20,24, que fecha uma sentença desse modo *ὅτε ἦλθεν Ἰησοῦς*. Observa-se que, diferentemente de Gl 2,11; 4,4, a expressão é sempre utilizada em maneira tal a dar continuidade a um assunto previamente iniciado.

Dessa maneira, as duas vezes em que Paulo a utiliza (Gl 2,11; 4,4), o faz para introduzir alguma novidade. 2,11 introduz novo assunto, de forma inesperada, uma vez que estava narrando fatos acontecidos em Jerusalém e, de repente, trocando de assunto, passa às censuras a Pedro. No entanto, é em 4,4 que a expressão *ὅτε δὲ ἦλθεν* proporcionará não somente o sentido inesperado, mas, sobretudo, introduzirá de modo grave e solene o anúncio do *πλήρωμα τοῦ χρόνου* como momento único na história da humanidade, onde se destaca, por excelência, a ação de Deus.

---

<sup>100</sup> É marcante que Paulo aqui introduz claramente a ação de Deus, o que não ficara tão explícito na analogia e na aplicação da mesma. Nesse sentido, cf. RIDDERBOS, H.N., *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, p. 155. Segundo PITTA, A., *Lettera ai Galati*, p. 236, a partir do v. 4, Paulo se distancia do exemplo reportado em 4,3, concentrando-se na ação de Deus.

A expressão πλήρωμα τοῦ χρόνου é um *hapax legomenon* em toda a Escritura. Na implicação do πλήρωμα τοῦ χρόνου encontra-se envolvido ainda o verbo ἔρχομαι para exprimir algo que chega a um remate no espaço e no tempo. Tem-se então a junção de três vocábulos. Uma vez que o verbo ἔρχομαι fora já visto dentro da expressão temporal ὅτε δὲ ἦλθεν, proceder-se-á ao estudo dos vocábulos πλήρωμα e χρόνος a fim de que se possa chegar ao entendimento da expressão no contexto utilizado por Paulo.

Tomando o termo πλήρωμα constata-se que o seu uso acontece trinta e duas vezes, sendo 15 no AT<sup>101</sup> e 17 no NT. No AT, em geral, o termo vem associado ao mar (3 vezes), à terra (3 vezes), ao mundo (2 vezes). A literatura sapiencial a utiliza quatro vezes (2 vezes em Ecl 5,12: é melhor uma mão cheia...; 2 vezes em Ct 5,12: seus olhos como pombas na ribanceira das águas correntes... e repousam na margem...). O NT, de sua parte, apresenta sentidos mais variados. Nos evangelhos, o vocábulo é utilizado cinco vezes; duas vezes mostra o sentido de remendo<sup>102</sup> (Mt 9,16; Mc 2,21), ou seja, pano novo, de boa qualidade; outras duas vezes, a respeito do evento da multiplicação dos pães (Mc 6,43; 8,20), o sentido é quantitativo; e, uma única vez, em Jo 1,16, refere-se a Cristo e, que de sua plenitude (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ), se recebe a graça em profusão. À parte os evangelhos, πλήρωμα somente será encontrado no corpus paulinum (Rm, 1Cor, Gl, Ef e Cl). A carta aos Efésios o utiliza quatro vezes. Há uma referência a Deus, em 3,19 (πάν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ) e outra a Cristo, em 4,13 (πληρώματος τοῦ Χριστοῦ); 1,23 refere-se à ἐκκλησία, corpo de Cristo, como plenitude daquele que

<sup>101</sup> Exceto Ct 5,12, que apresenta dois termos hebraicos – רֵעֵף e מִלְאָה – que também são traduzidos por πλήρωμα, todas as outras passagens trazem מִלְאָה. Dos três termos hebraicos aqui presentes, cf. in BDB Hebrew Lexicon<sup>BW6</sup>, n<sup>os</sup> 5431, 751, 5436, מִלְאָה significa plenitude, completude; já רֵעֵף, termo de compreensão mais obscura, pode significar, canal, ribanceira e מִלְאָה apresenta o significado de fronteira, beira ou margem.

<sup>102</sup> Em geral, os autores, a respeito da introdução da palavra πλήρωμα no sentido de remendo, dizem pouca coisa. Cf. ROLIN, P., Les Controverses dans l'Évangile de Marc, p. 77, que se limita a dizer que o emprego da palavra πλήρωμα em Mc 2,21 é assaz diferente das duas outras ocorrências no mesmo evangelho (6,43 e 8,20). Parece razoável o que diz MORRIS, L. The Gospel according to Matthew, p. 225, nota 48, a respeito do uso dessa palavra em Mt 9,16: “πλήρωμα, which Matthew uses only here, means ‘that which fills’”. No entanto, acha que πλήρωμα poderia ser uma outra palavra para significar remendo (ἐπίβλημα), como sustenta McNeile, mas somente se se omitir o significado para αὐτοῦ, como fazem muitas modernas traduções. Diante da dificuldade levantada sobre a questão, deve ser considerado o que dizem MATEOS, J.-CAMACHO, F., El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético, v. I, p. 249: “‘el remiendo’, según la fuerza de la palabra original, es ‘lo que llena’ o ‘rellena’ el roto, pero también ‘lo lleno/la plenitud’; es lo que se basta a sí mismo, no admite complemento ni puede ser insertado en otra realidad o formar parte de ella”.

plenifica tudo em todos; Por fim, 1,10, traz o vocábulo ligado diretamente a καιρός (τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν), numa forma muito parecida àquela de Gl 4,4. Já a carta aos Colossenses, que reporta o termo duas vezes, o liga diretamente diretamente a Cristo como o “lugar” onde ο πᾶν τὸ πλήρωμα (1,19) ou ο πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος (2,9) tem a sua morada (κατοικέω).

De sua parte, o corpus paulinum a utiliza quatro vezes em Romanos (11,12.25; 13,10; 15,29); uma outra vez em 1Cor 10,26, citando o Sl 23,1 (= 49,12; 88,12) e, por fim, Gl 4,4, objeto deste estudo. Rm 11,12 e 11,25, envolvendo Israel e gentios, introduz πλήρωμα no sentido de acolhimento de Cristo; 13,10, fala em plenitude da lei que é o amor (πλήρωμα νόμου)<sup>103</sup>, provavelmente, também, no sentido de Gl 3,21.23-25, onde Paulo, mostrando o papel da lei, enfoca o tempo da chegada da fé com o advento de Cristo<sup>104</sup>. Enfim, Rm 15,29, introduz o termo ligado à bênção de Cristo (ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ), com a qual Paulo se dirigirá aos destinatários que estão em Roma.

A utilização de πλήρωμα no NT, como já referido acima, apresenta conotações diferenciadas. No entanto, Jo 1,16, Ef 1,23; 4,13 e Cl 1,19; 2,9 possuem uma ligação muito próxima entre si, no sentido em que aplica o πλήρωμα à pessoa de Cristo. De outra parte, excluindo-se Ef e Cl, o corpus paulinum jamais o aplica diretamente a Cristo. No máximo, fala em plenitude da lei, apontando para Cristo, onde o seu sentido deve ser o mesmo de Gl 3,21.23-25, e em plenitude da bênção de Cristo. Plenitude do tempo como expressão inédita vem somente encontrar o seu correspondente em Ef 1,10, conforme já acenado pouco antes.

Fica claro que o termo indica como sentido principal, qualquer que seja a sua aplicação, a idéia de totalidade, integridade, completeza ou perfeição. Significa o cume, o ponto máximo a que algo pode chegar, não sendo, por isso mesmo, possível a sua ultrapassagem. É o remate ou conclusão<sup>105</sup>. Dessa maneira,

<sup>103</sup> Como bem sublinha POHL, A., Der Brief des Paulus an die Römer, p. 271: “Liebe ist nicht das Ende des Gesetzes, sondern seine Erfüllung”.

<sup>104</sup> Embora os textos não tenham ligação direta entre si, o texto de Gl 3,21.23-25, mostra que o término, o fim do percurso da lei é Cristo, aquele que fundamenta a prática do amor entre os cristãos, conforme Gl 5,14 (porque toda a lei se cumpre numa só palavra: amarás ao teu próximo como a ti mesmo) e Gl 6,2 (carregai os fardos uns dos outros e assim cumprireis a lei de Cristo). Portanto, a lei, segundo Gl 3,24 tem a sua completeza em Cristo.

<sup>105</sup> É sugestivo ressaltar que a palavra ἔσχατος, empregada cinquenta e duas vezes no NT, pode ter o significado de derradeiro em sentido amplo. Porém, adquire, vez por outra, sentido escatológico. Assim Jo, que emprega a expressão [ἐν] τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ sete vezes (6,39.40.44.54; 7,37; 11,24;

referir-se à plenitude do tempo, corresponde dizer que o tempo (χρόνος) chegou ao seu amadurecimento, à sua perfeição através da ação de Deus, que é o envio do seu Filho. Por isso, é necessário aferir qual é o alcance de significado que comporta o termo χρόνος que chega à sua plenitude<sup>106</sup>. Nesse contexto evidencia-se também que o πλήρωμα não possui o sentido em si e para si mesmo, mas está a serviço do χρόνος, do qual define a nuance e significado<sup>107</sup>. Mesmo que o χρόνος exerça a função de complemento do sujeito, não se trata de um termo acessório ou secundário. Pela própria força da cláusula temporal ὅτε δὲ ἦλθεν, ele desempenha uma função necessária, porém ressaltado em importância pelo πλήρωμα.

No entanto, deve ser destacado que a palavra χρόνος é bem pouco empregada no corpus paulinum. Comparece apenas sete vezes. Três vezes na expressão temporal ἐφ' ὅσον χρόνον (Rm 7,1; 1Cor 7,39; Gl 4,1) e uma vez com καιρός, na seguinte forma: περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν (1Ts 5,1). Não fazendo parte de expressão temporal ἐφ' ὅσον χρόνον, encontra-se como simples termo em Rm 16,25, 1Cor 16,7 e Gl 4,4.

De outra parte, ao considerar a exigüidade do uso desse termo em Paulo, há de se perceber a utilização mais freqüente da palavra καιρός, através da qual ele se refere também ao tempo, que, no entanto, tem o sentido de momento, oportunidade<sup>108</sup>, onde o aspecto de sua duração não é o mais focalizado, mesmo que a sua realização se dê, obviamente, em algum momento do χρόνος.

---

12,48), somente 7,37 não possui sentido escatológico. Têm clara referência escatológica as seguintes passagens: At 2,17; 1Cor 15,26.45.52; 2Tm 3,1; Hb 1,2; Tg 5,3; 1Pd 1,5.20; 3,3; 1Jo 2,18<sup>2</sup>; Ap. 1,17; 2,8 e 22,13.

<sup>106</sup> Vale no momento evidenciar que se encontram no NT algumas expressões que muito se aproximam de πλήρωμα τοῦ χρόνου para expressar a idéia de que o tempo ou o momento chega também ao seu termo. Assim, alguns exemplos entre os vários, At 2,17 (ἐν ταῖς ἑσχάταις ἡμέραις), 1Cor 15,26 (ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος); 15,45 (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ); 15,52 (ἐν τῇ ἑσχάτῃ σάλπιγγι). Ainda deve-se considerar que algumas vezes são empregadas expressões que colocam a escatologia em termos de futuro ou de tempo já realizado a partir da presença histórica de Jesus. Referindo-se a uma escatologia nesse último sentido, encontram-se: Hb 1,2 (ἐπ' ἑσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων); Ap 1,17; 2,8; 22,13, quando o Cristo é proclamado como 'ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος'. Porém, as expressões mais próximas à forma πλήρωμα τοῦ χρόνου encontram-se em 1Pd 1,5 (ἐν καιρῷ ἑσχάτῳ); 1Pd 1,20 (ἐπ' ἑσχάτου τῶν χρόνων) e Jd 1,18 (ἐπ' ἑσχάτου [τοῦ] χρόνου). No entanto, dessas três, somente 1Pd 1,20 aborda a escatologia em dimensão presente ou já acontecida por causa do evento Jesus. Já as outras duas abordam uma escatologia a realizar-se, não obstante ter em consideração que o fato da encarnação já ocorrera.

<sup>107</sup> Mesmo que χρόνος exerça a função de complemento do sujeito, não se trata de um termo acessório ou secundário.

<sup>108</sup> Paulo utiliza a palavra καιρός dezessete vezes em seus escritos: Rm 3,26; 5,6; 8,18; 9,9; 11,5; 13,11; 1Cor 4,5; 7,5; 7,29; 2Cor 6,2<sup>2</sup>; 8,14; Gl 4,10; 6,9.10; 1Ts 2,17; 5,1. Cf. JENNI, E., in IDB, IV, 645, onde mostra que o termo καιρός, normalmente, na LXX, traduz a palavra hebraica כִּי para indicar um momento, um instante ou um ponto preciso do tempo. Afirma ainda que,

Paulo, normalmente, ao utilizar a palavra χρόνος dá-lhe a devida conotação cronológica. Somente Rm 16, 25, que se refere à revelação do mistério que desde os tempos eternos (χρόνοις αἰωνίοις) esteve oculto, apresenta dificuldade de entendimento<sup>109</sup> e descarta-se de vez a compreensão em perspectiva cronológica. Na passagem de Gl 4,4, percebe-se o seu nítido aspecto cronológico<sup>110</sup>. Aliás, todo o desenvolvimento da argumentação a partir de 3,6 caminha no sentido cronológico, como já referido, entre o tempo antes de fé e aquele que vem depois. E assim, no contexto do capítulo 3, o aspecto cronológico vem reforçado com nitidez através do uso do verbo ἔρχομαι<sup>111</sup> nas passagens 3,19 (ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελλται), 3,23 (πρὸ τοῦ δὲ ἔλθειν τὴν πίστιν) e 3,25 (ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως). Esse é o pano de fundo que levará Paulo até o momento auge do seu anúncio em 4,4. Assim, o que Paulo tenciona dizer é que o χρόνος chegara<sup>112</sup> ao seu clímax. E, por isso mesmo, não poderá haver no tempo (χρόνος) um outro acontecimento<sup>113</sup> que venha a marcar o seu ponto máximo ou a sua perfeição, constituindo-se assim em seu πλήρωμα<sup>114</sup>. Daí ser o πλήρωμα τοῦ χρόνου um

---

originalmente, o vocábulo diz respeito a algo decisivo, ao ponto essencial e pode ser interpretado em referência a lugar, a um objeto ou mesmo ao tempo; e o seu sentido temporal traduz aproximadamente o sentido de completamente ou perfeitamente. E, semelhantemente como na LXX, no NT especifica o estabelecido, favorável ou momento decisivo. No entanto, o estudo desse termo será feito quando for defrontada a expressão πλήρωμα τῶν καιρῶν, em Ef 1,10, na segunda parte dessa pesquisa.

<sup>109</sup> Assim MURRAY, J., The Epistle to the Romans, p. 241, nota 19, ao admitir a verdadeira dificuldade para se apurar a precisa referência da expressão.

<sup>110</sup> Cf. BRUCE, F.F., The Epistle of Paul to the Galatians, p. 194, que compara o tempo que chega à sua plenitude ao anunciado em 1Cor 10,11 (τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν) a respeito do tempo de Cristo. Também nessa mesma perspectiva, RIDDERBOS, H.N., The Epistle of Paul to the Churches of Galatia, p. 154, nota 8: “χρόνος points to a longer duration of time (cf. Rev.10:6); καιρός points to a definitely limited moment of time”.

<sup>111</sup> Fora o texto da LXX, Dn 4,34, desconhece-se outra passagem envolvendo χρόνος e o verbo ἔρχομαι. Tal passagem assim se apresenta: ...ὁ χρόνος μου τῆς ἀπολυτρώσεως ἦλθε. No entanto, há passagens que contêm o verbo πληρῶ e o vocábulo χρόνος indicando o tempo que chega a um termo. Assim, em Tb (S) 14, 5 (ἕως τοῦ χρόνου οὗ ἂν πληρωθῇ ὁ χρόνος τῶν καιρῶν) e Sb 4,13 (τελειωθείς ἐν ὀλίγῳ ἐπλήρωσεν χρόνους μακρούς).

<sup>112</sup> Segundo PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 236, no NT, geralmente, o cálculo do tempo vem expresso mediante a metáfora da chegada, sendo apresentado como uma pessoa que vem de longe (Jr 31,31; Mt 9,15; 27,57; At 7,17) ou mediante àquela espacial do enchimento, sendo materialmente calculado através do preenchimento de ânforas específicas (Tb 14,5; Mc 1,15; Lc 1,57; At 7,23, entre outros).

<sup>113</sup> De fato, há várias referências neotestamentárias que exprimem a excelência desse momento, embora com expressões variadas. Nesse sentido, cf. DELLING, G., “χρόνος”, in ThWNT, IX, 588, que reporta alguns textos, entre eles, 2Tm 1,9-10 (a graça que nos foi dada em Cristo πρὸ χρόνων αἰωνίων e que foi agora manifestada pela manifestação ‘διὰ τῆς ἐπιφανείας’ de nosso Salvador, o Cristo Jesus).

<sup>114</sup> Já foi feita referência ao fato de o πλήρωμα τοῦ χρόνου ser um *hapax legomenon* e que nesse contexto, quando a história da criação chega à sua completude, acontece a encarnação do Filho de Deus e, a partir daí, recebemos a adoção filial (ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν). Cf. GOURGUES,

momento singular e irrepitível da ação de Deus na história humana. É, portanto, sob o ponto de vista da ação de Deus que Paulo, ao se apropriar desse vocábulo, o utiliza em suas comunicações epistolares. Das sete vezes em que χρόνος é reportado em seus escritos, cinco trazem referência a Deus, como Aquele a quem o tempo está sujeito. Tal enfoque está presente em Rm 16,25; 1Cor 16,7; 1Ts 5,1; em forma de analogia, em Gl 4,1 e, muito evidentemente, em Gl 4,4, na plenitude do tempo. O tempo, na verdade, é o palco onde a vida humana e suas ações têm o seu transcurso. No entanto, escapa ao controle humano, a sua determinação de sentido e encaminhamento. É a Deus, porém, que cabe a decisão sobre o tempo e o encaminhamento do curso da história e, por isso, a plenitude do tempo não é o ápice de um processo natural de evolução e desenvolvimento<sup>115</sup>. O χρόνος e, mais ainda, o πλήρωμα τοῦ χρόνου<sup>116</sup> é um acontecimento escatológico<sup>117</sup>.

O importante do anúncio do πλήρωμα τοῦ χρόνου está no conteúdo que virá, a partir de agora, anunciado. Mesmo que o anúncio a ser apresentado já seja conhecido através das argumentações prévias de Paulo, como em 3,24 (ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν), 3,26 (πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) e, também, em 4,3 (οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε

---

M., La plénitude des temps, ou le temps marqué de façon décisive par la référence à Jésus Christ, in ScEs 53 (2001) 103, onde destaca o sentido de χρόνος, como um desencadeamento que num determinado momento chega ao seu auge (πλήρωμα), diferentemente de καιρός, que não se caracteriza por frisar o tempo na sua dimensão de desenvolvimento e duração. Como foi aqui mencionado o fato do πλήρωμα τοῦ χρόνου como sendo um hapax legomenon, lembra-se que a carta aos Efésios apresentará, em momento posterior da história cristã, não mais o πλήρωμα τοῦ χρόνου, porém o πλήρωμα τῶν καιρῶν, que a seu tempo será devidamente abordado por ser uma das tarefas desta pesquisa.

<sup>115</sup> Cf. GOURGUES, M., La plénitude des temps, ou le temps marqué de façon décisive par la référence à Jésus Christ, in ScEs 53 (2001) 104; CAPALDI, G.I., In the Fulness of Time, in SJTh 25 (1972) 197. Também LIGHTFOOT, J.B., The Epistle of St Paul to the Galatians, p. 167, que vê na expressão πλήρωμα τοῦ χρόνου a referência direta a Deus, o doador, onde está envolvida também a comparação ἡ προθεσμία τοῦ πατρὸς de 4,2. Assim também ELLICOTT, C.J., St Paul's Epistle to the Galatians, p. 75-76.

<sup>116</sup> Ao se referir à plenitude do tempo como metáfora temporal e espacial, PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 237, diz que Paulo para descrever esse momento solene utiliza as duas formulações, ou seja: "il tempo sembra giungere riempiendosi e si riempie giungendo".

<sup>117</sup> Assim BETZ, H., Galatians, p. 206, onde, citando Ef 1,10; Mc 1,15; Jo 7,8; Hb 1,2, refere que a plenitude do tempo pertence à linguagem escatológica judaica e cristã, da qual Paulo também participava. Observa-se que PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 237, nota 380, citando equivocadamente H. BETZ, Galatians, p. 207, expressa que tal solenidade da formulação cronológica é devida à função apocalíptica que a ação de Cristo desenrola na teologia paulina. Na verdade, em nenhum momento, na página 207, H. BETZ afirma a função apocalíptica no πλήρωμα τοῦ χρόνου.

ἤμεν νήπιου...), a solenidade dessa introdução faz jus ao seu conteúdo, chegando-se através dele ao cerne mesmo da perícopes e, também, de toda a carta<sup>118</sup>.

A primeira parte desse anúncio abrange o tema do envio nos seguintes dizeres: ἔξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ. No entanto, a comunicação de Paulo se estende. Não lhe bastou anunciar sinteticamente o envio do Filho e as finalidades desse envio. Mas Paulo, antes ainda de apresentar as duas finalidades do envio, descreve em poucas e densas palavras a identidade do Filho, isto é: γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον. Essa definição, juntamente com as duas finalidades (ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν) ou missão do Filho, literariamente organizadas em forma de quiasmo<sup>119</sup>, serão abordadas, levando-se em consideração essa mesma peculiaridade que, segundo A. Vanhoye<sup>120</sup>, tem a sua importância para a interpretação.

O verbo ἔξαπόστειλλω<sup>121</sup> exprime movimento no sentido de enviar, expedir. No NT envolve vários elementos, como uma definida missão determinada a um mensageiro, a subordinação do mensageiro à vontade de quem envia, entre outros sentidos, normalmente no sentido hebraico de *prsh*<sup>122</sup>. É exígua a presença do verbo ἔξαπόστειλλω no NT. Ali comparece apenas 13 vezes<sup>123</sup>. Paulo somente o utiliza duas vezes. Exatamente na perícopes deste estudo, isto é, 4,4 e 4,6. Sobre os outros verbos do mesmo campo semântico, o corpus paulinum utiliza ainda os seguintes: πέμπω, ἀποστέλλω e ἐκβάλλω. Desses dois verbos, πέμπω é o mais presente. Comparece onze vezes<sup>124</sup> e somente Rm 8,3 apresenta o verbo no sentido de envio do Filho da parte de Deus (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας); já as

<sup>118</sup> No capítulo I deste estudo, a conclusão de 1.2: “A carta aos Gálatas e sua organização literária”, evidenciara que o eixo no qual a carta aos Gálatas se fundamenta tem o seu momento auge, quando na plenitude do tempo, Deus envia o seu Filho, ser humano também ele, com duas explícitas finalidades: resgate dos que estavam sob a lei e a divina adoção filial.

<sup>119</sup> Cf. ELLICOTT, C.J., *St Paul’s Epistle to the Galatians*, p. 77; PITTA, A., *Lettera ai Galati*, p. 237; VANHOYE, A., *La Lettera ai Galati*, p. 142. A forma encontrada do quiasmo é a seguinte: A γενόμενον ἐκ γυναικός, B γενόμενον ὑπὸ νόμον, B’ ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, A’ ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν.

<sup>120</sup> Cf. VANHOYE, A., *La Lettera ai Galati*, p. 142.

<sup>121</sup> Cf. “ἔξαποστέλλω”, in FL.BW6. Segundo essa obra, esse verbo significa enviar, enviar em missão, despachar para muito distante. Também “ἔξαποστέλλω”, in L-NL.BW6, que agrupa a a esse vocábulo os seguintes verbos: ἐκβάλλω e ἐκπέμπω como pertencentes ao mesmo grupo semântico com o sentido de enviar simplesmente ou enviar para fora ou distant, presumivelmente para alguma finalidade.

<sup>122</sup> Cf. HARRISON, E.F., “ἔξαποστέλλω”, in ISBE, IV, 393.

<sup>123</sup> Do ponto de vista de sua frequência, assim é a sua distribuição: At 7,12; 9,30; 11,22; 12,11; 13,26; 17,14; 22,21; Lc 1,53; 20,10; 20,11; Gl 4,4; 4,6; Mc 16,8.

<sup>124</sup> São as seguintes passagens onde comparece o verbo πέμπω no corpus paulinum: Rm 8,3; 1Cor 4,17; 16,3; 2Cor 9,3; Fl 2,19; 2,23; 2,25; 2,28; 4,16; 1Ts 3,2; 3,5.

outras passagens, exceto Fl 4,16, que fala de envio de materiais da parte de algumas pessoas para Paulo, tratam de envio de pessoas com alguma finalidade precisa. Já ἀποστέλλω e ἐκβάλλω comparecem poucas vezes; ἀποστέλλω é citado três vezes (Rm 10,15; 1Cor 1,17 e 2Cor 12,17) e tem sempre o sentido de envio de pessoas; já ἐκβάλλω, que está presente somente em Gl 4,30, tem sentido pejorativo e significa expulsar, mandar embora.

Um cotejo entre Gl 4,4 e Rm 8,3 evidencia três realidades importantes a respeito do envio do Filho de Deus. Primeiramente, mostra que o emprego do verbo ἐξαποστέλλω em 4,4 não requer a presença do pronome reflexivo ἑαυτοῦ como em Rm 8,3 que se utiliza do verbo πέμπω. É também importante a observação de que das onze vezes que o corpus paulinum emprega o verbo πέμπω, que tem sempre o sentido de enviar, somente em Rm 8,3, como é Deus que envia o seu Filho, é seguido do pronome reflexivo ἑαυτοῦ e não do simples pronome pessoal αὐτοῦ<sup>125</sup>. Essa escolha de Paulo destaca o fato de que o Filho é mandado de Deus mesmo, do mistério de sua existência. É igualmente óbvio que o sujeito da sentença ὁ θεός de Gl 4,4, onde o verbo composto ἐξαποστέλλω (ἐκ-ἀποστέλλω) é empregado, não poderia pedir a presença do pronome reflexivo ἑαυτοῦ, pois isto soaria como redundância, pois o emprego da preposição ἐκ junto ao verbo ἀποστέλλω tem a função de indicar a proveniência do Filho de Deus (τὸν υἱὸν αὐτοῦ) da parte do sujeito que provoca a ação de enviá-lo (ὁ θεός). Fica claro que as duas formas para se referir ao envio do Filho de Deus (Gl 4,4 e Rm 8,3) têm o mesmo sentido<sup>126</sup>. O que significa dizer: quando Deus envia o seu Filho, Paulo

<sup>125</sup> Caso Paulo quisesse utilizar o pronome pessoal αὐτοῦ em Rm 8,3 e, ao mesmo tempo, quisesse expressar que o Filho vem da intimidade de Deus, teria que empregar o mesmo verbo de Gl 4,4 (ἐξαποστέλλω) ou então o verbo composto ἐκπέμπω.

<sup>126</sup> Diferentemente de PITTA, A., Lettera ai Romani, p. 289, que se refere à diferença entre os dois verbos (enviar, em Gl 4,4 e mandar, em Rm 8,3). Na verdade, tal diferença não se confirma, ao menos, no corpus paulinum, onde das onze, dez citações do verbo πέμπω evidenciam o caráter decisivo de enviar pessoas com determinada missão. O que quer dizer que, em Paulo, os dois verbos – ἐξαποστέλλω e πέμπω – têm o mesmo valor semântico. Segundo MICHEL, O., Der Brief an die Römer, p. 250, o histórico acontecimento do envio do Filho foi fortemente acentuado numa antiga tradição. Porém não identifica que tradição é essa. Mas refere-se somente a Gl 4,4, o que é, para a sua afirmação, muito pouco. Embora não analise a propriedade do verbo ἐξαποστέλλω no contexto do corpus paulinum, não deixa de ser pertinente, porém, a observação de BETZ, H., Galatians, p. 206. Referindo-se a Gl 4,4, menciona que, em modo geral, a concepção de divindade enviando seus ou suas representantes como ‘redentor’ ao mundo é largamente conhecida em várias formas e por vários cultos religiosos da antiguidade.

quer destacar, sobretudo, a proveniência desse Filho. Ele vem de Deus mesmo, de sua divina intimidade, de onde ele já existia antes de ser enviado<sup>127</sup>.

As outras duas realidades evidenciadas pelo cotejo entre Gl 4,4 e Rm 8,3 são as seguintes: a real condição humana do enviado<sup>128</sup> (γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, conforme Gl 4,4 e ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, conforme Rm 8,3) e o motivo do seu envio, vale a dizer, da sua missão específica<sup>129</sup> (ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν, de acordo com Gl 4,5 e ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα, de acordo com Rm 8,4).

Tendo Paulo anunciado que, na plenitude do tempo, Deus enviou o seu Filho, trata ele assim de definir quem é esse Filho e a finalidade do seu envio. A definição e a finalidade do envio são expostas em forma de quiasmo<sup>130</sup>.

A γενόμενον ἐκ γυναικός

B γενόμενον ὑπὸ νόμον

B' ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ

A' ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν

Antes de serem afrontadas as implicações dessa organização quiástica, necessárias se fazem algumas considerações sobre as expressões γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον. Todas as duas formulações não encontram

<sup>127</sup> BUSCEMI, A.M., *Gesù Cristo nelle lettere di Paolo*, in *BibSciR* 184 (2003) 137, nota 10. Na sua observação sobre Gl 4,4 acentua as três tendências das leituras dessa passagem, uma delas, a tendência de ver claramente a preexistência de Cristo. Segundo ele, o que a passagem quer mostrar é a Encarnação de Jesus na sua dimensão cultural. No entanto, deve-se observar que a passagem dá a entender também a origem divina de Jesus, a sua Encarnação e missão no mundo. Cf. ainda PITTA, A., *Lettera ai Romani*, p. 289, que, mesmo sem fazer uma análise mais acurada de Gl 4,4 e Rm 8,3, afirma que esses são os únicos textos que falam do envio do Filho de Deus, deixando entender a preexistência do Filho. De sua parte, SCHWEIZER, E., *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, p. 91-92, sustenta que Paulo e João mostram uma cristologia de fundo na qual Jesus é compreendido na categoria de enviado respectivamente da sabedoria e do logos preexistente.

<sup>128</sup> Assim JACONO, V., *Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati*, p. 558.

<sup>129</sup> Cf. SCHWEIZER, E., *Was meinen wir eigentlich, wenn wir sagen 'Gott sandte seinen Sohn...'*?, in *NTS* 37 (1991) 204-224. Este autor apresenta a questão das formas de envio no AT, no judaísmo, no helenismo e no NT. No que diz respeito ao NT, apresenta quatro citações: Gl 4,4-5; Rm 8,3; Jo 3,16.17 e 1Jo 4,9. Mostra evidentemente em todas as cinco passagens a importância da finalidade do envio expressa pela forma ἵνα e subjuntivo.

<sup>130</sup> A respeito desse quiasmo já tivemos ocasião de considerá-lo mais detalhadamente no Estado da Questão, nas páginas 46 e 47. Também são de importância nessas mesmas páginas as notas 50 e 51.

correspondentes similares, quer na LXX ou no NT. No entanto, a formulação *γενόμενον ἐκ γυναικός* é a que, por longos períodos no passado, produziu algumas controvérsias. Para muitos a formulação reportada trazendo o verbo *γίνομαι* em vez de *γεννάω* poderia ser o foco do problema. Do ponto de vista da crítica textual não há mais o que discutir a esse respeito. O NT<sup>27</sup> nem mesmo menciona qualquer problema a respeito, diferentemente de *Novum Testamentum graece et latine*<sup>131</sup>.

A LXX e o NT reportam dois importantes verbos que expressam o sentido de nascer ou ser gerado, quando utilizado na forma passiva. Trata-se dos verbos *γεννάω* e *τίκτω*<sup>132</sup>. O NT, por exemplo, utiliza o verbo *γεννάω* noventa e sete vezes e, o verbo *τίκτω*, apenas dezoito vezes. O verbo *τίκτω* expressa a condição feminina no ato de dar à luz, enquanto, em geral, *γεννάω*, na forma ativa, é quase sempre uma condição masculina no papel de causar a concepção<sup>133</sup>. Há, evidentemente, outros sentidos. Assim, o evangelho de João, em geral, utiliza esse verbo no sentido figurado para indicar o novo nascimento<sup>134</sup>. Jo 1,13, por exemplo, utilizando esse mesmo verbo, fala dos que são nascidos de Deus. Já todas as seis vezes que 1Jo o utiliza, o faz em sentido figurado para falar dos nascidos de Deus. Portanto a tradição joanina ao empregar esse verbo, quase sempre o faz sentido figurado religioso.

O corpus paulinum utiliza para a mesma finalidade *τίκτω* apenas uma vez (Gl 4,27) e *γεννάω* outras vezes mais (Rm 9,11; 1Cor 4,15; Gl 4,23; 4,24; 4,29 e Fl 1,10). E, mesmo assim, 1Cor 4,15 e Fm 1,10 têm sentido figurado espiritual, onde o sujeito é o próprio Paulo.

Finalmente, o livro de Jó, Mt e Lc apresentam uma expressão muito parecida à forma paulina *γενόμενον ἐκ γυναικός*, porém com um adjetivo da mesma raiz de *γεννάω*, ou seja: *γεννητὸς γυναικός* (Jó 11,2; 14,1; 15,14; 25,4) e *ἐν γεννητοῖς γυναικῶν* (Mt 11,11 e Lc 7,28). Enquanto Jó acentua o ser humano na

<sup>131</sup> Antigas edições críticas do NT, com exceção de algumas, entre elas, cf. NESTLE, E., *Novum Testamentum Graece*, Editio secunda recognita, de 1907, mostram no aparato crítico a variante *γεννώμενον* em vez de *γενόμενον*. Devido ao valor dos testemunhos que trazem a *γενόμενον*, como o P<sup>46</sup>, essa própria edição crítica de Nestle, 1907, nem sequer menciona as variantes. Cf. MERK, A.; BARBAGLIO, G., *Nuovo Testamento Greco e Italiano*, 1984.

<sup>132</sup> Cf. “*γεννάω* e *τίκτω*”, in L-NL.BW6.

<sup>133</sup> No entanto, há algumas outras passagens onde *γεννάω* se revela como uma função de preponderância feminina no ato de gerar. Assim, por exemplo, Lc 1,13 e 1,57, onde o papel de gerar caberá a Isabel. Também Lc 23,29 usa o mesmo verbo para indicar o papel feminino na geração. O mesmo ocorre na LXX, como por exemplo: Ex 6,20; Jt 11,1; 1Esd 4,45; Esd 10,44.

<sup>134</sup> Das dezoito vezes que o evangelho de João utiliza o verbo *γεννάω*, cinco vezes não apresenta o sentido de ser gerado em conotação simbólico-espiritual (9,2; 9,19; 9,20; 16,21<sup>2</sup>).

sua condição de fragilidade, Mt e Lucas se referem à condição humana com a finalidade de tecer elogios a João Batista.

Daí, pode-se concluir que o verbo γεννάω não tem um sentido unívoco como poder-se-ia imaginar para indicar a prevalência sexual masculina ou feminina no ato de gerar. A sua interpretação dependerá do contexto em que vem usado. Por isso, quando Paulo utiliza a forma γενόμενον ἐκ γυναικός, não quer isso significar necessariamente que tal opção é feita com a finalidade de eliminar o conteúdo de cunho masculino que o verbo γεννάω, talvez, pudesse sugerir.

De outra parte, o verbo γίνομαι possui uma quantidade razoavelmente grande de significados, dependendo do contexto em que vem usado<sup>135</sup>. Pode também significar algo ou alguém que é gerado ou nascido<sup>136</sup>, conforme Mt 21,19 (μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται) e Rm 1,3 (περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα). Portanto, esses dois contextos indicam claramente que o sentido de γίνομαι é nascer e ser gerado, sendo que Rm 1,3 põe em evidência o sentido masculino da geração, no entanto a ênfase está centrada na encarnação, fundamentada na sua filiação divina<sup>137</sup>.

<sup>135</sup> Cf. “γίνομαι”, in FL.BW6. Os sentidos mais comuns são: ser, existir, tornar-se, produzir, criar, chegar a termo; pode indicar também um possessor, quando ligado a um genitivo (Lc 20,14) ou a um dativo (Rm 7,3).

<sup>136</sup> Cf. PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 238, afirma que é importante notar que muitas vezes no grego helenístico γενόμενον, particípio de γίνομαι, substitui o verbo próprio do nascimento γεννάω. Por uma questão de clareza, seria melhor se dizer que, no grego helenístico, muitas vezes, o verbo γίνομαι substitui o verbo γεννάω (nascer ou gerar). Dos exemplos mostrados por esse autor (1Esd 4,16; Tb 8,6; Sb 7,3; Eclo 44,9), três passagens utilizam o indicativo aoristo, sendo que Eclo 44,9 traz o particípio perfeito e Sb 7,3, o particípio aoristo. No entanto, pode ser verdadeira a conclusão desse autor ao falar da tendência de o grego helenístico substituir γενόμενον por γεννάω: “per questo alcuni codici, riportano, per un tentativo di miglioramento testuale, γεννώμενον”. Na verdade, esse procedimento é também constatável em Rm 1,3.

<sup>137</sup> LEGAULT, A., Saint Paul a-t-il parlé de la maternité virginale de Marie? In ScEc 16 (1964) 488, ao tecer considerações sobre o uso do verbo γίνομαι em Rm 1,3 e Gl 4,4, acha que Paulo ao falar da encarnação evita intencionalmente a palavra nascimento (γεννητόν, no caso de Gl 4,4), pois isso arriscaria evocar a passagem do não ser para o ser. Tal explicação pode parecer interessante. No entanto, o mais importante é observar que Paulo, nas duas passagens, antes de anunciar a encarnação do Filho de Deus, fundamenta a filiação de Cristo em Deus. Cf. também BYRNE, B., Romans, p. 44, opina que o verbo γίνομαι, empregado em Rm 1,3, no particípio tem mais comumente o sentido geral de tornar-se em vez de nascer. No entanto, afirma que a prevalência desse verbo nas formulas cristológicas paulinas pode sugerir uma convicção de que o nascimento humano de Jesus não era necessariamente o início de sua existência pessoal. Ainda que essa opinião possa revelar uma idéia sugestiva, no entanto, parece que esse não era o problema principal, pois se sabia que Jesus é nascido de mulher e, ao mesmo tempo, a sua origem, para os cristãos, era divina. Por exemplo, Mt 1,16 (ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός) e Lc 1,35 (διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ) empregam, ao que parece, sem problemas, o verbo γεννάω para se referir ao nascimento de Jesus. De qualquer modo, é difícil assertar com maior precisão o porquê do uso γίνομαι, em Gl 4,4 e Rm 1,3, embora o seu emprego para expressar ‘tornar-se’ ou ‘nascer’ não seja dissonante.

Concluindo, a expressão γενόμενον ἐκ γυναικός, longe de procurar negar ou acentuar o fato de como foi gerado o Filho de Deus, está, sobretudo, enfatizando o caráter verdadeiro de sua humanidade. Nesse sentido γενόμενον ἐκ γυναικός, γεννητὸς γυναικός e ἐν γεννητοῖς γυναικῶν possuem o mesmo significado. Portanto, γενόμενον ἐκ γυναικός (nascido de mulher) significa ser humano, alguém que participa desse mundo, como qualquer outro ser humano que vem a esse mundo através do nascimento de uma mãe. E a fim de evidenciar mais ainda esse fato, Paulo completa a sua comunicação, dizendo que o γενόμενον ἐκ γυναικός é também γενόμενον ὑπὸ νόμον, isto é, nascido sob a lei.

Uma vez afirmada a humanidade do Filho de Deus através da expressão γενόμενον ἐκ γυναικός, isso já seria suficiente para fazer compreender a sua plena participação e inserção na história humana. No entanto, a inclusão de γενόμενον ὑπὸ νόμον, de outra parte, dará forma ao quiasmo estabelecido na perícope, onde a comunicação proposta por Paulo entre condição humana e missão do Filho se dará em forma de aparente contradição.

Assim, essas duas realidades que emergem do quiasmo a respeito da condição e missão do Filho podem ser, antes de tudo, colocadas em confronto com o próprio anúncio do envio, ou seja, ‘Deus enviou o seu Filho’. Então, de enviado diretamente da realidade divina, constata-se o seu envolvimento de cheio na realidade humana.

Porém, mesmo que seja patente e primordial a sua origem divina, porém não menos verdadeira é a afirmação da sua realidade humana; e, mais surpreendente ainda, o que a princípio pode parecer paradoxal e contraditório<sup>138</sup>, isto é, o enviado nascido de mulher e nascido sob a lei é quem resgata (ἐξαγοράζω) os que estão sob a lei e dá a condição de ‘recebermos’ (ἀπολάβωμεν) a adoção

<sup>138</sup> HAYS, R.B., *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, p. 85-125. Este autor, no capítulo III de seu estudo doutoral, apresenta a análise de formulações narrativas em Gálatas a fim de mostrar o relacionamento entre Gl 4,3-6 e 3,13-14. Embora se trate de uma escolha polêmica, também por haver estudiosos que não aceitam a harmonização dessas duas passagens – dentre eles, BETZ, H., *Galatians*, p. 144, nota 57 e p. 207, nota 51 –, é interessante observar o modo de raciocinar de Paulo mostrando o que, humanamente considerando, parece apresentar contradição entre si. Assim, em Gl 3,13-14, Paulo mostra a aparente contradição daquele que ‘nos resgatou da maldição fazendo-se ele também maldição por nós’ e, em seguida, ainda indica as duas finalidades que daí brotam em benefício de pagãos e judeus. Embora não seja necessário no momento, não deixa de ser sugestivo, porém, considerar que várias passagens do corpus paulinum apresentam como Paulo se comunica utilizando pensamentos aparentemente contraditórios e irreconciliáveis entre si. Por exemplo, Rm 8,3-4, é um deles.

filial. Isso é o que ressalta o quiasmo estabelecido nessa perícopie. Desse modo, as duas proposições centrais B e B' dizem respeito ao que nasceu sob a lei, porém para resgatar os que também estavam sob a lei. Aqui o elemento central diz respeito à situação da escravidão que era provocada pela lei judaica. Até o momento parece compreensível a inclusão de *γινόμενοι ὑπὸ νόμου*, que está em consonância, sobretudo com Gl 3,6-29 que, embora reconhecendo o valor pedagógico da lei, admitia a sua caducidade em decorrência do tempo da fé ou de Cristo que já tinha chegado. O surpreendente, porém, é a forma como isso é aqui comunicado. Alguém nascido sob a lei, porém, não escravo, seria o encarregado de resgatar<sup>139</sup>.

De fato, o verbo *ἐξαγοράζω* ainda que pouco usado em toda a Bíblia<sup>140</sup>, somente em Paulo (Gl 3,13; 4,5) tem o explícito sentido de resgatar da maldição da lei (Gl 3,13) ou da lei (Gl 4,4). Fora disso, o seu significado é ganhar ou recuperar o tempo (*καιρός*). Já *ἀγοράζω*, mais utilizado no NT do que na LXX<sup>141</sup>, tem significado de comprar mantimentos ou outros objetos. No entanto, Paulo, que o emprega somente três vezes (1Cor 6,20; 7,23; 7,30), 2Pd 2,1 e algumas passagens do Apocalipse (5,9; 14,3; 14,4) dão-lhe o sentido de comprar para significar resgatar, mas sempre na acepção espiritual e religiosa.

No entanto, Paulo, diz Büchsel<sup>142</sup>, é o único onde o divino adquirente não paga somente na aparência como uma sagrada redenção, mas na mais amarga realidade. Isso é o que se pode perceber em 1Cor 6,20 (*ἡγοράσθητε γὰρ τιμῆς*) e 7,23 (*τιμῆς ἡγοράσθητε*) e, muito mais fortemente em Gl 3,13 (*Χριστὸς ἡμᾶς*

<sup>139</sup> O fato de o Filho, mesmo nascido sob a lei, ser aquele que tem a função de resgatar, demonstra que ele não era escravo. Um escravo não tinha poder de resgatar um outro escravo. Cf. DANDAMAYEV, M.A., “Slavery – Ancient Near East”, AncBD, VI, 61. Abordando o estatuto legal dos escravos, diz que eles podiam algumas vezes comprar escravos ou até contratar pessoas livres para seu serviço. Porém, sempre permaneciam na dependência de seus senhores e poderiam ser destituídos de suas propriedades e influências. A conclusão a que chega sobre a instituição da escravidão é que a idéia de um escravo como objeto exclusivamente de direitos e existindo fora de uma sociedade regular era algo aparentemente estranho para as leis do Antigo Oriente Próximo. Outro aspecto que flui de sua conclusão é que a instituição da escravidão era tida como correta não somente pelas pessoas livres, mas também pelos próprios escravos que nunca reivindicavam a sua abolição.

<sup>140</sup> O verbo *ἐξαγοράζω* é encontrado somente em Dn 2,8; Gl 3,13; 4,5; Ef 5,16 e Cl 4,5. Assim BÜCHSEL, F., “ἐξαγοράζω”, in ThWNT, I, 126, afirma que o uso desse verbo para indicar resgatar ou redimir, não constatado na LXX, é encontrado no discurso civil, por exemplo, quando um fidalgo romano “ἐξηγόρασεν αὐτήν” (trata-se aqui do resgate de uma escrava).

<sup>141</sup> Na LXX *ἀγοράζω*, utilizado apenas vinte e quatro vezes, tem sempre o sentido de comprar mantimentos ou outro objeto qualquer.

<sup>142</sup> BÜCHSEL, F., “ἐξαγοράζω”, in ThWNT, I, 126.

ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρρας τοῦ νόμου) e Gl 4,4-5 (γενόμενον ὑπὸ νόμον ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ).

Uma vez considerada a correspondência da parte central do quiasmo, deve-se, porém, perguntar quem são os resgatados sob a lei. Paulo está se referindo aos judeus ou a todos os que mesmo não sendo judeus de nascimento estavam submetidos à lei? As respostas variam. Pitta<sup>143</sup>, por exemplo, é do parecer de que a afirmação tem conotação sociológica, onde o significado é ser judeu de nascimento. Deve-se, ademais, perceber que a expressão τοὺς ὑπὸ νόμον, necessariamente não quer dizer nascidos sob a lei, mas somente sob a lei.

A consideração Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρρας τοῦ νόμου, em Gl 3,13, pode dar o verdadeiro alcance da expressão τοὺς ὑπὸ νόμον utilizada por Paulo em Gl 4,5. Ao menos, 3,13 encontra eco no contexto da carta aos Gálatas, pois naquela comunidade era questão cerrada a passagem daqueles que tendo começado pelo espírito estavam terminando na carne (3,3). O que atesta que Paulo, na mensagem, em 3,13, está também se dirigindo não somente aos de etnia judaica é o uso do pronome pessoal na primeira pessoa do plural (Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν e γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρρα). Isso significa dizer que também os de origem gentílica podiam incorrer na possibilidade de estar também eles sob a lei (ὑπὸ νόμον). Por isso, não era necessário nascer judeu para estar sob a lei. É significativo que a primeira conclusão de Paulo, em 3,26-29, já indica que todos são filhos de Deus em Cristo e em Cristo formam uma só unidade, superando-se a identificação de cristãos através das diferenças étnicas (Ἰουδαῖος e Ἑλλην), sociais (δοῦλος e ἐλεύθερος) e sexuais (ἄρσεν e θῆλυ); 3,29 é tão incisivo que não mostra a mínima perplexidade ao afirmar εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι<sup>144</sup>. Além do mais, na mesma perícope

<sup>143</sup> PITTA, A., *La Lettera ai Galati*, p. 239. A sua suposição, salvo melhor juízo, não é consistente. Pois acentua que nascer sob a lei significa ser praticamente judeu. No entanto, segundo a disposição do quiasmo, somente o Filho é nascido sob a lei (γενόμενον ὑπὸ νόμον), quer dizer, é judeu; enquanto que a missão do Filho não se restringe somente aos nascidos sob a lei, mas aos que estavam sob a lei (ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ). Nesse caso não vale tanto a invocação que faz de Rm 9,4, onde Paulo se refere somente a Israel do ponto de vista sociológico.

<sup>144</sup> Não há a menor dúvida de que o conteúdo da frase escrita por Paulo em 3,29 se refira à inclusão de gentios, uma vez que do ponto de vista religioso cultural os judeus já fazem parte da descendência de Abraão. Assim também KRENTZ, E., "Galatians", in KOENIG, J., *Philippians, Philemon*; JUEL, D. H., *I Thessalonians*, p. 58; JERVIS, L.A., *Galatians*, p. 108; WITHERINGTON III, B., *Grace in Galatia*, p. 281: "This verse reminds us, especially when coupled with vs. 26, that Paul is once more transferring the language applied formerly only to Jews

que é objeto de estudo dessa pesquisa, a conclusão da analogia encontrada no v. 3 (οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεθα δεδουλωμένοι) confirma que não se trata somente de judeus, mas de judeus e gentios<sup>145</sup>.

Uma última consideração encontra-se na interpretação do tempo do verbo que se refere a τοὺς ὑπὸ νόμον. Diz respeito ao tempo presente (os que estão sob a lei) ou ao passado (os que estavam sob a lei)? Levando-se em consideração o contexto de argumentação da carta é de se supor que o verbo deva ser interpretado no passado<sup>146</sup>. As evidências podem ser encontradas também em 3,13, onde o aoristo ἐξηγόρασεν quer indicar que da maldição da lei Cristo já realizou a sua missão de resgate. Novamente, pode-se referir a 3,25 confirmando que, uma vez chegado o tempo da fé, já não se está mais sob o pedagogo, vale dizer, da lei. Portanto, a condição do passado já foi vencida pela chegada de Cristo e de sua missão redentora<sup>147</sup>. Na expressão de Pitta<sup>148</sup>, no centro do quiasmo (B e B') encontram-se as referências à condição de submissão diante da lei, quer seja para Cristo ou para homens; já as partes limítrofes (A e A') se referem ao intercâmbio entre a filiação humana de Cristo e a filiação divina do homem. O encontro das partes limítrofes do paralelismo (γενόμενον ἐκ γυναικός, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν) levará ao cume<sup>149</sup> o anúncio de Paulo, ou seja, a filiação dos cristãos através da divina adoção em decorrência da sua encarnação.

---

to Gentiles, and claiming they already have the benefits that accrue from being brought into the family of Abraham”.

<sup>145</sup> Cf. SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, p. 196, que opina que o contexto, levando-se em consideração Gl 4,3, quer se referir a todas as pessoas, quer dizer, judeus e gentios. SCOTT, J.M., *Adoption as Sons of God*, 173, sustentando anteriormente que ἡμεῖς, em 4,3, se refere também aos de origem pagã, do mesmo modo sustenta que τοὺς ὑπὸ νόμον, estando em paralelo com τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν, inclui também os leitores gálatas; além de outros argumentos aduzidos, ainda apela para a conclusão de 4,7, que é também inclusiva. Assim também BURTON, E. DE WITT., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, p. 219; CORSANI, B., *Lettera ai Galati*, p.269. Contra BETZ, H., *Galatians*, p. 208; LAGRANGE, M.-J., *Saint Paul. Épître aux Galates*, p. 103; LONGENECKER, R.N., *Galatians*, p. 171.

<sup>146</sup> Essa questão não é objeto de considerações dos estudiosos da carta aos Gálatas. Isso pode indicar que, devido ao contexto mesmo da carta, existe um consenso tácito de que τοὺς ὑπὸ νόμον se refere ao passado.

<sup>147</sup> Fica claro que a missão da redenção ou do resgate é cumprida pelo próprio Cristo. Como diz LONGENECKER, R.N., *Galatians*, p. 171: “For it was not just that Christ came as ‘the Man’ but also that he came as ‘the Jew’ under obligation to God’s Torah, so fulfilling the requirements of the law in his life and bearing the law’s curse in his death”. Cf. também GEORGE, T., *Galatians*, p. 304, que, corretamente, destaca que Paulo retoma a declaração anterior (3,10-13).

<sup>148</sup> PITTA, A., *Lettera ai Galati*, 237.

<sup>149</sup> A análise da perícopre 4,1-7 conduz a essa conclusão, uma vez que os vv. 6 e 7, que se seguem, tendem a confirmar o que foi anunciado sobre a nova filiação divina por adoção. A não ser se o v.

Os dois novos elementos da segunda finalidade do envio do Filho são o verbo ἀπολαμβάνω e o substantivo υἰοθεσία.

O verbo ἀπολαμβάνω é empregado pelo corpus paulinum somente em Rm 1,27, Gl 4,5 e Cl 3,24. Além do corpus paulinum, o NT o adota uma vez em Marcos, cinco vezes em Lucas e, também, em uma de tradição joanina (2Jo 1,8). Na LXX o verbo é ainda mais escasso. Ao todo é empregado apenas seis vezes (Nm 34,14; 2Mc 4,46; 6,21; 8,6; 4Mc 18,23 e Is 5,17). Exceto Mc 7,33, para quem o seu sentido é levar para fora ou tomar à parte, as outras nove vezes em que é encontrado no NT, o seu significado é receber. Este verbo implica também o recebimento de algo da parte de alguém<sup>150</sup>, ao menos na maior parte em que é empregado no NT. Esse é o sentido em Gl 4,5. Deus enviou o seu Filho, nascido de mulher ‘afim de recebermos a adoção filial’ (ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν). Aqui o verbo está na primeira pessoa do plural, indicando explicitamente que o sujeito da sentença beneficiado pelo doador é ἡμεῖς. Pelo que depreende do contexto do envio, o doador<sup>151</sup> da υἰοθεσία é Deus mesmo, ou seja, aquele de quem Jesus é o Filho, diferentemente do que ocorre no v. 5a (ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ), onde o doador da redenção é o próprio Filho.

Embora o texto pareça evidenciar que a υἰοθεσία, do mesmo modo como a redenção humana, seja decorrente do fato da Encarnação do Filho enviado por Deus, cabe, sobretudo aqui, ainda o aprofundamento da questão. Para atingir esse objetivo, torna-se fundamental investigar o termo em si. O termo υἰοθεσία, conforme já apresentado no Estado da Questão dessa pesquisa, é mormente encontrado nas cartas escritas por Paulo (Rm 8,15; 8,23; 9,4; Gl 4,5) e, uma única vez, numa carta do corpus paulinum, porém posterior ao próprio Paulo (Ef 1,5).

Como não existe ocorrência desse vocábulo em nenhum outro escrito bíblico do Antigo ou do NT, torna-se mais instigante ainda o seu estudo, levando-

---

6, através da expressão ὅτι δέ, como defendem alguns, introduzir uma cláusula demonstrativa e não causal, como se supõe. No entanto, esse assunto será considerado quando for analisado o v. 6.

<sup>150</sup> “ἀπολαμβάνω”, in L-NL.BW6. Ressalta-se aqui que esse verbo significa receber, com provável foco na fonte, ou seja, receber de, obter de alguém.

<sup>151</sup> É difícil encontrar autores que tratem a respeito do doador da υἰοθεσία; provavelmente, porque se trata de algo evidente. No entanto, cf. BURTON, E. DE WITT., A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians, p. 220-221. Para BURTON a presença do artigo feminino τῆν ressalta o pensamento de 4,1-2 que, no tempo designado pelo pai a criança é liberada da sujeição do tutor e curador e se encaminha para a direta relação com o pai, como um filho adulto. Deve-se, contudo, fazer atenção ao fato de que υἰοθεσία não significa apenas acolhimento daquele que já é filho para estabelecer com ela um maior relacionamento de intimidade, conforme sugere Burton.

se em conta que a sua utilização por Paulo é endereçada a comunidades cristãs encontradas dentro da circunscrição do mundo romano<sup>152</sup>.

Do ponto de vista cronológico, a carta aos Gálatas é anterior à carta aos Romanos<sup>153</sup>, onde Paulo faz uso desse termo três vezes. O mesmo termo encontrado em Ef 1,5, não será aqui considerado por se tratar de objeto de estudo a ser desenvolvido no quinto capítulo dessa pesquisa.

Ainda que *υιοθεσία*<sup>154</sup> tenha sido utilizada em Gálatas pela primeira vez, será considerado, no momento, o seu emprego nas três passagens da carta aos Romanos com a finalidade de verificar ali a sua compreensão; após esse procedimento, efetuar-se-á a sua comparação com o texto de Gl 4,5 a fim de se buscar a compreensão da utilização do mesmo termo ali.

A carta aos Romanos segue uma linha utilizando o emprego da palavra filho para identificar o cristão, fazendo alternância entre *υιός* e *τέκνον* desde 8,14 até 9,8<sup>155</sup>. Dentro desse contexto é que se encontra a palavra *υιοθεσία* em três momentos distintos (8,15; 8,23; 9,4).

<sup>152</sup> Evidentemente que, em se tratando de circunscrição do mundo romano, é de se levar em conta que a Judéia e a Galiléia também estavam ali incluídas. O que se quer ressaltar, porém, é que Paulo se dirige a comunidades onde a concentração de judeus, mesmo que seja até certo ponto significativa, não é relevante a ponto de determinar o universo cultural-religioso onde se encontram. Cf. 'O BRIEN, P.T., "Letter, Letter forms", in DPL, 553, ao abordar o estilo retórico greco-romano de suas cartas, como algo próprio daquele contexto literário-cultural.

<sup>153</sup> O problema da datação, sobretudo da carta aos Gálatas, é algo muito controverso. Mormente se se consideram as hipóteses sobre os destinatários, ou seja, Galácia do sul ou do norte. Se foi escrita para os cristãos da Galácia do sul, certamente, trata-se de um escrito bem anterior à carta Romanos, pois essa região fora visitada por Paulo em sua primeira viagem, antes do Concílio de Jerusalém e, revisitada, numa segunda viagem, quando se dirigiu à Macedônia e Acaia. Cf. ROLOFF, J., *Die Apostelgeschichte*, p. 195, revela-se a favor da historicidade do relato lucano sobre a primeira viagem ocorrida antes do concílio de Jerusalém. Assim, se o concílio ocorreu pelo ano 48, a primeira viagem deve ter ocorrido entre 46 e 48. Nesse caso, a segunda viagem, deve ter transcorrido entre os anos 49 e 52. Para os que defendem a destinação da carta aos Gálatas do norte, então, a visita de Paulo por lá ocorreu em duas ocasiões, a saber: durante a segunda e a terceira viagem. A terceira viagem teve uma duração mais longa, mais ou menos de 53 a 58. Nesse sentido, os defensores dessa hipótese sustentam que a carta aos Gálatas poderia ter sido escrita de Éfeso, ou no início da terceira viagem (pelo ano 54), ou então em seu decorrer, onde, naquela cidade, Paulo teria passado cerca de três anos (outono de 54 ou 55 a Pentecostes de 57 ou 58). Dessa posição, participa LAGRANGE, M.-J., *Saint Paul. Épître aux Galates*, p. xxxi, para quem Gálatas pode ter sido escrita de Corinto, durante a terceira viagem: "De plus, l'Épître aux Galates est, comme nous essayérons de l'établir, antérieure à l'Épître aux Romains, écrite de Corinthe Durant l'hiver de l'an 56 ou au plus tard de l'an 57".

<sup>154</sup> Como já foi feito aceno, anteriormente, ao sentido etimológico de *υιοθεσία*, este assunto não será, por isso mesmo, abordado nesse momento. Remete-se, então, à nota 43 do Estado da Questão desta pesquisa.

<sup>155</sup> São as seguintes as passagens onde Paulo emprega *υιός*, *τέκνον* e *υιοθεσία*: 8,14; 8,15; 8,16; 8,17; 8,19; 8,21; 8,23; 9,4; 9,8. Embora, na verdade, Rm 9,26 numa citação de Os 2,1, empregue pela última vez o termo *υιός* no sentido de filho de Deus, sugiro 9,8 como o fechamento da seção por causa da temática 'viver segundo o espírito' que acompanha o sentido de *υιός/τέκνον του θεου*.

Desse modo, antes de se chegar a 8,15, onde pela primeira vez é introduzido, na carta aos Romanos, o termo υιοθεσία, pouco antes em 8,14, Paulo assim se exprime: ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν. O contexto, iniciado em 8,1, se refere à vida nova do cristão, onde é estabelecida a diferença entre a vida segundo a carne e segundo o espírito. Mas o objetivo é mostrar que a nova perspectiva da vida cristã é aquela segundo o espírito inaugurada com a presença de Cristo. Isso evidencia-se, sobretudo, em 8,3-4, quando Paulo introduz o tema do envio do próprio Filho de Deus, também com finalidade explícita: ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῆ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.

Assim, a lei do espírito da vida em Cristo Jesus que libertou da lei do pecado e da morte (8,2) está fundamentada no envio do próprio Filho de Deus (τὸν ἑαυτοῦ υἱόν). Nesse sentido, é o envio do Filho que fundamenta e proporciona o espírito que norteia a vida nova do cristão. Por isso mesmo, em 8,14, quando pela primeira vez Paulo, na carta aos Romanos, emprega a expressão υἱός θεοῦ, o faz em consonância com o envio do Filho, através de quem se vive segundo o espírito de Deus e não segundo a carne. A afirmação ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν (8,14) é decorrência de tudo o que foi dito anteriormente; isso é atestado pela presença da conjunção γάρ<sup>156</sup>. Também nesse sentido ocorre a asserção seguinte, em 8,15, quando é introduzido o termo υιοθεσία, porém não como vocábulo absoluto dentro da locução, mas dependente de um outro vocábulo, no caso, πνεῦμα. Rm 8,15 introduz assim o πνεῦμα υιοθεσίας<sup>157</sup> em contraposição ao πνεῦμα δουλείας. Enquanto o πνεῦμα δουλείας

<sup>156</sup> Cf. “γάρ”, in L-NL.BW6, que assevera ser essa conjunção um distintivo de causa ou razão entre dois eventos, embora em alguns contextos a relação é freqüentemente remota ou tênue. Pelo que se vê, a frase não introduz um elemento novo, uma forte conclusão ou forte ligação com o afirmado anteriormente. Essa ligação acontece naturalmente.

<sup>157</sup> Para BYRNE, B., Romans, p. 252, a expressão πνεῦμα υιοθεσίας refere-se especificamente ao Espírito Santo e não ao espírito em modo geral. Defende esse seu ponto de vista por causa do imediato contexto onde é empregado o verbo κράζω; também afirma que o genitivo da frase πνεῦμα υιοθεσίας, dentro do contexto, vem sugerir o seu sentido qualitativo desse Espírito. Deve-se, porém, ponderar que é muito difícil precisar com total garantia quando é que Paulo, ao empregar a palavra πνεῦμα, o faz no sentido de designar o Espírito Santo e o seu papel. Uma outra questão ainda a que se deve fazer atenção é a tendência que pode haver em acentuar a ação do Espírito Santo desvinculada da missão do Filho. No entanto, parece mais convincente que 8,16

faz recair<sup>158</sup> no temor e no medo, o πνεῦμα υἰοθεσίας é aquele ἐν ᾧ κράζομεν· αββα ὁ πατήρ<sup>159</sup>. Trata-se, evidentemente, de duas maneiras de se viver o espírito: segundo a escravidão ou segundo a adoção filial<sup>160</sup>. A curta conclusão de Paulo induz a perceber que o espírito segundo a escravidão é coisa do passado diante do espírito da adoção filial no qual se grita αββα ὁ πατήρ. Ao que tudo indica, existe uma conexão, embora não tão enfaticamente assinalada, entre o envio do Filho de Deus, proporcionador da época do espírito de Deus, e o espírito da adoção filial recebido, portanto, depois do evento desse envio<sup>161</sup>.

Após, então, essas primeiras afirmações sobre a adoção divina dos cristãos, Paulo continua a sua argumentação até que se chegue novamente a uma outra asseveração sobre a υἰοθεσία, em 8,23.

Nesse prosseguimento, vêm 8,16 e 8,17. Em 8,16, vem afirmado que o mesmo espírito ‘testemunha ao nosso espírito’ (συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν) que ‘somos filhos de Deus’ (ἐσμὲν τέκνα θεοῦ) para, em seguida, concluir, em 8,17: εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι<sup>162</sup> μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ. A partir de 8,19, Paulo introduzirá o tema da criação (κτίσις) conjugado com filho de Deus (υἱὸς τοῦ θεοῦ e τέκνον τοῦ θεοῦ), onde a mesma (κτίσις) anseia pela revelação dos filhos de Deus (8,19) e será também libertada da

---

possa se referir mais precisamente ao Espírito Santo que atesta a condição dos cristãos como filhos de Deus. Assim também BLACK, M., Romans, p. 119.

<sup>158</sup> A idéia de recair ou reincidir decorre, obviamente, da presença do advérbio πάλιν, que significa ‘de novo’ ou ‘outra vez’, ligando-se à expressão εἰς φόβον e não a οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας. Assim também BYRNE, B., Romans, p. 252.

<sup>159</sup> O verbo κράζω e a expressão αββα ὁ πατήρ serão considerados objeto de análise quando for estudado, mais adiante, Gl 4,6.

<sup>160</sup> Cf. DUNN, J.D.G., Romans 1-8, p. 460, o qual sustenta que o fato da presença de intercâmbio de termos nos vv. 14-17, 21-23 (υἱοί, υἰοθεσία, τέκνα), indica que Paulo queria acentuar essa distinção e que, também, na lei romana, de qualquer modo, os direitos de um filho adotado não eram diferentes do filho natural (τέκνον). Essa mesma observação de J.Dunn pode fazer sentido, uma vez que aqui se trata de linguagem figurada. Se é assim, fica sempre a pergunta: e os que não eram filhos de Deus, de quem eram filhos, então, uma vez que Deus é o Senhor de tudo e de todos? Vale perguntar: esses fugiam do controle de Deus, o criador do mundo, de todos os seres e de toda a humanidade? Parece, no entanto, não ser real o que afirma BYRNE, B., Romans, p. 250, ao justificar a conveniência do termo υἰοθεσία com os seguintes dizeres: “Moreover, since the deity in Judaeo-Christian understanding does not literally beget sons and daughters, ‘adoption’ seems an appropriate way to account for believers’ new status and relationship to God”. Tal observação teria sentido se no tempo de Paulo, entre os judeu-cristãos, a influência targúmica fosse mais forte do que os textos hebraicos e gregos do AT. Textos do AT demonstram serem capazes, mesmo utilizando a linguagem da paternidade de Deus e da divina filiação de Israel, de saber que Deus não gera como geram os humanos. Nesse sentido, cf. Ex 13,22;-23; Sl 2,7; 89,27; Os 11,1, entre tantos outros.

<sup>161</sup> Infelizmente, essa é uma questão, salvo melhor juízo, ainda não afrontada devidamente pelos estudiosos da carta aos Romanos.

<sup>162</sup> O tema sobre κληρονόμος será objeto de análise de Gl 4,7.

escravidão da corrupção para a liberdade da glória dos filhos de Deus (8,21). Em 8,23, Paulo concluirá o tema υἱος/τέκνον τοῦ θεοῦ no contexto do envio do Filho (viver segundo o espírito) através da υιοθεσία dentro da perspectiva da ‘redenção do nosso corpo’, estando envolvida toda a criação. Assim se expressa 8,23: οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υιοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν. Esse passo, dependendo de 8,22, diz que não somente toda a criação (a qual geme e sofre as dores de parto até o momento), mas ‘também nós, possuidores as primícias do espírito, gememos interiormente, ansiando a adoção filial, ou seja, a libertação do nosso corpo’<sup>163</sup>.

O tema da υιοθεσία será uma última vez retomado, porém em um outro contexto<sup>164</sup>, na seção onde está em pauta a situação de Israel, no início do capítulo 9 dessa carta.

Iniciando a argumentação sobre o povo Israel, a quem Paulo, exprimindo sua profunda dor e tristeza, chama de irmãos e parentes segundo a carne, diz que a eles pertencem ἡ υιοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθήκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι. Dentre as prerrogativas de Israel, a υιοθεσία vem colocada em primeiro lugar. Em seguida, em 9,5, é dito que a eles pertencem os patriarcas e dos quais descende Cristo segundo a carne, o qual está acima de tudo. Aqui, embora não se fale a respeito do envio, porém, esse é, na verdade, subentendido porque Paulo alude ao Cristo segundo a carne, isto é, proveniente dos patriarcas de Israel<sup>165</sup>. É evidente, no entanto, que o contexto da υιοθεσία aqui não dá especial destaque ao tema do envio do Filho e à sua encarnação e, muito menos, à vida nova/viver segundo o espírito. Deduz-se que a adoção filial divina de Israel é mesmo uma prerrogativa<sup>166</sup> de Israel segundo a carne por causa de

<sup>163</sup> Cf. BYRNE, B., Romans., p. 263, para quem τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν, soando como quase uma definição da υιοθεσία, confirma essencialmente o seu futuro, sua referência escatológica. Essa é, aliás, a conclusão de SCOTT, J.M., Adoption as Sons of God, p. 244-266, não somente para 8,23, mas também para 8,15. Scott parte de Rm 8,29 para discutir a perspectiva futura ou escatológica da υιοθεσία.

<sup>164</sup> O tema da Justificação e Salvação através da Fé e as Promessas a Israel abrange, segundo os estudiosos da carta aos Romanos, os capítulos 9-11. Cf. FITZMYER, J.A., Romans, p. 539-636; THEOBALD, M., Der Römerbrief, p. 258-285.

<sup>165</sup> Aqui Paulo faz questão de especificar o Cristo segundo a carne (ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα). Portanto, nascido de mulher. No entanto, várias passagens em suas cartas afirmam que Cristo é o Filho de Deus. Talvez, a frase ὁ ὢν ἐπὶ πάντων (9,5) se refira mesmo a Cristo.

<sup>166</sup> Diferentemente das outras passagens onde o termo é empregado, aqui é a única vez em que vem assumido claramente como um privilégio de Israel. O termo então usado está mais para o sentido de filiação de Israel do que propriamente para adoção no sentido helenístico. Segundo

Cristo que também descende dos patriarcas, segundo a carne, embora, dizendo bem, esteja acima de todas as coisas. Não cabe aqui a discussão se se trata de uma prerrogativa para todo o sempre ou somente para o Israel de Deus, como em Gl 6,16<sup>167</sup>. No entanto, 9,8, ao fechar todo o ciclo a respeito de υἱός/τέκνον τοῦ θεοῦ, apresenta uma declaração em tom irrevogável: τοῦτ' ἔστιν, οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα. Nesse sentido, o fechamento da seção sobre essa temática, induz ao retorno da fundamentação do pensamento aberto em 8,14, ou seja, filhos de Deus são os que se deixam conduzir pelo espírito.

Ao retomar o tema da υἰοθεσία em Gl 4,5, pode-se, sobretudo, assertar que o contexto da carta aos Romanos e da carta aos Gálatas no que se refere à υἰοθεσία encontra-se circunstanciado pela presença de υἱός/τέκνον no sentido de filho de Deus (Rm 8,14 a 9,8 e Gl 3,26 a 4,7). Uma outra correspondência, embora bem mais patentemente afirmada em Gálatas, é que o tema υἱός/τέκνον τοῦ θεοῦ e υἰοθεσία encontra-se no contexto do envio do Filho de Deus em sua plena dimensão humana (Rm 8,3 e Gl 4,4).

Porém, ainda que haja algumas correspondências de contextualização temática, percebe-se que Gl 4,5 é decididamente marcado pela finalidade do envio do Filho de Deus<sup>168</sup>. Tal não ocorre em nenhuma das passagens da carta aos

---

FITZMYER, J.A., Romans, p. 545, Paulo adota o termo do uso corrente helenístico, dando-lhe um sentido figurado para indicar a filiação de Israel, escolhido por Yahweh como filho primogênito à luz do êxodo do Egito. As passagens citadas por esse autor são consistentes: Ex 4,22; Dt 14,1; Is 1,2; Jr 3,19-22; 31,9; Os 11,1, entre outras. Na verdade, pode-se perceber que a consciência de Israel é muito forte no que diz respeito à sua filiação divina e à paternidade de Deus. Provas dessa consciência são encontradas com bastante clareza em citações quer seja no Pentateuco, Históricas, Sapienciais e Proféticas. BENOIT, P., "Recensions Traktat über die Juden". in RB 89 (1982) 591 ; em recensão sobre a obra Traktat über die Juden, de Franz Mußner, diz, diferentemente do autor da obra analisada, que quando Paulo evoca os privilégios de Israel (Rm 9,3-4), ele se refere a toda história do AT. Isto é, o pano de fundo é o passado de Israel e, por isso mesmo, não quer se referir a um privilégio de Israel para sempre. Seja como for, o caráter de Rm 9,4-5 está se referindo ao conhecimento de Paulo sobre o AT e à sua convicção de que Deus concedeu a Israel várias prerrogativas e a primeira dentre elas é a υἰοθεσία para indicar filiação e não adoção filial. SCHOENBERG, M.W., Huiiothesia: The Word and the Institution, in Scrip 15 (1963) 123, corretamente, acolhendo a contribuição de W.H. ROSSEL e de outros escritores, admite que Rm 9,4 é o ponto de partida para o estudo da noção de υἰοθεσία em Paulo. No entanto, erra, ao dizer que essa idéia deve ser concebida em termos de AT e judaísmo. Não basta somente afirmar: "Since in Rom. 9:4 Paul lists huiiothesia as the first of the prerogatives of the Israelites, we may legitimately assume that the practice of adoption was known among the Jews". Pode-se contrargumentar essa afirmação dizendo que uma coisa é conhecer a prática da adoção e outra é admiti-la como algo inerente à sua cultura. Ademais, as notas 42 e 43 do Estado da Questão desta pesquisa já mostraram que a adoção é uma prática estranha no AT e também no rabinismo.

<sup>167</sup> FITZMYER, J.A., Romans, p. 545.

<sup>168</sup> Cf. GUTHRIE, D., Galatians, p. 120. Imprecisamente diz que esse é o aspecto positivo da redenção; provavelmente assim se refira porque a primeira finalidade do envio diz respeito ao

Romanos. Em Rm 8,4 a finalidade do envio do Filho é bem outra, ou seja: ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῆ ἐν ἡμῖν. Além do mais, em Romanos, a υἰοθεσία, num primeiro momento (8,15), é empregada no caso genitivo, especificando o sentido de πνεῦμα (πνεῦμα υἰοθεσίας) e é apresentado diretamente em oposição à δουλεία, que conduz ao medo e não à intimidade de clamar αββα ὁ πατήρ<sup>169</sup>. Em suma, trata-se do πνεῦμα υἰοθεσίας e não propriamente da υἰοθεσία na plenitude do seu sentido. Em Rm 8,23 a υἰοθεσία que é ansiada tem um significado: ἡ ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν. Finalmente, Rm 9,4 a apresenta como uma prerrogativa de Israel, povo de Deus, onde é clara a perspectiva de que Israel não é adotado, mas, reconhecida e etnicamente, um povo de filhos de Deus.

O levantamento vocábular mostra que Gl 4,5 é a única passagem onde o termo υἰοθεσία é mantido sem qualquer esclarecimento para os leitores de Paulo. Nesse sentido, se entendido em perspectiva etimológica ou mesmo como era depreendido na práxis helenística, trata-se, sem dúvida, de adoção filial com todas as suas conseqüências. Isso quer dizer que a prática da adoção implica necessariamente uma não filiação anterior<sup>170</sup>. Tal perspectiva, obviamente, não constituía uma prática na tradição histórica de Israel<sup>171</sup>.

Desde que a segunda finalidade do envio do Filho inclui não somente os cristãos de origem judaica, mas também aqueles de origem gentílica<sup>172</sup> e a υἰοθεσία, conforme compreendida por Paulo em Rm 9,4, não como adoção, é de se supor que a filiação divina<sup>173</sup> não seja somente um privilégio de Israel, mas

---

resgate da situação desvantajosa dos que estavam sob a lei. Na verdade, a primeira finalidade do envio é o resgate (ἐξαγοράζω) e a segunda e última é a recepção da υἰοθεσία. Em si, as duas finalidades são positivas e as duas situações, antes da vinda, é que eram negativas. Isto é: estar sob a lei e viver fora da paternidade de Deus.

<sup>169</sup> Como bem recorda GUTHRIE, D., Galatians, p. 120, Rm 8,15 ocorre num contexto que também traz αββα ὁ πατήρ, como em Gl 4,6. Porém, ainda de modo impreciso, diz que, em ambos, o contexto não se refere meramente à filiação, mas aos privilégios da filiação. De fato, para ser preciso, é certo que υἰοθεσία (8,15) não significa filiação, mas adoção filial. Embora Gl 4,6 não utilize o termo υἰοθεσία, mas τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, pode ser que a capacidade de bradar αββα ὁ πατήρ seja um privilégio da filiação e, quem sabe, até mesmo da adoção filial.

<sup>170</sup> Nesse sentido, cf. nota 42 do Estado da Questão, onde D. R. Moore-Crispin mostra as prerrogativas da pessoa que era adotada no mundo greco-romano.

<sup>171</sup> Não são necessários ulteriores comentários sobre o assunto, uma vez que, como já se constatou anteriormente, não há informações na tradição de Israel sobre tal prática em moldes do mundo greco-romano.

<sup>172</sup> Conforme nota 145 deste capítulo.

<sup>173</sup> Nesse caso υἰοθεσία, dentro do universo de comunicação de Paulo, não quer significar adoção filial divina, mas somente filiação divina, conforme já mostrado anteriormente. É importante que se diga que, do ponto de vista cronológico, a adoção filial envolve uma determinada data quando o novo filho vem adotado ou assumido, já que antes não era filho. Já a normal filiação, embora a questão temporal seja uma importante vertente, no entanto, não é costume acenar tão

uma graça a todos estendida. Daí, vale dizer que na antiga υιοθεσία (Rm 9,4) ou no tempo anterior à fé (πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν) somente Israel aí estava incluído. Porém, na plenitude do tempo/tempo da fé (ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως), somente com o envio do Filho da parte de Deus, é inaugurada a υιοθεσία por excelência, que não é mais prerrogativa de um povo ou de uma etnia, mas aberta a todo ser humano, qualquer que seja a sua procedência étnica.

Uma última questão ainda permanece. Interpretando a υιοθεσία de Rm 9,4 – que serviu de base à interpretação de Gl 4,5 – como filiação e não adoção, é de se supor, nem que seja ainda muito remotamente, o retorno da pergunta que tem acompanhado a problemática: “antes de sermos filhos de Deus, de quem éramos filhos, então”? Como, reconhecidamente, é Deus quem tudo criou<sup>174</sup> e, sendo mulher e homem, a obra-prima dessa criação, é possível mesmo que a filiação divina não seja para Israel uma adoção<sup>175</sup>, mas fruto de uma eleição ou escolha que veio lhe conferir um novo status ou condição, na mesma perspectiva como Deus escolhe para si um grupo de pessoas conferindo-lhe o status de povo seu. Desse modo, se antes de ser escolhido como povo de Deus, Israel não possuía esse status, assim também, antes de ser eleito ou escolhido como um povo de filhos de Deus, simplesmente não existia para Israel nessa categoria. Quer dizer: Israel não era filho e somente passa a existir como filho a partir dessa eleição.

---

determinadamente quando uma pessoa começa a ser filho. Essa perspectiva parece também contemplada na concepção bíblica, sobretudo quando se afirma que Israel é filho de Deus e que Deus é pai de Israel. É claro também que há algumas passagens, sobretudo para a entronização do rei em Israel, que podem dar a idéia de adoção (2Sm 7,14; 1Cr 17,13; 22,10; 28,6 e Sl 2,7). Esses textos, inclusive, são evocados por SCOTT, J.M., *Adoption as Sons of God*, p. 100-117, o qual admite neles a “Adoption Formula”, sob a perspectiva religiosa, em vigor no AT. Porém, é de se perguntar se não se trata de uma forma de solenizar a entronização e instituição da realeza em Judá, uma vez que seria muito difícil provar que Israel já não teria, independentemente da entronização real, uma consciência de sua filiação divina e da paternidade de Yahweh. Além das citações da filiação divina e da paternidade de Yahweh, em contexto de cunho exodal (Ex 4,22-23; Dt 1,31; 14,1...), há também a mentalidade de que Yahweh é pai e criador (Dt 32,6). Talvez, seja mais adequado, em se tratando de filiação divina, em contexto exodal, considerar mais a perspectiva de eleição e escolha do que de adoção.

<sup>174</sup> FOERSTER, W., “κτίζω”, in ThWNT, III, 1004. Segundo esse autor, mesmo que afirmações pré-exílicas sobre criação não sejam muito comuns no A.T., a fé na criação do mundo por Deus é muito antiga em Israel. Sugere ainda que Gn 2,4b (בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם), referindo-se à criação, seja uma afirmação pré-exílica.

<sup>175</sup> Tal fato daria a entender a existência de um outro ser superior a quem a humanidade pertenceria. Ora, se Yahweh é o criador, é praticamente impossível a existência desse outro ser, concorrente em pé de igualdade com Yahweh.

Gl 4,5 não enfoca uma filiação<sup>176</sup> no mesmo nível do AT, mas segundo Paulo, superior, pois a vinda de Cristo assegura que o prazo do AT ou da lei/νόμος está vencido e a nova condição inaugurada na plenitude do tempo ou no tempo da chegada da fé já é fato consumado e irrevogável.

Gl 4,4-5 atinge, então, o ponto mais alto de tudo o que Paulo ensaiava evidenciar com essa arrebatada e veemente comunicação aos Gálatas. A argumentação levada a cabo a partir de 3,6, e que, em 3,26, fizera Paulo proclamar, após a demonstração da chegada do tempo da fé, que ‘todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo’, atinge assim ao seu ponto culminante. O πλήρωμα τοῦ χρόνου, então, não é um momento qualquer ou uma indefinida circunstância, mas é o tempo, χρόνος, que em sua trajetória, no decorrer da história humana, chega ao seu ápice e ali permanece, sem o mínimo risco de perder o seu efeito, que é permanente. Trata-se de um ponto culminante sem retrocesso ou destinado ao sabor da fugacidade. Antes, é o momento eminentemente escatológico<sup>177</sup> por trazer em seu bojo o maior e mais importante evento que Paulo estava prestes a anunciar, isto é, a realização da Boa-Nova do amor entranhado de Deus, agora não mais circunscrito a um só povo, mas a todos os povos: o envio do Filho de Deus que, através de sua Encarnação – nascido de mulher e nascido sob a lei –, veio realizar a missão confiada por Deus mesmo, seu Pai: resgatar os que estavam sob a lei, vale dizer, tirar da escravidão os que viviam no ‘tempo chamado ontem’ (πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν) e para que, no ‘tempo que se chama hoje’ (ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως), todos, sem exceção (3,8) ‘recebêssemos a divina filiação’ (ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν).

Sem dúvida, o ponto fundamental desse anúncio reside no fato de que somente aquele que é o Filho, por ter vindo da intimidade do Pai (ἐξαπέστειλεν ὁ

<sup>176</sup> Segundo FOHRER, G., “υἰός”, in ThWNT, VIII, 353, a descrição de Israel como filho de Deus é influenciada pela antiga idéia oriental de filiação física dos povos e que possivelmente os ancestrais comuns de Israel em tempos pré-Mosaicos experienciaram a realeza do deus de suas tribos. Evocando W.F. Albright, acha que apesar dos difíceis nomes divinos קַדְשֵׁי יְהוָה and יְהוָה יְהוּדָה existe um seu eco na fonte de Ex 4,22ss., que é influenciado pelo espírito nômade. Também, segundo LOHSE, E., “υἰός”, in ThWNT, VIII, 359, as afirmações sobre a filiação divina de Israel foram retomadas e desenvolvidas pelo judaísmo pós-bíblico. Deve-se ressaltar também a presença de textos bíblicos que conjugam o fato da criação com a paternidade de Deus sobre Israel (Dt 32,6; Is 64,7).

<sup>177</sup> Deve-se compreender aqui a escatologia não estritamente em sentido dos derradeiros acontecimentos a se realizarem. Antes, o contexto da carta aos Gálatas, ao tratar sobre o antes e depois da fé (da vinda cronológica de Cristo), parece demonstrar que esse momento chamado de πλήρωμα τοῦ χρόνου é o ponto para o qual convergem todos os momentos passados e, nessa perspectiva, é o elemento que lhes dá o seu sentido de totalidade ou plenitude.

θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ), pode realizar a missão do amor de Deus por toda a humanidade. A própria força manifestada por dois verbos no aoristo (ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ e ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν), onde o aspecto temporal denota uma ação pontual, não determinando, portanto, a duração do processo ou da ação ou o seu acabamento, indica o caráter da eficácia de sua missão que é duradoura.

Havendo terminado o anúncio do envio do Filho, a perícope tem ainda continuação que se dá através da comunicação, no v. 6, também do envio da parte de Deus, do espírito do seu Filho aos nossos corações.

#### 4. GI 4,6

Ὅτι δὲ ἔστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κράζον· ἀββα ὁ πατήρ.

O conteúdo de 4,6, igualmente como em 4,4, apresenta uma forma de envio. O mesmo verbo lá presente – tempo, modo e pessoa – é também aqui utilizado (ἐξαπέστειλεν). O sujeito é o mesmo, ou seja, ὁ θεός. Mas a ação do envio de Deus não é mais a mesma; não se trata mais do envio do seu Filho (τὸν υἱὸν αὐτοῦ), e sim do Espírito do seu Filho (τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). Não se descreve o Espírito do Filho, como se descreveu o Filho em sua condição, e nem se apontam as finalidades da presença desse mesmo Espírito. Quer dizer: o Espírito do seu Filho, diferentemente do anúncio anterior, não é mais circunstanciado (γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον) e nem é enviado com algum fim determinado (ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν). No entanto, Paulo empregando a preposição εἰς faz ressaltar o aspecto dinâmico desse envio. O Espírito do Filho é enviado por Deus para algum lugar, no entanto, preciso e bem determinado (εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν). É ainda esse Espírito enviado εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν que clama (κράζον) ἀββα ὁ πατήρ.

O anúncio desse envio traz alguns elementos novos que serão aqui analisados a fim de possibilitar melhor compreensão do conteúdo dessa perícope. Os itens a serem analisados são, sobretudo, as expressões ὅτι δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, αἱ καρδίαί ἡμῶν, ἀββα ὁ πατήρ e o verbo κράζω, não obstante estejam esses mesmos elementos fortemente ligados entre si.

A expressão ὅτι δέ,<sup>178</sup> é de uso escasso na literatura bíblica. A LXX apenas a registra em Sb 18,2. No NT é encontrada somente em: Lc 20,37; Jo 15,19; At 13,34; Gl 3,11; 4,6. No entanto, a interpretação em sentido causal ou declarativo não cabe somente à presença de ὅτι δέ, mas do uso da conjunção ὅτι<sup>179</sup>, de uma maneira geral, quando inicia uma sentença.

O fato da introdução dessa expressão é relevante<sup>180</sup>, pois conforme o entendimento que se tem dela, também o seu sentido teológico adquire conotações diversas, mudando ou confirmando a perspectiva do anunciado em 4,4-5, ou seja, a solene declaração da encarnação do Filho (envio do Filho) e sua finalidade (resgate de sob a lei e adoção filial).

Assim, se o sentido for causal, permanece confirmado o núcleo do asseverado em 4,4-5. Porém, se for declarativo ou demonstrativo, a prova da

<sup>178</sup> Coube a ZEDDA, S., *L'Adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo*, in *AnBib* 1, o estudo mais detalhado a respeito da conjunção ὅτι em Gl 4,6. A sua pesquisa abrange duas partes fundamentais: História da Exegese de Gl 4,6 e Exegese e Teologia Mística de Gl 4,6. No tocante à história da exegese, conclui que para a exegese oriental é clara a idéia de, em Gl 4,6, ὅτι com o sentido declarativo. Mostra, outrossim, que somente a partir da Reforma Protestante começa-se a dar pouca relevância à ação do Espírito Santo na filiação divina do cristão. Ainda constata que muitos protestantes do séc. XIX e do séc. XX serão pelo sentido causal, embora alguns retornem ao sentido declarativo. No fundo está em jogo a interpretação do papel do Espírito Santo, quer em Gl 4,6 e Rm 8,15. Nesse sentido, cf. p. 89, referindo-se aos estudos de R. CORNELY sobre Gálatas e Romanos, constata que esse autor, em seu comentário aos Gálatas, em 1892, dá o sentido causal à expressão em 4,6. E, também, analisando o comentário que esse mesmo autor faz da carta aos Romanos, diz que, nesse comentário, de 1896, Rm 8,15, é influenciado pela interpretação de Gl 4,6 e que Cornely não aceita a ação do Espírito Santo sobre a adoção, pois assim interpreta: “o Espírito da adoção é só um sinal da adoção, coisa própria dos filhos adotivos...”. Ainda em outra passagem, cf. p. 104, fazendo uma observação sobre a posição de A. OEPKE no que diz respeito ao “motivo real” e “motivo de conhecimento” da filiação, diz: “Ma domandiamo se sia grande confusione dire que la missione dello Spirito Santo è motivo reale (causa) della adozione, e insieme col suo effetto di dare fiducia filiale verso il Padre, motivo di conoscenza della filiazione”. Em linhas gerais, S. ZEDDA, através desse estudo, não identifica o πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ com o Espírito de Jesus, propriamente dito, e sim com o Espírito Santo.

<sup>179</sup> Aqueles que não aceitam a interpretação declarativa de Gl 4,6 costumam também mostrar algumas passagens onde ὅτι inicia uma cláusula, possuindo, ao mesmo tempo, o sentido causal. Nesse sentido apela-se para 1Cor 10,17; 12,15; Jo 15,19; 20,29. Além do mais se baseiam em Gl 3,11, mostrando o sentido claro de δηλον, que evidencia a presença de ὅτι declarativo. Cf. HERMAN, Z.I., *La Presenza e l'Esperienza dello Spirito Santo nella Lettera ai Galati*, p. 24, nota 67, contrapondo-se àqueles que se valem do adjetivo neutro δηλον em Gl 3,11 para não aceitar o sentido elíptico-declarativo em Gl 4,6, apresenta alguns exemplos do NT, onde não se usa δηλον e a interpretação é declarativa: Lc 20,37 e At 13,34. No entanto, é bom que se diga que não é somente a presença de δηλον que evidencia que ὅτι deve ser interpretado em sentido declarativo. Assim, por exemplo, em Lc 20,37, o próprio verbo μηνύω realiza essa função, uma vez que o seu significado é informar, revelar, fazer saber (cf. “μηνύω”, in Louw-Nida. GELNT, I, 33.209); já em At 13,34, a presença do advérbio οὕτως (desse modo, assim, conseqüentemente) é mais do que suficiente para indicar o sentido declarativo de ὅτι.

<sup>180</sup> Cf. SISTI, A., *L'Adozione Divina (Gal. 4,1-7)* in *BeO* 6 (1964) 272, comentando Gl 4,6, diz que os exegetas perguntam se a introdução do Espírito é uma conseqüência da nossa adoção como filhos de Deus ou uma prova. Informa, por fim, que o paralelismo com Rm 8,14-16 levou muitos a optarem pela interpretação declarativa.

nossa filiação divina encontrar-se-á no envio do Espírito do Filho εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, parecendo esvaziar o sentido da comunicação do envio do Filho mesmo.

A consideração das cinco passagens do NT onde se encontra a expressão ὅτι δέ dá a entender que somente Gl 4,6 deixa entrever a dificuldade de escolha entre uma interpretação e outra.

Desse modo, Lc 20,37 (ὅτι δὲ ἐγείρονται οἱ νεκροί, καὶ Μωϋσῆς ἐμήνυσεν ἐπὶ τῆς βάρου...), At 13,34 (ὅτι δὲ ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν μηκέτι μέλλοντα ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν, οὕτως εἴρηκεν...) e Gl 3,11 (ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται) têm claramente sentido declarativo. Os contextos dessas passagens se impõem como sendo de sentido declarativo. Não há dificuldade em assim interpretar tal expressão. No entanto, Jo 15,19 (εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει· ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος) indica boa condição de possuir sentido causal.

Uma escolha mais acertada do sentido de ὅτι δέ em Gl 4,6 requer a consideração de alguns conceitos paulinos também na carta aos Gálatas e alhures. Conforme muito bem expressou A. Sisti<sup>181</sup>, vários exegetas optaram pela interpretação declarativa por causa do paralelismo entre Gl 4,6 e Rm 8,14-16. No entanto, deve-se considerar o contexto de 4,1-7, onde 4,6 obviamente se encontra.

Devem-se ter ainda em conta alguns elementos importantes, como τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ<sup>182</sup> e a sua ação εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν.

Na carta aos Gálatas, o tema do πνεῦμα tem início a partir de 3,2 e se estende até 6,18. Ao longo de toda a carta adquire várias conotações<sup>183</sup>.

<sup>181</sup> Cf. SISTI, A., L'Adozione Divina (Gal. 4,1-7) in BeO 6 (1964) 272.

<sup>182</sup> De acordo com PENNA, R., Lo Spirito di Cristo. Cristologia e Pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina, p. 214, diferentemente de S. ZEDDA, τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ não se identifica com o Espírito Santo. É considerado como o verdadeiro objeto da antiga promessa; não se trata de um πνεῦμα qualquer e nem apenas da rûah Jhwh, mas de um πνεῦμα com conotação explicitamente cristológica. De qualquer modo, não deixa de ter a sua importância a conclusão do estudo de R. PENNA sobre o assunto. No entanto, dentre autores modernos encontramos alguns que se posicionam sobre a questão, onde identificam o τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ com o Espírito Santo. Dentre eles, BOICE, J.M., Galatians, p. 473: "In other words, to the other doctrines of the faith already over from vv. 4, 5 Paul now adds Trinitarian teaching, for he is telling us that salvation consists in its fullness of acts by God the Father in sending both God the Son and God the Holy Spirit". Nesse sentido, ver também GEORGE, T., Galatians, p. 307.

<sup>183</sup> O termo πνεῦμα ocorre 18 vezes na carta aos Gálatas: 3,2; 3,3; 3,5; 3,14; 4,6; 4,29; 5,5; 5,16; 5,17<sup>2</sup>; 5,18; 5,22; 5,25<sup>2</sup>; 6,1; 6,8<sup>2</sup>; 6,18. Cf. PENNA, R., Lo Spirito di Cristo. Cristologia e Pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina, p. 207-234, onde o autor faz um estudo mais detalhado do tema Gl 4,6: "Lo Spirito del Figlio suo".

A expressão τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ é somente encontrada em Gl 4,6. Encontram-se, ainda, em Paulo, πνεῦμα Χριστοῦ (Rm 8,9) e πνεῦμα Ἰησοῦ Χριστοῦ (Fl 1,19). Uma tomada de posição segura sobre a perspectiva cristológica ou pneumatológica da expressão τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ é assaz difícil e, muitas vezes, polêmica conforme se expressara muito bem G. Ebeling<sup>184</sup>. É bem verdade que se trata de uma questão de afervorada polêmica, sobretudo num contexto onde Paulo vinha abordando a temática do tempo anterior à fé (tempo antes de Cristo) e da plenitude do tempo (tempo da encarnação ou do envio do Filho) e, de repente, introduz o tema do envio do Espírito do Filho. Talvez, a questão possa ser melhor encaminhada com a seguinte pergunta: por que teria Paulo utilizado dois verbos idênticos para se referir ao seu Filho (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ) e também ao Espírito do seu Filho (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ)? E ainda poder-se-ia continuar: Paulo quer sempre dar relevo somente à pessoa de Cristo ou também à pessoa do Espírito Santo<sup>185</sup>?

Considerando o contexto de Gl 4,4-5, é patente que Paulo está enfocando a realidade e o papel da Encarnação do Filho de Deus: na plenitude do tempo, seu envio, sua explícita condição humana e também a sua dupla missão. Obviamente que não se trata de uma oposição ao envio do Espírito do Filho (πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ).

Assim, o próprio contexto de 4,4-5 é claro ao afirmar que a “nossa adoção filial” é decorrente do envio, vale dizer, da Encarnação do Filho de Deus. Por isso mesmo, a interpretação de ὅτι δέ, em 4,6, em sentido causal é mais plausível do que em sentido declarativo. Aliás, um sentido declarativo em 4,6 tem o efeito de obnubilar o fato da conclusão da demonstração de Paulo a partir de 4,1<sup>186</sup>.

<sup>184</sup> EBELING, G., *Die Wahrheit des Evangeliums*, p. 302, ao comentar essa questão, lamenta a dificuldade do problema, nesses termos: “Im Galaterbrief haben wir keinen unmittelbaren Anhalt für antienthusiastische Polemik”.

<sup>185</sup> Embora a palavra πνεῦμα seja empregada por Paulo cerca de 120 vezes e em sentidos dos mais variados e não seja nenhum absurdo admitir que o Espírito em muitas passagens se adéqüe bem à pessoa do Filho, a ‘fórmula de envio’ através do verbo ἐξαποπέλλω poderia soar um tanto estranha para se referir sempre à mesma pessoa.

<sup>186</sup> Ainda que PENNA, R., *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e Pneumatologia secondo un’originale formulazione paolina*, p. 224, admitindo o sentido declarativo, afirme que 4,6 seja uma explicação da frase “a fim de que recebêssemos a adoção filial”, não há necessidade de negar o seu sentido causal. A viabilidade filológica causal em nada contradiz o sentido teológico da adoção filial dos cristãos. Ademais, o sentido cronológico (χρόνος) do envio/encarnação na argumentação paulina, mesmo que não fosse necessário, é um dado real e irrenunciável da filiação divina do cristão.

Poder-se-ia perguntar: que sentido teria fazer todo um raciocínio para demonstrar a filiação divina dos cristãos, se essa, depois de demonstrada, devesse ainda ser declarada?<sup>187</sup> Numa questão tão importante, se, de fato, Paulo quisesse dar o sentido declarativo<sup>188</sup>, porque não teria utilizado como em 3,11, o adjetivo δῆλον ou uma outra expressão compatível (Lc 20,37; At 13,34)? Ou ainda, por que ter insistido de maneira tão acentuada na afirmação do envio do Filho de Deus como finalidade da filiação divina do cristão?

Obviamente que Rm 8,14-17 apresenta uma boa aproximação de Gl 4,6-7. No entanto, não é demais considerar que a carta aos Romanos, se não cronologicamente distante da carta aos Gálatas, de qualquer modo, lhe é posterior. E também há de se convir que as duas missivas não são retrato uma da outra. A argumentação de Rm 8,14-17 está situada dentro do contexto da vida nova em Cristo, ou seja, da vida segundo o Espírito e não segundo a carne; de outra parte Gl 4,1-7, que espelha a nova realidade dos Filhos de Deus, situa-se ao término de uma seção eminentemente argumentativa (3,1-4,7), onde se contrapõem dois períodos cronologicamente distintos, a saber: o tempo antes da fé ou antes de Cristo (πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν) e o tempo da fé ou tempo de Cristo (ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως), vindo a culminar com o anúncio de 4,4-5<sup>189</sup>. E a

<sup>187</sup> MOO, D.J., *The Epistle to the Romans*, p. 501-502, ao comentar também Gl 4,6, admitindo que é Deus o doador da filiação divina, afirma ser preferível dizer que o Espírito confirma a adoção e não aquele que a efetua. De qualquer modo, não deve ser absolutamente transcurado o sentido do envio e Encarnação do Filho que traz consigo o seu Espírito e clama ἀββα ὁ πατήρ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν.

<sup>188</sup> Não obstante os estudos de DUPREZ, A., *Note sur le rôle de L'Esprit-Saint dans la filiation du chrétien*, p. 421-426 e PENNA, R., *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e Pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*, p. 207-219, onde são feitas as confrontações com o próprio contexto de Gálatas e as devidas comparações com Rm 8,14-17 ou Rm 8,15-17<sup>ab</sup>, é preferível acolher o sentido causal.

<sup>189</sup> A primeira declaração da filiação divina do cristão na carta aos Gálatas acontece em 3,26. Ali o que se acentua como decorrência dessa filiação é, preponderantemente, a fé em Cristo Jesus (πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ); e o versículo seguinte assim completa a idéia da filiação divina: “todos vós que fostes batizados em Cristo, vos revestistes de Cristo” (ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε). É evidente que no estágio em que se situavam Paulo e seus destinatários, o batismo já é causa da filiação divina e, ao mesmo tempo, um dom de Deus após o envio do Filho (4,4-5). Portanto, uma realidade não contradiz a outra. Mas a forte acentuação da nossa filiação divina feita por Paulo no contexto de Gálatas, onde é ressaltada a condição humana do Filho de Deus, vem em socorro da realidade espiritual dos que adquirem a filiação divina através do batismo. Merece, todavia, ser considerada a afirmação de PENNA, R., *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e Pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*, p. 225, de que a frase τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κρᾶζον· ἀββα ὁ πατήρ é o cume de toda a argumentação e que o v. 7 não fará outra coisa senão, daí, extrair as conclusões. No entanto, é mais correto, dentro da força argumentativa de Paulo, considerar o anúncio de 4,4-5, onde é evidenciada a “nossa entrada na posse da divina adoção filial”, como o ponto mais alto da sua comunicação nessa carta. Nesse sentido, a frase τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ

filiação divina do cristão proclamada nesse contexto cristológico do χρόνος, evidentemente, recebe uma conotação diferenciada, porém, em nada contradizendo a força da presença do Espírito do Ressuscitado dentre as comunidades dos cristãos. Trata-se de duas realidades evidentes e que interagem, onde a pessoa do Encarnado Filho de Deus (γενόμενον ἐκ γυναικός e γενόμενον ὑπὸ νόμον) está repleta do πνεῦμα e o πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ está engendrado no Enviado de Deus. Nesse sentido, o clamor αββα ὁ πατήρ do πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ é o mesmo do Encarnado<sup>190</sup>, não somente como Filho de Deus, mas na sua mais profunda e fecunda intimidade com Aquele a quem Ele chamava αββα ὁ πατήρ. Dessa intimidade, portanto, participam todos os cristãos<sup>191</sup>.

Finalmente, sobre o sentido causal de Gl 4,6, talvez também Ef 1,4-5, tenha feito essa mesma interpretação ao abordar, de modo atemporal, a υιοθεσία dos cristãos. Na realidade, conforme será ainda mais amplamente estudado no capítulo IV dessa pesquisa, a υιοθεσία dos cristãos, naquela passagem, é resultado de escolha e predeterminação da parte Deus, vale dizer, antes do envio e Encarnação do Filho (πρὸ καταβολῆς κόσμου). Pode, talvez, estar aí um indício, da parte de Efésios, de uma leitura de Gl 4,4-7, a respeito da υιοθεσία dos cristãos, em base, sobretudo, cristológica e não pneumatológica. Uma leitura com acentuação pneumatológica, portanto com interpretação declarativa de Gl 4,6, provavelmente dispensaria uma nova configuração da υιοθεσία dos cristãos feita em Ef 1,4-5 em perspectiva atemporal<sup>192</sup>.

---

εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κρᾶζον· αββα ὁ πατήρ confirma, também solenemente, o que já é garantido em força da encarnação do Verbo de Deus. Essa frase destaca, de outra parte, não somente a intimidade de Deus com a humanidade, mas, sobretudo, a resposta da nossa parte: a certeza da nossa intimidade com Aquele que nos admite como filhos. De fato, uma coisa é ser filho; bem outra é saber e sentir que se pode ousar a liberdade e intimidade de pronunciar αββα ὁ πατήρ. Sobre a questão, ver também a boa apresentação MUBNER, F., Der Galaterbrief, p. 274-276.

<sup>190</sup> Cf. LONGENECKER, R.N., Galatians, p. 173, que diz: “Paul is not here setting out stages in the Christian life, whether logical or chronological. Rather, his emphasis is on the reciprocal relation or correlational nature of sonship and the reception of the Spirit”. Ver também GEORGE, T., Galatians, p. 307: “Clearly, the receiving of the Spirit is the sequel to the bestowal of sonship. When we realize that these two, God’s sovereign adoption and the regenerating ministry of the Spirit in our hearts, are both aspects of the same reality, then this dilemma appears less problematic than some have made it out to be”.

<sup>191</sup> Por isso mesmo, é de se considerar que o sentido causal contém um chamado fundamental à memória do cristão. Não basta somente ter recebido a divina adoção. Uma vez de posse da adoção recebida, é importante saber que se está na liberdade e intimidade Daquele que nos constitui filhos seus.

<sup>192</sup> Conforme já assinalado logo acima no corpo desse trabalho, essa questão será considerada no capítulo IV deste estudo, quando se perceberá que a perspectiva pneumatológica encontrada no hino (v. 13) é posterior à adoção filial por predestinação através de Cristo; nesse versículo,

Uma vez abordada a questão do envio do πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ em contexto causal, considerar-se-ão outros elementos importantes dentro desse anúncio.

Aqui, diferentemente de 4,4, o verbo ἐξαποστέλλω exigirá não mais a conjunção final ἵνα, mas a preposição εἰς que rege o acusativo τὰς καρδίας, indicando assim a direção para onde o πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ é enviado. O fato de o πνεῦμα τοῦ υἱοῦ estar sendo enviado εἰς τὰς καρδίας<sup>193</sup> ἡμῶν pode causar surpresa, uma vez que o esperado seria εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν, já que assim iniciava a oração: ὅτι δέ ἐστε υἱοί. Paulo, então, servindo-se do pronome pessoal (ἡμῶν) na primeira pessoa do plural, como fez no v. 3 e também no v. 5b com a forma verbal (ἀπολάβωμεν) na primeira pessoa do plural, está indicando o sentido universal do envio, isto é, aos cristãos provenientes do judaísmo e do paganismo<sup>194</sup>. Do mesmo modo, como a concessão da υἰοθεσία é um dom do envio do υἱὸς αὐτοῦ, o mesmo acontece agora com o dom do envio do πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ no mais profundo interior do cristão.

Esse dom, no entanto, apresenta um resultado em sua própria ação, pois é o próprio πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ aquele quem age<sup>195</sup>. O que identifica a ação do sujeito πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ é o verbo como vem expresso: κράζον. Trata-se do particípio presente acusativo, neutro singular do verbo κράζω. Portanto, duas são as considerações a serem, nesse último momento, feitas a propósito de 4,6: o

---

inclusive, o papel do Espírito Santo é concomitante ao fato da fé no Evangelho ou em Cristo (ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἀγίῳ), em quem os cristãos, filhos de Deus por adoção, são também feitos herdeiros por predestinação (ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἀγίῳ).

<sup>193</sup> O termo καρδία é utilizado por Paulo nos seguintes escritos: Rm (15 vezes), 1Cor (5 vezes), 2Cor (11 vezes), Gl (1 vez), Fl (2 vezes) e 1Ts (3 vezes). Das 156 vezes que o termo comparece no NT, Paulo o utiliza 37 vezes. Os sentidos dados são sempre de caráter figurado interno: lugar do afeto, das decisões, do entendimento, dos desejos, centro vital da consciência, entre outros. Cf. BEHM, J., “καρδία”, in ThWNT, III, 614, diz que o uso de καρδία no NT concorda com o sentido dado no AT (כֶּלֶב, כִּלְבָּי), porém distinto do uso na língua grega. E, ainda, mais fortemente do que na LXX tal termo quer se referir ao coração como o principal órgão da vida psíquica e espiritual, o lugar onde, no ser humano, Deus testemunha a sua própria presença. Assim também, BRANDENBURG, H., Der Brief des Paulus an die Galater, p. 87: “Das Herz is in der Sprache der Bibel nicht der Brennpunkt unseres Gefühls... es ist vielmehr die Willenszentrale der Persönlichkeit, wo die großen Entscheidungen fallen, wo Wünsche geformt und ihre Erfüllung vorbereitet wird”.

<sup>194</sup> BRUCE, F.F., The Epistle of Paul to the Galatians, p. 198. No entanto, sobre essa questão, já foram feitas as devidas referências quando se analisavam, sobretudo, 4,3 e 4,5.

<sup>195</sup> Diferentemente de Rm 8,15, onde se apresentam os dois tipos de Espírito (πνεῦμα δουλείας e πνεῦμα υἰοθεσίας). E, segundo Paulo, “somos nós quem clamamos” (κράζομεν) no πνεῦμα υἰοθεσίας recebido ‘αββα ὁ πατήρ’.

próprio significado do verbo κράζω e o conteúdo expresso através do mesmo pelo πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, que é αββα ὁ πατήρ.

Esse verbo é utilizado 166 vezes, sendo 111 vezes na LXX e 55 no NT. Traduz principalmente as palavras hebraicas קָרָא, קָרָא e קָרָא<sup>196</sup>. É utilizado por Paulo bem poucas vezes; somente é encontrado em Rm 8,15; 9,27 e Gl 4,6. Rm 9,27 é utilizado para introduzir uma passagem de Is 10,22s. Já Rm 8,15 aparece num contexto de certa afinidade com Gl 4,6, onde, além do uso desse verbo, encontra-se a expressão αββα ὁ πατήρ.

Rm 8,15 apresenta o verbo no indicativo presente, primeira pessoa do plural (κράζομεν), indicando assim que “somos nós que gritamos” no Espírito de adoção filial recebido (ἐν ᾧ)<sup>197</sup>. Gl 4,6, diferentemente, diz que é o πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ que clama/grita εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν.

Trata-se da oração do cristão que, enquanto reza, é o próprio Filho de Deus, agora através do seu Espírito, quem se exprime ao Pai através das palavras que brotam dos “nossos corações”. Esse fato ressalta também a dimensão da mística união entre Cristo e o fiel que, na carta aos Gálatas, desponta de uma maneira tão viva e entranhada que chega a se fundir o Cristo Ressuscitado com o Cristo segundo a carne<sup>198</sup>.

<sup>196</sup> GRUNDMANN, W., “κράζω”, in ThWNT, III, 899

<sup>197</sup> Assim DUNN, J.D.G., Romans 1-8, p. 452-453. Dunn apresenta ‘by whom we cry’ como tradução de ἐν ᾧ κράζομεν a fim de não deixar dúvida de que ἐν ᾧ se refere ao πνεῦμα antecedente. Afirma também que o vigor de κράζομεν é muito discutido em 8,15. E sobre o escasso uso desse verbo em Paulo (somente três vezes), porém duas vezes (Rm 8,15 e Gl 4,6) apresentando o mesmo conteúdo ainda que de modo distinto, acha que esse fato sugere que Paulo conta com uma linguagem largamente reconhecida e utilizada em ambientes do NT. Nesse sentido vê que os comentários de alguns estudiosos são muito corretos ao perceber em Rm 8,15 uma indicação do profundo caráter emocional e entusiástico da primitiva experiência e culto religioso dos cristãos, bem como a situação do significado “ser conduzido na direção que o Espírito suscita”. Na verdade, tal interpretação tem mais possibilidade de coincidir com Rm 8,15, uma vez que o sujeito da frase não é o πνεῦμα, mas aqueles que no πνεῦμα clamam αββα ὁ πατήρ. A propósito ainda de κράζομεν, ver também SCHREINER, T.R., Romans, p. 426, o qual diz que esse verbo não denota, em Rm 8,15, uma proclamação, mas uma oração na qual os fiéis confessavam o seu estado de adoção. Concorda também com Dunn e outros comentaristas para quem a questão do êxtase e entusiasmo caracterizam tais clamores em oração.

<sup>198</sup> Algumas passagens da carta aos Gálatas são de real importância nesse sentido. Assim: 2,19-20; 3,1; 3,27; 4,14; 4,19; 5,24; 6,14, 6,17. GRUNDMANN, W., “κράζω”, in ThWNT, III, 903, embora faça uma ligação entre Rm 8,15 e Gl 4,6, por causa da presença do πνεῦμα, ressalta que, principalmente, Gl 4,6 contém a revelação do nome e da natureza de Deus pelo Espírito e que, essa revelação é efetuada em e através Daquela que possui o Espírito, Jesus Cristo. No entanto, trata-se não somente de uma simples revelação do nome de Deus, uma vez que assim é conhecido no AT (Dt 32,6; 1Cro 29,10; Sl 103,13-14; Is 63,16; 64,7), mas de uma forma de se dirigir pessoalmente a Deus e onde Deus se revela em sua intimidade paternal, tudo isso, através do seu Filho.

A forma  $\alpha\beta\beta\alpha$  ὁ πατήρ, além de Rm 8,15 e Gl 4,6, é ainda encontrada em Mc 14,36<sup>199</sup>, onde Jesus no Getsêmani, se dirige a Deus chamando-o de pai<sup>200</sup>. O decisivo é o modo como Jesus se referia a Deus ao chamá-lo de Pai. Segundo os evangelhos ele falava ao pai em oração (πάτερ) e falava muito a respeito do pai (πατήρ). Em Mateus, a palavra πάτερ (vocativo singular), é utilizada quatro vezes e sempre se refere a Jesus em oração; Lucas utiliza onze vezes na mesma forma, sendo que em cinco delas Jesus está em oração com Deus; já João, ao utilizá-la nove vezes, sempre apresenta o mesmo Jesus em diálogo de oração com o Pai. Essa realidade, por si mesma, denota o sentido da intimidade entre Jesus e Deus, a quem ele chamava de Pai, independentemente de os evangelhos não reportarem a palavra aramaica  $\alpha\beta\beta\alpha$ <sup>201</sup>.

De qualquer forma, mesmo que sejam poucos os testemunhos sobre o uso dessa palavra aramaica da parte de Jesus<sup>202</sup>, no entanto fica patente que Ele, ao se

<sup>199</sup> A palavra Pai, com a qual Jesus sempre se dirigia a Deus ou para falar a respeito de Deus, conforme reportam muitíssimas passagens do NT, de modo especial os Evangelhos, é sempre πατήρ, exceção feita em Mc 14,36, Rm 8,15 e Gl 4,6, onde a expressão é um composto de duas palavras com o mesmo sentido, uma aramaica e outra grega:  $\alpha\beta\beta\alpha$  ὁ πατήρ. Cf. LAGRANGE, M.-J., Évangile selon Saint Marc, p. 388.

<sup>200</sup> Sobre essa apresentação da oração de Jesus no Getsêmani, segundo Mc 14,36, há muitas discussões, uma vez que as outras duas passagens dos evangelhos sintóticos reportam somente πατήρ (Mt 26,39 e Lc 22,42).

<sup>201</sup> Assim DUNN, J.D.G., Romans 1-8, p. 453-454, para quem o uso de  $\alpha\beta\beta\alpha$  por parte de Jesus implica um sentido de íntima filiação, expressando uma coloquial linguagem de relacionamento familiar. JEREMIAS, J., Abba, p. 21-22, refere que a palavra  $\alpha\beta\beta\alpha$  dirigida a Deus como vocativo direto é testemunhado antigo; porém, raramente no judaísmo palestinese e mais freqüentemente na diáspora. Ainda diz que nos dois primeiros séculos cristãos, na região palestinese são documentados com segurança somente duas orações onde se invoca o nome de Deus como  $\alpha\beta\beta\alpha$ . Esse mesmo autor, cf. 72, diz que  $\alpha\beta\beta\alpha$  era uma linguagem infantil. Afirma ainda que no tempo de Jesus soaria irreverente e impensável dirigir-se a Deus de modo tão familiar. É significativo também a esse respeito o que diz MARCHEL, W., Abba, Père! La Prière du Christ et des Chrétiens, p. 108-112, sobre o uso de  $\alpha\beta\beta\alpha$  na literatura targúmica. Mostra que o termo אבא era designante somente para a paternidade natural, que jamais era empregado como invocação a Deus e, ainda, que tamanha era a reserva, que até mesmo a simples afirmação da paternidade divina era algo inusitado.

<sup>202</sup> MOO, D.J., The Epistle to the Romans, p. 502-503, sugere que o aramaico  $\alpha\beta\beta\alpha$  era o termo que Jesus mesmo usava para se dirigir a Deus e a sua presença no evangelho grego de Marco e nos escritos de Paulo às igrejas de língua grega comprova o fato que esse termo era lembrado e conservado como distinto e significativo. Ainda BRUCE, F.F., The Epistle of Paul to the Galatians, p. 199, observa que Jesus teria sido o único a aplicar essa familiar designação a Deus; no entanto, mostra uma aparente exceção do uso אבא para se referir a Deus em oração pelo fim do primeiro século antes de Cristo. De sua parte, LAGRANGE, M.-J., Évangile selon Saint Marc, p. 388, é do parecer de que Jesus poderá ter pronunciado essas palavras tais quais são reportadas, em aramaico e grego por causa da mistura natural dos dois idiomas e que ele deve tê-la pronunciado o análogo מרי קירי, onde o segundo termo é uma transcrição de κύριε, e portanto uma tradução de מרי (Senhor); diz, no entanto, que é mais natural admitir que o primeiro termo era repetido na catequese e, logo em seguida, explicado. De qualquer modo, reconhece-se a dificuldade de saber a origem da forma de oração  $\alpha\beta\beta\alpha$  ὁ πατήρ, isto é, se possui a sua origem nas primeiras comunidades cristãs ou, quem sabe, no próprio Jesus, como sugere Lagrange.

dirigir ao Pai, em direta oração ou a respeito Dele falava às pessoas, o fazia em uma forma de tamanha intimidade. Nesse sentido, o modo como Ele se dirige ao Pai no Getsêmani, momento de terrível desconforto, denota a sua intimidade nesse relacionamento, quer utilizando a forma de Mateus (πάτερ μου)<sup>203</sup> e Lucas (πάτερ) ou a de Marcos (αββα ὁ πατήρ)<sup>204</sup>. O que mais surpreende é que do mesmo modo de Jesus rezar, também assim rezavam as comunidades cristãs na Palestina e nas comunidades de origem helênica<sup>205</sup>.

Portanto, Gl 4,6, dentro da dinâmica do anúncio trazido por Paulo sobre a divina adoção dos cristãos, a qual ele solenemente anunciara em 4,4-5, é a comunicação da verdade e clareza cristalina. Por isso mesmo, essencial, pois recorda aos cristãos, filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus (3,26), em Cristo batizados e de Cristo revestidos (3,27), adotados divinamente pelo Envio e Encarnação do Filho de Deus, que a prece ou o clamor que brota dos “nossos corações” é a prece ou o clamor do Espírito do Filho.

Isso quer dizer que αββα ὁ πατήρ, a prece que revela a intimidade do Filho, porque vindo da intimidade de Deus, é a prece que revela também que, somente pela divina adoção filial dos cristãos que se dá através da Encarnação do Filho, pode-se receber o Espírito Daquela que na intimidade assim se dirigia a Deus. Portanto, receber o Espírito de Jesus que clama αββα ὁ πατήρ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν significa que ser filhos de Deus é participar da sua intimidade porque, na verdade, o clamor dos cristãos é o clamor do mesmo Filho que participa da intimidade do Pai.

Assim, para Paulo, a Encarnação significa a possibilidade da chegada definitiva do Espírito do Filho aos nossos corações e da nossa real intimidade com Deus, a quem podemos, sem rodeios ou subterfúgios, gritar αββα ὁ πατήρ. E,

<sup>203</sup> Mateus é o único a usar a forma πάτερ μου, para se referir a Jesus em íntima oração com Deus. As duas vezes (Mt 26,39; 26,42) coincidem com o acontecimento do Getsêmani. Bem acena BRUCE, F.F., *The Epistle of Paul to the Galatians*, p. 199, ao fato de que πάτερ μου traduz corretamente αββα. Explica ainda que no aramaico e no hebraico pós-bíblico a expressão אבא é livremente usada em sentido hipocorístico no ambiente familiar, substituindo desse modo אב.

<sup>204</sup> Cf. WITHERINGTON III, B., *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, p. 379

<sup>205</sup> MARCHEL, W., *Abba, Père! La Prière du Christ et des Chrétiens*, p. 176, sugere que o emprego do presente κράζομεν, encontrada em Rm 8,15, pode ser um indício de que a fórmula em questão era já corrente. De outra parte, embora seja bem feito o estudo de OBENG, E.A., *Abba, Father: The Prayer of the Sons of God*, in *ExpTimes* 99 (1987-1988) 363-368, há de se convir que a sua conclusão, ao identificar a oração de Jesus αββα ὁ πατήρ com o clamor do Espírito Santo no coração humano, parece ir além do que dizem os textos de Mc 14,36; Gl 4,6 e Rm 8,15 e Gl 4,6. Ao menos Gl 4,6 e Mc 14,36 se referem ao clamor de Jesus, o Filho de Deus, em oração.

assim, o batismo<sup>206</sup>, que proporciona aos cristãos a graça da divina adoção filial, segundo Paulo, é um fato tão verdadeiro que nos insere profundamente na verdade de Cristo Jesus, o Filho da intimidade do Pai. Dessa divina intimidade, então, Deus Pai faz acontecer a graça da Encarnação e, a partir daí, fundamenta-se a adoção filial (4,4-5). E por causa da Encarnação Daquele que, na realidade da história humana, sempre o chamava de Pai e Dele sempre dizia ser seu Pai, aprouve a Deus enviar, também de sua intimidade, o Espírito do seu Filho aos nossos corações. E assim, por causa da intimidade entre o Pai e o Filho, tornada presente a nós pela Encarnação, de Deus tornamo-nos íntimos também. E sem retrocesso. O tempo de antes da fé é prazo vencido. Agora é tempo da intimidade com Deus. Intimidade possível somente através da relação paterno-filial entre Deus e a humanidade que acolhe a graça do envio do Filho e do seu espírito em seu coração.

## 5. Gl 4,7

ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ.

A unidade 4,1-7, de sua parte, aborda os dois tempos, fazendo ressaltar a indiscutível superioridade do tempo da fé sobre o tempo que lhe é anterior. No v. 7 espelha-se também esta problemática, isto é, retoma-se, em modo de conclusão, toda a perspectiva temporal encerrada, não somente na unidade literária em questão, mas em toda a seção 3,1-4,7. No entanto, a análise do v. 7 limitar-se-á à

<sup>206</sup> O termo βάπτισμα é utilizado por Paulo somente em Rm 6,4 e se refere à inserção do Cristão na morte e ressurreição de Cristo. Já o verbo βαπτίζω Paulo utiliza treze vezes. Em Rm 6,3<sup>2</sup> e Gl 3,27 trata-se de batismo onde se encontram diretamente envolvidos cristãos e Cristo; 1Cor 1,13; 1,14; 1,15; 1,16<sup>2</sup>; 1,17 Paulo se refere a si mesmo em relação ao ministério de batizar, onde se percebe que se trata de um ato que envolve diretamente os cristãos com o Cristo; 1Cor 10,2 refere-se, em linguagem figurada, aos israelitas, que sob a guia de Moisés, estiveram sob a nuvem e atravessaram o Mar Vermelho (batizados em Moisés); 1Cor 15,29<sup>2</sup> trata de um tema chamado “batismo pelos mortos” (ὕπερ τῶν νεκρῶν); e em 1Cor 12,13 Paulo se refere a batizar em um só Espírito. Embora não se saiba de que Espírito se trata, no entanto, a passagem fala que “fomos batizados em um só Espírito, formando um só corpo, quer judeus, quer gregos, quer livres, e todos temos bebido (ποτιζώ = dessedentar) de um Espírito”. No entanto, parece mais se tratar do Espírito de Cristo, uma vez que a continuação de 1Cor 10,2, quando se fala do batismo em Moisés, no v. 4, Paulo se expressa dizendo que “todos beberam (πίνω = beber) de uma mesma bebida espiritual, porque bebiam (πίνω = beber) da pedra espiritual que os seguia e a pedra era Cristo”. Um outro fato que também deve ser relevado em todo esse contexto é que logo após falar que “porque todos quanto fostes batizados em Cristo, vos revestistes de Cristo” (Gl 3,27), Paulo, em 3,28, diz que não há judeu nem grego, não há servo nem livre; nem homem nem mulher, porque todos vós sois um em Cristo Jesus”. Isso parece confirmar, diante de tudo o que Paulo fala sobre βάπτισμα e βαπτίζω, que o Espírito também que promove a unidade é o Espírito de Cristo.

conclusão da perícopre 4,1-7 e, caso necessário, far-se-ão as devidas alusões à seção 3,1-4,7, enquanto tal.

Na verdade, 4,7 retoma e conclui a unidade 4,1-7. Nesse sentido, o v. 7 se refere ao resultado final (ὥστε)<sup>207</sup>, em que a situação do tempo anterior à fé, tempo da escravidão, afinal, é algo já superado, que ficou para trás (οὐκέτι εἶ δοῦλος). Agora o que conta de verdade é a nova situação que advém do tempo da fé, isto é: não mais a condição de escravo, ἀλλὰ υἱός. E se filho, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ.

O v. 7, ao concluir com a expressão κληρονόμος διὰ θεοῦ, de fato, contrapõe-se à antiga situação do κληρονόμος, nos vv. 1-2, ainda em condição pueril (νήπιος) e comparado a um escravo, embora κύριος πάντων ὢν. E, não obstante os vv. 1-2 ocultarem o nome υἱός ao herdeiro menor de idade, é de se supor que se trata de um filho legítimo, uma vez que tem um pai e está à espera do prazo de sua maioridade estabelecido pelo pai (ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρὸς)<sup>208</sup>; e, nesse sentido, é impossível que venha a ser adotado pelo seu mesmo pai. Trata-se, então, nos vv. 1-2, do κληρονόμος do período anterior à fé, vale dizer, antes do envio do Filho e do Espírito do Filho da parte de Deus.

A novidade, no entanto, apresentada através da expressão κληρονόμος διὰ θεοῦ, é que não se trata mais do κληρονόμος enquanto tal, do qual se descreve alguma coisa, por exemplo, νήπιος, mas do κληρονόμος que assim é constituído em decorrência da divina adoção filial: εἶ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ. Assim, a nova situação, fruto da declaração da nossa divina filiação, está decisiva e definitivamente registrada no tempo da fé através do envio do Filho e do Espírito do Filho, conforme os vv. 4-6.

Nota-se ainda que após a conjunção ὥστε é introduzido o advérbio οὐκέτι<sup>209</sup>. O uso desse advérbio é de escassa presença no NT. Das 47 vezes que ali comparece, Paulo o utiliza 14 vezes<sup>210</sup>. Das vezes em que οὐκέτι, utilizado por Paulo, tem o sentido de estabelecer uma nova realidade de vida que supera uma antiga condição, pode-se apontar com certeza: Gl 2,20; 3,25; 4,7 e Fm 16. De

<sup>207</sup> Cf. “ὥστε”, in L-NL.BW6, onde esta conjunção é definida como a indicadora de resultado, freqüentemente em contextos contendo um pretendida ou indireta finalidade.

<sup>208</sup> Sobre essa problemática, cf. exegese dos vv. 1-2 apresentada no início deste capítulo.

<sup>209</sup> “οὐκέτι”, in TGL.BW6. Aqui, οὐκέτι é apresentado como advérbio de negação com significado de não mais. Trata-se de um advérbio usado com verbos no modo indicativo, enquanto que μηκέτι, ao contrário, usado com verbos em outros modos que não o indicativo.

<sup>210</sup> Os passos onde comparece οὐκέτι nas cartas de Paulo: Rm 6,9<sup>2</sup>; 7,17; 7,20; 11,6<sup>2</sup>; 14,5; 2Cor 1,23; 5,16; Gl 2,20; 3,18; 3,25; 4,7; Fm 16.

outra parte, a forma ὥστε οὐκέτι é encontrada somente no NT<sup>211</sup> em Mt 19,6; Mc 10,8 e Gl 4,7. Todas as três citações indicam, também por causa da presença da conjunção adversativa ἀλλά, que a nova situação é uma outra realidade e, portanto, não somente incompatível com as circunstâncias anteriores, mas também permanente. O tempo do verbo no presente, também contido nas três passagens, denota um resultado não pontual, mas continuado.

Nesse sentido, a conclusão da perícopé contrapõe a realidade anterior (δοῦλος) à atual realidade estável e definitiva (υἱός).

É fato que não se encontra em Paulo, como em 4,7, uma tão clara e destacada oposição entre os termos δοῦλος e υἱός ou δοῦλος e τέκνον<sup>212</sup>. Encontra-se, no entanto, em Rm 8,21, a afirmação da contraposição entre a escravidão (δουλεία) da mesma criação e a liberdade da glória dos filhos de Deus (ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ). No midrash das duas alianças, encontram-se ainda algumas considerações que vão nessa mesma direção. A primeira, em Gl 4,22-23, diz respeito aos dois filhos de Abraão: um υἱός ἐκ τῆς παιδίσκης e o outro υἱός ἐκ τῆς ἐλευθέρας, sendo que o υἱός ἐκ τῆς παιδίσκης nascera segundo a carne (κατὰ σάρκα) e o υἱός ἐκ τῆς ἐλευθέρας, ao contrário, mediante a promessa (δι' ἐπαγγελίας). A conclusão do midrash, em Gl 4,31, confirma essa oposição: διό, ἀδελφοί, οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας. Finalmente, a exortação em Gl 5,1, contrapondo ἐλευθερία à δουλεία, encoraja os Gálatas a não mais se sotopor<sup>213</sup> à ultrapassada situação da escravidão<sup>214</sup>.

Em todo caso, a perspectiva reportada em 4,7 retoma a dimensão do κληρονόμος, ainda criança (νήπιος), semelhante a um escravo, embora senhor de tudo, de 4,1-2, confirmando a condição passageira da escravidão. No entanto, enquanto os vv. 1-2 contrapõem minoridade (condição de δοῦλος) à maioridade (emancipação após o período da προθεσμία τοῦ πατρός), o v. 7, de sua parte,

<sup>211</sup> Reportam-se aqui somente os dois textos do NT, uma vez que o texto de Gl 4,7 já é conhecido. Assim, Mt 19,6 (ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σὰρξ μία) e Mc 10,8 (ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ μία σὰρξ).

<sup>212</sup> Essa oposição temática é encontrada muito claramente em Jo 8,35: ὁ δὲ δοῦλος οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα, ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

<sup>213</sup> O verbo ἐνέχω, encontrado apenas três vezes no NT (Mc 6,19; Lc 11,53 e Gl 5,1) significa ter rancor, ressentimento. Cf. “ἐνέχω”, in FL.BW6. Segundo essa obra, esse verbo utilizado no passivo, como no caso de Gl 5,1, quer significar a situação de envolvimento, estar sujeito a ou sob controle de.

<sup>214</sup> Igualmente o tempo do verbo no aoristo (ἠλευθέρωσεν) indica uma ação completada, não a determinação quanto à duração do processo ou ação ou mesmo ao seu acabamento. O seu efeito, no entanto, não está necessariamente circunscrito ao passado.

através da afirmação ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος alude àquele período passageiro, isto é, ao tempo em que ainda se vivia como escravo. Porém, a circunstância anterior e passageira (δοῦλος) dá lugar à condição de filho (υἱός). Essa segunda e definitiva condição, ao que tudo indica, não reflete a situação de 4,1-2, e sim de 4,4-6. De fato, os vv. 1-2, embora não neguem que o herdeiro já seja um filho, no entanto, não o nomeiam como um υἱός, naquele contexto ainda da menoridade. Mas, é no contexto de 4,4-6, quando chega a Plenitude do Tempo, a partir do envio do Filho e do Espírito do Filho da parte de Deus, que se recebe o status de υἱός por adoção (υιοθεσία) e, conseqüentemente, o clamor da intimidade do Espírito do Filho em “nossos corações”.

Desse modo, a primeira parte do v. 7 não somente retoma os vv. 1-2, mas também os vv. 4-6, mostrando em forma resumida qual é o verdadeiro status do cristão: ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός. Por isso, essa primeira parte do v. 7 resume bem todo o conteúdo de 4,1-6<sup>215</sup>.

Após a primeira parte, que é o foco central da conclusão, é apresentada ainda uma decorrência importante. Ou seja, ser filho, vale dizer, de Deus, implica em ser também herdeiro κληρονόμος διὰ θεοῦ.

A carta aos Gálatas somente três vezes<sup>216</sup> se refere ao termo κληρονόμος. A primeira vez, em forma de conclusão da micro-unidade 3,26-29, onde Paulo diz que “se sois de Cristo, portanto sois descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa” (εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα ἐστέ, κατ’ ἐπαγγελίαν

<sup>215</sup> DUNN, J.D.G., *The Epistle to the Galatians*, p. 222, que admite a centralidade da comparação δοῦλος/υἱός e que é comparada à formulação usada também por ele em Rm 8,15-17. Ainda LONGENECKER, R.N., *Galatians*, p. 175, que diz que Paulo conclui não somente sua ilustração em 4,1-6, mas a sua apresentação da nova relação em Cristo, em 3,26-29. Esse autor, no entanto, mostra que essa primeira parte do v. 7 tem coligação com o tempo antes e depois da fé. Deve-se, no entanto, dizer que, embora já tenha sido feita, anteriormente, a exegese Gl 4,3, é ainda oportuno afirmar que esse versículo é distinto de 4,4ss; no entanto, não se identifica totalmente com 4,1-2, visto que é uma sua aplicação. A aplicação leva em consideração que não se está mais no tempo de menoridade (πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν), mas no tempo da maioridade (ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως); nesse sentido, coincide com o tempo do anúncio que está para ocorrer a partir de 4,4. Trata-se, de um versículo, do ponto de vista temático, de transição. Também, diferentemente de MÜBNER, F., *Der Galaterbrief*, p. 276, supondo que Paulo ao não utilizar νήπιος e sim δοῦλος, talvez estivesse se referindo a 4,3 (ἡμεθα δεδουλωμένοι). Na verdade, em 4,1, o κληρονόμος ainda νήπιος é comparado a um escravo (δοῦλος). Nesse sentido, parece ser mais condizente ligar-se aos dois aspectos, ou seja: δοῦλος como κληρονόμος ainda νήπιος (menor de idade) e υἱός como κληρονόμος διὰ θεοῦ (maior de idade).

<sup>216</sup> Uma abordagem mais ampla de κληρονόμος já foi apresentada no início deste capítulo II. No entanto, a título de recordação, Paulo além de Gl 3,29; 4,1 e 4,7, apresenta ainda este termo mais quatro vezes: Rm 4,13; 4,14 e 8,17<sup>2</sup>. O verbo κληρονομέω, além de 1Cor 6,9; 6,10 e 15,50<sup>2</sup>, a carta aos Gálatas o reporta duas vezes (4,30 e 5,21). Já κληρονομία, Paulo somente utiliza em Gl 3,18. E συκληρονόμος é utilizado por Paulo apenas em Rm 8,17.

κληρονόμοι). Porém, ao abrir a unidade conclusiva da seção 3,1-4,7, já em 4,1, Paulo começa definindo a situação do κληρονόμος. Dá-se a entender, desse modo, que essa conclusão envolvendo o novo conteúdo “κατ’ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι”, não corresponde, satisfatoriamente, ao que Paulo tem a anunciar. Então κληρονόμος exigirá uma reelaboração que corresponda ao que tem a dizer. Por isso, ao abrir a nova unidade em 4,1, Paulo estabelece uma dimensão de temporalidade ascendente para o κληρονόμος; é identificado como um νήπιος que, certamente, deve ainda crescer e tornar-se adulto. Assim, Paulo retoma, através do conceito de κληρονόμος (4,1), o conteúdo de 3,23-24 (o tempo anterior à fé), anterior ainda ao conceito que ele mesmo tinha estabelecido em 3,29 (κατ’ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι). Finalmente, Paulo consegue mostrar, em 4,7, que não se trata simplesmente de κατ’ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι e, muito menos, do κληρονόμος ainda νήπιος, mas do κληρονόμος διὰ θεοῦ, quer dizer, do κληρονόμος assim tornado em decorrência da liberdade da escravidão (οὐκέτι εἶ δοῦλος) através da divina adoção filial. Daí, o κληρονόμος διὰ θεοῦ, se reportado ao capítulo anterior, é reconhecido como uma prerrogativa somente concedida a partir do tempo da fé, segundo 3,25-28 (ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως...).

Então, se, em 4,1-2, está claro que o κληρονόμος ainda νήπιος corresponde ao herdeiro também antes da idade da fé, isto é, ao tempo da menoridade e anterior ao envio do Filho e do Espírito do Filho, em 4,7, está igualmente claro que o κληρονόμος διὰ θεοῦ, herdeiro após o envio do Filho e do seu Espírito (4,4-6), corresponde, de sua parte, à maioridade. Isso fica evidente também diante da conclusão οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός, pois a condição de δοῦλος no contexto 4,1-2 significa menoridade. Portanto, ser υἱός (não mais δοῦλος) quer significar, nessa nova conjuntura, ser maior de idade. Nesse sentido, somente o maior de idade, o υἱός, adotado (4,5) e a quem o Espírito do Filho foi enviado, é o real herdeiro na plenitude de sua maioridade. Daí, conclui-se que ser cristão, participante do tempo da fé, significa ser realmente filho<sup>217</sup>, acolhido na intimidade de Deus e, por isso mesmo, κληρονόμος διὰ θεοῦ. Embora o uso da preposição διὰ como regente do

<sup>217</sup> A centralidade da perícopie que o v. 7 enfatiza está na passagem da condição de δοῦλος para υἱός. Como bem enfatiza PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 244, o acento está colocado sob o termo médio (δοῦλος-υἱός; υἱός- κληρονόμος), no caso, υἱός e que através da passagem da escravidão para a filiação chega-se à consequencial participação da herança, da qual usufruem totalmente somente os filhos e não os escravos.

caso genitivo (διὰ θεοῦ)<sup>218</sup> tenha, na maior parte das vezes, o sentido instrumental e não causal, supõe-se que a participação de Deus nessa conclusão, ao menos segundo o contexto de toda a perícopé<sup>219</sup>, seja causal.

Ressalte-se ainda que é a primeira vez, e exatamente na conclusão, que Paulo utiliza a segunda pessoa do singular (οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός...) para falar a respeito do destinatário da filiação. Esse fato tende a ressaltar a dimensão de intimidade a que cada pessoa (agora υἱός), que tendo abraçado a gratuidade divina da vida cristã, é também chamada, individual e fortemente, a considerar e contemplar<sup>220</sup>.

## 6. Síntese

A análise de Gl 4,1-7 evidenciou que essa perícopé, conclusão da seção central da carta aos Gálatas (3,1-4,7) e ponto culminante da mesma carta, conforme já tinha sido mostrado, capítulo I, no item 1.2., “A carta aos Gálatas e

<sup>218</sup> A expressão διὰ θεοῦ aqui utilizada não é jamais encontrada. Já διὰ θεόν é somente encontrada em 3Mc 6,36 e 4Mc 17,20, podendo ser traduzida por através ou por meio de Deus (3Mc 6,36) e por causa de Deus (4Mc 17,20), de acordo com a Revised Standard Version<sup>BW6</sup> (1952) e New Revised Standard Version<sup>BW6</sup> (1989). A perplexidade no caso aqui presente não é recente. Parte dessa questão já foi mostrada no capítulo I dessa pesquisa, quando se tratava da problemática da crítica textual. No entanto, cf. SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, p. 199, ao observar a sentença final, diz que Deus é colocado no final da frase de modo acentuado e que a ausência do artigo diante de θεός vem ressaltar ainda mais o seu caráter qualitativo, compreendendo-se assim que Deus mesmo é o autor e não o mediador da κληρονομία. Ainda que não seja normal o uso de διὰ com genitivo para expressar causa ou proveniência, Schlier, de sua parte mostra algumas citações onde Paulo utiliza também διὰ θεοῦ em sentido causal, porém, não de modo tão imediato como em Gl 4,1, como por exemplo, Gl 1,1 e 1Cor 1,9. De sua parte, PITTA, A., *Lettera ai Galati*, p. 244, acentua a mesma questão e mostra que, além Gl 1,1 e 1Cor 1,9, também Hb 2,10 a mesma expressão adquire sentido causal. Assim também MÜLLNER, F., *Der Galaterbrief*, p. 277.

<sup>219</sup> Sem dúvida que o contexto de toda a carta leva, de maneira muito especial, a focalizar a presença de Deus, como fundamento, e não simples mediação, do relacionamento pessoal com Deus. Assim, 1,1 e 1,12, 1,15-16 mostram onde está fundamentada a vocação de Paulo. Importante experiência da radicalidade da vida de Paulo é relatada também em 2,20; 6,14 e 6,17. Do ponto de vista da vida do cristão em geral, pode-se ainda constatar as marcantes expressões, como em 3,1-5 e 3,26-27. Na verdade, 3,26-27 mostra como tão concretamente forte é a afirmação de que todos os filhos de Deus pela fé em Jesus Cristo e nele batizados estão revestidos de Cristo.

<sup>220</sup> Assim LONGENECKER, R.N., *Galatians*, p. 175, que enfatiza a preocupação de Paulo em acentuar a dimensão mais familiar a cada pessoa que ele tem em vista, sem subtrair as pessoas designadas. Nesse sentido mostra o exemplo de 6,1 (ὁμοίως οἱ πνευματικοὶ...μὴ καὶ σὺ πειρασθῆς). Também PITTA, A., *Lettera ai Galati*, p. 243, acena a brusca passagem da 2ª pessoa do plural para a 2ª do singular, como algo típico do estilo da diatribe, no sentido de conferir uma maior personalização e direta comunicação com os destinatários.

sua organização literária”, fundamenta a filiação divina do cristão no ato do envio da parte de Deus do seu Filho e do Espírito, também, do seu Filho<sup>221</sup>.

O envio do Filho, vale dizer, a sua encarnação – nascido de mulher e nascido sob a lei – é ponto alto para a compreensão da comunicação de Paulo sobre a filiação divina do cristão. Caso não o fosse, bastaria a afirmação que, pela primeira vez ele fizera sobre a filiação do cristão, em 3,26. Bastaria, sem dúvida, essa afirmação e também o que é dito, com muita solenidade e propriedade, em 4,6, sob o envio do Espírito do Filho que clama *αββα ὁ πατήρ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν*.

Obviamente que não se trata de estabelecer um confronto entre o que é de maior ou de somenos importância, isto é, se o envio do Filho na sua real humanidade ou do Espírito do seu Filho *εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν*. Sem ignorar a força e a realidade do Espírito do Filho na vida dos cristãos, Paulo enfatiza fortemente a realidade da Encarnação como fundamento da divina adoção filial dos cristãos. É por isso que toda a perícopé é perpassada pela dimensão temporal, na seguinte ordem: vv. 1-2 colocam em evidência o período anterior à encarnação; o v. 3, como período de transição, contempla o passado e prepara a grande revelação do passo seguinte; os vv. 4-6, enfatizando o tempo a partir da Encarnação, ali estabelece o acontecimento da divina adoção filial dos cristãos como dom recebido; e o Espírito do Filho que clama *εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν* termina por confirmar o que Paulo, também muito enfatiza nessa carta: a configuração dele mesmo e dos cristãos com Cristo (cf. 1,15-16; 2,20; 3,1-5; 3,26-27; 6,14; 6,17). Quer dizer: o tempo da divina adoção filial enfatiza que ser filhos de Deus significa que a vida dos cristãos espelha e reflete na própria vida a realidade do Filho Unigênito de Deus. A divina filiação dos cristãos mostra que ser cristão é o mesmo que ser a imagem do Unigênito de Deus, porque é Ele mesmo que clama “em nossos corações” *αββα ὁ πατήρ*. O grito ou o clamor dos cristãos é o mesmo grito ou clamor do Filho Unigênito de Deus. Daí decorre a recepção do cristão na intimidade do Amor de Deus. É o próprio Filho que, na sua intimidade com Deus, clama no coração dos cristãos.

O v. 7, na sua conclusão, faz uma sucinta e geral recapitulação mostrando, já desde a sua primeira metade, a dimensão temporal que perpassa toda a

---

<sup>221</sup> Cf. a partir da p. 61 desta pesquisa.

perícopo: o tempo antes da Encarnação, aquele da escravidão (δοῦλος), ou seja, o tempo em que o κληρονόμος ainda era um νήπιος (vv. 1.2); de outra parte, mostra que o novo tempo, que não mais retrocede, é o tempo da filiação (υἱός), segundo os vv. 4-6. No entanto, o v. 7 faz coincidir o tempo da filiação com o tempo também do herdeiro, porém não mais menor de idade, e sim com o κληρονόμος διὰ θεοῦ, dando a entender assim que o υἱός é o herdeiro já com plenos direitos. Ressalta, através da expressão διὰ θεοῦ, que é Deus mesmo o autor dessa nova condição de κληρονόμος. Fica então confirmado que o tempo da menoridade ficou para trás e, portanto, não tem mais condição de o novo tempo/majoridade retornar ao estágio de antes. Não é à-toa que o v. 4 identifica esse novo tempo como τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου.

Na verdade, o tempo/χρόνος, vale dizer, o tempo em seu curso histórico, tendo chegado ao seu clímax, não mais retrocede e não mais terá um outro momento que o supere. Esse é o tempo do Envio do Filho e do Espírito do Filho. É o momento único e máximo da história da humanidade. Esse é o momento em que Deus se faz, na história humana, eminentemente presente, a ponto de, através da Encarnação de seu Filho, fazer-nos também filhos seus.

Portanto, a perícopo 4,1-7 tem por objetivo mostrar o sentido da Encarnação do Filho de Deus na história da humanidade. E somente, a partir da Encarnação que mostra o amor entranhado de Deus para com a humanidade, quando “recebemos a adoção filial” (ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν), fica evidenciado que, por sermos filhos (ὅτι δὲ ἐστε υἱοί), recebemos também a prova da intimidade dele para conosco: é o seu próprio Filho que grita em nós αββα ὁ πατήρ. O cristão é então filho no Filho. E somente é υἱὸς θεοῦ porque o tempo πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν (3,23) já cedeu o lugar ao tempo que devia se manifestar e, de fato se manifestou, como tempo da fé, chamado em 4,4 de τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου ou tempo da Encarnação.

No entanto, não fica tudo definitivamente resolvido, não obstante a robustez da verdade que Paulo repassa aos que se deixaram transformar em filhos de Deus.

A primeira dificuldade é de cunho formal no desenvolvimento de sua argumentação. Já a segunda, de conteúdo teológico, advém da fundamentação da filiação divina, ao menos em relação a Israel. Talvez, a própria dificuldade

apresentada no desenvolvimento de sua argumentação seja decorrente dessa mesma questão, ou seja: por que tornar filhos de Deus, se ao menos para Israel, a υιοθεσία, segundo o mesmo Paulo (Rm 9,4), é já a primeira da lista dentre as prerrogativas de Israel?

Além de a análise exegética ter mostrado que a υιοθεσία, em 4,5, não se restringe somente aos de etnia não judaica, também o conteúdo de toda a seção 3,1-4,7 já deixa isso muito claro. Todo o raciocínio desenvolvido por Paulo a partir de 3,6 vai desembocar no tempo da fé ou de Cristo em contraposição ao tempo da Lei de Moisés/tempo anterior à fé ou a Cristo. E somente a partir do tempo da fé (3,26) recebe-se a nomeação que denota a mais importante condição, segundo Paulo: πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Obviamente que todo o contexto do raciocínio de Paulo abrange também os de etnia judaica.

Então, a partir de toda essa situação, muito provavelmente, o desenvolvimento da argumentação de Paulo encontra alguns problemas.

A primeira dificuldade está na mesma comparação nos vv. 1-2. Ali o herdeiro é apresentado como herdeiro, porém menor de idade. Esse herdeiro, mesmo sendo ainda um menor de idade, não deixa de ser filho, já que deverá esperar o tempo de sua emancipação. Daí, não se trata de um “não filho”. Para todos os efeitos, mesmo não sendo formalmente chamado υἱός, nem por isso, deixará de sê-lo. Esse menor de idade, senhor de tudo, não é nem mesmo um escravo; é bem mais do que isso. Somente a sua menoridade o iguala a essa condição, mas está sob a autoridade do seu pai que não precisará, de qualquer modo, resgatá-lo. É filho, embora deva aguardar o momento da passagem à maioridade. A exegese do texto também mostrou que uma eventual protelação por parte do pai da maioridade do filho tinha como objetivo proteger o próprio filho que, em caso do falecimento do próprio pai, deveria ter que assumir o ônus de uma grande responsabilidade sem estar preparado ainda para tal. Assim, o conteúdo da comparação não é tão desvantajoso para o filho herdeiro e menor de idade.

Também a aplicação da comparação no v. 3, Paulo através do pronome pessoal na primeira pessoa do plural (ἡμεῖς) não deixa dúvidas de que todos (etnia judaica e não judaica) eram menores de idade e, portanto, escravos. Na verdade, a

única coisa de que um escravo necessita é o resgate que pode ser feito pelo pai ou por outra pessoa. Igualmente um escravo, para que viesse a ser adotado, deveria ser filho de outrem. O que não era o caso, evidentemente.

De qualquer modo, o raciocínio de Paulo, mesmo com as dificuldades formais relacionadas acima, corre bem até o v. 5a, quando descreve a primeira finalidade do envio do Filho de Deus: resgatar os que estavam sob a lei. Quer dizer: o Pai envia o seu Filho para também resgatar (νήπιοι/δοῦλοι, vale dizer também filhos, segundo vv. 1-2) os que se tornaram escravos e estavam sob a lei (ἡμεῖν δεδουλωμένοι, de acordo com o v. 3). Porém, a adoção filial é a grande questão porque se trata de uma realidade para todos (judeus e não judeus). Como podem também os judeus receber a υἰοθεσία se a convicção mesma de Paulo diz que esse é um importante privilégio de Israel?

Essa confissão de Paulo pela υἰοθεσία como prerrogativa de Israel decorre de sua convicção fundamentada também no conhecimento das Escrituras que apresentam várias passagens onde Israel se reconhece como um povo de filhos de Deus e, de outra parte, reconhece Deus como seu Pai. Mesmo que υἰοθεσία, na linguagem de Paulo, conforme indica o resultado da exegese, não se identifique, necessariamente com a aquisição de um filho de outrem, mas um novo status ou condição (ser declarado ou estabelecido filho de Deus tem o alcance semelhante à da eleição que Deus faz para si de Israel como seu povo), mesmo assim, para Israel, essa condição é um fato real e anterior ao Envio do Filho de Deus.

De outra parte, está claro que para Paulo o Filho de Deus, por excelência, é um só, Jesus Cristo (Rm 1,3-4; 1,9; 5,10; 8,3; 1Cor 1,9; 15,28; 2Cor 1,19; Gl 2,20; 4,4; 4,6). E, muito provavelmente, dessas duas convicções (υἰοθεσία como prerrogativa de Israel e Jesus, também nascido segundo a carne, como o verdadeiro e único Filho de Deus) nasce a dificuldade de Paulo para expressar de maneira menos tortuosa a nova e também real condição, ou seja, dos que a partir do tempo da fé, se tornaram, pela fé em Cristo, Filhos de Deus.

Para Israel, também no tempo de Jesus, conforme decorreu da exegese apresentada, mesmo que o reconhecimento da condição da divina filiação não fosse algo proclamado do ponto de vista individual, mas coletivo, isso já é um fato deveras importante dentro da consciência étnico-religiosa desse povo. É deveras significativa a confissão, reportada em Jo 8,41, resultado de uma diatribe entre

Jesus e os seus conterrâneos, ainda que o evangelho de João seja um escrito bem posterior às cartas paulinas: ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα, ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν.

No entanto, mesmo diante da dificuldade para mostrar a passagem da ainda não filiação para a divina condição de filhos, fica claro que, para Paulo, τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου é o tempo único, no seu auge, no qual Deus envia o seu Filho e que, somente, a partir daí, acontece a υἰοθεσία, ou seja, a divina adoção filial. Antes, desse momento, o novo e inarredável status de Filhos de Deus era somente uma possibilidade, no entanto real, porque o tempo da fé ou da Encarnação, como promessa de Deus<sup>222</sup>, haveria de se realizar no coração da história da humanidade. E o momento chegou e estará sempre presente. E, por isso mesmo, utilizando a passagem de Jo 1,12, pode-se dizer: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι.

---

<sup>222</sup> Cf. ἐπαγγελία na carta aos Gálatas: 3,14; 3,16; 3,17; 3,18<sup>2</sup>; 3,21; 3,22; 3,22.