

Paulo e a Justificação pela fé

Paul and the Justification by faith

Mariosan de Sousa Marques

Resumo

O artigo aborda o tema da justificação pela fé na teologia paulina, um tópico que, mesmo após quase 25 anos da *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação* (1999), continua central e controverso. Partindo de críticas à interpretação tradicional, o texto explora duas reviravoltas hermenêuticas: o “nomismo da aliança”, proposto por E. P. Sanders, que rejeita o caráter legalista do judaísmo palestinese, e o “particularismo judaico”, defendido por James D.G. Dunn, que interpreta a justificação como um ato inclusivo em resposta ao exclusivismo judaico. O artigo também analisa a tensão entre a perspectiva sociológica dessas abordagens e a centralidade cristológica de Paulo, destacando que a salvação é exclusivamente mediada por Cristo. Em diálogos com Gálatas e Romanos, o estudo investiga como a justificação pela fé afirma tanto a suficiência de Cristo para os cristãos gentios quanto sua necessidade universal, incluindo os judeus. A reflexão conclui que o tema permanece relevante, desafiando a compreensão do evento Cristo e seu impacto na experiência de fé. Assim, o artigo não apenas revisita o debate exegético, mas também ilumina implicações teológicas mais amplas, reafirmando a justificação pela fé como um ponto nodal na proclamação do Evangelho e na prática cristã contemporânea.

Palavras-chave: Justificação pela Fé. Teologia Paulina. Nomismo da Aliança. Particularismo Judaico.

Abstract

The article addresses the theme of justification by faith in Pauline theology, a topic that, even after nearly 25 years since the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* (1999), remains central and controversial. Building on critiques of traditional interpretations, the text explores two hermeneutical shifts: the “covenantal nomism”

proposed by E. P. Sanders, which rejects the legalistic characterization of Palestinian Judaism, and the “Jewish particularism” defended by James D. G. Dunn, which interprets justification as an inclusive act in response to Jewish exclusivism. The article also examines the tension between the sociological perspective of these approaches and Paul’s Christological centrality, emphasizing that salvation is exclusively mediated through Christ. Engaging with Galatians and Romans, the study investigates how justification by faith affirms both the sufficiency of Christ for Gentile Christians and His universal necessity, including for Jews. The reflection concludes that the theme remains relevant, challenging our understanding of the Christ event and its impact on the experience of faith. Thus, the article not only revisits the exegetical debate but also sheds light on broader theological implications, reaffirming justification by faith as a pivotal point in proclaiming the Gospel and in contemporary Christian practice.

Keywords: Justification by Faith. Pauline Theology. Covenantal Nomism. Jewish Particularism.

Introdução

Alguns poderiam supor que, tendo passado vinte e cinco anos da *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação entre a Igreja Católica e a Federação Luterana Mundial* (31 de outubro de 1999), o tema da justificação pela fé em Paulo tivesse se tornado uma questão secundária em relação à centralidade da mística paulina do “ser em Cristo” ou até mesmo um assunto já superado. Contudo, uma análise das publicações posteriores à Declaração sobre o tema rapidamente demonstra o contrário. A pergunta provocativa de Karl Donfried no título de um de seus artigos, “Lutero entendeu tudo errado?”¹, acompanhada pela enfática resposta na frase final – “Sim, Lutero compreendeu corretamente a essência da teologia paulina” –, é um testemunho eloquente de que o debate permanece vigoroso e longe de ser superado.

Sinteticamente, o significado tradicional da doutrina luterana nos põe diante da pergunta sobre como o indivíduo pode apropriar-se da ação salvífica de Deus. A essa questão, por séculos, se deu a resposta seguinte: Não se pode salvar procurando tornar-se bom aos olhos de Deus como os próprios esforços morais. A salvação nos é dada pela graça não merecida, oferecida não como recompensa das obras boas, mas sobre a base da fé. Classicamente a doutrina se iniciou com a controvérsia entre Pelágio e Agostinho no início do séc. V d.C.², mas alcançou o seu ápice com a “redescoberta” da

¹ DONFRIED, K. P., Paul and the Revisionists, p. 31-37.

² McGRATH, A. E., *Iustitia Dei*, p. 53.

justiça de Deus feita por Lutero nos inícios do século XVI. Em polêmica com a teologia medieval, ele retomou a doutrina Agostiniana radicalizando-a, às vezes drasticamente, em seus pontos singulares: a fé se tornou a *única* base da salvação, as obras boas resultaram não somente insuficientes, mas até mesmo em claro contraste com a salvação mesma, porquanto causa da soberba e arrogância em relação a Deus, enquanto a justificação mesma se tornou mais uma “função jurídica” do que “tornar-se justo”³ objetivamente. Obviamente seguiram-se muitas interpretações a favor e contra Lutero. Discutiu-se longamente – para elencar somente os pontos mais debatidos: a) A radicalidade da oposição entre fé e obras (exclusão de qualquer colaboração humana); b) O caráter meramente imputado da justiça do crente contra uma sua real transformação interior ou c) As possibilidades e impossibilidades morais do crente (espinhosa questão do *simul justus et peccator* – ao mesmo tempo justo e pecador), chegando, às vezes, a exagerações das opiniões próprias e dos demais, que hoje não podem senão parecer caricaturas ou simplificações grossolonas.

Este artigo propõe-se a explorar os impactos desses desafios à luz das interpretações tradicionais e contemporâneas da justificação em Paulo, estruturando a análise em três partes principais: 1) Os dois desafios à interpretação tradicional: Serão analisados o nomismo da aliança, conforme desenvolvido por E. P. Sanders, e o particularismo judaico, enfatizado por James D. G. Dunn, destacando como essas abordagens reconfiguram a relação entre a lei mosaica, a graça divina e a justificação. 2) Cristo como única via de salvação: Serão investigadas as implicações cristológicas dessas novas interpretações, com foco no papel de Cristo como único mediador da salvação, evidenciado tanto na Carta aos Gálatas quanto na Carta aos Romanos. 3) Repercussões teológicas e hermenêuticas: A partir das análises anteriores, discutiremos como essas revisões influenciam o diálogo interconfessional e a teologia contemporânea, questionando se a “nova perspectiva” de fato supera as limitações da abordagem tradicional ou se introduz novas fragilidades, especialmente no campo da cristologia. Com isso, buscamos compreender se as novas interpretações fornecem uma base mais sólida e abrangente para o entendimento da justificação em Paulo ou se ainda permanecem lacunas teológicas que requerem maior aprofundamento.

1. Desafios à interpretação tradicional: “nomismo da aliança” e “particularismo judaico”

Uma verdadeira reviravolta na compreensão tradicional da doutrina teve início somente nos anos 70 do séc. XX, quando alguns resultados da pesquisa colocaram em dúvida os dois pressupostos fundamentais de todo o debate confessional, quais sejam:

³ BUZZI, F., La teologia di Lutero nelle Lezioni sulla Lettura ai Romani, p. 25-50.

1) a visão meramente legalista do judaísmo, contra o qual Paulo teria combatido com o seu evangelho da pura graça e, 2) a exatidão da redução do tema da justificação pela fé a uma só dimensão individualista, já presente em parte em Agostinho, mas praticamente única no período depois da Reforma.

1.1. Nomismo da Aliança

O primeiro destes pressupostos já mencionados foi fortemente contrastado da E. P. Sanders na sua já clássica monografia “Paulo e o judaísmo palestinese” (*Paul and Palestinian Judaism*)⁴. Sobre a base de um amplo confronto com a literatura judaica do período compreendido entre os anos 200 a.C. e 200 d.C., o autor demonstrou que o judaísmo do tempo de Paulo no seu conjunto não pode ser taxado nem de legalismo nem de meritocracia⁵. Em claro contraste com a sua caricatura, o judaísmo palestinese era sobretudo uma religião de graça com a obediência humana compreendida somente como resposta à graça. Tanto a eleição quanto a salvação eram em si consideradas como iniciativas gratuitas de Deus e dom da sua misericórdia, jamais uma autônoma conquista humana ou mesmo um ganho devido a observância da lei. Nesse cenário, torna-se judeu entrando no pacto por graça (*getting in by grace*) e se permanece na aliança cumprindo os preceitos (*staying in by law*). Sanders cunhou, para isso, a expressão “nomismo do pacto”⁶.

No que diz respeito a Paulo e à sua Doutrina da Justificação, E. P. Sanders logicamente conclui que o apóstolo não podia atacar a justificação por meio das obras da lei, enquanto esta teria pressuposto ou conduzido ao legalismo. A exclusão da lei do processo salvífico deve ter derivado, ao contrário, da sua experiência de Cristo e da sua missão para com os gentios. A justiça sem a lei era de fato corolário inevitável de cada uma das suas fundamentais convicções cristãs que são: a) Que a Salvação vem somente da participação na morte e ressurreição de Cristo; b) Que esta salvação é aberta a todos, judeus e gentios, e por isso não pode ser ligada à identidade judaica. Nas próprias palavras de E. P. Sanders: “são a questão dos gentios e o exclusivismo da soteriologia paulina a destronizar a lei, não um mal-entendido desta última ou uma concepção dependente do retroterra histórico no qual Paulo se movia”⁷. As propostas de Sanders, como se podia facilmente prever, não foram aceitas por todos com igual entusiasmo. Um particular áspero campo de batalhas exegético se tornou sobretudo a sua compreensão de Paulo que, como justamente nota R. H. Gundry⁸, sob muitos aspectos

⁴ SANDERS, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*, p. 17.

⁵ WRIGHT, T., *What Saint Paul Really Said*, p. 18-19.

⁶ SANDERS, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*, p. 428.

⁷ SANDERS, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*, p. 497.

⁸ GUNDRY, R. H., *Grace, Works, and Staying Saved in Paul*, p. 1-38.

permanece vaga e dificilmente explica tudo aquilo que Paulo diz a propósito da justificação e da lei, e ainda menos a paixão com a qual o faz. Onde, ao invés, o estudioso alcançou um sucesso indubitável foi a sua denúncia da caricatura legalista do judaísmo palestinese bem como o errado pressuposto das tradicionais interpretações luteranas de Paulo. Doravante se deverá “mudar o paradigma” e trabalhar com uma “nova perspectiva”⁹. Isto em primeiro lugar significa que se deverá definitivamente abandonar a velha perspectiva que explica a doutrina da justificação em Paulo individualizando na humana autossuficiência, meritocracia e, eventualmente, na arrogância diante de Deus, a posição combatida pelo apóstolo. Os estudos que procuram explicar a justificação por fé como a reação de Paulo ao particularismo judaico se movem precisamente nessa direção.

1.2. Particularismo Judaico

O Nomismo da aliança de E. P. Sanders foi entusiasticamente abraçado e interiormente desenvolvido por James D. G. Dunn que, graças às suas numerosas publicações¹⁰ se tornou o principal porta voz da assim chamada “nova perspectiva” (*new perspective*). A justificação quer dizer para ele o ato pelo qual Deus aceita o pecador que, como Abraão, não pode se fazer recomendar por nada senão pela sua fé. Tal justificação não constitui nenhum abuso do processo legal e não pode ser vista como uma “função jurídica”, porque a metáfora da justificação não tem nada que ver com o contexto processual.

Na linguagem Paulina, bíblica e judaica em geral, a justificação pertence, ao contrário, ao contexto da aliança e das profundas relações entre os dois *partners*. Em tal contexto, pertence à parte lesada a decisão de romper a relação no caso de infidelidade do *partner*, ou então mantê-la, não obstante tudo. Deus escolheu essa última estrada justificando na sua graça o pecador, isto é, readmitindo-o no pacto¹¹. O contexto de aliança não somente resolve o problema da evidente “injustiça” da justificação, se esta quisesse dizer uma sentença forense, mas mostra que também a secular disputa sobre o *declarar* justo em oposição a *tornar-se* tal, resulta sem fundamento: “o *partner* do pacto dificilmente poderia não ser transformado pela viva relação com Deus, fonte de vida”¹².

O ponto mais característico da proposta de Dunn está na sua compreensão das “obras da lei”. Na interpretação tradicional, o contraste entre obras da lei e a fé

⁹ STRECKER, Ch., Paulus aus einer ‘neuen Perspektive’, p. 3-18.

¹⁰ DUNN, J. D. G., ‘Righteousness from the Law’ and Righteousness from Faith, p. 216-228; DUNN, J. D. G., The Justice of God, p. 1-22; DUNN, J. D. G., The Theology of Paul the Apostle, p. 32.

¹¹ DUNN, J. D. G., The Theology of Paul the Apostle, p. 385-386.

¹² DUNN, J. D. G., The Theology of Paul the Apostle, p. 386.

pressupõe uma radical oposição entre gratuidade do dom de Deus e os méritos das obras boas do homem. Para o estudioso inglês, ao contrário, as “obras da lei” significam aquilo que exige a lei mosaica e, mais precisamente, as ações que essa lei declara obrigatórias. O fato que a lei em questão seja mosaica é de importância fundamental. As obras *desta* lei não só não se identificam com as obras boas em geral, mas não são tampouco uma exemplificação dessas últimas.

Em consequência, “as obras da lei” não têm nada que ver com as “obras meritórias”, que seriam a expressão da tentativa de autojustificação da parte do homem. Ao invés de méritos, o sintagma diz respeito àquilo que separa Israel das nações, constituindo a base da sua identidade religiosa e nacional (*identity markers*, marcadores de identidades): a circuncisão, as prescrições alimentares e as festas. A doutrina da justificação sem as obras da lei não mira, portanto, a defender a gratuidade da salvação contra a tendência do homem (do judeu) a alcançar a justiça com os próprios esforços morais, mas ressalta o fato que a justificação não é ligada a nenhuma identidade nacional e ou cultural. Em outras palavras, a justificação sem as obras da lei nega, não tanto que para ser justificado se devia “ser ou se tornar bom”, mas que se devia ser ou se tornar judeu:

Quando se leem os textos das autênticas cartas de Paulo no contexto da sua missão nascida de matriz judaica...emerge um claro quadro do apóstolo que se opõe fortemente à sua precedente convicção pré-cristã segundo a qual a justiça de Deus era destinada exclusivamente a Israel e só àqueles pagãos que se tornaram judeus ou que tomaram sobre si as obrigações distintivas da aliança do Deus com Israel¹³.

A compreensão das obras da lei no sentido de regras judaicas socialmente distintivas fornece, além disso, segundo o estudioso a solução de uma outra dificuldade da teologia paulina: A insistência do apóstolo sobre o agir cristão. Em mérito se pode conferir especialmente as expressões “obras da fé”, “obediência da fé” e sobre o juízo final segundo as obras (Rm 10,6-11) que parece de alguma forma contradizer a classe de interpretação luterana da justificação pela fé. Segundo Dunn, mesmo este dilema não tem uma real consistência.

Do momento em que as obras da lei não são senão marcadores de identidade, a sua exclusão não deve ser confundida com a exclusão da necessidade de um agir moral, isto é, de obras boas e, por isso mesmo, não se opõe ao julgamento segundo as obras. Nesse aspecto, não se pode não reconhecer as possíveis repercussões da nova perspectiva sobre o diálogo ecumênico: As mais espinhosas questões da secular controversa católico-protestante são, nesta nova perspectiva, muito atenuadas, senão praticamente debeladas. Ainda mais no mundo que se tornou já uma aldeia global,

¹³ DUNN, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, p. 371.

poderia ter a sua contribuição a visão do evangelho fundamentalmente aberto todas as culturas sem que alguma cultura possa pretender a exclusividade, para não falar do mérito da hipótese do nomismo da aliança de ter definitivamente findado com a caricatura legalista e a meritocracia do judaísmo.

Não obstante esses pontos positivos da proposta das novas perspectivas, permanece em dúvidas, sobretudo a propósito daquilo que constitui o seu específico, isto é, o significado do sintagma “as obras da lei”. Se permanece verdade que ele não significa uma prestação moral da qual se pode gloriar-se diante de Deus, limitá-lo as regras somente judaicas socialmente distintivas parece, todavia, um reducionismo indevido. Um manuscrito de Qumran recentemente descoberto documenta, de fato, a exata correspondente hebraica do sintagma paulino “obras da lei”¹⁴ e contém, além disso, no texto a terminologia da justificação computada como justiça. Essa descoberta, antes de tudo, confirma a exatidão das teses principais do nomismo do pacto: A locução não é uma criação de Paulo para exprimir o legalismo na observância da lei da parte dos seus conacionais. O documento enumera, todavia, muitas disposições da lei, sobretudo de tipo ritual que, contrariamente à opinião de Dunn, dificilmente podem ser reduzidas a simples marcadores identitários, porque vão claramente além da circuncisão, das disposições alimentares e do calendário das festas, além do fato da sua finalidade que não se limita somente à separação da comunidade das outras correntes do judaísmo palestinese.

De fato, a observância das obras da lei é finalizada de uma parte a evitar a maldição e a obter a recompensa e, de outra parte, a obter a justiça que, outro fato de máxima importância no contexto imediato, é equiparada ao perdão dos pecados. Um outro ponto frágil da proposta de Dunn parece ser a sua insistência sobre o particularismo judaico contra o qual Paulo se moveria com a sua tese da justificação sem as obras da lei. Donaldson amplamente documentou não só que o presumido fechamento judaico no século I era muito menos radical do que pressupõe a corrente moderada da nova perspectiva, mas que realmente existia um universalismo judaico que previa diversos caminhos de conversão abertos à categoria dos justos da gentilidade, isto é, processos de proselitismo através dos quais os gentios podiam ser de algum modo incluídos no pacto. Consequentemente Paulo, ao invés de ser o representante de uma fundamental rejeição do particularismo dos seus correligionários, procurava ao máximo propor uma revisão do seu universalismo.

A esses argumentos se deve acrescentar também as observações relativas à sua estratégia retórica. Essa resultaria pouco compreensiva se as obras da lei constituíssem somente sinais de identidade socioculturais. De fato, em tal caso a única coisa importante para o apóstolo deveria ser a não obrigatoriedade da circuncisão com relação

¹⁴ WILK, J., *La giustizia di Dio*, p. 1-13.

a gentios e o seu caráter puramente opcional. Como explicar então as suas afirmações segundo as quais a circuncisão coloca em xeque a justificação tanto dos cristãos provenientes da gentilidade (étnico-cristãos) quanto daqueles provindos do judaísmo (judeu-cristãos), afirmações que claramente pressupõe não uma facultatividade das obras da lei no processo da justificação mais uma exclusão mútua das duas: Não tendes mais nada a que ver com Cristo vós que procurais ser justificados com a lei (Gl 5,4)? Se as obras da lei fossem meramente demarcadoras de identidades, um tal comportamento de Paulo não indicaria que, segundo apóstolo, os irmãos da sua estirpe, para ser cristãos, deveriam abandonar a sua identidade nacional e cultural? E neste caso como equiparar o fato que ele mesmo não hesitava em se comportar como judeu com os judeus para ganhar os judeus (1Cor 9,20)? Em termos ainda mais gerais, o evangelho universal de Paulo, se as obras da lei significassem somente o conotativo de carta de identidade judaica ao invés de ser uma mensagem aberta a toda cultura e capaz de tirar fora delas o melhor, não terminaria por ser uma mensagem a-cultural, um evangelho estéril senão realmente hostil em relação a todas as culturas?

2. Cristo única via de salvação

Não obstante a validade e a necessidade de muitos de seus aspectos, uma forte acusação de pobreza teológica tem sido lançada sobre a nova perspectiva. Crítica semelhante encontra-se no mencionado estudo de Donfried. Todavia, em vista das observações que já fizemos e daquelas que se seguirão, parece-nos que na interpretação sociológica da justificação pela fé a pobreza esteja ainda mais evidente no campo da cristologia. Se, na esteira de Dunn, para Paulo aquilo que é errado no judaísmo e no cristianismo judaizante consistia em querer manter as portas da justificação abertas somente aos judeus e aqueles que quisessem se tornar tais (prosélitos), o erro que o apóstolo percebia neste fechamento estava não tanto no particularismo étnico e cultural mas no caráter soteriológico dos pressupostos e das consequências que tal comportamento implicava: depois do evento Cristo se continuava a dar às obras da lei um valor salvífico e por isso se atribuía a elas um caráter, no melhor dos casos, concorrencial a Cristo e ao seu papel como único e definitivo meio de salvação para todos. De maneira coextensiva à vida cristã em toda a sua inteireza, e, portanto, excluindo qualquer exceção, Paulo apresenta Cristo como ponto de partida da sua soteriologia em (1Cor 1,30): “Mas vós sois dele, em Jesus Cristo, o qual para nós foi feito por Deus sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção”. Sem alguma dúvida este texto sublinha que a salvação se realiza em Cristo, porém o recurso a nomes abstratos – sapiência, justiça, santificação, redenção – no lugar daqueles concretos – sábios, justos, santos e redentor – confere a esta salvação uma dimensão universal e definitiva.

Não há para o homem outra sapiência, justiça, santificação, redenção senão aquela a partir de Cristo. Nele, o crucificado, e somente nele, Deus deu todo o necessário para a salvação. Colocá-lo, portanto, ao lado de um outro fator salvífico ou mesmo continuar a procurar a salvação em outro lugar não só é inútil, mas é errôneo ou mesmo deletério, porque deste modo ou se nega a salvação de Cristo, seu caráter definitivo, ou se impede de encontrá-la no único modo no qual pode ser encontrada: em Cristo.

2.1. Cristo basta aos étnico-cristãos: Gálatas

Aquilo que se estabelece em 1Cor 1,30 se aplica a todo o campo incluindo as obras da lei que aos olhos de Paulo eram ineficazes e inúteis, e não como expressão da identidade nacional ou cultural, como fatores salvíficos. Assim se estabelece que as obras da lei: a) não são concorrenciais a Cristo: o caso dos judeu-cristãos; b) não são alternativas a Cristo que que viria a ser excluído em favor da lei: o caso dos judeus que permaneceram fiéis ao nomismo do pacto.

A polêmica contra a necessidade das obras da lei na carta aos Gálatas se refere sobretudo ao primeiro caso, mesmo se a mimese paulina em Gl 2,15-21 vai além da perspectiva dos étnico-cristãos e antecipa de algum modo os enunciados da carta aos Romanos. A frase conclusiva dessa mimese, que em forma discursiva resume a parte autobiográfica da carta (Gl 1,13; 2,14) e ao mesmo tempo introduz a topologia do desenvolvimento argumentativo seguinte (Gl 3,1; 5,12), é de importância fundamental para compreender o princípio cristológico da exclusão das obras da lei do processo da justificação: “Não anulo a graça de Deus; pois, se a justiça vem pela lei, Cristo morreu inutilmente!” (Gl 2,21). Esta observação resulta ainda mais decisiva pelo fato que na sua substância a conclusão de Gl 2,21 reaparece em outros dois pontos estratégicos da argumentação: na primeira apóstrofe (Gl 3,1-5) e na conclusão (Gl 5,2-12) da sessão dogmática da carta: “Será que foi inútil sofrerem tantas coisas? Se é que foi inútil!” (Gl 3,4) e “Ouçam bem o que eu, Paulo, lhes digo: Caso se deixem circuncidar, Cristo de nada lhes servirá. De novo declaro a todo homem que se deixa circuncidar que está obrigado a cumprir toda a lei” (Gl 5,2-3). E arremata no versículo seguinte: “Vocês, que procuram ser justificados pela lei, separaram-se de Cristo; caíram da graça” (Gl 5,4).

Do início ao fim da sua argumentação Paulo mira, portanto, sublinhar e defender o valor definitivo da obra de Deus em Cristo e da experiência cristã, valor que ele sente ameaçado ou realmente negado nas tentativas de impor aos étnico-cristãos a prática das obras da lei. A existência de tal ameaça parece dificilmente compreensível se essas obras fossem para ele somente sinal da identidade sociocultural. De fato, desse ponto de vista, os marcadores de identidade seriam aos olhos seus facultativos e, como mostra também o incidente de Antioquia, enquanto permanecesse em paz não comportariam

nenhum problema para a verdade do evangelho. Dito com a suas próprias palavras: “nem a circuncisão é alguma coisa nem a incircuncisão” (Gl 6,14). A sua posição, ao invés, muda e deve mudar diante da tentativa de introduzir as obras da lei na experiência cristã dos Gálatas como fator necessário. Nesse caso não somente apareceria insuficientes tanto a obra de Cristo quanto a experiência daqueles que creem nele, mas o próprio estado de justificado resultaria de algum modo incompleto e tal ponto de necessitar ser completado pela observância das obras da lei. Como não ver então que estas obras se tornariam tematicamente um fator salvífico? De fato, aquilo que para os judeus, sob o pretexto do nomismo do pacto (segundo a terminologia de Sanders), podia ser somente sinal de salvação que precede o agir humano, condição para permanecer dentro do pacto, mas não para entrar nele e para os judeu-cristãos sinal da identidade nacional e cultural, no caso dos étnico-cristãos da Galácia teria se tornado o visto obrigatório de ingresso na salvação e uma condição da sua justificação. Conseqüentemente o Cristo paulino estaria necessariamente comprometido, enquanto as obras da lei resultariam no complemento da obra do crucificado, algo que não coaduna com o pensamento do apóstolo dos gentios.

2.2. Cristo e somente Ele é necessário a todos: Romanos

Como se viu na carta aos Gálatas a tese da justificação por fé mirava em primeiro lugar a defender a suficiência salvífica do evento Cristo para os cristãos provenientes da gentilidade e fazia contrapeso à pretensão dos judeu-cristãos da necessidade de colocar ao lado do crucificado as obras da lei como um outro fator salvífico. A situação argumentativa na qual tal afirmação era lá tematizada era, portanto, aquela de um conflito no interior da Igreja.

Na Carta aos Romanos essa tese vem apresentada em uma situação retórica diversa. Como indica já a *propositio* principal de toda carta (Rm 1,16-17)¹⁵, a justificação por fé é agora considerada em referência não aos étnico-cristãos, mas à humanidade inteira e, por acréscimo, ao judeu como destinatário privilegiado. Não se trata, portanto, como no caso da carta aos Gálatas de defender a suficiência da justificação por fé dos crentes provenientes da gentilidade, mas de representar tal justificação como necessária a todos, incluindo sobretudo os judeus (Rm 2,9.10; 3,9). Não há com que se maravilhar então se, tendo um escopo diferente e diante de si um leitor diferente, o apóstolo muda as suas estratégias argumentativas.

Não apresentando em Romanos uma via de justificação em modo absoluto, mas propondo uma nova via (única e exclusiva) em contraste com a outra (a pretensa via judaica), Paulo devia necessariamente provar a insuficiência desta última e, além disso,

¹⁵ ALETTI, J.-N., La Lettera ai Romani, p. 21.

devia fazê-lo utilizando os fatos e os princípios não somente compartilhados pelo seu interlocutor, mas também pela autoridade igual a aquela sobre a qual ele mesmo baseava as suas convicções, isto é, os fatos e os princípios contidos na lei mesma. Diante de um judeu não teria bastado, de fato, simplesmente reevocar o evento Cristo e a riqueza da experiência cristã. Devia, ao judeu, antes de tudo provar que aquilo que ele considerava a sua via de justificação dada por Deus, o nomismo do pacto (segundo a terminologia de Sanders), não era suficiente. Somente então Paulo podia estar certo de que sua tese de justificação por fé em Cristo (Rm 3,21-22) não teria encontrado uma rejeição imediata da parte do judeu convicto de ter já recebido na lei todo o necessário. Para o judeu, a proposta do apóstolo teria sido vista não apenas como desnecessária, mas também como impossível e perigosa. Isso porque o anúncio da justificação pela fé, sem as obras da lei, contrariava a vontade de Deus, que havia dado a lei exatamente com o propósito de justificar e conduzir à vida, exigindo, portanto, sua observância.

Por razões estratégicas, e não por uma necessidade intrínseca à sua forma de fazer teologia, Paulo, após anunciar em Rm 1,16-17 sua intenção de apresentar a justiça de Deus como sendo de fé para fé, opta por não começar de maneira positiva, como em Rm 3,21 ou, melhor ainda, em Rm 5,1. Em vez disso, ele busca convencer seu interlocutor judeu de que tanto judeus quanto gentios estão sob o poder do pecado (Rm 3,9). A metáfora do cárcere, evidente nessa formulação, assim como a metáfora correspondente do pecado como carcereiro ou senhor que domina aqueles que estão sob seu poder, indica que essa condição de “estar debaixo do pecado” deve ser entendida em um sentido profundo e enfático. Ele não afirmou apenas que todos pecam – aquilo que a própria Lei abundantemente confirma e que qualquer judeu facilmente admitiria – mas declarou que todos, judeus e pagãos, sem distinção (Rm 3,22), estão em uma condição de pecadores e, portanto, sujeitos à ira divina.

Aos olhos de um judeu, consciente de possuir a lei e com ela os meios para ajustar a sua relação com Deus, uma tal afirmação não teria podido parecer senão um total mal-entendido de sua situação religiosa. Convencido de desfrutar de um favor especial devido à posse da Lei, um judeu nunca se reconheceria como pertencente à categoria de pecadores, a menos que se demonstrasse previamente que suas expectativas em relação à Lei eram infundadas. É exatamente isso que o apóstolo realiza em Rm 1,18–3,20, baseando-se em dois princípios fundamentais da própria Lei: a retribuição segundo as obras e a imparcialidade de Deus.

Os versículos finais dessa argumentação (Rm 3,19-20) apresentam um resumo eloquente. Dirigidos especificamente aos que estão sob a Lei (Rm 3,19), eles confirmam de forma contundente que a questão central em Rm 1,18–3,20 não é simplesmente a universalidade do pecado, mas sim a falsa suposição de uma posição privilegiada dos judeus decorrente da posse da Lei: “Ora, nós sabemos que tudo o que a lei diz, aos que estão debaixo da lei o diz, para que toda a boca esteja fechada e todo

o mundo seja condenável diante de Deus” (Rm 3,19). E o apóstolo conclui de forma lapidar: “Por isso nenhuma carne será justificada diante dele pelas obras da lei, porque pela lei vem o conhecimento do pecado” (Rm 3,20). Esse texto, portanto, desempenha a função de preparar o terreno de forma indispensável, enquanto os versículos subsequentes (Rm 3,21-22) retomam a tese principal da carta, já apresentada em Rm 1,17-18. No entanto, a tese é reproposta com significativos acréscimos que explicitam seu conteúdo, conferindo-lhe um significado ainda mais profundo e radical. Se esses acréscimos fossem apresentados de forma imediata, teriam sido prontamente rejeitados pelo interlocutor judaico. No entanto, ao serem precedidos pela seção anterior, tornam-se mais acessíveis à reflexão e ao diálogo comum: “Mas agora se manifestou sem a lei a justiça de Deus, tendo o testemunho da lei e dos profetas; isto é, a justiça de Deus pela fé em Jesus Cristo para todos e sobre todos os que creem; porque não há diferença” (Rm 3,21-22). E o apóstolo conclui peremptoriamente: “Porque todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus” (Rm 3,23).

Nesta reflexão, que somente agora tem todas as possibilidades de ser acolhida, se demonstrará progressivamente o bom fundamento da tese em base às considerações sobre a obra de Cristo e a natureza de Deus (Rm 3,23-31) e sobre o exemplo da justificação por fé de Abraão (Rm 4,1-25). Esse modo de proceder refuta mais uma vez a interpretação legalista, que entendia tais obras como manifestações de um comportamento autossuficiente, voltado a reivindicar méritos provenientes da observância dos preceitos da lei e, por isso, culpável de orgulho e vaidade diante de Deus.

Uma interpretação desse tipo contraria diretamente o raciocínio do apóstolo em Romanos 1,18–3,20. Se fosse verdadeira, o judeu seria culpável não pelas transgressões da lei, mas por instrumentalizar sua observância com o objetivo de promover a autoexaltação humana. A acusação que Paulo dirige ao judeu parte de uma premissa oposta: embora conheça e ensine aos outros o que a lei prescreve, ele próprio não a observa, mas a desobedece e a transgredir (Rm 2,17-24; Rm 3,10-12). Considerando que o objetivo central de Rm 1-3 é demonstrar a ausência de diferença entre judeus e gentios diante da justiça distributiva de Deus, a abordagem da “nova perspectiva”, que interpreta as obras da lei como marcadores de identidade social distintivos dos judeus em relação aos gentios, revela-se insuficiente. Que os gentios façam parte do raciocínio do apóstolo é indiscutível: o argumento central, que busca demonstrar a ausência de distinção entre judeus e gentios, especialmente com base na circuncisão (Rm 2,25-29), evidencia isso de forma clara. O fato de Paulo, nessa unidade, evocar também a circuncisão de coração dos gentios e afirmar a ausência de diferença entre judeus e gregos – não em sua condição étnica, mas diante da ira divina – demonstra com clareza que a circuncisão não é atacada por ele como um mero símbolo externo de identidade sociocultural. Antes, é questionada enquanto um suposto fator salvífico, uma via privilegiada para se manter ou reivindicar justiça diante de Deus.

Argumento semelhante é apresentado em Romanos 4,3-8, onde o apóstolo, utilizando a técnica da *gezera shavah*¹⁶, demonstra a igualdade entre a situação de Abraão, ainda incircunciso, e a do pecador circunciso mencionado no Salmo 32,1-2. Para ambos, é anunciada a mesma solução: a justificação gratuita. Nesse contexto, a circuncisão de Davi – ou seja, o fato de estar sujeito à lei e de desfrutar das vantagens que, segundo os judeus, essa condição deveria assegurar – não desempenha qualquer papel nem faz diferença alguma.

Nesses contextos, as obras da lei não são relativizadas ou excluídas da justificação por representarem apenas sinais de um particularismo social e cultural, mas sim por serem consideradas um pretensio fator salvífico – um meio que supostamente deveria melhorar a situação daquele, entre os pecadores, que pudesse reivindicar sua posse. O trecho de Rm 3,21-26, que apresenta Cristo como instrumento universal de expiação, contrasta diretamente com a justificação pelas obras da lei, previamente excluída (Rm 3,19-20). Esse contraste permite esclarecer a natureza desse fator. Tal como no já mencionado documento de Qumran, na carta aos Romanos, as obras da lei referem-se a tudo que a lei mosaica prescreve, incluindo tanto as obras morais quanto, sobretudo, os meios previstos para obter o perdão dos pecados: os ritos expiatórios, como jejuns e orações.

3. Repercussões teológicas e hermenêuticas

Nas últimas décadas, a pesquisa sobre Paulo tem sido marcada por uma profunda reconsideração de sua teologia, especialmente em relação à doutrina da justificação. O debate intensificou-se quando se percebeu que os pressupostos das interpretações tradicionais eram inadequados, permanecendo vivo devido ao desejo de conciliar essas interpretações com as novas descobertas. Uma dessas descobertas, que representa um verdadeiro divisor de águas na exegese paulina, é o conceito de “nomismo da aliança”, introduzido por Sanders na década de 1970.

Amplamente aceito como uma descrição precisa do judaísmo palestinese, esse conceito levou os estudiosos a revisarem, em maior ou menor grau, a interpretação tradicional da justificação paulina – revisão cujo alcance varia de acordo com a corrente de pesquisa. Para a nova perspectiva, como argumentado por Dunn e N. T. Wright, a doutrina da justificação não seria uma tese teológica isolada, mas uma resposta aos conflitos sociais presentes na igreja primitiva. Nessa visão, Paulo buscaria defender a desnecessidade da circuncisão e de outros elementos distintivos do judaísmo para os cristãos provenientes desse contexto.

¹⁶ BASTA, P., *Gezera shavah*, p. 13.

No entanto, as análises apresentadas não sustentam conclusões tão radicais ou redutoras como as mencionadas. Embora seja verdade que a dimensão polêmica da justificação por fé em Paulo tenha raízes no confronto com o judaísmo e que um dos resultados do evangelho seja a abertura para todas as culturas, parece improvável que a polêmica de Paulo com seus conterrâneos se resuma à obrigatoriedade, ou não, de suas características étnicas e culturais. Quando o apóstolo apresenta sua tese da justificação pela fé, seu principal opositor não é um homem legalista, apegado aos méritos e incapaz de reconhecer e aceitar a gratuidade da ação divina – como seria o caso do judeu na visão clássica da tradição luterana. Tampouco é o judeu-cristão que, mantendo e impondo aos outros os sinais distintivos de sua identidade sociorreligiosa, considera a lei como o principal obstáculo para os gentios aceitarem o evangelho, conforme a proposta da nova perspectiva. Na verdade, o judeu cristão na carta aos Gálatas não impede o evangelho, mas o reduz, colocando-o ao lado de outro fator salvífico.

O adversário implícito de Paulo na carta aos Romanos, ao contrário, é o judeu que, em nome da fidelidade à sua aliança e convencido de que nela encontra tudo o que é necessário para permanecer ou reingressar na justa relação com Deus, continua fechado, e eventualmente hostil, à fé em Cristo. O sistema mosaico e as obras da lei, nesse caso, não tanto fecham as portas da salvação aos gentios, mas, ao contrário do que sustenta Dunn, constituem o principal obstáculo para a aceitação do evangelho pelos judeus. Em outras palavras, o maior problema de Paulo na polêmica sobre a justificação é o nomismo do pacto, no qual o judeu reconhece sua própria via de salvação e, por essa razão, não apenas se mantém fechado ao Cristo, mas, considerando a fidelidade à aliança como uma exigência divina, chega até mesmo a sentir-se obrigado por Deus a permanecer nesse caminho. Sanders resumiu sua tese sobre a justificação pela fé em Paulo com uma frase que se tornou célebre: “Aquilo que Paulo encontra de errado no judaísmo é que não é cristianismo”¹⁷. À luz do que foi exposto, essa afirmação exige uma modificação pequena, mas significativa: “Aquilo que Paulo encontra de errado no judaísmo é que ele é impermeável ao cristianismo”. Tal diagnóstico resulta da compreensão de Paulo sobre a mediação universal e definitiva de Cristo, bem como da força transformadora de sua experiência da justificação pela fé. Na teologia paulina, como sempre, a salvação em Cristo não apenas precede o juízo sobre o passado, mas também questiona todas as realidades, incluindo o conceito de nomismo do pacto.

Em outras palavras, a verdadeira questão da justificação pela fé em Paulo se alinha mais estreitamente com o documento *Dominus Iesus*, da Congregação para a Doutrina da Fé, que reafirma a unicidade e a universalidade salvífica de Cristo e da Igreja, do que com a *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação* mencionada no início.

¹⁷ SANDERS, E. P., Paul and Palestinian Judaism, p. 552.

A doutrina da justificação pela fé em Paulo, ao longo da história, tem moldado tanto a reflexão teológica quanto a prática cristã. No entanto, suas repercussões teológicas e hermenêuticas continuam a desdobrar-se em novas direções, à medida que o contexto histórico e cultural do leitor muda. Uma das implicações mais evidentes é o desafio de compreender a relação entre graça e lei, especialmente quando inserida em uma sociedade pluralista e secularizada. Paulo afirma que a justificação ocorre exclusivamente pela fé em Cristo, desvinculada das obras da lei (Rm 3,28). Essa tese não apenas subverteu o sistema religioso de seu tempo, mas também ressoa hoje como um apelo à gratuidade e universalidade da salvação¹⁸.

No campo hermenêutico, a doutrina da justificação suscita perguntas fundamentais: Como entender a relação entre fé e ética cristã? A justificação pela fé exclui ou transforma as obras? Enquanto as interpretações tradicionais frequentemente contrapõem fé e obras, as novas leituras enfatizam a dinâmica transformadora da justificação. A fé, para Paulo, não é um mero assentimento intelectual, mas uma entrega que leva à nova vida em Cristo e, por extensão, à prática do amor e da justiça. Assim, a justificação não é apenas uma declaração jurídica, mas uma transformação integral da pessoa e de sua relação com Deus e com o próximo.

Teologicamente, a justificação pela fé redefine a imagem de Deus como um Pai misericordioso que busca reconciliar toda a humanidade consigo mesmo. Essa reconciliação, mediada por Cristo, revela o caráter universal do plano divino de salvação. Ao mesmo tempo, desafia as igrejas a refletirem sobre sua missão e identidade: como proclamar a mensagem da justificação em um mundo marcado pela desigualdade, exclusão e busca por méritos? A teologia paulina aponta para uma igreja inclusiva, em que barreiras culturais e religiosas são superadas pela fé em Cristo, mas também exige que a comunidade cristã seja um espaço de acolhimento e testemunho da graça transformadora.

Um aspecto contemporâneo da justificação pela fé é sua interação com o diálogo inter-religioso. A exclusividade da mediação de Cristo, central à teologia de Paulo, é frequentemente vista como um obstáculo para o diálogo em um mundo pluralista. No entanto, essa exclusividade pode ser reinterpretada como uma abertura para a inclusão, já que a salvação em Cristo não é limitada por fronteiras culturais ou religiosas. A teologia da justificação, portanto, oferece uma base para afirmar a verdade cristã sem cair no exclusivismo, ao mesmo tempo em que promove o respeito e a convivência com outras tradições.

A justificação pela fé também tem profundas repercussões éticas. Se a salvação é um dom gratuito de Deus, isso desafia as noções humanas de mérito e recompensa, subvertendo sistemas sociais baseados em hierarquias e privilégios. A prática cristã

¹⁸ BARCLAY, J. M. G., Paul and the gift, p. 39.

deve, então, refletir a gratuidade do evangelho, promovendo a justiça social e a solidariedade. Paulo não separa a justificação da santificação; a fé que justifica também opera pelo amor (Gl 5,6). Assim, a doutrina da justificação não apenas garante a paz com Deus, mas também convoca os cristãos a serem agentes de reconciliação no mundo.

A justificação pela fé, como apresentada por Paulo, não é apenas um conceito teológico estático, mas um tema dinâmico que continua a gerar implicações teológicas e hermenêuticas relevantes. Suas repercussões abrangem desde a compreensão do evangelho até os desafios éticos e pastorais da igreja contemporânea. Ao articular a centralidade de Cristo e a gratuidade da salvação, Paulo nos convida a uma experiência renovada de fé que transforma tanto o indivíduo quanto a comunidade. Assim, a justificação pela fé permanece como um ponto de convergência para reflexão teológica e ação cristã no mundo de hoje.

Assim, o tema da justificação pela fé em Paulo não apenas permanece central, mas também continua sendo um desafio intransponível à nossa compreensão do evento Cristo e ao modo como o vivemos e proclamamos. Apesar do passar do tempo, essa questão está longe de se tornar secundária ou obsoleta, consolidando-se como um elemento essencial da reflexão teológica cristã.

Conclusão

A reflexão sobre a justificação pela fé na teologia paulina revela-se um ponto de interseção crucial entre a compreensão das dinâmicas sociais e religiosas da época de Paulo e a profundidade da sua mensagem cristológica. O debate contemporâneo sobre esse tema, enriquecido pelas novas perspectivas sobre Paulo e pelo estudo das múltiplas concepções de dom em seu pensamento, nos permite revisitar questões que não apenas desafiam a tradição teológica, mas também abrem novas possibilidades hermenêuticas para a atualidade. A partir da obra de estudiosos como Sanders, Dunn, Wright e, mais recentemente, de Barclay, é possível perceber que a justificação não se resume a um conflito de doutrinas entre cristãos e judeus, mas a uma articulação teológica que questiona as fronteiras entre méritos humanos e a ação transformadora da graça divina. Nesse sentido, a justificação pela fé não é apenas uma questão teórica, mas um ponto central para a vivência e proclamação do Evangelho, chamando a todos, judeus e gentios, à reconciliação com Deus através de Cristo. A teologia paulina continua a desafiar nossa compreensão da salvação e nos convida a repensar, à luz da sua radicalidade, como a graça de Deus pode ser vivida e proclamada no contexto contemporâneo, sem perder sua profundidade e universalidade.

Referências bibliográficas

ALETTI, Jean-Noel. **La Lettera ai Romani**: chiavi de lettura. Roma: Edizioni Boria, 2011.

BARCLAY, John Martyn Gurney. **Paul and the gift**. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2015.

BASTA, Pasquale. **Gezerah shawah**. Storia, forme e metodo dell'analogia bíblica. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2007.

BUZZI, Franco. La teologia di Lutero nelle "Lezioni sulla Lettera ai Romani. In: LUTERO, Martin. **La Lettera ai Romani (1515-1516)**. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1991. p. 25-50.

DONFRIED, Karl P. Paul and the Revisionists: Did Luther Really Got it All Wrong? **Dialog: A Journal of Theology**, v. 1, n. 46, p. 31-37, 2007.

DUNN, James D. G. 'Righteousness from the Law' and 'Righteousness from Faith': Paul's Interpretation of Scripture in Rm 10:1-10. In: HAWTHORNE, Gehard F.; BETZ, Otto. (eds.). **Tradition and Interpretation in the New Testament**. Essays in Honor of E. Earle Ellis. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1987.

DUNN, James D. G. The Justice of God: A Renewed Perspective on Justification by Faith. **Journal of Theological Studies**, n. 43, p. 1-22, 1992.

DUNN, James D. G. **The Theology of Paul the Apostle**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988.

GUNDRY, Robert Horton. Grace, Works, and Staying Saved in Paul. **Biblica**, v. 1, n. 66, p. 1-38, 1985.

MCGRATH, Alister E. **Iustitia Dei**. A History of the Christian Doctrine of Justification. Cambridge (U.K.): Cambridge University Press, 2002.

SANDERS, Ed Parish. **Paul and Palestinian Judaism**. A Comparison of Patterns of Religion. London: Fortress Press, 1977.

STRECKER, Christian. Paulus aus einer 'neuen Perspektive'. Der Paradigmwechsel in der jüngeren Paulusforschung. **Kirche und Israel**, v. 11, p. 3-18, 1996.

WILK, Janusz. La giustizia di Dio in Paolo e a Qumran. **Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne**, v. 41, n. 2, p. 384-393, 2008.

WRIGHT, Tom. **What Saint Paul Really Said**. Oxford: Lion Publishing, 1997.



ISSN 2596-2922

DOI: 10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2025v6n11a01

Mariosan de Sousa Marques

Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Docente no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da
PUC GOIÁS

Goiânia / GO – Brasil

E-mail: mariosansousa@hotmail.com

Recebido em: 04/01/2025

Aprovado em: 28/04/2025