


Espírito e carne em conflito – Reflexões exegéticas e metaexegéticas

Spirit and flesh in conflict – Exegetical and meta exegetical reflections

Julio Paulo Tavares Mantovani Zabatiero ^[a] 
São Paulo, SP, Brasil
Faculdade Teológica de São Paulo da IPI do Brasil (FATIPI)

Como citar: ZABATIERO, Júlio Paulo T. M. Espírito e carne em conflito: Reflexões exegéticas e metaexegéticas. *Revista Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral*, Curitiba, Editora PUCPRESS, v. 17, n. 01, p. 05-18, jan./abr. 2025. doi.org/10.7213/2175-1838.17.001.DS01

Resumo

O artigo analisa o conflito entre Espírito e carne em Gálatas 5,13-26, superando leituras dualistas tradicionais. Em vez de uma dicotomia metafísica entre humano e divino, propõe uma interpretação sociopolítica, situando a oposição no contexto das comunidades da Galácia. A carne não representa uma força cósmica ou uma natureza pecaminosa, mas a tentativa de estruturar a identidade cristã sob as normas da Lei e do sistema de honra greco-romano. O Espírito, por outro lado, atua na comunidade, promovendo um modelo de convivência baseado na liberdade e no amor mútuo. O artigo critica abordagens exegéticas que reintroduzem de forma implícita um dualismo ontológico e sugere que o conflito entre carne e Espírito deve ser compreendido a partir das relações sociais e históricas das comunidades paulinas. Utilizando categorias contemporâneas, como dispositivo de subjetivação, o estudo demonstra que Paulo propõe uma nova organização comunitária, onde a liberdade não é autonomia individual, mas uma heteronomia sem dominação. Dessa forma, a exegese de Gálatas 5,13-26 é reconectada com a realidade social e política, oferecendo uma leitura mais coerente com o pensamento paulino e relevante para contextos contemporâneos.

Palavras-chave: Espírito. Gálatas. Carne. Metalinguagem. Exegese.

^[a] Possui graduação em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo (1980), mestrado e doutorado em Teologia pela Escola Superior de Teologia. Sua especialidade primária é a epistemologia da Exegese bíblica e da Teologia cristã. Professor da Área de Bíblia, e-mail: jzabatiero@uol.com.br

Abstract

The article analyzes the conflict between Spirit and flesh in Galatians 5:13-26, challenging traditional dualistic interpretations. Instead of a metaphysical dichotomy between human and divine, it proposes a socio-political reading, situating the opposition within the context of the Galatian communities. Flesh does not represent a cosmic force or sinful nature but rather an attempt to structure Christian identity under the norms of the Law and the Greco-Roman honor system. The Spirit, on the other hand, operates within the community, fostering a model of coexistence based on freedom and mutual love. The article critiques exegetical approaches that implicitly reintroduce ontological dualism and suggests that the conflict between flesh and Spirit should be understood through the social and historical relations of Paul's communities. Using contemporary categories, such as subjectivation devices, the study demonstrates that Paul proposes a new community organization where freedom is not individual autonomy but heteronomy without domination. Thus, the exegesis of Galatians 5:13-26 is reconnected with social and political reality, offering a more coherent reading of Pauline thought and relevance for contemporary contexts.

Keywords: Spirit. Galatians. Flesh. Metalanguage. Exegesis.

Introdução

O estudo sobre a relação conflituosa entre o Espírito e a carne em Paulo tem sido um dos temas centrais da pesquisa paulina. Gálatas 5,13-26 apresenta a primeira reflexão escrita do apóstolo sobre esse conflito, tornando-se fundamental para a compreensão do seu pensamento. Embora tradicionalmente interpretado a partir de esquemas dualistas que opõem o humano e o divino, o natural e o sobrenatural, novas leituras têm questionado essa perspectiva, buscando categorias mais adequadas ao contexto discursivo de Paulo. A presente investigação insere-se nesse debate, analisando criticamente os pressupostos ontológicos que permeiam a exegese dessa passagem e explorando alternativas interpretativas que superem modos dualistas de interpretação.

Dessa maneira, este artigo propõe uma abordagem que, sem negar a tensão presente no texto paulino, busca compreender sua função dentro do contexto histórico e social das comunidades da Galácia. Em vez de um embate entre esferas metafísicas separadas, o conflito entre carne e Espírito pode ser lido como um debate sobre pertencimento, ética e identidade comunitária em um mundo marcado pela lógica classificatória excludente dos sistemas de honra e lei. Essa leitura, em diálogo com o pensamento e a teologia contemporâneos, permite captar melhor a dimensão sociopolítica da argumentação de Paulo e suas consequências para a vida concreta das pessoas que integram as comunidades que seguem o Messias.

O conflito Espírito-Carne em perspectiva dualista

Exegese e autocontradição performativa

Início esta seção do artigo com uma reflexão metaexegética. A exegese vê a si mesma como uma atividade científica, a busca do sentido original do texto, da intenção originária e originante do autor e a primeira recepção do texto sob estudo.¹ Este diagnóstico está presente em uma crítica a leituras pós-coloniais do texto bíblico:

Em uma leitura êmica da dicotomia σὰρξ-πνεῦμα de Paulo, ele tem que ser lido em seus próprios termos. Surge a questão se uma verdadeira leitura êmica de Paulo é possível. A maior parte da pesquisa que foi conduzida sobre Paulo é implementada na forma da erudição ocidental, o que por si só apresenta seu próprio conjunto de desafios. Embora eu confie na pesquisa disponível sobre Paulo em relação à dicotomia σὰρξ-πνεῦμα, o objetivo é ler Paulo sem impor um pré-entendimento ou modelo externo ao texto. (Du Toit, 2023, p. 4)

A declaração de intenção é evidente: “ler Paulo sem impor um pré-entendimento ou modelo externo ao texto” (Du Toit, 2023, p. 4), que representa o ideal da exegese histórica. O ideal é imediatamente posto em dúvida, mas é assumido e defendido pelo autor.

Em resposta à dúvida levantada pelo autor: uma leitura *êmica* de Paulo – sem qualquer pré-entendimento – é impossível. Toda leitura, toda interpretação é um diálogo ou confronto entre dois mundos distintos e a pessoa que interpreta o texto, por mais que busque objetividade e neutralidade em sua leitura, não pode simplesmente apagar-se ou a seu *horizonte* no processo de leitura. Este axioma da pesquisa hermenêutica do século XX já deveria ter sido incorporado pela exegese bíblica e descrições da tarefa exegética, como a citada acima, deveriam ter, coerentemente, sido abandonadas – como já ocorreu na pesquisa bíblica acadêmica latino-

¹ Na América Latina esse ideal exegético tem sido corretamente questionado, mas ainda há priorização da busca do *sentido original*. Por exemplo, Uwe Wegner destaca o papel da pessoa que interpreta: “Ninguém consegue interpretar textos bíblicos de forma neutra e completamente objetiva. A interpretação que realizamos está condicionada pelas lentes que usamos” (Wegner, 1998, p. 12). Logo a seguir, porém, reafirma o ideal exegético: “A Bíblia corre, assim, o perigo de ficar totalmente à mercê dos seus intérpretes. A exegese sempre desempenhará, portanto, um papel crítico frente às tendências de explicação de seus e suas intérpretes. Com isso, dizemos que: *a segunda tarefa da exegese é permitir que possa ser ouvida a intenção que o texto teve em sua origem.*” (Wegner, 1998, p. 12-13, *itálicos dele*). Parece-me mais viável afirmar: “mas, respeitando-se melhores juízos, quer parecer a quem aqui argumenta que, seja a apresentação propositiva da metodologia histórico-crítica como interessada no que pensava o autor do texto, seja a crítica a essa suposta pretensão do método, ambas laboram sobre uma miragem” (Ribeiro, 2019, p. 367).

americana. Procurarei mostrar alternativas para uso adequado de categorias contemporâneas na exegese, não sem antes explicitar a crítica à prática do *ideal*.

Em primeiro lugar, podemos questionar a escolha do termo *dicotomia* por Du Toit. Dicotomia é “uma divisão ou contraste entre duas coisas que são ou são representadas como opostas ou inteiramente diferentes”.² O termo dicotomia aponta a diferença entre os dois personagens centrais de Gl 5,13-26, mas o faz de modo politicamente neutro. O texto paulino, porém, apresenta Espírito e carne como sujeitos em conflito um contra o outro, de modo que a descrição neutra *dicotomia* não pode dar conta do que se encontra na unidade textual.

Supostamente, o autor usa dicotomia para evitar o termo *dualismo*, que tem sido (corretamente) rejeitado por boa parte das pessoas que comentam o texto paulino. Sua rejeição do termo é legítima, mas sua alternativa manifesta uma autocontradição performativa, ao repropor, em outros termos, o dualismo criticado:

Concluindo, o quadro de referência subjacente à dicotomia σὰρξ-πνεῦμα de Paulo é, sem dúvida, um contraste entre seres humanos naturais que são animados por seus eus naturais e falíveis, versus seres humanos que são sobrenaturalmente animados e guiados pelo Espírito de Deus. Em outras palavras, o contraste básico entre o humano e o divino ou mesmo o imanente e o transcendente subjaz a dicotomia σὰρξ-πνεῦμα. (Du Toit, 2023, p. 6)

A autocontradição chama a atenção. O dualismo é reintroduzido com termos comuns no âmbito da linguagem metafísica: *natural* versus *sobrenatural*; *imanente* versus *transcendente*. O uso do termo dicotomia, agora, torna-se claro: para o autor, dicotomia é outra forma de dizer dualismo: humano e divino são coisas absolutamente opostas, inteiramente diferentes. Voltaremos à questão do dualismo adiante, agora, porém, retorno à questão do ideal exegético. Como se pode sustentar o ideal de uma leitura êmica, objetiva, sem pré-entendimentos ilegítimos e, ao mesmo tempo, usar categorias interpretativas inviáveis e inacessíveis no mundo conceitual paulino? As categorias evocadas são ocidentais tardo antigas que continuam a ser usadas até o presente em alguns círculos acadêmicos e em muitos ambientes não acadêmicos. São categorias metafísicas pré-kantianas, abandonadas e/ou ressignificadas em filosofias ditas pós-metafísicas ou não ontoteológicas. Representam o tipo de dualismo ontológico que o autor do artigo rejeitou em sua crítica à compreensão de *carne* como natureza rebelde, estendida a Agostinho, e reintroduzida sub-reptícia e incoerentemente em sua conclusão:

Essa tendência pode ser derivada especialmente de certas traduções que traduzem σὰρξ como ‘natureza pecaminosa’ em certos contextos. Em sua entrada no *Dictionary of Paul and his Letters*, Richard J. Erickson (1993) argumenta que cerca de metade do uso de σὰρξ por Paulo está associado à esfera moralmente negativa e à natureza humana rebelde, que inclui rebelião para se entregar a desejos carnis (cf. Isherwood & Stuart 1998:12). Esse também é o tipo de conotação frequentemente atribuída ao dualismo corpo-alma de Agostinho (Sipe 2005). Nesses tipos de conotações, a tendência é ver a dicotomia σὰρξ-πνεῦμα como entre o que é pecaminoso ou amoral versus o que é bom ou moral. (Du Toit, 2023, p. 4)

Indicada a presença da autocontradição, fruto do uso irrefletido de categorias conceituais contemporâneas, apesar da intenção do intérprete, passo a discutir diferentes versões dualistas do conflito carne-Espírito.

² O original diz: “a division or contrast between two things that are or are represented as being opposed or entirely different” https://www.google.com/search?q=dichotomy+meaning&rlz=1C1CHBD_pt-PTBR1134BR1134&oq=dichotomy&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUqBwgBEAAyGAQyCQgAEEUyORiABDIHCAEQABiABDIHCAIQABiABDIHCAMQABiABDIHCAQQABiABDIHCAUQABiABDIGCAYQABgeMgYIBxAAGB4yBggIEAAYHjiICakQABgKGB7SAQk0MjU0ajBqMTW oAgiwAgHxBckyKEA2cZsk8QXJMihANnGbjA&sourceid=chrome&ie=UTF-8 Acesso em 10.01.2025.

O dualismo histórico-salvífico

Permaneço no artigo de Du Toit. Cabe agora analisar a solução por ele proposta ao problema interpretativo apresentado. O autor inicia sua apresentação do conflito mediante a adoção crítica da visão escatológica da história da salvação, que ele identifica (inadequadamente) com a visão apocalíptica:

A existência na carne pode, portanto, ser entendida como uma realidade pré-cristã, enquanto o Espírito constitui a nova realidade na qual o fruto do Espírito pode operar nas pessoas e por meio delas. O contraste histórico-salvífico entre as eras da 'carne' e do 'Espírito' é, portanto, em última análise, absoluto (Schreiner 2001:145) e constitui duas formas mutuamente exclusivas de existência em ambos os lados da história da salvação (Das 2014:591-594; Fee 1994:431, 455-456; Ridderbos 1966:298-299). A tensão entre o 'já' e o 'ainda não' pode ser novamente detectada aqui (Fee 1994:432). A justaposição de 'carne' e 'Espírito', portanto, é coerente com um 'contraste de duas eras concorrentes' (Das 2014:592). A interpretação escatológica da dicotomia σάρξ-πνεῦμα, conforme descrita aqui, geralmente se opõe à visão de σάρξ como "natureza pecaminosa" (assim Das 2014:594; Fee 1994:819; contra Longenecker 2016:697). (Du Toit, 2023, p. 5)

A rejeição da definição da *carne* como "natureza pecaminosa" é correta, mas a solução apresentada não escapa do dualismo, desta vez na forma de um dualismo existencial e transcendental: (a) "o contraste ... constitui duas formas *exclusivas* de existência" (Du Toit, 2023, p. 5, *itálico meu*). A adjetivação *exclusivas* revela o dualismo ontológico de cunho existencial – não fala em duas *naturezas*, mas em duas *formas de existência* exclusivas, ou seja, excludentes – ou se vive em uma, ou em outra. O autor substitui a palavra *natureza* por *forma de existência*, mas mantém o dualismo ontológico, evitando apenas a conotação fortemente metafísica do termo *natureza*. (b) O autor mantém o dualismo imanência-transcendência do conceito de *história da salvação*, situando o dualismo na própria história: há uma história carnal, outra salvífica – são *duas eras concorrentes*, o "contraste histórico-salvífico ... é, portanto, em última análise, *absoluto*" (Du Toit, 2023, p. 5, *itálicos meus*) – que corresponde ao par dualista *natural-sobrenatural*.³

O dualismo apocalíptico

A interpretação apocalíptica de Paulo, iniciada por E. Käsemann e renovada por J. Louis Martyn, rejeita a perspectiva histórico-salvífica, afirmando uma radical descontinuidade entre as duas eras históricas-escatológicas. Martyn critica especificamente o uso do termo dualismo por Käsemann, mas, como Du Toit, incorre em autocontradição performativa ao propor uma nova forma de dualismo ontológico em sua descrição intencionalmente histórica:

Deve ser lembrado o papel importante que Paulo, em seções anteriores da carta, atribuiu ao motivo da invasão divina (Comentários #37 e #42). Esse motivo também é central em 5,13-24. Como observamos, o Espírito ao qual Paulo se refere aqui não é um componente inerente do ser humano, comparável, digamos, ao coração de um indivíduo. É o Espírito do Filho de Deus, o Espírito que Deus enviou invasivamente ao orbe humano (4,6). [...] N. 177: Assim, a antinomia entre o Espírito e a Carne não é nem um dualismo antropológico (H. D. Betz 278-280)⁴, focado na economia psíquica interna do ser humano individual, nem um dualismo ético focado em supostas decisões tomadas pelo indivíduo. (Martyn, 2004, p. 530)

³ Reforçando o dualismo apresentado em citação anterior, destaco: "Outra declaração paulina que lança luz sobre a dicotomia paulina σάρξ-πνεῦμα é 1 Coríntios 15,44. Aqui, Paulo contrasta o corpo 'natural' (ψυχικός) com o corpo 'espiritual' (πνευματικός). Fee (2014:869) argumenta que o contraste aqui não é entre o que é material versus o que é imaterial, mas sim entre o que é natural versus o que é sobrenatural." (Du Toit, 2023, p. 6) Pablo Richard criticou esse tipo de dualismo em Richard, 1985, p. 73-85.

⁴ Refere-se principalmente a "em Gálatas, Paulo defende um dualismo estrito de 'Espírito' e 'carne' (ver 3,3; 5,16-24; 6,8; também 1,6; 2,16.20; 3,5; 4,13.14.23.29; 5,4-5.13; 6,12.13)." Betz, 1979, p. 8. n. 50

É importante começar destacando a impropriedade do termo *invasão*. Martyn considera a *nova era* como o resultado da *invasão* da história por Deus que envia seu Filho para morrer na cruz. O autor não percebe a contradição, pois toda a sua interpretação de Gálatas (e de Paulo, em geral), depende de seu conceito de guerra apocalíptica, no qual a *invasão* é o ato decisivo de Deus. Como podemos falar em *invasão* e destruição do inimigo quando o suposto invasor *morre* crucificado pelo poder que veio derrotar? A descrição poderia ser melhor se o autor conhecesse a distinção entre *invasão* e *ocupação*. Quem *ocupa* o faz por não ter força ou poderio econômico e militar para invadir. Ocupa e, assim, pressiona os poderes dominantes para agirem em resposta à lei. A vinda do Filho de Deus ao mundo é mais bem descrita como *ocupação* do que como *invasão* – uma vinda em *fraqueza* (como descreverá Paulo mais tarde, uma vinda *esvaziada* conforme Fp 2,6-11).

Sobre o dualismo das duas eras, o seguinte pronunciamento é representativo:

Embora o próprio Paulo nunca fale literalmente da "era vindoura", suas numerosas referências à "era presente" (além de Gl 1,4, Rm 12,2; 1Co 1,2; 2,6; 2,8; 3,18; 2Co 4,4) refletem sua adoção do dualismo escatológico. No vocabulário de Paulo, a expressão que se opõe à "presente era má" é "a nova criação" (Gl 6,15), mais uma indicação do pensamento apocalíptico, pois é uma formulação que reflete o desenvolvimento do dualismo apocalíptico judaico no tempo do exílio (Is 43,18-19). (Martyn, 2004, p. 98)

Paulo é, então, dualista – apesar do protesto em contrário do próprio autor. A *nova era*, grafada por Paulo como *nova criação* é radicalmente distinta da era presente. A nova criação é reificada, é uma *realidade sobrenatural* ou *divina* que invade a realidade humana e entra em guerra com ela. Este tipo de reificação das eras apocalípticas é, infelizmente, comum na pesquisa. O que é uma descrição da história a partir da esperança de um povo torna-se uma filosofia da história e, em vários casos, do próprio tempo. Sem o enfoque dualista moderno, a *era messiânica* pode deixar de ser vista como *algo pronto* que deve ser pouco a pouco concretizado, e passa a ser vista como uma realidade a ser constituída mediante a vida fiel das comunidades messiânicas. Apesar de questionar o dualismo da *Heilsgeschichte*, a tendência apocalíptica de interpretação de Paulo tende a cometer o mesmo erro – só que ao invés de apenas duas *histórias*, reifica também o espaço e o tempo, subjugando-se ao dualismo imanência-transcendência, natural-sobrenatural – mesmo quando não usa a terminologia dualista de modo explícito.

Trazendo o foco para o conflito Espírito-carne, Martyn, mesmo percebendo a estranheza das armas do Espírito em um contexto de guerra, mantém a visão dualista, reificada:

Segue-se que a oposição entre o Espírito e a Carne não pode ser apreendida nem na imagem de uma infecção e um antídoto medicinal nem na tela dos Dois Caminhos que são colocados diante do ser humano, a fim de exigir uma decisão. Pelo contrário, essa oposição é um conflito genuíno, uma guerra apocalíptica. Também é de safra recente. Pois a guerra do Espírito contra a Carne não é uma parte inerente da criação (como em Qumran), um conflito que foi inaugurado com a gênese da Lei Sinaítica, ou como resultado de uma decisão humana de atacar a Carne. Esta guerra foi declarada por Deus quando ele enviou seu Filho e o Espírito deste Filho para o território da Carne. Esta guerra é, então, a luta neocriacional, a guerra apocalíptica do fim dos tempos, a guerra na qual as forças de Deus são as que estão em marcha (em relação à linha de movimento, veja o Comentário nº 37). As armas do Espírito, no entanto, são realmente estranhas. Por exemplo, o Espírito produz o fruto da paz comunitária, para vencer a violência gerada pela Carne (v. 15,22; cf. Ef 6,10-20). (Martyn, 2004, p. 531)

Sua definição do conflito carne-Espírito concretiza o dualismo ontológico, ainda que seja descrito por Martyn como uma guerra entre *poderes*:

A Carne e o Espírito são mutuamente exclusivos, mas não como orbes distintos, como se a Carne fosse simplesmente a esfera humana, e o Espírito a esfera de Deus (contraste Is 31,3). Podemos de fato pensar neles como orbes de poder, mas devemos então acrescentar que o orbe do Espírito agora invadiu e penetrou o orbe da Carne. Expressando de modo mais completo: os dois são atores engajados em combate um com o outro. (Martyn, 2004, p. 493)

Fica evidente o motivo da grafia de Carne com “C” maiúsculo. A carne não é corpórea, não é física-humana. É um poder cósmico que guerreia contra outro poder cósmico – o Espírito do Filho (contra Deus). O ser humano fica perdido entre esses dois poderes, esses dois mundos em guerra. Ele assim parafraseia o texto paulino:

Tendo recebido o Espírito perfeitamente potente (4,6; 5,16), mas sendo agora conduzido pela Lei que é decisivamente impotente para refrear a Carne (cf. 3: 3), você é varrido, quer queira quer não, no redemoinho da batalha entre o Espírito e a Carne. Sem integridade ativa, você descobre que, quando quer acabar com suas dissensões, só consegue intensificá-las. (Martyn, 2004, p. 495)

Positivo na interpretação de Martyn é o reconhecimento de que Paulo se dirige às comunidades da Galácia e não à humanidade em geral. Todavia, sua descrição do ser humano como um brinquete impotente dominado por duas potências cósmicas é completamente inadequada. Semelhantemente, a distinção radical que tece entre Carne e Lei (o uso de maiúsculas é dele), situando a lei fora da esfera da carne, não faz justiça ao texto paulino.

Apresentadas duas versões de dualismo ontológico: histórico-salvífica e apocalíptica, precisamos agora oferecer uma interpretação alternativa, que supere efetivamente o dualismo e proponha categorias interpretativas mais adequadas ao texto paulino.

O conflito Espírito-carne em perspectiva sociopolítica

Buscando um novo caminho

Embora seja impossível uma exegese *objetiva* do texto, sem a participação ativa da pessoa que interpreta e do universo discursivo em que ela vive, é possível, sim, utilizar categorias do mundo da pessoa que interpreta para compreender o texto antigo – na medida em que essas categorias sejam compatíveis com aquelas presentes ou implícitas no texto. No caso de Gl 5,13-26, por exemplo, o uso de categorias sociopolíticas é legítimo na medida em que, como destacou corretamente Esler, o ambiente discursivo da unidade textual é o da honra:

Antes de prosseguir, no entanto, é necessário estabelecer um contexto tanto na cultura mediterrânea quanto em alguns autores greco-romanos específicos para um tema de grande importância nesta seção do texto, o da honra familiar, uma vez que proporei que Paulo emprega imagens de família e lar nesta passagem como uma forma de dar substância à identidade distinta com a qual ele quer caracterizar os membros de suas congregações. (Esler, 1998, p. 218)

Ademais, o uso do termo *sarx* por Paulo, ainda que marcado pela ambivalência (comum em vários termos técnicos do apóstolo), deve ser entendido dentro dos limites do agir humano, sem a necessidade de apelar a conceituações ontológicas. Esta é a perspectiva adotada, por exemplo, por Barclay:

No entanto, a maneira como Paulo emprega seu dualismo πνεῦμα-σάρξ em relação aos temas apocalípticos da carta sugere que ele está usando σάρξ para designar o que é meramente humano, em contraste com a atividade divina exibida na cruz e no dom do Espírito. A equivalência de ἄνθρωπος e πᾶσα σάρξ em 2,16 já sugere isso, assim como uma passagem reveladora em 1Co 3,1-4: ali Paulo descreve os coríntios como σαρκικοί (eles não são, como pensavam, πνευματικοίς) porque seu comportamento é κατὰ ἄνθρωπον (3,3) — eles são ‘meramente seres humanos’ (οὐκ ἄνθρωποι έστε; 3,4). (Barclay, 1988, p. 206)

Apesar de apontar na direção correta – interpretar σάρξ como atividade humana, neste ensaio sobre a ética em Gálatas Barclay ainda usa o termo inadequado dualismo (será substituído por antítese em seu recente *Paul and the Gift*). A utilização de uma carta posterior para explicar um anterior também é questionável do ponto de vista do método – o sentido do texto posterior não tem poder explicativo para um texto anterior (pode ser usado na construção de uma “teologia paulina”, mas não como elemento elucidador na exegese de uma unidade textual específica).

Susan Eastman concorda com Barclay sobre o *humano* da carne, mas, como ele, acaba cedendo à tentação dualista. Refletindo sobre a relação entre Gl 5,16-26 e Gl 4,21-31, ela utiliza a metáfora da árvore genealógica para distinguir Espírito e carne:

Esta árvore genealógica é um sistema fechado, determinado apenas em relação ao passado, porque, em última análise, não tem futuro; voltado para si mesmo, com cada indivíduo focado egocentricamente, porque não compartilha da dimensão cósmica transcendente trazida pelo envio do Espírito aos corações humanos; incapaz de produzir algo verdadeiramente novo porque pertence apenas à "presente era maligna — mais ou menos como um filme B de Hollywood que é reprisado infinitamente. (Eastman, 2007, p. 169)

Ambos, Barclay e Eastman, acabam recaindo no dualismo por se situarem no ambiente da interpretação apocalíptica de Paulo, influenciados principalmente por Käsemann.⁵ Assim, embora afirmem que a palavra carne, em Paulo, refere-se ao que é humano, acabam reificando o sentido do termo e lhe atribuem um significado transcendente. Retomo o diálogo com Barclay, cuja trajetória de pesquisa mostra uma ampliação do referencial teórico. No livro já citado, de 1988, ele não usa conceitos e categorias das ciências sociais, nem cita filósofos da atualidade. Já em *Paul and the Gift*, faz as duas coisas. É necessário, porém, constatar que esse uso não ocorre sem problemas. Por exemplo:

Em 5,13, Paulo lembra aos gálatas de seu chamado (na graça, 1,6; 5,7) e de sua liberdade. Os dois temas estão conectados porque o "chamado" incongruente de Deus não levou em conta seu valor anterior, libertando-os dos sistemas difusos de capital simbólico que anteriormente determinavam suas normas culturais. Uma vez que eles são livres para desconsiderar tais sistemas de valor, um padrão de existência totalmente novo se torna possível. (Barclay, 2015, p. 428)

Barclay usa conceitos extraídos da teoria sociológica de Pierre Bourdieu (*habitus*⁶ e capital), mas os ressignifica de modo incoerente com o uso original. Na teoria de Bourdieu não é possível ser *libertado de sistemas difusos de capital simbólico*, pois o capital não é um sistema, mas uma propriedade, fruto da aquisição, domínio e uso de bens (neste caso, simbólicos). Cada campo social se concretiza como uma permanente dialética entre *habitus* e diferentes tipos de capital, de modo que não se deve falar em libertar do capital, mas em estratégias de posicionamento no campo, aquisição, manutenção e uso das diferentes formas de capital necessárias para a vida social. Semelhantemente, não se poderia falar em sujeitos livres *para desconsiderar tais sistemas de valor*, mas em sujeitos livres para enfrentar, resistir ou submeter formas de capital e agentes detentores dessas capitais. Barclay acaba lendo Bourdieu dentro dos limites do seu dualismo inconsciente – e a conclusão do parágrafo citado revela a presença da reificação dualista a que me referi acima: *um padrão de existência totalmente novo*. Nenhuma forma de vida pode, na linguagem de Bourdieu, ser *totalmente nova*, pois a sociedade, as comunidades, os grupos sociais, as pessoas não estão fora da história. O *novo* é sempre uma reconfiguração e ampliação do *antigo*.⁷

⁵ Por exemplo: "É por meio da associação com a presente era maligna que se pode dizer que a carne tem uma dimensão cósmica limitada e um poder escravizador. Os comentários de Käsemann são úteis (*Perspectives on Paul*, 26): 'a existência é sempre concebida fundamentalmente do ângulo do mundo ao qual se pertence. A existência é carne na medida em que se entregou ao mundo da carne, serve a esse mundo e se permite ser determinada por ele. Mas, uma vez que o confronto com o criador é característico deste mundo, e uma vez que esse confronto sempre significou, de fato, o isolamento e a rebelião da criatura, a carne também é a esfera do demoníaco'." (Eastman, 2007, p. 169)

⁶ O termo é usado mais de 20 vezes no livro e, à p. 506, Barclay apresenta a definição do termo citando Pierre Bourdieu.

⁷ A obra de Bourdieu é vasta, mas seus conceitos principais podem ser aprendidos em Bourdieu; Wacquant, 1995.

Construindo o novo caminho

Seguindo a trilha indicada por Esler (com uma visão crítica), Barclay e Eastman (sem o dualismo embutido), podemos entender melhor o conflito Espírito-carne. Precisamos, porém, não só rever nossa interpretação do texto, mas também o uso de categorias heurísticas. Na sequência, algumas pistas para a construção desse novo caminho.

Para escapar ao dualismo devemos, para começar, redefinir o sentido da *carne* em nossa unidade textual: a carne é a pessoa humana (neste caso específico, as comunidades gálatas) que busca construir sua justiça e espiritualidade mediante a obediência à Lei (divina), mediante a prática das obras da lei. Assim, o Espírito (que é o Espírito de Deus, o Espírito do Filho (Gl 4,6) está em conflito com as comunidades, está em conflito conosco (pessoas seguidoras de Jesus), a fim de que não façamos o que queremos – o que queremos? A frase considerada enigmática por muitos comentaristas (ἵνα μὴ ἃ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε), de fato, é perfeitamente compreensível quando lemos Gl 5,17 no ambiente textual a que pertence. A frase é resposta à pergunta de Paulo em Gl 3,6 ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε; (tendo começado no Espírito, quereis completar-se na carne?).⁸ A marca linguageira da relação está no uso, duas vezes, de verbos da raiz τελ-

Gl 5,13-26 não está discutindo questões ontológicas, a *carne* não é um poder cósmico, nem uma força sobre-humana, ou uma natureza perversa. A carne é simplesmente o desejo das comunidades da Galácia de atender ao ensino dos mestres da *circuncisão* e praticarem as obras da Lei para permanecer no povo do Messias. Não é necessário recorrer a esquemas dualistas para entender e explicar o conflito Espírito-carne. Isto fica ainda mais evidente quando consideramos o verbo usado por Paulo para descrever o conflito: ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός (5,17^a, itálico meu). A carne, ou seja, a pessoa que segue Jesus, mas também aceita delimitar o seguimento a partir da prática das obras da lei, *deseja* contra o desejo⁹ do Espírito de Deus. Sua vontade é contrária à do Espírito e o caminho de vida que ela segue é o caminho delineado no sistema greco-romano de *honra*.

Esta interpretação, porém, permanecerá no âmbito do dualismo se não modificarmos também a nossa compreensão do Espírito no conflito. Assim como a quase totalidade das pessoas pesquisadora, entendo o Espírito aqui como o Espírito de Deus. Todavia, não podemos entender o Espírito de modo ontológico dualista, como se fosse radicalmente contrário ao humano. Neste sentido, Eastman e Barclay continuam sendo de ajuda:

Ao mesmo tempo, porém, as atividades do Espírito também são atividades humanas, pessoal e corporativamente incorporadas na vida comunitária dos gálatas. O Espírito clama *Abba, Pai*, nos corações dos gálatas, mas eles também clamam *Abba*? Assim como Paulo trata os *filhos da promessa* como sujeitos atuantes em 4,28-5,1, também aqui ele exorta diretamente aqueles que são guiados pelo Espírito. (Eastman, 2007, p. 170)¹⁰

⁸ Este conflito não precisa ser resolvido, mas assumido: “a lacuna radical que ele postula entre “vida” e “morte”, entre a vida em Cristo e a vida em pecado, não precisa de uma nova “síntese”; ela é em si a solução da “contradição absoluta” entre Lei e pecado, do círculo vicioso de sua implicação mútua. Em outras palavras, depois de feita a distinção, depois que o sujeito se torna consciente da própria existência dessa outra dimensão além do círculo vicioso da Lei e de sua transgressão, *a batalha já está formalmente ganha*. Zizek, 2008. p. 521.

⁹ Vários comentaristas ressaltam a ausência do verbo na segunda frase da citação, supondo que seria inadequado o Espírito *desejar*. Por exemplo: “Porque a carne tem desejos contra o Espírito; mas (δὲ) o Espírito [é] contra a carne” (Fee, 2011, p. 209). Note a substituição do verbo *desejar* pelo verbo *ser* na tradução do texto paulino.

¹⁰ Eastman cita, aprovando, “O poder e a liderança do Espírito e até mesmo o dom do fruto do Espírito não diminuem, ao contrário, ampliam a demanda para trabalhar e semear para o Espírito. [...] Paulo via o indicativo divino em termos peculiarmente dinâmicos — não era simplesmente uma questão do que Deus havia feito (na eleição etc.), mas o que ele continua a fazer no e para o crente.” (Barclay, 1988, p. 226-227)

O Espírito é Deus, sim, mas Deus em sua comunhão com o humano, como co-agente conosco. Nesta direção escreve Boff sobre o agir conjunto do Espírito com o ser humano, destacando a impropriedade das construções metafísicas do conceito:

Ela [a categoria espírito] nos obriga a ver a realidade mais como um devir do que como um ser, e Deus como energia e dinamismo, agindo no mundo, na história e em cada pessoa. A tradição teológica é praticamente baseada em uma concepção substancialista de Deus. Estuda sua natureza e essência eterna, infinita e imutável. Com a categoria espírito somos convidados a entender Deus como um processo, como um devir, como energia que sustenta todo o universo, cada ser e cada pessoa. Ele é mais ação do que substância imutável. Ele é um Deus que tem futuro, porque entra na história. Ela não lhe é estranha, mas foi pensada para recebê-lo, inaugurando novidades que antes não existiam, como, por exemplo, a encarnação. (Boff, 2017, p. 53)

Subjacente à descrição de Boff está o conceito de *uma só história*, predominante na Teologia da Libertação, que elimina o dualismo da tendência histórico-salvífica acima citada. Para entender adequadamente a relação entre o Espírito e a pessoa humana é necessário, ademais, trabalharmos com um conceito de *self* (*eu, pessoa, sujeito*) adequado à visão do mundo antigo. Charles Taylor, em *A Era Secular*, apresentou bem o contraste de concepções do *self* (eu) na modernidade humanista e antiguidade:

Negativamente, era muito difícil ver como um humanismo exclusivo poderia preencher esse papel, enquanto as pessoas tivessem uma visão encantada do universo; isto é, nos vissem, seres humanos, como em um campo de espíritos, alguns dos quais eram malignos. A esse respeito, é claro, a ciência, ao ajudar a desencantar o universo, contribuiu para abrir o caminho para o humanismo exclusivo. Uma condição crucial para isso era um novo senso do *self* e seu lugar no cosmos: não aberto, poroso e vulnerável a um mundo de espíritos e poderes, mas o que eu chamo de “protegido”. Mas foi preciso mais do que desencanto para produzir o *self* protegido; também foi necessário ter confiança em nossos próprios poderes de ordenação moral. (Taylor, 2007, p. 27)

Quase todos nós lemos Paulo a partir desta concepção do *self*, do humano, e não nos damos conta de que a pessoa, em Paulo, é aberta à presença e influência de seres espirituais (que não são *imateriais* no sentido do dualismo espírito-matéria). Por isso estranhemos textos como este ou como Gl 2,20 onde Paulo escreve: “não sou mais eu quem vivo, mas o Messias vive em mim”. Assim como se reifica ontologicamente o conflito Espírito-carne também se reificam os eus presentes no verso e a suspeita de que há uma negação da autonomia da pessoa, pelo Messias, sempre pende sobre a exegese do texto.

O Messias vive *em mim* – comigo, não anulando meu *self*, minha personalidade, minha corporeidade. O Messias vive em mim a “vida que agora vivo na carne” – a mesma carne de 5,13-26: a pessoa, o ser humano em suas relações sociais e comunitárias, em sua ambivalência constitutiva e constituinte. O desejo do Espírito contra o desejo da carne é o desejo do Messias que vive em mim, comigo, por mim e para mim. Vida que o Messias não pode viver sem estar comigo, em mim, sem que eu esteja também nele. Da mesma forma, o Espírito não atua contra a carne *fora* da pessoa, fora da comunidade humana, fora da *carne*! Metáforas espaciais que não podem ser reificadas, precisam permanecer em seu campo próprio, o das relações intersubjetivas.

Esta dificuldade fica mais claramente expressa nos comentários sobre o verso 13b: “sede escravos uns dos outros mediante a prática do amor”. A partir de uma concepção moderna de sujeito, com seu *self* protegido, sua individualidade assumida e sua autonomia integral, torna-se, de fato, impossível entender o paradoxo paulino. Quando lemos o verso no âmbito do sistema de honra do mundo romano, a compreensão se modifica: o amor se concretiza na escravidão mútua porque é essa escravidão mútua, como prática comunitária, que implode a lógica classificatória assimétrica do sistema de honra. O que no mundo romano se entendia como liberdade Paulo via como escravidão. Sem relação adequada com o Messias não há liberdade. Paulo apresenta uma forma de escravidão que é, na realidade, a verdadeira liberdade. A pessoa, no mundo paulino, nunca é *autônoma*, está sempre assujeitada a poderes que a dominam e delimitam sua vida. Pode lutar, pode resistir,

mas – na visão paulina pelo menos – não é capaz de eliminar a heteronomia. Paulo não propõe uma liberdade como autonomia, mas como heteronomia sem dominação, sem assujeitamento, sem subjugação.

Esta exortação mostra à comunidade o caminho a ser seguido em sua vida cotidiana, caminho que é descrito nos versos 16-26 mediante os contrastes entre viver no Espírito e viver na carne, entre fruto do Espírito (viver no Espírito) e obras da carne (viver na carne). A comunidade que segue o sistema de honra será a comunidade dividida, assimétrica, injusta, incapaz de constituir uma verdadeira unidade. A comunidade que anda no Espírito (ou seja, a comunidade formada por pessoas que se relacionam entre si *com* e *no* Espírito, a vida do Messias em cada uma delas e na própria comunidade), ao contrário, é capaz de enfrentar o sistema de honra com sua lógica classificatória e construir uma nova lógica classificatória – que iguala a todas as pessoas sob a categoria do *escravo libertado* pelo Messias, que entende a condição de escravo como liberdade, como categoria superior, não inferior, como categoria da igualdade, não da dissimetria.

Em nossa contemporaneidade, Derrida sugeriu pensar sobre essa possibilidade de compreender a liberdade fora do campo da autonomia:

O que devemos pensar aqui é essa coisa inconcebível ou incognoscível, uma liberdade que não seria mais o poder de um sujeito, uma liberdade sem autonomia, uma heteronomia sem servidão, em suma, algo como uma decisão passiva. Para isso, teríamos que repensar as filosofias de decisão e o casal fundador de atividade e passividade, assim como poder e ação. (Derrida, 2003, p. 210)

É claro que Derrida não está interpretando Paulo, mas sua afirmação da “liberdade sem autonomia, uma heteronomia sem servidão” é compatível com a proposta paulina. Sua concepção da liberdade pode ajudar exegetas também em duas áreas temáticas conjuntas: a discussão sobre a agência humana em sua relação com a agência divina, e a definição da ética paulina a partir do binômio indicativo-imperativo – mostrando caminho viável para a construção de uma ética da graça, da liberdade em amor:

É, portanto, racional, legitimamente racional, questionar ou desconstruir, sem desacreditá-la, a fecunda distinção entre constativo e performativo. Da mesma forma, além da lei, da dívida e do dever, deveríamos pensar racionalmente em uma hiperética ou uma hiperpolítica que não se contente em agir “de acordo com o dever (*pflichtmässig*)” nem mesmo (para retomar a distinção kantiana que fundamenta a razão prática) “por puro dever” (*eigentlich aus Pflicht; aus reiner Pflicht*). Essa hiperética ou hiperpolítica se estende incondicionalmente para além do círculo econômico do dever ou tarefa (*Pflicht* ou *Aufgabe*), da dívida a ser reapropriada ou cancelada, do que sabemos que devemos fazer e que, portanto, ainda depende de um conhecimento programático e normativo que se contenta em implementar com consequências. (Derrida, 2003, p. 210, *itálicos dele*)

Voltemos à questão da categoria contemporânea que nos ajude a entender, em seus termos gerais, o conflito Espírito-carne. Qual seria essa categoria? É a categoria *dispositivo*, em sua descrição iniciada por Foucault e ampliada por Agamben e Deleuze¹¹. Que é dispositivo? Dispositivo é categoria usada pelos autores mencionados para explicar processos de subjetivação ou de construção de identidade. É um conceito útil para descrevermos os processos e técnicas de subjetivação (e/ou assujeitamento) desenvolvidos ao longo da história, ainda que, exatamente para garantir sua fecundidade heurística, não seja um conceito exato (nem descrito com exatidão).

A palavra dispositivo, da raiz do verbo *dispor* (colocar, situar, ordenar, distribuir, arrumar) pode ser lida em dois registros simultâneos complementares: (a) é algo que foi disposto – foi construído, situado e utilizado, podendo assumir, ou não, vida própria; e (b) é algo que dispõe, ordena, comanda, controla, atua. O processo humano de subjetivação, social e histórico, é articulado por meio de dispositivos vários que se entrecruzam, enfrentam, disputam entre si, desaparecem, reaparecem etc. Essa complexidade provoca incertezas, inexatidões e

¹¹ Para uma definição fundamental: Agamben, 2005, p. 9-16.

dúvidas na descrição e conceituação dos diferentes modos de subjetivação, mas, ao mesmo tempo, enriquece e amplia as possibilidades de análise, compreensão e conceituação. Como escreveu Deleuze:

desemaranhar as linhas de um dispositivo é, em cada caso, traçar um mapa, cartografar, percorrer terras desconhecidas, é o que Foucault chama de “trabalho em terreno”. É preciso instalarmo-nos sobre as próprias linhas, que não se contentam apenas em compor um dispositivo, mas atravessam-no, arrastam-no, de norte a sul, de leste a oeste ou em diagonal (Deleuze, 1990, p. 155).

A carne, então, pode ser vista como um dispositivo de subjetivação caracterizado pelas lógicas de classificação e exclusão do discurso (ou sistema) de honra greco-romano. Rossi oferece uma descrição apropriada do conflito, usando a categoria teológica *projeto* (que é similar à categoria filosófica *dispositivo*):

A lógica de Paulo é muito clara: quem vive segundo o espírito produz os frutos do espírito e quem vive a partir do projeto da carne produz um comportamento típico não somente contrário ao projeto de Jesus, mas também o negando. Nessa perspectiva, a vida segundo o Espírito cria fé onde não havia fé, e envolve discípulos e discípulas numa nova peregrinação de vida, que permite que cada um deles e delas passe do poder escravizador da avareza e do individualismo da antiga ordem de injustiça que conduz à morte, para a liberdade da nova ordem regida pela liberdade de Jesus Cristo. E porque não afirmar que a fé fundamentada em Jesus se materializa mediante o amor que se canaliza no amor mútuo. (Rossi, 2021, p. 123)

Mediante o uso da categoria *dispositivo*, outro problema exegético pode ser resolvido: o da presença da *lei* em Gl 5,13-26. Os versos 14 e 18 provocam consternação em vários comentaristas: “Pois toda a Lei se resume a uma só palavra: ‘amarás o teu próximo como a ti mesmo’” e “Todavia, se sois guiados pelo Espírito, não estais debaixo da Lei.” O uso positivo da *lei* no verso 14 incomoda. Como pode a lei, tão severamente criticada nos capítulos anteriores, ser apresentada de modo tão *positivo*? Como a lei, agora apresentada de modo positivo, é retomada de modo tão negativo no verso 18, vinculada à carne? A resposta, simplificando, é: lei e carne são diferentes dispositivos de subjetivação e construção de identidade no mundo paulino. Enquanto *dispositivos* são ambivalentes, ambíguos, sua potência para libertar ou para dominar depende do seu uso. Não são forças sobre-humanas que nos subjugam inevitavelmente. São construções humanas que subjugam, mas podem ser ressignificadas e reutilizadas para propósitos libertadores – é isto que Paulo faz com as suas quase-categorias: lei, pecado, carne, poderes.

Enquanto a carne se refere primariamente ao dispositivo da honra, a lei se refere ao dispositivo legal – seja judaico, seja romano. Refere-se ao conjunto de normas e demais leis que regem a vida de uma determinada formação social. Por isso, Paulo pode falar da lei dos judeus como um dos *elementos do mundo* (Gl 4,1ss). A lei é um dos elementos do mundo na medida em que, como aqueles, ela é um dispositivo de subjetivação. Dispositivos são realidades constituídas por seres humanos na história e possuem a ambivalência e ambiguidade de todo empreendimento humano. Quando deixamos de reificar ontologicamente carne, lei, pecado, espírito, justiça, era antiga, nova era (criação), deixamos de estar submetidos a problemas interpretativos aparentemente insolúveis.

Considerações Finais

Esta breve análise de Gálatas 5,13-26 evidenciou a necessidade de superar abordagens que tratam o conflito entre carne e Espírito como uma dicotomia metafísica rígida. A exegese do texto mostra que Paulo não está desenvolvendo uma oposição entre dimensões separadas da realidade, mas sim abordando um conflito dentro da própria vida comunitária. A carne, nesse contexto, não deve ser entendida como um princípio ontológico negativo ou como uma força sobrenatural hostil ao divino, mas como um dispositivo discursivo que regula as relações sociais e orienta determinados modos de existência. Da mesma forma, o Espírito não pode ser reduzido a uma instância transcendental desconectada da história e, sim, compreendido como uma realidade atuante na experiência concreta das comunidades paulinas.

O deslocamento da interpretação para um campo que considera categorias contemporâneas em diálogo com o mundo paulino permite compreender o conflito entre carne e Espírito de maneira mais coerente com a lógica da argumentação paulina. Em vez de uma oposição entre o humano e o divino, trata-se de uma disputa sobre os modos pelos quais as comunidades se organizam, estabelecem vínculos e definem sua identidade. A carne representa a tentativa de submeter a experiência cristã a um sistema normativo marcado pela lógica do sistema de honra e da prática das obras da Lei. O Espírito, por sua vez, não se opõe à carne em termos absolutos, mas age dentro da realidade comunitária para transformar as relações entre as pessoas, orientando-as para um modelo de convivência baseado na prática do amor mútuo e na superação das hierarquias sociais.

Com isso, a reflexão sobre Gálatas 5,13-26 contribui não apenas para o campo da exegese paulina, mas também para a compreensão dos desafios enfrentados por comunidades cristãs em diferentes contextos históricos e sociais. A análise crítica das categorias utilizadas na interpretação do conflito carne-Espírito permite reavaliar o impacto dessas leituras na construção das práticas de fé e das relações comunitárias. Além disso, ao considerar perspectivas que emergem da tradição teológica latino-americana, abre-se a possibilidade de estabelecer um diálogo entre a teologia paulina e as experiências concretas de resistência, libertação e construção de novas formas de convivência e solidariedade.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo. *Outra Travessia*. Florianópolis, n.5, p. 9-16, 2005. <https://doi.org/10.5007/%25x2005>
- BARCLAY, John M. G. *Obedying the Truth: Paul's Ethics in Galatians*. Minneapolis: Fortress Press, 1988.
- BETZ, Hans D. *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- BOFF, Leonardo. *La irrupción del Espíritu en la evolución y en la historia*. Madrid: Trotta, 2017.
- BOURDIEU, Pierre; Wacquant, Loic, J. D. *Respuestas: por uma antropología reflexiva*. Miguel Hidalgo: Grijalbo, 1995.
- DELEUZE, Gilles. ¿Que és un dispositivo? In: DELEUZE, Gilles et al. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 155-161.
- DERRIDA, Jacques. *Voyous. Deux essais sur la raison*. Paris : Galilée, 2003.
- DU TOIT, Phillip La G. The epistemological irony of postcolonialism: A perspective from Paul's flesh-Spirit dichotomy. *Verbum et Ecclesia* Pretoria. n. 44, v.1, p. 1-10, 2023. <https://doi.org/10.4102/ve.v44i1.2972>
- EASTMAN, Susan. *Recovering Paul's Mother Tongue*. Language and Theology in Galatians. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- ESLER, Philip F. *Galatians*. Londres: Routledge, 1998.
- FEE, Gordon. *Galatians*. Dorset: Deo Publishing, 2011.
- MARTYN, J. Louis. *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 2004.
- RIBEIRO, Osvaldo L. O método histórico-crítico e a questão hermenêutica da intenção do autor: uma problematização. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo v. 59 n. 2 p. 356-369, jul./dez. 2019.
- RICHARD, Pablo. O fundamento material da espiritualidade (Rm 8,1-17 e ICor 15,35-58). *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n. 7, p. 73-85, 1985.

ROSSI, Luiz A. S. Viver segundo o Espírito e na liberdade de Cristo – 5:1-26. In: Rossi, Luiz A. S. (org.). *Carta aos gálatas: a liberdade como estilo de vida*. São Paulo: Recriar, 2021, p.115-130.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press, 2007.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento*. Manual de Metodologia. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 5a. edição, 1998.

WELKER, Michael. The Holy Spirit. In: WEBSTER, John; TANNER, Kathryn; TORRANCE, Iain (eds.). *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 236-248.

ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

Editor responsável: Waldir Souza

RECEBIDO: 22/02/2025
APROVADO: 09/04/2025
PUBLICADO: 30/04/2025

RECEIVED: 02/22/2025
APPROVED: 04/09/2025
PUBLISHED: 04/30/2025