



Esperança e poder em Gálatas 1,1–5: a lógica da liberdade na abertura da carta

Hope and Power in Galatians 1,1-5: The Logics of Freedom in the Letter's Opening

Julio Paulo Tavares Mantovani Zabatiero ^[a]

São Paulo, SP, Brasil

^[a] Faculdade Teológica de São Paulo da IPI do Brasil

Como citar: ZABATIERO, Julio Paulo Tavares Mantovani. Esperança e Poder em Gálatas 1,1–5: A Lógica da Liberdade na Abertura da Carta. *Revista Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 17, n. 02, p. 278-291, maio/ago. 2025. DOI: <https://doi.org/10.7213/2175-1838.17.002.DS06>

Resumo

Este artigo analisa a perícope de Gálatas 1,1–5 com foco na presença implícita da esperança messiânica e seu papel na teologia apocalíptica de Paulo. A partir de uma leitura exegética detalhada e análise estrutural, argumenta-se que a saudação inicial da carta contém uma declaração litúrgica que sintetiza o evangelho paulino: a libertação do presente “eão maligno” por meio da autodoação do Messias. A perícope é interpretada como antecipação dos principais temas desenvolvidos ao longo da epístola, especialmente a contraposição entre a lógica da dádiva graciosa e a lógica da obrigação legal. O estudo mostra como a linguagem sacrificial utilizada por Paulo é ressignificada como expressão da gratuidade divina e libertação dos poderes que regem a antiga espaceotemporalidade. A esperança, assim, não é apenas escatológica, mas categoria existencial e ética no tempo presente. Além disso, o artigo considera implicações políticas e sociais dessa visão, em contraste com o discurso do império romano e da lei mosaica. Conclui-se que Gálatas 1,1–5, longe de ser uma mera introdução formal, oferece uma síntese programática da teologia paulina da graça, da liberdade e da nova criação inaugurada no Messias.

Palavras-chave: Paulo. Apocalíptica. Esperança. Poder. Libertação.

^[a] Doutor em Teologia (ThD) pela Faculdades EST, e-mail: jzabatiero@uol.com.br; Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1544-0810>

Abstract

This article analyzes Galatians 1:1–5, focusing on the implicit presence of messianic hope and its role in Paul's apocalyptic theology. Through detailed exegesis and structural analysis, it argues that the opening greeting functions as a liturgical declaration summarizing Paul's gospel: the liberation from the "present evil age" through the self-giving of the Messiah. The pericope anticipates the key themes developed throughout the letter, especially the contrast between the logic of divine gift and the legalistic system of obligation. The study shows how Paul reinterprets sacrificial language as an expression of divine gratuity and deliverance from the powers of the old space-time order. Hope is presented not only as eschatological expectation, but as an existential and ethical reality in the present. Moreover, the article reflects on the political and social implications of this theology in opposition to both Roman imperial ideology and Mosaic legalism. It concludes that Galatians 1:1–5, far from being a mere formal introduction, offers a theological synopsis of Paul's message of grace, freedom, and the new creation inaugurated in the Messiah.

Keywords: Paul. Apocalyptic. Hope. Power. Liberation.

Introdução

Paulo viveu em uma época na qual pouco espaço havia para a esperança. A presença temível das legiões romanas espalhadas pelo império era uma constante lembrança de que o dominador era, ainda, invencível. O apego à fé no Deus único, ao cumprimento da Lei e à rigidez disciplinar da vida de fariseu não tornavam Paulo uma pessoa atraída pela esperança. Se levarmos em conta o relato de Atos e as próprias declarações de Paulo em Gálatas 1, sua preocupação maior era negativa – perseguir e destruir os inimigos da ortodoxia farisaica, especialmente seguidoras e seguidores de um tal de Jesus que se declarara Messias. Uma reviravolta ocorreu em sua vida, porém, após seu encontro com o pretenso Messias. Paulo descobre que Jesus não era mais um falso Messias, mas o verdadeiro, enviado por Deus, seu próprio Filho. Da circunspecção da vida disciplinada ao extremo Paulo se moveu para a alegria da vida disciplinada com liberdade e paixão. Do apego à letra da religião deslocou-se para o apego ao Espírito que anima, faz amar e enche de esperança.

Este estudo adota uma abordagem exegético-teológica com base na análise literária e semântica da perícope de Gálatas 1,1–5. Utiliza-se o texto grego como base primária, com atenção à estrutura retórica e ao vocabulário específico, especialmente os elementos litúrgico-confessionais. A interpretação é informada por pressupostos da teologia apocalíptica de Paulo, conforme discutida por autores como Martyn, Croatto e Wright, em diálogo com a crítica contemporânea. A leitura parte do princípio de que as categorias de tempo e espaço, na escatologia paulina, não são meramente cronológicas, mas expressam formas de vida em conflito.

O objeto deste artigo é a esperança messiânica de Paulo conforme apresentada em Gálatas 1,3–5. A escolha do objeto é questionável, visto que Gálatas é uma carta predominantemente polêmica, na qual a palavra esperança é usada apenas uma vez (5,5). Seria, talvez, mais apropriado ter optado pela períope a que Gl 5,5 pertence e não por esta, na qual a palavra esperança não é usada e, aparentemente, o tema da esperança não estaria presente. Apesar destas objeções, porém, a escolha da períope inicial de Gálatas é legítima na medida em que sintetiza a noção da apocalíptica de Paulo, noção que engloba fidelidade (fé), esperança e amor para agir no tempo presente. Croatto destaca duas destas características em sua descrição da apocalíptica judaica: “a apocalíptica tem, portanto, desde seu nascimento, uma grande potência querigmática: proclama uma esperança quando tudo parece perdido, sustenta a fidelidade a Deus quando o que é recebido – e geralmente codificado em normas e leis – não responde adequadamente às crises presentes” (Croatto, 2000, p. 14). Destarte, a análise da declaração de estilo confessional-litúrgico dos versos 3–5 do primeiro capítulo de Gálatas pode nos ajudar a compreender a noção paulina de esperança, intimamente ligada às suas noções de justiça e vida no Messias.

Texto grego, tradução e aspectos estruturais

¹ Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων ούδε δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς¹ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν,² καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοὶ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας,³ χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν² καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ⁴ τοῦ δόντος ἐαυτὸν ὑπὲρ³ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἔξεληται

¹ As palavras καὶ θεοῦ πατρὸς são eliminadas por Marcião, mas não há qualquer base material para a excisão.

² Em vários MSS importantes há uma alteração na ordem das palavras: καὶ κυρίου ἡμῶν, mas a ordem seguida no texto é a usual em Paulo (cf. Rm 1,7; 1Co 1,3; 2Co 1,2; Ef 1,2; Fp 1,2; Fm 3) e deve, provavelmente, ser mantida. A maioria dos comentaristas segue o Comitê da edição do texto grego, cf. Metzger, 1971, p. 589.

³ “A preposição usada aqui é ligeiramente incerta textualmente: alguns manuscritos leem ὑπέρ (P51 1& B H 33) enquanto outros leem περί (P46 vid n^o A D F G 1739). A evidência pode ser vista como favorecendo περί ligeiramente, embora Paulo geralmente use ὑπέρ em tais contextos (cf. 1Co 15,3; Gl 3,13). Pode-se argumentar que uma mudança secundária para ὑπέρ (para se conformar ao uso paulino mais padrão) é mais fácil de prever do que uma mudança para περί (por exemplo, Lightfoot, 73; Carlson 2015, 143–45). Por outro lado, a dificuldade de interpretar ὑπέρ com τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν pode ter levado alguns escribas a substituírem περί, um pouco mais fácil aqui. O uso uniforme de ὑπέρ em outras cartas de Paulo pode pesar a balança em favor da leitura de ὑπέρ aqui também (por exemplo, Burton, 13; Longenecker, 8; Bruce, 75)” Tuckett, 2024, p. 119, nota 64.

ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν,⁵ ὃς ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.⁴

¹Paulo, um apóstolo comissionado,⁵ não da parte de seres humanos, nem por um ser humano, mas pelo Messias Jesus e por Deus Pai que o ressuscitou dentre os mortos, ²e todos os irmãos que estão comigo às 'ekklesiae'⁶ da Galácia: ³graça e paz a vós, da parte de Deus Pai e de nosso Senhor, o Messias Jesus,⁴ o qual deu-se a si mesmo como oferta por nossos pecados, de modo que nos libertou do presente *eão*⁷ maligno, segundo a vontade de nosso Deus e Pai, ⁵a quem seja a glória pelos *eões* dos *eões*, Amém!"

A perícope possui dois segmentos: (a) emitente e destinatários da carta v.1-2; (b) saudação em formato litúrgico v. 3-5.

Estruturalmente cada segmento é organizado em formato quiástico:

- (A) Paulo, apóstolo,
- (B) não da parte de seres humanos, nem por um ser humano, mas
- (B') pelo Messias Jesus e por Deus Pai que o ressuscitou dentre os mortos
- (A') e todos os irmãos que estão comigo, às 'ekklesiae' da Galácia:

- (A) graça e paz a vós, da parte de Deus Pai e de nosso Senhor, o Messias Jesus
- (B) o qual deu-se a si mesmo como oferta por nossos pecados,
- (C) de modo que nos libertou do presente *eão* maligno,
- (B') segundo a vontade de nosso Deus e Pai,
- (A') a quem seja a glória pelos *eões* dos *eões*, Amém!

No primeiro segmento o foco recai sobre a origem divina do apostolado de Paulo, que escreve aos gálatas acompanhado pela equipe ministerial que trabalhava com ele. No segundo, o foco recai sobre a ação libertadora do Messias Jesus de conformidade com a vontade de Deus Pai. A períope parece funcionar também como uma espécie de sumário da carta: (a) o apostolado fiel de Paulo, caps. 1-2; (b) a ação fiel libertadora do Messias, caps. 3-6. Chama a atenção o fato de que Paulo inclui a si mesmo e seus companheiros de ministério no desejo de graça e paz aos gálatas, transformando a saudação em um pequeno *credo litúrgico* que inclui uma doxologia e é finalizado pelo *Amém*, típico da liturgia das sinagogas judaicas.

Dois detalhes do vocabulário sugerem que o pequeno credo litúrgico pode ter sido citado por Paulo de alguma fonte contemporânea, pois o verbo ἔξαιρέω e o substantivo αἰών não são mais usados na carta⁸, sendo que o verbo é um *hapax legomenon* (usado uma única vez) em Paulo. No primeiro segmento, a expressão 'que o ressuscitou dentre os mortos' também possui um tom credal, litúrgico (cf. At 3,15; 4,10 que apontam para a 'antiguidade' da expressão na comunicação do evangelho pelos apóstolos de Jerusalém e suas comunidades). A presença da 'ressurreição' e dos 'eões' situa a linguagem da períope no ambiente da apocalíptica⁹ do período e indicam o tom espacotemporal da carta.

⁴ Aland; Aland; Martini; Karavidopoulos; Metzger, 2012, p. 584.

⁵ O substantivo não recebe artigo definido no grego, de modo que a indefinição é marcada gramaticalmente na tradução. Não há verbo no texto grego, o acréscimo na tradução visa maior facilidade de compreensão e a escolha é determinada pela adequação ao original.

⁶ A tradução comum 'igreja' não faz jus ao termo grego. Comunidade seria uma opção, mas também não capta as nuances de sentido do termo, que designa primariamente uma grandeza sociopolítica. Mantendo no artigo a palavra grega para destacar a sua peculiaridade em relação às traduções possíveis.

⁷ A opção por *eão*, uma palavra usada raramente em língua portuguesa, decorre dela ser a forma aportuguesada da palavra grega αἰών usada por Paulo. É uma palavra pouco usada, mas a considero melhor do que o sinônimo 'era'.

⁸ O adjetivo αἰώνιος é usado, porém, em 6,8.

⁹ O substantivo κόσμος em 4,3 e 6,14 também se situa na visão apocalíptica da época.

Do ponto de vista formal, a perícope é a abertura, o sobreescrito da carta, seguindo – com alterações – o padrão comum das cartas do período: autor, destinatário, saudações. A principal alteração é a presença do elemento confessional litúrgico nos versos 4-5, que expande essa abertura padrão. Os elementos credais (confessionais) apontam para temas que serão discutidos posteriormente na carta e mostram o tom teológico adotado na sequência. O uso do substantivo *graça* e da afirmação sobre a autodoação do Messias são espelhados na períope final (6,11-18) e sugerem que a lógica da dádiva (*graça*, gratuidade, generosidade) domina o ambiente semântico da carta. Sobre os elementos formais desta abertura, De Boer destaca:

como a nomeação dos co-remetentes indica, Paulo expande ou modifica a prescrição epistolar convencional de três partes à sua própria maneira. Algumas das expansões e modificações encontradas aqui ocorrem também nos sobreescritos de suas outras cartas e são, portanto, indicadores do estilo de escrita epistolar distintivo de Paulo (White 96–100). Outras são exclusivas de Gálatas e fornecem pistas importantes para a ocasião desta carta em particular e para os objetivos de Paulo na carta. (De Boer, 2011, p. 20)

Tendo em vista os propósitos deste artigo, a análise do texto dedicará maior atenção aos versos 3-5, onde a esperança se faz presente.

Comentário ao texto

O apóstolo Gl 1,1-2

A abertura da carta é peculiar¹⁰ em relação às demais no *corpus* paulino neotestamentário: a insistência de Paulo em sua comissão apostólica não ser de origem humana; a expressão ‘todos os irmãos que estão comigo’, como coautores da carta, sem nomear nenhum deles; a presença de uma doxologia; a ausência de uma oração ou de uma expressão de gratidão pelos gálatas; e a possível inclusão de um elemento confessional formular no verso 4, que destaca o tom apocalíptico do escrito. A menção a Jesus e ao Pai é comum nas cartas paulinas, mas aqui, a referência ao Pai serve também para destacar um dos tópicos argumentativos de Paulo: a membresia da comunidade dos gálatas é constituída por filhas e filhos de Deus Pai (Pai: 1,1.3.4; 4,2.6 nesta períope o tema da adoção é tratado com intensidade por Paulo). Também deve ser ressaltada a ausência de quaisquer qualificativos para as ‘ekklesiae’ da Galácia, antecipando o tom polêmico da carta e a gravidade da situação enfrentada pela comunidade.

No verso 1 Paulo enfatiza a origem e autoridade messiânico-divina de seu apostolado. O adjetivo *apóstolo* é qualificado por três adjuntos adnominais: (a) não da parte de seres humanos; (b) nem por um ser humano; mas (c) pelo Messias e por Deus Pai. Os dois primeiros adjuntos negam que Paulo tenha sido comissionado apóstolo por uma ‘ekklesia’ específica (Antioquia), ou por uma pessoa específica – ainda que, de fato, no início de sua carreira, ele tenha sido enviado pela ‘ekklesia’ de Antioquia. Paulo, porém, não vê a si mesmo como representante de uma ‘ekklesia’, mas como apóstolo autorizado pelo Messias Jesus e Deus-Pai. Claramente estas afirmações já compõem parte de sua argumentação: os oponentes de Paulo que atormentam os gálatas é que foram enviados por uma ‘ekklesia’ (Jerusalém) ou, quem sabe, por uma única pessoa (Tiago ou Pedro). Ele, Paulo, é apóstolo do Messias e Deus (no grego há uma única preposição regendo tanto Messias Jesus quanto Deus Pai), indicando que Paulo via ambos como um único agente (pelo menos no sentido de autoridade divina do apostolado paulino).

Esta contraposição entre origem humana e divina reaparece logo adiante na carta, nos versos 10-12. No verso 10 (onde *humanos* aparece três vezes) Paulo nega que seu apostolado tenha sido voltado para agradar seres humanos. Seu trabalho, ele afirma, visava agradar a Deus e ao Messias – agora indicados separadamente, conforme veremos a seguir. No verso 12, por outro lado, Paulo retoma a questão da origem – desta vez, não de

¹⁰ Se Gálatas foi a primeira, ou uma das primeiras cartas de Paulo, não podemos ainda falar em um padrão que ele tenha deixado de seguir.

seu apostolado, mas do seu *evangelho* (de sua pregação). Ele afirma que não recebeu o evangelho de seres humanos (origem), nem foi ensinado por seres humanos (mediação). Afirma que recebeu por revelação da parte do Messias Jesus e, consequentemente, recebeu de Deus – visto que a identidade do Pai e do Filho são reunidas aqui, já na expressão Deus Pai que o ressuscitou dentre os mortos. Vários comentaristas destacam que esta é a única menção à ressurreição de Jesus nesta carta e se perguntam sobre o motivo. Parece-me simples: não era um problema a ser resolvido. Os oponentes de Paulo não questionavam a ressurreição de Jesus, mas o papel da lei no evangelho de Paulo. Este é o primeiro elemento confessional no sobrescrito: a qualificação de Deus Pai como aquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos. A frase define ao mesmo tempo o Pai e o Filho. Jesus é aquele que o Pai ressuscitou, o Pai é aquele que ressuscitou Jesus. A ressurreição é, possivelmente, o principal fator identificador do Messias Jesus nas primeiras fórmulas confessionais e litúrgicas das comunidades originárias. Seu uso aqui tem o efeito retórico de dar legitimidade ao apostolado de Paulo – embora recebido diretamente de Deus, não é solitário ou individualista – participa da tradição das comunidades messiânicas.

O Messias Jesus foi ressurreto pelo Pai – esta afirmação abre a teologia da perícope, logo no primeiro verso. Antes de qualquer característica, Jesus é aquele a quem o Pai ressuscitou dentre os mortos. A morte de Jesus foi real, verdadeira. Não pode ser desconsiderada nem tratada como ilusão. Morto, mas não permaneceu no mundo dos mortos. Foi ressuscitado. Em cartas posteriores Paulo trabalhará diferentes aspectos do significado da ressurreição para a identidade do crucificado. Aqui, apenas afirma: ele não está morto. Foi ressuscitado pelo Pai. Podemos inferir: por isso é κύριος, por isso reina, por isso é o κύριος da comunidade messiânica. Assim, é dele que deriva a identidade do novo povo de Deus. Não mais definido pela etnia, pela raça, pela condição política. O povo de Deus é povo messiânico, é a comunidade messiânica com estilo de vida messiânico em um mundo não-messiânico, anti-messiânico. Se o Messias foi ressurreto, então a morte não pode mais ser vista como o destino final de toda pessoa. A morte é dessacralizada, profanada¹¹. Não é mais necessário temê-la. O Messias ressuscitou! Nós também ressuscitaremos. A morte pode assumir novo significado e dar novo sentido à vida, pois é morte ressuscitável. Não mais definitiva.

Também é peculiar a esta carta que os coautores¹² da carta sejam descritos, no verso 2, de modo inexato: ‘todos os irmãos que estão comigo’ – o que também é parte do argumento de Paulo contra os seus opositores na Galácia: ele não é um pregador solitário, que inventou um evangelho solipsista, sem respeito pelos ‘verdadeiros’ apóstolos que o precederam. Paulo afirma não estar sozinho – ‘todos os irmãos que estão comigo’ reafirmam a validade do apostolado de Paulo e a origem divina de seu evangelho. É difícil definir o referente da expressão *todos os irmãos* – são membros do grupo apostólico de Paulo, ou ele se refere a alguma comunidade eclesial? Não há dados suficientes, no texto, para responder a esta questão. A carta, então, é endereçada às *ekklesiae* na Galácia – o plural simplesmente registra que havia várias comunidades de seguidoras e seguidores do Messias Jesus na região à qual a carta foi enviada. Não sabemos quantas, nem quantos membros fariam parte delas. É a

¹¹ “Os juristas romanos sabiam perfeitamente o que significa “profanar”. Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão. Sacrifício era todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade, que as reservava exclusivamente aos deuses celestes (nesse caso eram denominadas propriamente “sagradas”) ou infernais (nesse caso eram simplesmente chamadas “religiosas”). E se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens. “Profano” – podia escrever o grande jurista Trebácio – “em sentido próprio denomina-se àquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens”. E “puro” era o lugar que havia sido desvinculado da sua destinação aos deuses dos mortos e já não era “nem sagrado, nem santo, nem religioso, libertado de todos os nomes desse gênero” (D. 11, 7, 2) Agamben, 2005, p. 83, itálico e aspas dele.

¹² Que papel poderiam ter tido ‘todos os irmãos que estão comigo’ na escrita da carta? Como a presença deste grupo tão genérico no sobrescrito da carta afeta a definição do conceito de *autoria* aplicado aos escritos de Paulo? O comentário de Betz mostra o padrão dos comentaristas em geral: “Paulo não os nomeia, mas podemos supor que ele se refere a companheiros missionários conhecidos pelos Gálatas, e não a toda a igreja de onde ele enviou a carta. O enfático “todos” é único em Paulo e indica que ele queria escrever como porta-voz de um grupo que está solidamente por trás dele e da carta. Se o secretário que realmente escreveu a carta (veja em 6,11–18) está incluído entre os “irmãos”, o que pode muito bem ser o caso, Paulo não o indica” (Betz, 1979, p. 40). Uma exceção é o comentário de Burton, publicado na primeira edição da série International Critical Commentary, que discute a possível contribuição do grupo à autoria da carta, concluindo que não tiveram nenhuma participação efetiva. Burton, 1920, p. 8-9.

única carta de Paulo endereçada explicitamente a diversas comunidades. Em várias de suas cartas Paulo costuma acrescentar alguma adjetivação positiva sobre as endereçadas da carta, a mais comum sendo a afirmação de que são pessoas santas (mesmo nas duas cartas aos coríntios a qualificação é usada), o que não ocorre aqui. Não me parece que devamos buscar nessa ausência um sentido específico – o adjetivo também está ausente de 1 e 2 Tessalonicenses, o que sugere que Paulo teria passado a usar a qualificação nas cartas posteriores às suas mais antigas.

A esperança apocalíptica Gl 1,3-5

Os versos 3-5 também são peculiares em relação às demais cartas paulinas. Possuem um tom duplo: confessional e litúrgico, e sintetizam a força semântica do evangelho de Paulo, ao invés de simplesmente encerrarem o sobrescrito com a expressão do desejo de paz para os destinatários. Sua estrutura, como já vimos, é quiástica, enfatizando a libertação do presente eão maligno como resultado da oferta de Jesus pelos nossos pecados, segundo a vontade do Pai:

- (A) graça e paz a vós, da parte de Deus Pai e de nosso Senhor, o Messias Jesus
- (B) o qual deu-se a si mesmo como oferta por nossos pecados,
- (C) de modo que nos libertou do presente eão maligno,
- (B') segundo a vontade de nosso Deus e Pai,
- (A') a quem seja a glória pelos eões dos eões, Amém!

O desejo de graça e paz (v. 3)

No verso 3 temos um elemento comum a diversas cartas de Paulo: a saudação com graça e paz: “graça e paz¹³ a vós, da parte de Deus Pai e de nosso Senhor¹⁴, o Messias Jesus”. Expressa o desejo do apóstolo que as comunidades permaneçam sob a graça e a paz (integridade, completude) que são conferidas pelo Messias-Senhor e por Deus-Pai ao seu povo. Reafirma que Deus é o verdadeiro Pai (doador da vida) de quem segue o Messias e que ele, Jesus, é o verdadeiro Senhor (libertador e rei) de suas comunidades. A frase paulina pode ser entendida como uma hendiáde, neste caso, a graça pode ser entendida como o presente que se concretiza na paz recebida e vivenciada pelas pessoas fiéis ao Messias, enquanto a paz (harmonia, totalidade, plenitude) é o presente de Deus às pessoas que Ele liberta no Messias. Paulo não explica o sentido da graça divina, de modo que devemos pressupor que a palavra carregue o sentido da misericórdia, bondade e graciosidade de YHWH expressas na Bíblia Hebraica pela palavra גָּבְרִיתָא e, principalmente, por גָּבְרִילָה e termos que acompanham esta palavra (como não lembrar, aqui, do Salmo 136 e outras expressões litúrgicas comoÊx 34,6-7 e similares?)¹⁵.

Implícita na saudação está a crítica à ideologia imperial romana. Por um lado, a graça de Deus, mediada pelo Messias crucificado, seria vista no mundo greco-romano como um presente dado por uma pessoa indigna de presentear, por alguém cuja honra estava sob suspeita, o presente de um doador sem mérito, sem qualificação dentro da hierarquia social greco-romana. Por outro lado, a paz de Deus, mediada pelo Messias crucificado, se

¹³ Do ponto de vista das relações interdiscursivas, o uso deste par de palavras indica uma adaptação paulina das cartas de seu tempo. Χαίρετε era o verbo usado nas cartas gregas para saudar os destinatários e εἰρήνη (em grego ou em aramaico) era usada nas cartas de judeus. Por um lado, o par mostra o caráter híbrido das comunidades paulinas e a disposição de Paulo em entender e praticar um trabalho missionário *intercultural*. Por outro, serve para evocar a memória das destinatárias, pois graça e paz eram termos conceituais importantes na pregação e ensino de Paulo.

¹⁴ A definição paulina do Messias como Senhor nos impede de aceitar, sem reservas, a descrição de Deus encontrada na teologia de Tillich: “Enquanto Senhor é basicamente a expressão da relação do homem com o Deus que é poder santo, Pai é basicamente a expressão da relação do homem com o Deus que é amor santo. O conceito “Senhor” expressa a distância; o conceito “Pai”, a unidade” Tillich, 1973, p. 287. O senhorio do Messias é a forma mais completa da presença de Deus, de sua união com o ser humano.

¹⁵ A definição de Tillich é apropriada para o sentido da graça nos escritos paulinos: “o termo “graça” (*gratia, charis*) qualifica todas as relações entre Deus e o homem de tal forma que elas são livremente inauguradas por Deus e de forma alguma dependem de qualquer coisa que a criatura faça ou deseje” Tillich, 1973, p. 285.

contrapõe à *pax romana*, presenteada pelo Império aos povos conquistados mediante o preço da conquista, morte e destruição. O Messias não poderia ser o doador da paz, dentro da lógica discursiva imperial romana, pois fora condenado e executado na cruz pelo Império. Graça e paz do Pai e do Messias, no mundo paulino, seriam recebidas como expressões de doadores indignos, incapazes de cumprir com a obrigação de presentear com honra e estabelecer, assim, relacionamentos devidamente hierarquizados. Semelhantemente, a graça e paz de Deus e do Messias devem ser contrastadas com a graça e paz de Deus na visão dos mestres de um evangelho da circuncisão. Deus é considerado plenamente digno de oferecer favores e outorgar paz, mas, por isso mesmo, não poderia presentear *sem olhar a quem* – não poderia presentear gentios, por exemplo, sem que, antes, houvesse uma transformação de identidade das pessoas receptoras. Para se tornar digno de receber a graça divina, um gentio deveria se tornar *judeu*, deveria se circuncidado para poder entrar no mundo da paz graciosa de YHWH.

Tanto no mundo greco-romano quanto no judaico, o dom, o presente não podem ser concebidos fora de relações de reciprocidade, seja de acordo com a lógica da honra, seja de acordo com as normas do patronato, seja de acordo com as demandas da Lei divina. Deve haver merecimento, quem dá e quem recebe o presente precisam ter o direito de dar e receber. Uma vez, porém, dado o presente, ele entra numa lógica de circularidade: deve ser retribuído. Assim, a retribuição do presente, por outro presente, se torna infinita, a não ser que se rompa o elo de merecimento entre as partes que se presenteiam mutuamente. Nos versos 3-5 já começa a se tornar evidente que a graça em Gálatas não opera dentro dessa lógica da reciprocidade (retribuição), mas sob outra lógica: a da gratuidade – claramente expressa no verso 4 mediante a autodoação do Messias para a libertação da humanidade.

A lógica da gratuidade (v. 4-5)

Diferentemente das demais cartas paulinas, a saudação se estende até o verso 5, compondo uma declaração sintética do evangelho de Paulo. É possível que esta extensão da saudação tenha sido causada pela ausência (deliberada) de uma oração de ação de graças pelas comunidades destinatárias – o que é comum nas demais cartas de Paulo. Não há motivo para gratidão da parte de Paulo em função do amadurecimento ou melhoria da vida da comunidade. Paulo está desapontado com a infidelidade dos gálatas – a expressão do desapontamento vem imediatamente após o sobreescrito e substitui a tradição ação de graças (v. 6-9) – por isso, desde o sobreescrito da carta já argumenta em defesa do seu evangelho e da volta dos gálatas à fidelidade inicial.

A possibilidade do verso 4 ser alusão a, ou citação de uma fórmula confessional pré-paulina é sugerida no texto pelo uso do plural 'pecados' na fórmula da redenção, enquanto é mais típico de Paulo o uso do singular. Da mesma forma, não é frequente em Paulo a apresentação de Jesus como oferta pelo perdão dos pecados, mas, sim, a apresentação de Jesus como dádiva para nossa libertação – o que será afirmado na próxima oração do período. Contribui, ainda, para a hipótese da alusão ou citação, o fato de que o verbo ἐξέληται (libertar) não é usado nenhuma outra vez por Paulo, embora seja relativamente comum na LXX com o sentido de *libertar* e seja usado nos escritos lucanos (At 7,10.34; 12,11; 23,27; 26,17 com relação a situações de dominação ou prisão). Ressalte-se que a essência do evangelho seja descrita aqui como libertação e não como justificação – o que mostra como o peso da identidade confessional contemporânea pode afetar a nossa leitura da carta. A *justificação pela fé* pode ser a doutrina mais importante da Reforma, mas não era a mais importante nas cartas de Paulo – nem mesmo em Gálatas, carta da *libertação*.¹⁶

¹⁶ Trago a citação de um evangélico conservador, não-participante da *nova perspectiva sobre Paulo*, que reconhece a libertação (resgate) como central na carta: "em mais um afastamento de sua abertura típica de carta, Paulo agora descreve o "Senhor Jesus Cristo" (v. 3) como aquele que, por meio de seu sacrifício na cruz, "resgatou" os crentes da "presente era má". E podemos ver, mais uma vez, como essa adição antecipa o argumento da carta. Ao retratar a obra de Cristo como uma "operação apocalíptica de resgate" (Hays 2000: 202), Paulo "atinge a tônica da epístola" (Lightfoot

O ressuscitado é aquele que morreu, condenado e executado pelo Império, na cruz dos rebeldes e subversivos, das pessoas que diziam não ao Império, que resistiam e assumiam corajosamente o risco de dizer que o Império não é Senhor, que o imperador não é divino, que a Lei não tem a última palavra. O Império executa o Messias, mas não enquanto manifestação de seu senhorio, mas como realização da vontade do Messias, τοῦ δόντος ἐαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν. O Messias deu-se a si mesmo, doou-se, entregou-se. Sob a ótica da espaço-temporalidade não-messiânica, o Messias foi acusado pelas autoridades judaicas, preso, julgado, condenado e executado pela autoridade romana. Na espaço-temporalidade messiânica, porém, o Messias se entregou: doação, oferta pelos nossos pecados. ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν é uma frase exegeticamente desafiadora. É uma construção gramatical ambígua e usa uma preposição ambivalente, cuja dificuldade é manifesta na tradição textual de Gálatas.

Há consenso entre os exegetas de que esta sentença vem da tradição cristã anterior a Paulo e foi por ele assumida e ressignificada.¹⁷ Somente duas vezes mais a palavra ἀμαρτία é usada em Gálatas: 2,17 e 3,22. Em ambas, a palavra está no singular e deve ser entendida como um *poder* que escraviza as pessoas. Ao morrer *por nossos pecados* o Messias nos libertou do poder do pecado, do pecado como um poder determinante da espaço-temporalidade não-messiânica. Assim, Paulo utiliza a linguagem sacrificial, mas desloca seu significado do campo da quebra da lei para o campo da ação libertadora de Deus. Jesus não foi uma vítima sacrificial, um animal morto involuntariamente pelo sacerdote. Ele deu-se a si mesmo. Ele foi simultaneamente sacerdote e oferta (tema que Hebreus apresenta com detalhes). Ao agir desta maneira ele torna inoperante a lógica sacrificial, coloca um ponto final no sistema sacrificial. Não se trata mais do que eu devo fazer para que meu pecado não me afaste de Deus. O significado agora é: o que Deus fez, no Messias, para que o pecado não me domine mais, nem me afaste de Deus, de sua graça e paz. Inversão radical! Profanação completa do sistema sacrificial.¹⁸

Esta primeira afirmação sobre o ato libertador do Messias (τοῦ δόντος ἐαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν) é formulada em linguagem sacrificial, que seria comprehensível tanto a judeus como a gentios no primeiro século d.C.: “o qual deu-se a si mesmo como oferta por (causa de) nossos pecados”. O dia da expiação, na liturgia judaica antiga, consumava o grande ritual do perdão, que incluía, além da oferta sacrificial, a oferta territorial do bode que levaria para fora do território humano os pecados do povo de Israel. O rito simbolizava o pleno perdão e o afastamento dos pecados. No Messias, os nossos pecados são perdoados (nossos: judeus e gentios) definitivamente, de modo que somos libertados. Os pecados nos aprisionam a um mundo dominado por lógicas escravizadoras, causadoras da injustiça e, em última instância, da morte. Na oferta sacrificial do Messias

1881: 73; veja também B. Longenecker 1998: 36–46; Smiles 1998: 68–69). Central à tentativa de Paulo de atrair os gálatas de volta ao verdadeiro evangelho é sua insistência ao longo da carta de que a cruz de Cristo é o meio decisivo e plenamente suficiente para resgatar pecadores da morte. Abraçar a cruz pela fé é tudo o que é necessário para efetuar esse resgate e trazer os crentes para a “nova criação” (6:15). O programa legal defendido pelos agitadores efetivamente minimiza o ponto de virada decisivo em toda a história humana” (Moo, 2013, p. 71).

¹⁷ Por exemplo: “Ao adicionar ‘pelos nossos pecados’ (como em Rm 4,25; cf. Rm 5,8) e não apenas ‘por nós’ (como em Rm 8,32; Gl 2,20; Ef 5,25; Tt 2,14), Paulo indica de modo suficientemente claro que estava pensando em termos sacrificiais (explicitamente Ef 5,2; cf. Rm 3,25; 1Tm 2,6). Em uma época em que o sacrifício era quase universal como um meio de reter a boa vontade e a bênção dos deuses, tais conotações não teriam sido perdidas. O antigo e sofisticado sistema sacrificial judaico enfatizava que os sacrifícios eram fornecidos por Deus como um meio de expiação, cobrindo e obliterando os pecados que feriam o indivíduo e a comunidade (para a ‘lógica’ da teologia do sacrifício, veja meu ‘Paul’s Understanding’). E na teologia judaica do mártir, o auto sacrifício era eficaz precisamente por ser um sacrifício (2Mac 7,37–38; 4Mac 6,28–29; 17,21–22). Daí a facilidade com que Paulo podia variar sua formulação. Quando a morte de Jesus foi expressa pela primeira vez nesses termos é uma questão de alguma disputa, mas o próprio Paulo pode muito bem ter tido conhecimento de uma tradição que remonta ao próprio Jesus (Mc 10,45 par.; Mt 26,28; Lc 22,19); ele cita uma fórmula semelhante em 1Co 15,3, que ele deve ter aprendido em ou logo após sua conversão; a influência inicial de Is 53 é difícil de contestar por trás da fórmula que Paulo usa em Rm 4,25, como também a influência do pensamento judaico sobre o sacrifício de Isaque em Rm 8,32; e o plural ‘pecados’ (em vez do singular mais characteristicamente paulino) também aponta para antes de Paulo, para uma formulação judaico-cristã anterior (mais detalhes em meu *Parting 70*)” Dunn, 1993, p. 34–35, itálicos dele.

¹⁸ Podemos recorrer mais uma vez a Tuckett para explicar o espaço temático da frase e sua preposição ambivalente: “O significado de ὑπέρ varia em outros lugares, embora frequentemente seja usada com um objeto pessoal para significar ‘em benefício de’, possivelmente, alguma vez, ‘no lugar de’; às vezes também em um sentido causal ‘por causa de’. O último significado é muito improvável aqui: ditos sobre a morte de Jesus sendo ὑπέρ outras pessoas ou outras coisas são sempre apresentados em termos dos benefícios que advêm para os outros, não da causa da morte. Portanto, um significado que implique de alguma forma que a morte de Jesus remove as consequências dos pecados humanos é provável, embora não seja possível determinar com maior precisão qual é o pano de fundo exato aqui” Tuckett, 2024, p. 121.

encontramos o perdão. Cabe, aqui, uma citação relativamente longa: “O perdão reproduz perfeitamente o paradoxo da dádiva, onde as próprias condições que tornam o perdão possível também o tornam impossível. O perdão é a dádiva na qual eu lanço fora a dívida que você me deve, o *per* em “perdoar” tendo o sentido de “longe” ou “para frente”. É por isso que, quando alguém nos deve algo, dizemos que “temos uma vantagem sobre eles”, o que significa que no perdão, eu desisto do que tenho sobre o outro. Eu os libero, dispenso sua dívida e os deixo ir. Como dádiva, o *doar* em perdoar deve ser incondicional” (Caputo, 2006, p. 210).

A segunda afirmação (*ὅπως ἔξέληται ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ*) é única nos escritos paulinos e mostra o efeito da autodoação do Messias: a libertação. A sua linguagem mescla elementos da teologia do êxodo (*ἔξέληται*) e da apocalíptica judaica (*αἰῶνος*). O verbo *ἔξέληται* é usado apenas oito vezes em o Novo Testamento¹⁹. O seu uso no êxodo indica que o significado do verbo é libertar de um poder dominador, escravizador. O que escraviza o ser humano é o *presente eão maligno*. Paulo não esclarece, aqui, o significado da expressão, de modo que podemos supor que ela fosse conhecida dos destinatários da carta. A ligação com a primeira afirmação mostra que o presente *eão maligno* é a espaço-temporalidade dominada pelos pecados.

O sentido emancipatório da morte de Jesus é explicitado logo na sequência da frase que acabamos de analisar: *ὅπως ἔξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ* (de modo que nos libertou do presente *eão maligno*)²⁰. A espaço-temporalidade não-messiânica, o tempo em que Paulo e os gálatas viviam podia ser qualificado como *maligno* porque era dominada pelo pecado. É possível, a despeito da afirmação contrária de De Boer, entender a lógica deste ato libertador do Messias. Medo é uma paixão que exerce clara função política de sustentar e legitimar a dominação:

Compreender sociedades como circuitos de afetos implicaria partir dos modos de gestão social do medo, partir de sua produção e circulação enquanto estratégia fundamental de aquiescência à norma. Pois, se, de todas as paixões, a que sustenta mais eficazmente o respeito às leis é o medo, então deveríamos começar por nos perguntar como ele é produzido, como ele é continuamente mobilizado. De forma mais precisa, como se produz a transformação do medo contínuo da morte violenta, da despossessão dos bens, da invasão da privacidade, do desrespeito à integridade de meus predicados em motor de coesão social.²¹

A dominação imperial romana era sustentada eficazmente pelo medo da morte – sempre adiante dos povos conquistados manifesta predominantemente na forma das legiões romanas acampadas nos territórios conquistados e nos monumentos erguidos à crueldade militar do Império. Por que o Senhor deveria morrer, ao invés de matar? Para mostrar que a morte não é a palavra final e que o medo não deve ser a paixão dominante na vida pessoal e pública. Para mostrar que há esperança, é possível viver de outro modo.²²

Na morte do Messias, executado pela instituição detentora do poder da morte (o Império e sua Lei), a morte é crucificada. A morte é superada – como dirá Paulo mais tarde em 1Co 15,54: “Tragada foi a morte pela vitória”. A morte do Messias liberta – e o verbo grego aqui presente, a única ocorrência deste verbo em seus escritos, é usado na LXX para a ação libertadora de YHWH no êxodo (Êx 3,6-8) – e um de seus sentidos é *arrancar* algo das mãos de outra pessoa, *arrancar* de um lugar apertado e opressor. Na morte do Messias fomos arrancados, libertados do poder da espaço-temporalidade não-messiânica e passamos a viver como povo de

¹⁹ Nas duas ocorrências de Mateus, significa arrancar (o órgão do corpo que escandaliza). Das cinco ocorrências em Atos, duas se referem ao êxodo do Egito (7,10.34 neste verso o verbo está na citação de Êx 3,8).

²⁰ De Boer exagera em sua explicação da sentença: “A formulação ‘pelos nossos pecados’ é ambígua (cf. Breytenbach 2003). Sua compreensão não pode ser determinada simplesmente pela análise filológica e gramatical. Estas simples palavras não somente assumem mais do que é declarado, elas também são a abreviação de uma afirmação teológica profunda e misteriosa que resiste à análise racional. O sentido da frase, na tradição que Paulo aqui adapta, era, provavelmente, ‘lidar com nossos pecados’, perdoá-los para que eles não pudessem mais formar um obstáculo entre “nós” e Deus (cf. Rm 3,25; 5,8–9; Breytenbach 1993). O que eram exatamente esses ‘pecados’ (provavelmente as transgressões coletivas da lei pelo povo de Deus, Israel) e como exatamente a morte (ou sangue) de Jesus poderia efetuar o perdão desses pecados não são indicados (cf. Mt 26,28; Ef 1,7). Em qualquer caso, Paulo imediatamente interpreta a entrega de Cristo “pelos nossos pecados” como a efetivação, não do perdão, mas da libertação de um reino maligno” De Boer, 2011, p. 30.

²¹ Safatle, 2016, p. 18-19.

²² O filósofo judeu Espinosa afirmava a inseparabilidade de medo e esperança: “não há esperança sem medo, nem medo sem esperança” Espinosa, 2007, p. 221.

Deus, em uma nova vida de liberdade, graça e paz. O verbo está no aoristo e indica não só ação ocorrida no passado, mas também descreve a ação como terminada, efetiva: a libertação já ocorreu e não pode ser revertida. O presente eão maligno não tem mais poder sobre nós. Vivemos ainda nele, mas não somos determinados por ele.²³

Mais adiante, em Gl 3,1 Paulo relembrava aos gálatas como havia anunciado o Messias a eles: “Ó gálatas insensatos! Quem vos fascinou a vós outros, ante cujos olhos foi Jesus Cristo exposto como crucificado?” O verbo grego traduzido por *exposto* significa uma demonstração visual – no seu testemunho Paulo tornou visível o corpo crucificado do Messias na cruz, apresentando a participação do Messias na torturante e excruciente forma de execução que as pessoas infieis ao Império recebiam. Cruz que eles mesmos, gálatas, a qualquer momento poderiam enfrentar. A morte do corpo do Messias, o corpo da morte do Messias é o corpo solidário com os corpos dominados pelo violento império romano. Em 5,2-12 e 6,11-14 Paulo enfatiza aos gálatas a importância da cruz do Messias e os adverte a não se deixarem circuncidar, pois isso equivaleria a anularem a cruz e seu escândalo para o mundo dominador. A circuncisão, sinal corpóreo da pertença ao povo judeu, poderia ser útil aos gentios gálatas para escaparem de eventual condenação pelas autoridades imperiais por não participarem de eventos oficiais ligados ao culto imperial.²⁴ A libertação messiânica não afeta apenas a dimensão imaterial da vida humana, nem poderia, pois não há no pensamento hebraico esse tipo de dualismo. O Messias crucificado, oferta pelos pecados, liberta pessoas corpóreas, completas – não apenas partes (irreais) delas.

Do ponto de vista da mensagem de Gálatas, no decorrer da carta Paulo nos fornece indícios para entendermos de modo mais abrangente o que quer dizer com esta frase apocalíptica. Os principais indícios são os seguintes:

- Em Gl 3,13 (com o verbo ἐξαγοράζω) o inimigo de quem os judeus são libertados é a maldição da lei (*katárás tou nomou*).
- Em 4,4-6 (também com ἐξαγοράζω) temos uma espécie de explicação desta expressão única em Paulo: o presente eão maligno chegou ao seu clímax ('na plenitude do tempo'), e é caracterizado pelo domínio da lei ('sob a Lei') – poderíamos dizer que é essa 'maldição legal', esse domínio do ser humano pela lei (enquanto lógica classificatória fundada no dever e na dívida) que torna *maligno* o presente eão (ou seja, a espaçotemporalidade não-messiânica).
- Em Gl 4,8-9 Paulo afirma que somos escravos dos rudimentos do *kósmos* - um *kósmos* que, pela cruz do Messias, 'foi crucificado para mim e eu para o mundo' (Gl 6,14), de modo que a distinção entre circuncisão e incircuncisão (enquanto definidores de identidade perante Deus) não tem mais valor (6,15). Lei e rudimentos do mundo são os dois poderes explícitos da presente era maligna. Enquanto o primeiro refere-se mais diretamente à lei judaica, não deveríamos deixar de levar em consideração que a crítica serve para a *lei* enquanto tal. O segundo termo não se restringe ao ambiente discursivo judaico, era comum em religiões e em alguns discursos filosóficos da época – referindo-se aos elementos do mundo, ou aos elementos básicos de um aprendizado qualquer. Em virtude de sua

²³ Assim, ao invés de falar em duas histórias ou em dois regimes de temporalidade distintos, considero mais correto interpretar a apocalíptica paulina como uma visão ético-estética do tempo vivido. O tempo físico, cronológico, é um só – uma única história, como dizem os teólogos da libertação. O tempo vivido, porém, é plural. Há temporalidades distintas conforme as formas de vida existentes. A espaçotemporalidade messiânica não pode ser entendida como um tempo físico, cronológico, mas como *tempo vivido* ou, melhor, *tempo vivível*.

²⁴ Em seu comentário a Gálatas Wright discute amplamente a questão da circuncisão e seus benefícios para gentios na época de Paulo. Por exemplo: "Conforme eu havia dito na introdução, a maior probabilidade é que essa questão tenha sido imposta sobre os crentes em Jesus na Galácia por causa de seu afastamento repentino dos cultos locais, incluindo, muito provavelmente, as formas locais de culto imperial. Eles devem ter reivindicado a "dispensa judaica", mesmo sem ter muita chance de obtê-la. Isso deve ter produzido perplexidade e, possivelmente, revolta em meio à comunidade judaica local, além de confusão entre os judeus locais que haviam aceitado o evangelho de Jesus. Essa confusão deve ter-se multiplicado quando os mestres rivais chegaram e lançaram dúvida sobre a mensagem de Paulo e até mesmo sobre sua integridade. Por todo lado, os cristãos gentios devem ter ouvido falar sobre como as coisas seriam mais simples, e como faria muito mais sentido se eles simplesmente fossem circuncidados. Todos ficariam felizes — ou, se não ficassem felizes (já que a perplexidade ainda permaneceria, e a circuncisão se constituiria em um desafio para os homens adultos), pelo menos ficariam contentes com esse novo modo de agir" Wright, 2023, p. 175-176.

ligação com o *kósmos* e seus deuses, pode incluir uma referência ao culto imperial, com suas datas, festivais e celebrações.

Chegamos à terceira afirmação confessional na perícope. A libertação ocorreu de acordo com a vontade de Deus, nosso Pai (*κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν*). É a terceira vez que Paulo menciona a paternidade de Deus no sobrescrito. Três vezes em cinco versículos, indicando que o tema é importante para Paulo. Todavia, somente em 4,6 haverá nova menção a Deus como Pai e em uma frase litúrgica: “Ora, uma vez que sois filhos, Deus enviou o Espírito de seu Filho aos nossos corações, o qual exclama ‘Abba, Pai’.” Esta última ocorrência está no final da seção sobre Abraão e, juntamente com a sua presença no sobrescrito, podemos supor que tenha um papel polêmico em relação aos oponentes de Paulo. É plausível a interpretação, defendida por alguns comentaristas, que a paternidade de Deus seja aqui enfatizada por Paulo em contraponto à paternidade de Abraão (um dos temas do ensino dos oponentes de Paulo). O argumento possui lógica no mundo paulino: se os gentios são filhos de Deus-Pai, por intermédio de Jesus Cristo, por que deveriam renegar essa intermediação e se submeter a uma intermediação puramente humana – de Abraão?

A metáfora da paternidade divina, porém, tem alcance mais amplo, especialmente no mundo gentílico, visto que a adoção no mundo romano desempenhava um importante papel na vida familiar e política do Império. À luz do seu contexto discursivo, podemos dizer que a paternidade divina é libertadora e criadora de um novo e único povo de Deus.²⁵ Deus Pai exerceu sua vontade através do ato libertador do Messias e, por isso, merece ser glorificado, recebendo nossa fidelidade e gratidão manifestadas na vida cotidiana de liberdade e celebração do evangelho. A vontade do Pai do Messias é o oposto da vontade do Pai-Imperador romano: doar vida, ao invés da morte. No Messias somos libertos do arbítrio dos poderes da espaçotemporalidade não-messiânica. Livres, podemos viver conforme o Messias viveu – de fato, na espaçotemporalidade messiânica é o Messias quem vive em nós (Gl 2,21).

A descrição confessional termina com uma declaração de louvor a Deus (Ὥ ή δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν). A doxologia que encerra o sobrescrito situa o debate no âmbito da honra e do poder político. A palavra grega que frequentemente se traduz por *glória* pertence ao campo semântico da honra – são glorificadas as pessoas honradas e, em especial, os generais vitoriosos e os imperadores conquistadores são dignos de glorificação e exaltação especiais. A *δόξα* estava especialmente vinculada ao imperador e suas vitórias militares, ao imperador e seu domínio sobre os povos conquistados. Ao celebrar a *δόξα* de Deus em todos e para todos os tempos, Paulo mostra que a verdadeira adoração somente pode ser prestada ao Senhor de toda a terra, ao Criador de todas as coisas, ao sustentador de todo o universo. Somente Deus transcende os eões. O imperador sobrevive dentro do prazo limitado de um eão, quando o próximo assume o trono, é ele quem recebe as novas honras e glorificações. Deus, o Pai criador, que enviou o Filho libertador, é digno de receber toda glória, pois somente Ele dá liberdade e vida plena às pessoas e a toda a sua criação.²⁶

²⁵ Devemos levar em conta o ambiente patriarcal do período, de modo que a adoção pelo *pai* não deve ser lida como exemplo de uma atitude sexista da parte de Paulo. Em nosso tempo, é claro, podemos usar metáforas femininas para Deus, embora haja ainda ambientes eclesiásticos e sociais em que tais metáforas sejam recebidas negativamente.

²⁶ Sobre a dimensão política da aclamação “*Glória!*”: “A glória é precisamente o lugar em que esse caráter bilateral (ou biunívoco) da relação entre teologia e política aparece com mais evidência. [...] Mais original – ou melhor, mais decisiva – do que a contraposição entre teologia e política, entre poder espiritual e poder profano, é a glória em que coincidem. Aquilo que na perspectiva da teologia política schmittiana (ou de sua inversão em Assmann) aparecia como clara distinção entre dois princípios, que encontram depois na secularização (ou na sacralização) seu ponto de contato, na perspectiva da glória – e da teologia econômica de que faz parte – ingressa em um limiar de indeterminação, em que nem sempre é fácil distinguir entre os dois elementos. Nesse sentido, a teologia da glória constitui o ponto de contato secreto pelo qual teologia e política incessantemente se comunicam e trocam seus papéis entre si” Agamben, 2011, p. 126.

Considerações finais

Estes versos apresentam, em síntese, o conteúdo da boa-nova paulina, destacando o caráter libertador e apocalíptico da ação do Messias em fidelidade ao Pai, tema que será de relevância na argumentação em seu esforço por persuadir seus leitores e leitoras da verdade de seu anúncio da boa nova. A este segmento corresponde, tematicamente, 6,14-16 com sua linguagem sobre a glorificação e a afirmação sobre a nova criação e suas implicações para a identidade do povo de Deus: “¹⁴ Quanto a mim, jamais me gloriarei de coisa alguma, a não ser da cruz de nosso Senhor Jesus, o Messias, por meio do qual o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo. ¹⁵ Pois nem a circuncisão é coisa alguma, nem a incircuncisão, apenas a nova criação. ¹⁶ Ora, a todos os que vivem de conformidade com esta regra, paz sobre eles e misericórdia, e sobre o Israel de Deus”. Já percebemos no sobrescrito as grandes lógicas que se opõem no conflito entre a teologia paulina e a de seus oponentes. De um lado, a lógica do dever-dívida – que rege o eão presente e se concretiza nas estruturas jurídicas e políticas de dominação do ser humano. De outro, a lógica da gratuidade e da potencialidade, que se concretizam na libertação do ser humano para viver uma vida de liberdade na nova espaço-temporalidade messiânica. Em diferentes trechos de seus escritos Paulo destaca diferentes aspectos dessas espaço-temporalidades. Aqui, na descrição da espaço-temporalidade não-messiânica o foco recai sobre a Lei e sua maldição como o poder de que os seres humanos são libertos pelo Messias. Desta forma, logo na abertura da carta, Paulo antecipa parte do argumento que desenvolverá nas seções polêmico-apologéticas: se já fomos libertados pelo Messias do domínio da Lei e sua maldição, por que retornar a essa condição de escravidão?

O conflito tematizado em Gálatas mostra que as duas espaço-temporalidades coexistem na história. Nisto, então, a apocalíptica paulina se distingue das formas *imperiais* (seja romanas, seja judaicas) de apocalíptica: a espaço-temporalidade messiânica (o que seria o novo eão na linguagem apocalíptica tradicional) não virá após o fim do velho (presente) – ele é sempre *por-vir* (na linguagem dos Sinóticos: *está próximo*), os dois eões coexistem como formas-de-vida que se opõem mutuamente e em relação às quais a pessoa precisa se posicionar. Ou vive a gratuidade do novo, gracioso e gratuito, ou permanece na obrigatoriedade do antigo, pesado e custoso. Para Paulo, quem está no Messias vive na espaço-temporalidade messiânica onde experimenta *prolepticamente* a liberdade de filhas e filhos de Deus. Por isso, renunciar à liberdade messiânica para voltar a obedecer à Lei é, para o apóstolo, o retorno ao presente eão maligno, a negação da libertação outorgada pelo Messias, a desonra de Deus-Pai e a troca do Espírito pela carne (cf. 3,1ss).

A espaço-temporalidade messiânica não se concretiza como presença-presente, como presença imediata, perceptível, calculável, planejável. A espaço-temporalidade messiânica, em sua *presença-causéncia*, nos possibilita viver com liberdade em relação aos impérios do tempo presente – em suas diversas manifestações: legal, econômica, política, intelectual etc. O movimento na espaço-temporalidade messiânica é um caminhar da libertação para a liberdade, para a liberdade que nunca é plenamente presente, mas sempre *liminarmente* presente na velha espaço-temporalidade. Paulo contrapõe esse movimento legítimo ao movimento indevido e ilegítimo de parte dos gálatas – da vida livre à escravidão da lei. Os judaizantes pregavam a segurança da presença plenamente presente da Lei e sua obrigação, seu controle, seu mapa determinista do viver. Na linguagem do Pentateuco, pregavam a volta às panelas do Egito. Até hoje somos assim: as panelas do Egito, as certezas da Lei, sempre nos assombram com sua presença confortante e reconfortante. A graça de Deus no Messias é presença espiritual, pneumática. Vento invisível que nos afeta em sua invisibilidade que recusa todo cálculo, todo controle, todo planejamento, toda violência.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: Homo Sacer, II,2*. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanazioni*. Roma: Nottetempo, 2005.

ALAND, Barbara; ALAND, Kurt; MARTINI, Carlo M.; KARAVIDOPoulos, Johannes; METZGER, Bruce (eds.). *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

BURTON, Ernest de Witt. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*. Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1920.

CAPUTO, John D. *The weakness of God: A theology of the event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

CROATTO, José S. Apocalíptica y esperanza de los oprimidos (Contexto socio-político y cultural del género apocalíptico). *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, v. 7, p. 9-21, 2000.

DAVIES, Jamie. *The apocalyptic Paul: retrospect and prospect*. Eugene: Cascade Books, 2022.

DE BOER, Martinus C. Paul and Jewish Apocalyptic Eschatology. In: MARCUS, Joel & SOARDS, Marion L. (eds.). *Apocalyptic and the New Testament: Essays in Honor of J. Louis Martyn*. Londres: Bloomsbury, 2015.

DUNN, James D. G. *The Epistle to the Galatians*. Londres: Continuum, 1993.

DUNNE, John A. Suffering and covenantal hope in Galatians: a critique of the 'apocalyptic reading' and its proponents. *Scottish Journal of Theology*, Cambridge, v. 68, n.1, p. 1-15, 2015.

ESPINOSA, Bento. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

JERVIS, L. Ann. *Paul and Time: Life in the Temporality of Christ*. Grand Rapids: Baker, 2023.

METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart: United Bible Societies, 1971.

MOO, Douglas. *Galatians*. Grand Rapids: Baker, 2013.

SAFATLE, Vladimir. *O Circuito dos Afetos*. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. V. 1 Reason and Revelation. Being and God. Chicago: Chicago University Press, 1973.

TUCKETT, Christopher M. *A Critical and Exegetical Commentary on Galatians*. Londres: T & T Clark, 2024.

WRIGHT, Nicholas T. *Gálatas: Comentário para formação cristã*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

RECEBIDO: 12/04/2025

RECEIVED: 04/12/2025

APROVADO: 16/06/2025

APPROVED: 06/16/2025

PUBLICADO: 27/08/2025

PUBLISHED: 08/27/2025

Editor responsável: Waldir Souza