

O Batismo em Gálatas 3,26-29 como Sinal da Inclusividade Escatológica

Baptism in Galatians 3:26-29 as a Sign of Eschatological Inclusivity

Júlio Paulo Tavares Mantovani Zabatiero¹²²

Docente na Faculdade de Teologia da IPI do Brasil (Fatipi)

Resumo: O artigo examina Gálatas 3,26–29 como a culminação teológica da carta, propondo que o batismo é o rito de passagem para uma nova humanidade escatológica, caracterizada por uma unidade radical e não classificatória. Partindo de uma leitura exegética, semiótico-discursiva e teológico-social, o estudo revela que a identidade messiânica não substitui outras identidades, mas as relativiza dentro de um horizonte vocacional e relacional. A estrutura quiástica da perícopes revela sua centralidade literária e teológica na epístola, enquanto seu conteúdo afirma uma comunidade aberta e plural, onde distinções étnicas, sociais e de gênero são tornadas inoperantes. A análise destaca a pertinência da perícopes para o ecumenismo contemporâneo, não como utopia abstrata, mas como imperativo teológico, político e pastoral. O batismo, assim, desloca a pertença das lógicas imperiais para a promessa divina, inaugurando uma comunidade de filiação que antecipa escatologicamente a reconciliação universal.

Palavras-chave: Batismo, inclusividade escatológica, filiação em Cristo, identidade messiânica, unidade eclesial

Abstract: This article analyzes Galatians 3:26–29 as the theological climax of the epistle, arguing that baptism is the rite of passage into a new eschatological humanity defined by radical, non-classificatory unity. Through an exegetical, semiotic-discursive, and socio-theological reading, the study shows that messianic identity does not replace other identities but relativizes them within a relational and

Recebido em: 08 mai. 2025

Aprovado em: 11 ago. 2025

¹²² Doutor em Teologia (EST), graduação em Teologia (FTBSP). Docente da Faculdade de Teologia da IPI do Brasil. Email: juliopauloz@hotmail.com

vocational framework. The chiasmic structure of the passage reflects its literary and theological centrality, while its content affirms an open and plural community where ethnic, social, and gender distinctions are rendered inoperative. The analysis emphasizes the passage's relevance for contemporary ecumenical reflection, not as a mere utopia, but as a theological, political, and pastoral imperative. Baptism thus shifts belonging from imperial logic to divine promise, inaugurating a community of filiation that anticipates universal reconciliation in an eschatological horizon.

Key Words: Baptism, eschatological Inclusion, divine Sonship, messianic Identity, ecclesial unity

Introdução

A perícopa de Gálatas 3,26–29 apresenta uma das mais ousadas e universalizantes afirmações do Novo Testamento sobre a natureza inclusiva da fé cristã. Situada no cerne da argumentação paulina contra a obrigatoriedade da observância da Lei mosaica como condição para entrada dos gentios no povo messiânico de Deus, esta passagem não apenas sustenta a tese da justificação pela fé-fidelidade, mas inaugura uma nova concepção de comunidade, marcada não pela identidade étnica ou religiosa, mas pela pertença fiel ao Messias. A força de sua declaração ultrapassa o contexto polêmico da carta: ela propõe uma visão escatológica e teológica da unidade que é, em sua essência, ecumênica e universal.

A estrutura quiástica da perícopa reflete uma intencionalidade teológica: a filiação divina (v. 26), a união batismal com o Messias (v. 27), a negação das divisões classificatórias humanas (v. 28), a unidade no Cristo (v. 28b) e a herança segundo a promessa (v. 29) constroem uma lógica comunitária radicalmente nova. No centro, encontra-se o verso 28, onde Paulo declara inoperantes as distinções de etnia, classe social e gênero — “não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há macho e fêmea” — estabelecendo as bases de uma comunidade messiânica aberta e inclusiva. Trata-se de uma proclamação que transcende o mero igualitarismo formal para afirmar a vocação universalizante da fé cristã, em que todas as barreiras são desqualificadas à luz do senhorio do Cristo.

Essa proposta paulina, fundada no batismo como rito de passagem para a nova humanidade, ressoa com força no horizonte do ecumenismo contemporâneo. O que está em jogo não é apenas a inclusão dos gentios, mas a superação de todas as formas de pertença que operam por exclusão. O

batismo, nesse contexto, não cria uma identidade essencialista ou normativa, mas inaugura uma identidade relacional, escatológica e vocacional, vivida como tarefa e não como *status*. A universalidade messiânica que emerge da perícope é uma universalidade sem dominação, uma totalidade aberta e plural que se constitui pela graça e pela promessa, não pela Lei ou pelas tradições humanas.

Ao propor a inoperância das lógicas de exclusão por meio da fé no Cristo, Paulo não oferece um projeto religioso alternativo apenas aos judeus e gentios do primeiro século, mas lança os fundamentos de uma universalidade escatológica da fé, em que toda pertença está aberta ao outro. É nessa tensão entre unidade e pluralidade, entre filiação divina e herança universal, que a perícope de Gálatas 3,26–29 ganha relevância contemporânea. Em tempos marcados por identitarismos excludentes e fragmentações confessionais, a proclamação de que “todos sois um no Messias Jesus” ressoa como desafio teológico e profecia ecumênica.

Esta introdução, portanto, não apenas convida à leitura da perícope como ponto alto da carta aos Gálatas, mas também propõe que se leia nela um manancial teológico para o diálogo interconfessional, a superação das divisões eclesiásticas e a reconstrução da comunhão cristã sobre os alicerces da fé, do batismo e da esperança na promessa. Gálatas 3,26–29 não é apenas centro literário da carta; é, talvez, o coração pulsante de uma eclesiologia radicalmente inclusiva e universal que permanece por realizar.

1 Visualizando o todo de Gálatas 3,26-29

1.1. Aspectos da textualidade da perícope

Início a reflexão exegético-teológica com a tradução da perícope, apresentada em forma de diagrama estrutural:

(A) “²⁶ Consequentemente¹²³, todos sois filhos de Deus, no Messias Jesus, mediante a fé-fidelidade¹²⁴,

¹²³ Alguns comentaristas entendem a conjunção aqui como causal – esta perícope fundamentando a discussão precedente, mas gramaticalmente é muito difícil confirmar tal interpretação. É mais provável ler a conjunção, aqui, como inferencial, com esta perícope indicando o resultado ou a consequência do cumprimento da promessa de Deus no Messias e no Espírito.

¹²⁴ A oração poderia ser traduzida por “todos sois filhos de Deus mediante a fé no Messias”. Nunca, porém, nos escritos do apóstolo Paulo o verbo crer ou o substantivo fé são seguidos pela preposição *en* para indicar o alvo da fé. O Papiro 46, o mais antigo das cartas de Paulo, tem aqui *dia pisteos Christou Iesou*, que elimina a dificuldade causada pela sentença com a

(B) ²⁷ pois todos que fostes batizados para o¹²⁵ Messias, do Messias vos revestistes.

(C) ²⁸ Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há macho e fêmea¹²⁶,

(B') então todos vós sois um no Messias Jesus.

(A') ²⁹ Ora, se vós sois do Messias, então sois da semente de Abraão, herdeiros segundo a promessa”.

Em Gl 3,6-29 temos uma primeira conclusão da resposta de Paulo ao *outro evangelho* das pessoas *da circuncisão* (descrito nas perícopes anteriores do capítulo) apresenta o rito do batismo como equivalente messiânico do rito judaico da circuncisão – equivalente que torna inoperante a necessidade de circuncisão para a entrada de pessoas gentias no povo de Deus. Por que uma pessoa gentia deveria aceitar ser circuncidada se já havia sido batizada no Messias? Se já fazia parte do povo de Deus? O batismo é o rito de entrada no povo de Deus, é a afirmação pública e comunitária da recepção do evangelho da fidelidade do Messias mediante a fé-fidelidade no/ao Messias. A pessoa batizada, mesmo gentia, participa da semente de Abrão, é herdeira de Deus conforme a promessa.

Em certo sentido a perícope conclui a discussão iniciada em 3,1-5 pois nela temos a última ocorrência da palavra promessa no capítulo 3 (v. 29), palavra que reaparecerá em 4,23.28 na perícope sobre a alegoria de Hagar e Sara. Por outro lado, é uma perícope de transição, pois o tema da filiação divina retoma 3,15-25 e introduz 4,1-11, que dá continuidade à discussão sobre a filiação em 3,15-25. A perícope ocupa lugar central na estrutura da carta, funcionando como uma espécie de dobradiça que liga as três partes da carta (caps. 1-2; 3-4; 5-6) e oferece a chave hermenêutica para a interpretação da epístola.

preposição ‘em’. Segundo as regras da crítica textual, porém, a ‘leitura mais difícil’ deve ser preferida. Encontramos o substantivo *pístis* (fé), seguido da preposição *’en*, em Ef 1,15; Cl 1,4; 1Tm 3,13; 2Tm 1,13 – mas nessas passagens também não temos a expressão *fé em Cristo* como sinônimo de *crer em Cristo*. Nelas se fala da fé (e do amor) que há *no Messias Jesus*.

¹²⁵ A forma gramatical estranha serve para destacar a preposição original *’eis* que é sempre usada quando Paulo se refere ao batismo. A diferença é importante: *’eis* indica direção a; aproximação a alguém; enquanto *’en* indica estar em um local, dentro de algum lugar. Vivemos *no Messias*, não somos batizados *no Messias*. As sentenças sobre o *viver no Espírito* em Gl 5,15ss também não usam a preposição *’en*, apenas o caso dativo do substantivo Espírito. A forma é similar à de 1Co 12,12-13 – somos batizados para formar o corpo de Cristo, somos batizados para participar do Messias, para pertencer ao Messias.

¹²⁶ A forma distinta, com o uso de ‘e’ ao invés de ‘nem’ se deve à alusão a Gn 1,26ss.

Embora eu entenda a estrutura da carta de modo diferente da proposta de Joel A. Ferreira, concordo com a sua visão sobre o ponto nevralgico da carta:

Chegamos ao momento culminante da Epístola aos Gálatas. Aqui está o centro de tudo. Gostamos de chamar esta pequena e riquíssima perícópe de ‘hipófise’ da Epístola aos Gálatas. É em torno dela que tudo gira. Quem a compreende bem entende a força deste livro. Gálatas 3,26-29 polariza e sintetiza em si toda a missiva. É esta a nossa chave hermenêutica. (Ferreira, 2005, p. 89)

A estrutura da perícópe é quiástico-concêntrica: A B C B’A’ – (A) v. 26; (B) v. 27; (C) v. 28^a; (B’) v. 28b; (A’) v. 29. O marcador gramatical que indica o centro da perícópe (C) é ausência de conjunção na oração (enquanto todas as demais orações da perícópe são conectadas mediante conjunção). O uso de ‘fidelidade’ no verso 26 dá sequência ao final da perícópe anterior, enquanto o uso de ‘filhos’, retomado no verso 29 com a expressão ‘semente de Abraão, herdeiros segundo a promessa’ retoma a argumentação iniciada em 3,6. A menção ao batismo no segmento central possivelmente evoca a experiência inicial dos gálatas de aceitação do evangelho e recepção do Espírito (3,1-5, com a repetição da experiência do Espírito em 3,14).

A linguagem da perícópe possui alguns paralelos nos escritos paulinos e vários autores defendem a hipótese dos versos 26-28 serem citação de uma liturgia batismal. Os principais paralelos são com Rm 8,14–17 (verso 26); Rm 6:3–4; 13,14 (v. 27); 1Co 12,13 e Cl 3,11 (v. 28, como estes dois últimos versos também parecem pertencer a uma liturgia batismal, a intertextualidade é especialmente destacada). Uma breve tabela nos ajudará a enxergar as similaridades e diferenças entre essas passagens. Note como o texto de Gálatas é o único a ser introduzido com o tema da filiação, assim como é o único a apresentar o par ‘macho e fêmea’. Repare, ainda, que em Romanos e Colossenses o tema do batismo está ausente.

Gl 3,26-28 Todos sois filhos de Deus, no Messias Jesus, mediante a fidelidade	1Co 12,13	Rm 10,12	Cl 3,10-11
--	-----------	----------	------------

Pois todos vós fostes batizados em direção ao Messias	pois fomos todos batizados em um só Espírito, para ser um só corpo		
vos vestistes do Messias			E vos vestistes do novo ...
Não há judeu nem grego,	judeus e gregos	não há distinção entre judeu e grego.	Onde não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita,
não há escravo nem livre,	escravos e livres		escravo, livre,
não há macho e fêmea			
Pois todos vós sois um só no Messias Jesus	e todos bebemos de um só espírito	Pois ele é o Senhor de todos	mas Cristo é tudo em todos

1.2. Aspectos da semântica da perícopes

Para entendermos adequadamente esta perícopes precisamos lê-la sob o signo da esperança, que vê o invisível para, vendo-o, torná-lo um viável possível/visível. Não podemos interpretar o tempo *presente* dos verbos fora da concomitância entre a espaçotemporalidade messiânica e a não-messiânica. A espaçotemporalidade messiânica não substitui a não-messiânica, se insere nela e de modo liminar, torna inoperante – para as comunidades de fé – a dominação que caracteriza o tempo não-messiânico. *Todos vós sois um só no Messias Jesus* não é, consequentemente, uma nova totalidade que lança a pessoa não batizada à exterioridade do projeto salvífico do evangelho do Messias. O *todos* que se constitui como *um no Messias* não é uma *instituição*, ou seja, algo instituído, codificado, legitimado, classificado, identificado, regulado, normatizado – em síntese: algo pronto, completo, visível e imutável. Não se pode contrapor, institucionalmente, a identidade messiânica a outras identidades do tempo presente. Ao ser batizada no Messias a pessoa não assume uma identidade nova que anula a sua identidade anterior – não deixa de ser judia, celta, romana, gaulesa.

Ao ser batizada a pessoa assume sua nova identidade como *tarefa*, como *potencialidade* escatológica, esperançosa. É identidade sob o signo da

futuridade, não da presentidade (ou seja, não pode ser entendida sob o signo da metafísica da presença). Estar no Messias não é estar *fora* deste mundo, mas estar sempre liminarmente *neste* mundo. Assim, a comunidade nunca é totalidade, sempre possibilidade. Nunca é a exterioridade, sempre a liminaridade e toda vez que a liminaridade for apagada em detrimento da fronteira, do fechamento das fronteiras, reduz-se a uma totalidade incapaz de *ser-esperança* de *ser-(u)topia*. Em vão, portanto, será o questionamento da efetiva realidade histórica do fim das barreiras e divisões humanas na comunidade messiânica. Da mesma forma, será inútil considerar Paulo como uma pessoa contraditória porque em outras cartas ele leva em conta a presença das diferentes categorias de pessoas aqui descritas como ‘não-mais-operantes’ (voltaremos a este tópico).

Complementando a chave hermenêutica da esperança, a perícope precisa ser lida à luz da categoria da *classificação*, da lógica classificatória que fundamenta a legitimidade de toda estruturação social hierarquizada. Neste sentido, a perícope pode ser vista como revolucionária – na medida em que ela propõe uma nova, completamente nova maneira de entender a sociedade, de classificar e estruturar a realidade social. A revolução paulina não foi instituída sobre a base das armas, do levante militar contra o Império. Foi instituída sobre as bases da novidade teórica (lembremo-nos de que *theoría*, em grego, é tanto *visão* quanto *teoria*). Paulo faz seus leitores e suas leitoras enxergarem a sociedade com novas lentes, de modo que podem ver o que é invisível ao olho nu¹²⁷. O invisível que passa a ser visível torna-se, portanto, no alicerce da mudança de comportamento, de formas de relacionamento, de objetivos e valores. Percebemos, então, com mais intensidade a visualidade do batismo. A pessoa batizada era vista em sua morte (imersão na água) e ressurreição (saída da água), assim como era vista em sua velha identidade (roupas usadas antes e abandonadas depois do batismo) e sua nova identidade (a nova roupa vestida após o ato batismal). A visão esperançosa do invisível cria a possibilidade do *im-possível*.¹²⁸

¹²⁷ Assim também Martínez: “Todavia, propor a eliminação ou relativizar significativamente a relevância destas categorias de organização social não significava apenas fazer uma avaliação pejorativa das diferenças de status e função, mas uma forma de começar a contrariar alguns dos estereótipos comuns e alterar a própria visão do mundo.” Martínez, 2011, p. 176.

¹²⁸ Podemos evocar novamente Bourdieu em nosso auxílio. Esta afirmação do invisível (que ele chama de *efeito de teoria*): “já é uma jogada de força extraordinária, e uma jogada de força que só é possível para aqueles que podem ter a ideia de que há alguma coisa a se dizer sobre o mundo social e que é legítimo dizer coisas desse tipo, o que é uma intenção, em si só, absolutamente extraordinária.” Bourdieu, 2023, p. 45

2. Visualizando os detalhes de Gálatas 3,26-29

2.1. A filiação divina

(A, v. 26) A expressão *filho de Deus* era usada na Escritura judaica para se referir ao *rei* enquanto representante de Deus na terra para governar o povo, e.g. (Sl 2), aos *israelitas* enquanto povo libertado do Egito (Ex 4,22; Os 11,1), ou povo que retornará do cativeiro babilônico (Jr 31,9). No Livro dos Jubileus (c. 150 a.C.) a filiação divina é prometida a Israel como resultado de sua volta a Deus (“E eles cumprirão os meus mandamentos. E eu serei um pai para eles, e eles serão filhos para mim. E todos eles serão chamados ‘filhos do Deus vivo’.” (Jub 1,24-25, citando Oséias). Em Gálatas, a expressão *filhos de Deus* é usada aqui pela primeira vez, embora se possa entender que ela está implícita na afirmação da paternidade de Deus (Gl 1,1-5). Em 3,7 Paulo usa a expressão *filhos de Abraão* aplicando-a às pessoas da *fidelidade* – antecipando o uso de filho de Deus neste verso. Da mesma forma, o uso do termo *herança* em 3,18 e a figura do pedagogo em 3,23 podem ser vistos como uma espécie de antecipações do tema da filiação divina nesta perícopes. A mudança da primeira para a segunda pessoa do plural, da perícopes anterior, para esta, indica que Paulo está se dirigindo aos gálatas gentios – o que, porém, não exclui que os ‘judeus’ também sejam filhos de Deus. Da mesma forma, o uso do gênero masculino não exclui as mulheres da filiação divina – é marca da patriarcalidade da língua no período, e não deve ser entendido como excludente.

O verso 26 apresenta a tese paulina em relação aos ‘irmãos’: “todos vós sois filhos de Deus, no Messias Jesus, mediante a fé-fidelidade”. Paulo relembra aos gálatas em que eles se tornaram ao aceitarem o evangelho e receberem o Espírito: tornaram-se filhas e filhos de Deus, entrando na esfera de vida do Messias, exclusivamente mediante a fé-fidelidade. Como filhas e filhos de Deus, também são filhas e filhos de Abraão, ou seja, a expressão indica, também, que as pessoas gentias se tornaram membros da família de Abraão, o que será explicitado no verso 29. Várias traduções para o português traduzem o verso da seguinte maneira: “filhos de Deus mediante a fé em Cristo Jesus”, o que é, com certeza, um equívoco. Paulo não usa a preposição *’en* para se referir à ‘fé em Jesus’, mas, sempre, *’eis* ou *’epi*. Conforme traduzimos o grego, o texto afirma que ‘no Messias’ as pessoas fiéis são classificadas como filhas de Deus, essa nova classificação é tornada possível mediante a fé-fidelidade do Messias (que não elimina a fé humana no Messias: graças à fé-fidelidade do Messias é possível exercer fé-fidelidade no Messias em resposta à ação libertadora de Deus que nos incorpora ao seu povo). Mesmo assim, a

ênfase permanece sobre a fidelidade do Messias como o caminho exclusivo para a entrada na espaçotemporalidade messiânica¹²⁹. No Messias, e somente no Messias é possível que pessoas se tornem filhas de Deus – não pela constituição étnica, pois mesmo Abraão se torna filho de Deus *mediante a fidelidade* e somente as pessoas *da fidelidade* são filhas e filhos de Abraão. Com isto, Paulo desconstrói o privilégio judaico que evocara em 2,15 (nós, judeus por natureza). A *physis* não define a relação com Deus, apenas a relação com a etnia e, embora Paulo não destaque este ponto, o próprio Abraão não era judeu de nascimento.

Alain Badiou captou uma dimensão do conceito de filiação divina negligenciada por muitos exegetas:

para Paulo, a emergência da instância do filho está essencialmente ligada à convicção de que o ‘discurso cristão’ é absolutamente novo. A fórmula de acordo com a qual Deus nos enviou seu filho significa, antes de tudo, uma intervenção na história, pela qual esta não é mais governada por um cálculo transcendente conforme as leis de uma época, mas é, como disse Nietzsche, ‘quebrada em duas’. O envio (o nascimento) do filho nomeia essa quebra. Que a referência seja o filho, e não o pai, intima-nos a não confiar mais em nenhum discurso que pleiteie a forma da dominação” (Badiou, 2009, p. 54).

Uma vez que nos tornamos filhas de Deus, não estamos mais debaixo da Lei do pai anterior. Assim como o escravo adotado pelo cidadão romano saída da condição de escravidão, a pessoa que se torna filha de Deus entra na esfera da liberdade – em relação à lei e a todos os poderes que dominam e escravizam o ser humano na espaçotemporalidade não-messiânica¹³⁰.

2.2. O batismo includente

(B, v. 27) O verso 27 afirma que mediante o batismo – sinal externo da adesão em fé-fidelidade ao evangelho de Deus, enquanto a recepção do Espírito é a realidade interior da inserção na comunidade messiânica – as pessoas são encaminhadas ao Messias, entram em um caminho cujo ponto de

¹²⁹ Os principais comentários exegéticos acadêmicos entendem o verso desta maneira.

¹³⁰ Não podemos nos esquecer que o poder romano era essencialmente o poder do *paterfamilias* e que o patronato era uma das instituições e lógicas regentes da vida social no Império.

chegada é o próprio Messias, o Filho de Deus – por que, então, sair desse caminho e, retrocedendo todo o terreno avançado, voltar às obras da Lei? O batismo leva a pessoa ao espaço simbólico de estar sob o senhorio e a proteção do Messias – viver na esfera do Messias, poderíamos dizer. Da mesma forma, no batismo as pessoas são *revestidas* do Messias, recebem objetivamente a identidade do Messias, passam a viver *no Messias*, não mais *no mundo*, ou *na carne*, ou *na Lei*, ou *no pecado*, ou *no Império*. A linguagem do revestir-se¹³¹ do Messias é pouco usada em Paulo, somente aqui, Rm 13,14; Ef 4,24 e Cl 3,10, e se refere à nova identidade do ser humano no Messias, ao novo hábito de vida dos membros da comunidade messiânica. Em Paulo o verbo é usado com outros objetos em Rm 13,12; 1Co 15,53s; Ef 6,11.14; Cl 3,12; 1Ts 5,8 – sempre com referência ao hábito messiânico. Funciona aqui, primariamente, como metáfora para a construção de uma nova identidade. A tese radical de Paulo é que, na nova identidade messiânica, a humanidade é *una* – as diferenças éticas, religiosas etc. continuam a existir, mas deixam de ter valor classificatório e definidor de identidade e valor – e a comunidade das pessoas fiéis ao Messias é o protótipo dessa nova humanidade. O verso 29 seria, então, a conclusão paulina da eventual liturgia batismal citada, formando o elo com o restante da seção polêmica: estar no Messias, pertencer ao Messias, equivale a participar na ‘semente de Abraão’, a se tornar ‘herdeiro segundo a promessa’ – de modo que a tese dos oponentes de Paulo cai por terra: a pertença à linhagem abraâmica não depende das ‘obras da Lei’, é fruto exclusivo da fidelidade (do Messias e no Messias).

2.3. A universalidade messiânica

(C) ²⁸ Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há macho e fêmea,

O centro da perícope (C, v. 28^a) não é ligado às orações anteriores com uma conjunção. O vínculo sintático é assíndeto – indicando que, ao mesmo tempo, as três orações que formam a subseção devem ser lidas com uma certa autonomia e com dependência sintático-semântica em relação à perícope inteira. Conforme Paulo irá argumentar na sequência, as distinções classificatórias (exemplificativas, não exaustivas) são, de fato, expressão da escravidão humana aos rudimentos do mundo. Ao invés de vivenciar a unidade criacional – Paulo usa a forma ‘macho e fêmea’, derivada do relato da

¹³¹ O verbo, na LXX, é bastante usado, todavia, com um sentido similar ao aqui presente, pode ser encontrado em Sl 131,9 (132.9) e Is 61,10 – passagens que podem ter servido de inspiração a Paulo para o uso da metáfora.

criação em Gn 1 – a humanidade passou a vivenciar a inequidade resultante do ‘querer ser igual a Deus’, desigualdade que o texto de Gn 3 descreve ao atribuir diferentes papéis e lugar social para homens e mulheres. Assim, a tríade exemplar que Paulo estabelece aqui possui um movimento temporal descendente: da classificação discriminatória entre ‘judeus ou gentios’, o texto desce à classificação discriminatória entre ‘escravos ou livres’ (já existente antes da formação do próprio povo de Israel, uma classificação fundada biblicamente na experiência ‘egípcia’ dos descendentes de Abraão), e daí desce à própria discriminação classificatória estabelecida pelo primeiro casal humano em sua busca idolátrica e pecaminosa de identidade (querer ser igual a Deus).

Martyn¹³² oferece uma argumentação impressionante em favor de sua tese de que a eliminação das distinções classificatórias binárias equivale ao ‘fim do *kósmos*’ e à ‘nova criação’. Sem entrar nos detalhes dessa argumentação aqui, devemos destacar a relação destes versos com Gl 6,14-15: “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. Pois nem a circuncisão é coisa alguma, nem a incircuncisão, apenas a nova criação”. Estar no Messias equivale a participar da nova criação de Deus (cf. 2Co 5,17) e na nova criação, ou seja, no novo *kósmos* messiânico, as distinções classificatórias binárias já não fazem mais sentido. Tendo em vista a ocasião motivadora da carta, Paulo pode se restringir aqui à afirmação da inoperância da distinção entre ‘circuncisos e incircuncisos’, concluindo a carta da maneira como a começou: afirmando a inutilidade e a inviabilidade do retorno ao *kósmos* organizado mediante a lógica da classificação excludente.

Uma vez abolida a lógica classificatória, quais teriam sido as implicações práticas do novo hábito para as relações interpessoais na comunidade messiânica? A interpretação de Elisabeth Fiorenza, focada na distinção ‘macho e fêmea’ nos fornece um bom ponto de partida:

o abandono das prerrogativas religiosas do macho, dentro da comunidade cristã (*sic*) era possível e tal abandono incluía igualmente a abolição de privilégios sociais. Os privilégios legais-sociais e cultural-religiosos dos machos não eram mais válidos para os cristãos. Na medida em que a autocompreensão cristã (*sic*) igualitária rompeu com os

¹³² Martyn, 1997, p. 378-383; 393-406.

privilégios de religião, classe e casta, ela permitiu não somente a gentios e escravos, mas também a mulheres, o exercício de funções de liderança no movimento missionário (Fiorenza, 1983, p. 218).

É evidente, porém, que não deixaram de existir problemas nas comunidades no tocante à implementação concreta do novo hábito, como se pode depreender da discussão sobre o papel das mulheres em 1Co 11 e das exortações sobre as relações entre marido-esposa, escravos-patrões em Colossenses e Efésios – assim como havia problemas também em outras áreas da realização do novo hábito messiânico.

Outra questão importante pode ser levantada aqui: como a visão da ‘nova criação’ teria sido explicada em relação à realidade da dominação imperial? Em outras palavras, qual teria sido o alcance concreto da utopia paulina? Nos escritos paulinos não há menção a qualquer tipo organizado de ação para lutar contra as estruturas sociais do Império Romano. Essa ausência pode ser entendida de diferentes maneiras: (a) a urgência apocalíptica impediu Paulo de pensar a dimensão política da emancipação; (b) o caráter absolutamente minoritário das comunidades cristãs tornaria completamente irreal qualquer tentativa de transformação estrutural; (c) o foco na ação direta contra o Império poderia desviar a atenção das comunidades paulinas do foco central de sua vocação – fazer da própria comunidade um microcosmo da utopia paulina; (d) o projeto pastoral paulino não visava enfrentar diretamente o Império, mas capacitar as comunidades a viver de modo livre em relação aos mecanismos de escravização política, econômica, cultural e religiosa. Ao invés de *transformar* as estruturas macrosociais, torná-las inoperantes no hábito da nova espaçotemporalidade messiânica. Esta última opção me parece a mais coerente com a proposta paulina da espaçotemporalidade messiânica, embora as opções anteriores, caracterizadas pelo bom senso, não precisem ser descartadas como aspectos periféricos.

Como, enfim, lidar com as diferenças sociais decorrentes da lógica da classificação dentro das comunidades messiânicas? No caso de escravos, Paulo não propõe em suas cartas que eles sejam libertados pelos seus senhores pertencentes à comunidade messiânica, nem que busquem sua libertação de senhores não-seguidores do Messias. No caso das mulheres, na própria carta aos gálatas, bem como em outras cartas paulinas, não encontramos nada na parênese paulina que efetivamente concretize publicamente a igualdade das mulheres. Sheila Briggs teria razão em sua descrição pessimista do apóstolo, como fruto de sua leitura de 1 Coríntios 11 e da parênese em Gálatas 5-6:

em suas expectativas concretas quanto ao comportamento das mulheres, Paulo estava surpreendentemente próximo aos rabinos, como demonstra 1 Coríntios com sua preocupação no tocante à atividade religiosa pública das mulheres. Não há razão para suspeitar que Paulo, em Gálatas, adotasse uma visão diferente. A proeminência das atividades sexuais em seu catálogo de vícios provavelmente tem correlação com sua dificuldade em relação às mulheres e sua sexualidade se imiscuindo na esfera pública religiosa (Briggs, 1995, p. 232).

Como entender esse distanciamento entre o ideal messiânico e a realidade social concreta das comunidades em seu ambiente? Penso que deveríamos evitar a explicação de que havia uma *incoerência* (consciente, ou não) entre a teologia e a prática de Paulo, especialmente deveríamos evitar o tipo de leitura feito por Briggs. Uma resposta mais adequada deve ser encontrada na situação de *liminaridade* vivida por Paulo e suas comunidades. Não só no caso de escravos e mulheres, mas também nos demais casos de desigualdade social, podemos perceber nos escritos paulinos um *descompasso* cronológico inevitável entre o afirmado messianicamente e o praticado comunalmente – uma coisa é entrar na comunidade messiânica, outra é viver o hábito messiânico em sua plenitude. Ademais, as comunidades messiânicas precisavam se relacionar com a sociedade ampla da qual faziam parte e mudanças mais radicais nas relações sociais internas das comunidades poderiam ocasionar situações de conflito insolúveis.

Desta forma, as exortações aparentemente conservadoras de Paulo serviriam para atenuar os inevitáveis conflitos com o mundo circundante e para evitar um novo legalismo, desta vez de cunho utópico. Em função de sua atitude para com a Lei – ou seja, para evitar que a ‘lei do Messias’ se tornasse uma nova ‘lei’ – Paulo estaria deixando um espaço de liberdade para as comunidades repensarem suas práticas, com a parênese servindo como *exemplo* e não como *norma*. Notemos o caso de Filemon. Ele aconselha Onésimo a voltar ao seu dono (cumpra a ‘lei’ imperial). E aconselha Filemon a tratar Onésimo, não de acordo com a ‘lei imperial’, mas de acordo com a ‘lei do Messias’ – trate Onésimo como irmão.

Ademais, devemos levar em consideração que a lógica da parênese paulina é a da *mutualidade* nos deveres intersubjetivos. A *submissão*, por exemplo, deve ser *mútua* e é essa submissão mútua que rege as submissões assimétricas (marido-esposa, pais-filhos, senhores-escravos) nas parêneses. Em função de sua ênfase na unidade das comunidades messiânicas, Paulo

parece ter seguido um caminho pragmático ao lidar com as realidades concretas derivadas da lógica classificatória da espaçotemporalidade não-messiânica – permitir a cada comunidade seguir o ritmo de mudanças que lhe era possível, evitando as divisões e conflitos que poderiam minar a unidade ou mesmo destruir a vida comunitária. Afinal de contas, a construção e concretização do novo hábito messiânico não é um processo automático, isento de falhas, e realizado por todas as pessoas e por todas as comunidades da mesma maneira e no mesmo compasso. As comunidades messiânicas continuam sendo comunidades ‘humanas’: imperfeitas, humanamente imperfeitas, vivendo sempre na liminaridade, entre-tempos.

2.4. *Um novo tipo de unidade no Messias*

(B', v. 28b) A segunda parte do verso 28 oferece uma inferência lógica: se não há mais distinções classificatórias, então todos sois (somos) *um no Messias*. Que tipo de unidade é esta? Para começar, uma unidade total, mas não totalizante, pois é a unidade de todos *no* Messias – uma totalidade que pertence a outra totalidade – mas a totalidade *no Messias* é, de fato, uma exterioridade, não pertence à totalidade imperial (da lei, ou de Roma) e, como totalidade aberta, não se distingue da exterioridade (no sentido metafísico-político do jogo totalidade-exterioridade). Logo, é uma unidade *plural* – o *um no Messias* é, de fato, dois: um + Messias. Mas não é apenas *dois*, é *um infinito* – pois incorpora todas as pessoas que são (foram e serão) batizadas para pertencer ao Messias. Infinito, pois está aberto aos *confins* da terra, não se fecha – como a Lei (qualquer lei) – nem estabelece finitudes para a pertença, para a liberdade. A lei estabelece finitudes, a lei define e classifica. No Messias não há finitudes, não há limites, não há classificações. O verso 29 confirma esta interpretação.

(A', v. 29) A perícope conclui formando um círculo aberto que parece ser uma redução valorativa: começa com a afirmação de que os gentios são filhos de Deus, conclui afirmando que são descendência de Abraão. Bruce leu a perícope nessa direção do menor para o maior: começa com os filhos de Abraão, mas conclui com os filhos de Deus¹³³. Do ponto de vista de totalidades excludentes, a interpretação é correta, mas a totalidade paulina não é excludente, não gera exterioridades, então, ser filho de Deus não é mais

¹³³ “No versículo 7, aqueles que são da fé são “filhos de Abraão”; aqui uma posição ainda mais elevada lhes é concedida, pois *dia tēs pisteōs* (“por meio da fé” mencionada repetidas vezes nos versículos anteriores) eles são “filhos de Deus” — “filhos de Deus em Cristo Jesus”, que é ele próprio o Filho de Deus por excelência (cf. 1.16; 2.20; 4.4)” Bruce, 2024, p. 385.

importante ou valioso do que ser filho de Abraão. A linguagem evoca a distinção de grupos feita anteriormente no capítulo: os da circuncisão, os da fidelidade. As pessoas *do* Messias e as pessoas *da* semente de Abraão são as pessoas *da* fidelidade, da liberdade, da unidade messiânica plural, infinita. Pessoas da liminaridade espaçotemporal, posto que *herdeiras* – ser herdeiro¹³⁴ é viver na esperança, é viver na futuridade pois a herança está sempre adiante. Ser herdeiro é ser filho e vice-versa. Filhas e filhos *herdam* – no presente, características genéticas de seus pais; no futuro, bens e propriedades de seus pais. No presente, herdamos as características do Messias encarnado. No futuro, herdaremos com o Messias as características da vida da espaçotemporalidade divina. Herdeiras e herdeiros de Deus são pessoas *da promessa*, constituídas de acordo com a promessa.

A herança no Messias, de acordo com a promessa, ultrapassa as fronteiras do direito, da lei e da *physis*. No Messias qualquer pessoa pode herdar os bens e propriedades de Abraão. Não há limites, não há finitudes da carne, da etnia, da nacionalidade, da conquista imperial, da Lei que diz não e exclui quem ela determina como indigno. Ser *abraâmico* transcende, consequentemente, o ser *judeu ou gentio* – não anula a condição étnica, mas a subordina à universalização do povo de Deus mediante a fidelidade a Deus. Abraão, judeu não-judeu, judeu-caldeu, judeu-araméu. A descendência de Abraão não tem fronteiras étnicas, pois é definida pela fidelidade messiânica, é definida pela promessa de Deus, pelo compromisso gracioso, generoso de Deus em dizer a todas as pessoas, a qualquer pessoa, “vem, seja minha filha, seja meu filho”. A perícopes se encerra, então, fechando e reabrindo o círculo quiástico. Filiação divina, filiação messiânica, filiação abraâmica – filiação da espaçotemporalidade messiânica, sem totalidades e exterioridades. Gl 3,26-29 conclui Gl 3,1-25 e abre Gl 4,1-31.

Conclusão

Gálatas 3,26–29, ao proclamar a radical unidade de todas as pessoas batizadas no Messias, oferece um dos testemunhos mais contundentes da Escritura sobre a vocação universal e inclusiva da fé cristã. A perícopes não apenas contesta a obrigatoriedade da Lei para os gentios, mas inaugura uma antropologia e uma eclesiologia escatológicas fundadas no batismo como ingresso em uma nova realidade ontológica – uma realidade cuja forma de ser

¹³⁴ O tema da herança aparece em Gl 3,18 (Porque, se a herança provém de lei, já não decorre de promessa; mas foi pela promessa que Deus a concedeu graciosamente a Abraão) e reaparece em 4,1-11; 4,30 e 5,21.

não se baseia em privilégios étnicos, hierarquias sociais ou distinções de gênero, mas na pertença comum a Cristo. Nessa lógica, a comunidade messiânica torna-se o espaço simbólico e real de uma nova humanidade em formação: uma humanidade reconciliada na diversidade, unificada sem ser homogeneizada, orientada para uma comunhão que já começa no presente, mas só se cumprirá plenamente na plenitude escatológica.

Somos convidados a reconhecer que a proclamação paulina da unidade no Cristo — “não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há macho e fêmea” — não se reduz a uma utopia abstrata ou a um ideal ético a ser almejado. Ela constitui um imperativo teológico que nasce da própria estrutura do evangelho: se o batismo é morte e ressurreição com o Messias, então as divisões que antes definiam o valor e o pertencimento das pessoas perdem seu lugar de legitimidade. A fé-fidelidade, e não mais a Lei, é agora o critério da filiação divina e da participação na promessa feita a Abraão. Por conseguinte, as comunidades de pessoas fiéis ao Senhor são chamadas a manifestarem essa nova ordem como sinal vivo do Reino que vem — não por poder ou imposição, mas por meio de um testemunho de vida que desafia todas as estruturas de exclusão e dominação.

A perícopes ressoa com clareza profética para a reflexão ecumênica contemporânea. O projeto de unidade em Cristo, segundo Paulo, não pode ser confundido com uniformidade institucional, muito menos com a negação das identidades históricas e culturais dos membros da comunidade. A unidade proposta é radical precisamente por ser plural e aberta. Não se funda na anulação da diferença, mas na superação da lógica classificatória como princípio de exclusão. O que está em jogo não é apenas a integração dos gentios, mas a possibilidade de que todas as pessoas, de todas as origens, sejam acolhidas como herdeiras da promessa, sem que para isso precisem abandonar suas histórias, culturas ou gêneros. Trata-se de uma comunhão que se constrói na tensão criadora entre diversidade e fidelidade comum ao Messias.

A crítica paulina ao sistema de classificação binária — judeu/helênico, escravo/livre, macho/fêmea — permanece atual e necessária. Em um mundo ainda marcado por estruturas hierárquicas e excludentes, inclusive no seio das próprias instituições cristãs, Gálatas 3,26–29 reitera que a comunhão eclesial não pode se organizar sobre os alicerces do poder, do privilégio ou da norma excludente. A verdadeira comunidade do Messias é sempre provisória, inacabada, situada na liminaridade da espaçotemporalidade messiânica. Ela é espaço de transição entre a velha criação e a nova, entre o mundo que classifica e o povo que acolhe.

Visto que o batismo opera uma mudança de espaço simbólico — deslocando a pessoa fiel da lógica do Império para a lógica da promessa —, então cada comunidade cristã batismal é chamada a ser ícone escatológico da reconciliação universal. Essa tarefa é tanto teológica quanto pastoral, tanto litúrgica quanto política. A práxis messiânica, ao contrário de modelos legalistas, não impõe uma nova norma, mas convida a um novo modo de ser, construído na liberdade, na mutualidade e na esperança. Aqui, a vocação ecumênica da Igreja se manifesta como parte essencial de sua missão: ser sinal da unidade futura já vivida, embora ainda imperfeita, no presente.

Referências

- BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. *Sociologia Geral*. Vol. 4 Princípios de Visão. Curso no Collège de France (1984-1985). Petrópolis: Vozes, 2023.
- BRIGGS, Sheila. “Galatians”. In: FIORENZA, Elisabeth S. (ed.). *Searching the Scriptures*. Volume Two. A Feminist Commentary. London: SCM Press, 1995.
- BRUCE, Frederic F. *Gálatas: Comentário Exegético*. São Paulo: Vida Nova, 2024.
- FERREIRA, Joel A. *Gálatas. A epístola da abertura de fronteiras*. São Paulo: Loyola, 2005.
- FIORENZA, Elisabeth S. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1983.
- MARTÍNEZ, Aquiles Ernesto. Fe Cristiana, bautismo e identidade social: Diálogo com Gál 3,26-29. *Revista Bíblica*, v. 3-4, p. 163-186, 2011.
- MARTYN, J. Louis. *Galatians. A new Translation with Introduction and Commentary*. Nova Iorque: Doubleday, 1997.