REFLEXÃO

DOSSIÊ

A religião na pós-modernidade. Uma homenagem a Gianni Vattimo

Editores
Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Breno Martins Campos

Conflito de interesses
Não há conflito de interesses.

Recebido
19 maio 2025

Versão final
7 nov. 2025

Aprovado
18 nov. 2025

Gianni Vattimo e a Apocalíptica Fraca do Apóstolo Paulo: um diálogo ao redor da Carta aos Gálatas

Gianni Vattimo and the Weak Pauline Apocalyptic: A Dialogue Around the Letter to the Galatians

Júlio Paulo Tavares Mantovani Zabatiero[1], Jonathan Michelson de Menezes[2]

[1] Faculdade de Teologia de São Paulo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Núcleo de Educação a Distância, Programa de Pós-Graduação. São Paulo, SP, Brasil.

[2] Universidade Estadual Paulista, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História. Assis, SP, Brasil. Correspondência para: J. M. MENEZES. *E-mail*: <joncalvin7@hotmail.com>.

Como citar este artigo: Zabatiero, J. P. T. M.; Menezes, J. M. Gianni Vattimo e a Apocalíptica Fraca do Apóstolo Paulo: um diálogo ao redor da Carta aos Gálatas. *Reflexão*, v. 50, e2515854, 2025. https://doi.org/10.24220/2447-6803v50a2025e15854.

Resumo

Este artigo propõe um diálogo entre o pensamento filosófico de Gianni Vattimo e a visão apocalíptica do apóstolo Paulo conforme Gálatas 1,1-5. É uma interpretação do texto bíblico a partir da categoria de "apocalíptica fraca", desenvolvida com base no conceito de *pensiero debole* (pensamento fraco). Argumenta-se que tanto Paulo quanto Vattimo oferecem uma alternativa à apocalíptica forte e triunfalista que marca a tradição cristã ocidental. A crítica à metafísica, articulada por Vattimo através de Nietzsche, Heidegger e Girard, encontra eco na teologia paulina, que vê na cruz não um instrumento de conquista, mas um símbolo de libertação e solidariedade. A linguagem híbrida de Paulo – nem plenamente grega, nem inteiramente semítica – revela uma tensão política, cultural e teológica que resiste às categorias dominantes da época. A proposta de Paulo é a constituição de um novo povo, definido não por etnia, lei ou religião, mas pela fidelidade ao Messias crucificado. Concluímos que uma apocalíptica fraca permite pensar o cristianismo não como um sistema absoluto, mas como uma prática de resistência, liberdade e amor, marcada por uma ética da não-violência e pelo reconhecimento da humanidade da fé.

Palavras-chave: Apocalíptica Fraca. Gálatas. Pensiero Debole. Poder. Pós-Metafísica.

Abstract

This article proposes a dialogue between the philosophical thought of Gianni Vattimo and the apocalyptic view of the apostle Paul in Galatians 1,1–5. Drawing on the category of "weak apocalyptic," rooted in Vattimo's pensiero debole (weak thought), the article argues that both Paul and Vattimo offer an alternative to the strong, triumphalist apocalyptic tradition of Western Christianity. The kenosis of Christ, central to Pauline theology, is reinterpreted here as an act of secularization and renunciation of power, contrasting with metaphysical and imperial forms of religious domination. Vattimo's critique of metaphysics – developed through Nietzsche, Heidegger, and Girard – finds resonance in Paul's vision of the cross not as a tool of conquest but as a symbol of liberation and solidarity. Paul's hybrid language – neither fully Greek nor entirely Semitic – reveals a political, cultural, and theological tension that resists dominant

CC BY

categories of his time. Paul's proposal is the formation of a new people, defined not by ethnicity, law, or religion, but by faithfulness to the crucified Messiah. We conclude that weak apocalyptic provides a framework to conceive Christianity not as an absolute system, but as a practice of resistance, freedom, and love—marked by an ethic of nonviolence and the acknowledgment of faith's humanity.

***Keywords*:** *Weak Apocalyptic. Galatians. Pensiero Debole. Power. Postmetaphysics.*

Introdução

> O ponto de partida é outro conceito a que cheguei há algum tempo, qual seja, que meu relativismo não é absoluto. Todo o meu pensamento e toda a minha vida são contra qualquer absoluto, contra qualquer pretensão de absoluto, que se traduzem em opressão política e opressão das consciências; imagine se posso absolutizar alguma coisa, mesmo que seja o relativismo (Vattimo, 2018a, p. 166).

Vattimo é um filósofo que se identifica como cristão. Embora não seja um teólogo em sentido estrito – visto que sua obra não se constrói a partir dos métodos da teologia –, ele se posiciona como um leitor assíduo das Escrituras e engaja-se profundamente com temas teológicos, buscando interpretá-los através das lentes de sua filosofia do enfraquecimento.

O conceito central de sua filosofia é também um conceito teológico, que possibilita uma radical revisão do conceito teológico da história da salvação. A partir de sua revisão do conceito teológico de história da salvação, como história do esvaziamento de Deus, que é também história da secularização, Vattimo nos oferece uma descrição da apocalíptica forte que caracteriza o Cristianismo por ele vivenciado à época da escrita de *Credere di Credere*:

> É a ideia de uma separação radical da história da salvação da história secular, com relação à qual a revelação teria apenas um significado apocalíptico: de desvendar a falta de sentido da história mundana à luz de um evento totalmente diferente, para o qual os tempos e os ritmos da história secular têm apenas um significado negativo, a ser queimado no paradoxo do salto na fé ou, no máximo, a ser considerado como um tempo de provação (Vattimo, 2018a, p. 88).

O que há de possivelmente errado com essa "apocalíptica forte" – uma leitura vigente, sobretudo, em interpretações fundamentalistas das Escrituras – e por que uma "apocalíptica fraca", como entendemos ser possível propor com Vattimo e Paulo em diálogo, seria nossa melhor opção? Comentando brevemente o que ele diz acima, entendemos que essa "vicissitude totalmente outra" que Vattimo critica – tendo em mente a teologia dialética de um Karl Barth, por exemplo – pode não dizer respeito apenas a uma compreensão metafísica de Deus, do "plano da salvação" ou da vida cristã, para diferentes fins, mas, na linguagem evangélica, também responde pelo nome de "reino de Deus". Uma mensagem que, ao invés de oferecer aos "tempos e ritmos da história secular" apenas um "sentido negativo", como contende ele, afirma a possibilidade de outra vida humana e século vigente a partir da encarnação da caridade ou do Amor – central tanto para o que o Novo Testamento chama de ευαγγέλιον (*euangelion*), como para o "pensamento fraco".

Por conseguinte, o presente artigo tem como objetivo principal delinear o conceito de apocalíptica fraca, argumentando que esta não é apenas uma interpretação possível, mas uma consequência lógica da aplicação da hermenêutica do *pensiero debole* de Gianni Vattimo à teologia cristã, partindo do pensamento de Paulo. Para tanto, o percurso argumentativo será dividido em duas partes principais. Primeiramente, apresentaremos os conceitos fundamentais do pensamento de Vattimo, evitando a imprecisão de que sua filosofia deriva da teologia, para mostrar como, ao contrário, é sua filosofia do enfraquecimento que o permite um *reencontro* com o cristianismo. Em seguida, aplicaremos essa chave de leitura à Carta aos Gálatas, demonstrando como o texto paulino, em sua crítica ao poder da Lei e em sua ênfase na *kénosis* de Cristo, de antemão contém os elementos de uma apocalíptica não-triunfalista, não-metafísica e fraca, como aqui preferimos chamar.

Com Vattimo, veremos como foi possível esse "reencontro" com o pensamento fraco através de Nietzsche, Heidegger e Girard, analisando a preferência que ele indica por um "cristianismo amigável" (com uma "apocalíptica fraca"), que assume a historicidade e tem esperança no mundo, frente à imagem de um cristianismo trágico ou catastrófico (com uma "apocalíptica forte"), que nutre uma visão essencialmente negativa do mundo. A partir daí, nossos olhares se dirigem a Paulo e faremos uma leitura filosófico-teológica de Gálatas 1,1-5 para entender como uma apocalíptica fraca ali se edifica. Este tipo de leitura é exemplificado por vários filósofos contemporâneos. Podemos dizer que se inicia com Heidegger, que leu as cartas de Paulo aos tessalonicenses para construir a sua Fenomenologia da Religião. Alain Badiou dedicou um livro ao conceito de universalismo nos escritos de Paulo. Giorgio Agamben escreveu um livro sobre a abertura da carta de Paulo aos Romanos. Vattimo leu textos bíblicos em vários de seus artigos e em capítulos de seus livros. Poderíamos multiplicar os exemplos, mas estes bastam para indicar o tipo de leitura que faremos, não circunscrita aos parâmetros da exegese bíblica ou das teologias confessionais.

O reencontro com o pensamento fraco

Partimos aqui de uma distinção fundamental: a noção de *pensiero debole* (pensamento fraco), que abordaremos a seguir, não é um conceito extraído diretamente do Evangelho. Trata-se de uma proposta filosófica desenvolvida por Vattimo e outros no início dos anos 1980, em um contexto de (tentativas de) superação da metafísica. No entanto, o próprio Vattimo promove, especialmente a partir dos anos 1990, o que ele chama de um reencontro entre seu pensamento e sua herança cristã. É nesse movimento posterior que ele identifica uma profunda consonância entre o enfraquecimento do ser proposto pela filosofia e a *kénosis* (esvaziamento) do Cristo descrita por Paulo, particularmente em *Filipenses* 2 (vv. 5-11). Portanto, nosso argumento não é que o pensamento fraco se origina em Paulo, mas que, uma vez formulado, ele oferece uma chave hermenêutica potente para reler a teologia paulina e nela encontrar os traços de uma apocalíptica fraca, em oposição às leituras metafísicas dominantes.

Em *Crer que se crê*, que é uma espécie de credo filosófico-existencial de Vattimo, o autor se pergunta, em dado momento como sua herança cristã e seu comprometimento "com o esforço de corresponder aos ensinamentos de Jesus Cristo" se conecta com "o niilismo nietzscheano-heideggeriano" (Vattimo, 2018a, p. 14). Tomemos esta pergunta como problema de pesquisa do tópico, tendo em vista que o conceito de *pensiero debole* nasce, em Vattimo, precisamente desse cruzamento entre filosofia continental e evangelho. Eis, assim, uma síntese da resposta para a pergunta e objeto central de nosso olhar aqui.

Comecemos com algumas distinções conceituais e filiações teóricas úteis à nossa empresa aqui. Iniciamos o artigo dizendo que Vattimo é um cristão filósofo – o que, em si, já se trata de uma afirmação diferente de dizer que ele é um filósofo cristão[3], pois isto pressuporia que o compromisso primário de sua filosofia seria com a teologia cristã, e não com uma filosofia enquanto tal, isto é, secular e, por isso, distinta de pretensões teologizantes, mesmo enquanto teoricamente tecidas em diálogo com perspectivas bíblico-teológicas, como é o caso da filosofia de Vattimo. Ele talvez seja um caso raro, embora não único, de uma filosofia feita na encruzilhada do pensamento

[3] Muito embora, em sua autobiografia escrita a quatro mãos com Paterlini, chamada *Não ser Deus*, Vattimo tenha dito que, na "última etapa" de sua história – precisamente a de seu reencontro com o cristianismo, ou melhor, com o evangelho – ele tenha afirmado se considerar "cada vez mais um filósofo cristão diante de filósofos que eram sobretudo judeus", como Lévinas e Derrida (Vattimo; Paterlini, 2018, p. 164). Justamente porque acredita em um "messias fraco", revelado na pessoa de Jesus. Pois, para Vattimo, o seu "pensamento fraco" não era apenas "a única filosofia cristã no mercado", mas também a "única filosofia cristã pensável" (Vattimo; Paterlini, 2018, p. 165).

com a existência, e, como tal, uma filosofia errante. Filosofar desde a fronteira é, em si, filosofar desde um lugar social fraquista. O que não significa que Vattimo seja um árduo defensor do anarquismo metodológico[4], mas que subscreve à oportunidade de *ter com seus* horizontes de crença enquanto busca uma aceitabilidade racional sem pretensões normativas entre seus pares (Vattimo, 2001).

A segunda importante lembrança é que ele se encontra, no horizonte fraquista, amparado por teorias críticas à modernidade, como aquelas performadas por um Nietzsche, um Heidegger e um Girard. Sem entrar nos pormenores filosóficos de cada autor (coisa que Vattimo fez, de diferentes formas, ao longo de sua obra), o que o filósofo italiano procurou reter desses três autores que nos seja útil ou necessário para compreender o que aqui chamamos de seu reencontro com o pensamento fraco?

De Nietzsche, Vattimo retém, sobretudo, o niilismo proveniente da noção de morte de Deus. Niilismo não é apenas descrença, como se vê no sentido lato, mas uma forma de resistência a uma pretensão indevida que põe o ser no centro de tudo o que há, ou é "a situação em que o homem rola do centro para o X" (Vattimo, 1996, p. 4), isto é, uma espécie de migração da ideia do ser como fundamento para a do ser como evento, ou a substituição de uma ontologia forte por uma ontologia fraca: "do *ser como algo que se subtrai constitutivamente* e cuja subtração se revela também no fato de o pensamento não poder mais ser considerado espelhamento de estruturas objetivas, mas apenas interpretação arriscada de heranças, apelos, proveniências" (Vattimo, 2018a, p. 39, grifo nosso).

Logo, a "morte de Deus", anunciada por Nietzsche no célebre aforismo 125 de *A Gaia Ciência*, deve ser compreendida como o evento que define, para Vattimo, a condição pós-moderna. Trata-se da morte do referente[5] a que a ontologia forte e o realismo se agarram indelevelmente; ou da morte do Deus da metafísica: o fundamento último, a estrutura estável e a garantia de verdade que sustentaram o pensamento ocidental. Vattimo enfatiza o paradoxo presente no texto de Nietzsche: o louco chega "cedo demais" porque, embora os humanos sejam os "assassinos de Deus", eles ainda não tomaram consciência das consequências radicais desse ato. O evento ocorreu, mas sua notícia ainda não alcançou a todos.

Para Vattimo, a pós-modernidade marca um amadurecimento da morte de Deus, ou seja, em que suas consequências se desdobram em múltiplas esferas da vida. A filosofia que assume a tarefa de pensar nesse crepúsculo dos absolutos é o que ele chama de uma "filosofia da manhã", que aprende a viver sem a necessidade de fundamentos fortes.

De tal modo que, como comentou Halík e Grün (2017, p.16).

> Sobre toda a nossa civilização paira, até hoje, a "sombra do Deus morto": a nossa racionalidade, a ciência, os nossos ideais do progresso e da democracia, a fé na razão, na ciência e na moral, e até a gramática na nossa linguagem são sombras, resquícios de Deus – os nossos valores e ideais assentam no solo dessas firmes verdades fundamentais, cuja garantia era o Deus metafísico.

[4] Em *A tentação do realismo*, Vattimo (2001, p. 36) deixa claro que falar em termos de "anarquismo metodológico" é ainda estabelecer uma forma de tensão proveniente do "ambiente de filósofos considerados, ao menos em princípio, respeitosos da ciência e do seu realismo". Ou seja, só na simples concepção da ideia de uma metodologia de pesquisa "anarquista" (isto é, fora da ordem), aceitamos o pressuposto de que há algo como "a ordem", e que nós não estamos de acordo com ela. Não estar, porém, de acordo com uma certa ordem (especialmente aquelas que ainda ousam colocar a si mesmas em "O" maiúsculo), não significa, no entanto, aceitar a alcunha de partidário da desordem. Pois tanto o extremo da ordem, como o da desordem, pode servir, no fim das contas, a pretensões igualmente tirânicas (para não dizer "totalitárias"), o que seria uma lástima tanto à filosofia quanto à teologia em um horizonte pós-metafísico, por ele vislumbrado.

[5] A noção de "referente" aqui utilizada segue os parâmetros da crítica encontrada no contexto da virada linguística (também chamada de "pós-moderna"), presente em autores como Heidegger, Vattimo, Derrida e Rorty, indicando o "extralinguístico", "coisa-em-si" ou a "realidade concreta", sim, mas também uma metalinguagem capaz de dar conta dessa realidade, ou espelhar o mundo no texto ou em proposições e conceitos. O "referente" nasce, assim, de uma "ontologia forte", da crença na objetividade ou na possibilidade de espelhamento, de "igualação do não igual" (para usar termos de Nietzsche).

Com Heidegger, Vattimo mergulhou no anúncio da superação da metafísica. Qual metafísica ou o que ele entende por isso? Metafísica é um termo-conceito oferecido a toda posição ou perspectiva que, esquecendo-se de sua natureza proveniente, condicionada e histórica, acredita operar como uma espécie de reflexo cognoscitivo e prático da verdade objetiva do ser, ou seja, mestra na pretensão de espelhar a vida ou a realidade como ela é. O metafísico, em outras palavras, é sempre como aquele que acredita poder "falar de lugar algum, que não leva em conta (e em jogo) a si mesmo na imagem do conhecimento e está, portanto, ele sim, exposto ao efeito devastador das contradições performativas" (Vattimo, 2011, p. 31). A pretensão de falar de lugar nenhum (ou neutro) performa a contradição no próprio ato de sua enunciação, visto que lugar nenhum é, em si mesmo, um lugar (o da suposta ausência de lugar). Heidegger defendia que, com o niilismo, a metafísica – ou "o pensamento que identifica o dado objetivo com o ser", tornando-se "base estável de um ensinamento dogmático e, sobretudo, moral que pretende fundamentar-se na natureza eterna das coisas" (Vattimo, 2018a, p. 20) – pode ser devidamente superada.

Em sua autobiografia *Não ser Deus*, Vattimo; Paterlini (2018, p. 162) afirma que sua leitura de Heidegger é uma leitura de esquerda, fazendo alusão aos hegelianos de esquerda. Não tanto em função de Marx ou do socialismo, ou porque seria mais próxima da esquerda política, e sim porque ele é cristão; ou seja, é pelo Cristo kenótico que sua leitura de Heidegger pode ser vista como de esquerda, colocando-se, portanto, ao lado das vítimas e não contra elas (como uma leitura de direita de Heidegger – e do próprio cristianismo – acabaria nos colocando). Foi com Girard – um antropólogo que percebeu e expôs claramente a divergência fundamental existente entre relatos míticos, como o do bode expiatório, e os relatos dos evangelhos –, porém, que Vattimo afirma ter conseguido encontrar a conexão ou nexo entre a tradição cristã (ou do evangelho) e o pensamento pós-metafísico ateu, proveniente de Nietzsche e Heidegger.

Para Girard, o próprio Nietzsche havia percebido apenas parcialmente essa divergência entre os mecanismos vitimários dos mitos – que produzem a ideia de um bode expiatório (uma vítima culpada e sacrificada em favor da expiação de um mal sistemicamente concebido) – e os relatos dos evangelhos sobre o sacrifício de Jesus ou o triunfo da Cruz, que têm uma simetria apenas aparente com as mitologias. Longe de se alinhar com triunfalismos cristãos na história, o triunfo da Cruz é uma ideia essencialmente sarcástica:

> A vitória do Cristo nada tem a ver com a de um general vitorioso: em lugar de infligir sua violência aos outros, é o próprio Cristo que a sofre. O que deve ser retido aqui na ideia do triunfo não é o aspecto militar, mas a ideia de um espetáculo oferecido a todos os homens, a exibição pública do que o inimigo deveria ter dissimulado para se proteger, para perseverar em seu ser, do qual o priva a Cruz. Longe de ser obtido pela violência, o triunfo da Cruz é o fruto de uma renúncia tão total que a violência pode se desencadear sobre Cristo até ficar saciada, sem suspeitar de que, desencadeando-se, torna manifesto o que lhe interessa dissimular, sem suspeitar que esse desencadeamento dessa vez vai se voltar contra ela, pois será registrado e representado fielmente nos relatos da Paixão (Girard, 2012, p. 201).

O sentido da secularização, em Vattimo, provém também da síntese evangélica de uma suma de renúncias performadas por Cristo Jesus, desde a *kenosis* – ou assunção não apenas da figura, mas da condição humana, sua herança, apelos, proveniências, historicidade e finitude (*Fl* 2,5-11) – até o triunfo da Cruz. Ao renunciar não apenas à divindade, mas à ordem metafísica dos poderes (divinos e humanos), Jesus promoveu uma espécie de subversão-submissa, provocadora de escândalos: o profético (que fala a verdade aos poderes) e o da crucificação (escândalo ao judeu e loucura ao grego, como colocou Paulo). Não foi, porém, para perpetrar o mimetismo violento dos mitos, que permeia a história das religiões, que Jesus aceitou se tornar ele mesmo um bode

expiatório, mas para implodi-lo de uma vez por todas. Na interpretação girardiana proposta por Vattimo (2018a, p. 29), "Jesus não se encarna para fornecer ao Pai uma vítima adequada à sua ira, mas vem ao mundo justamente para desvelar e, por isso, também liquidar o nexo entre a violência e o sagrado".

Entretanto, Jesus ainda representa, para muitos cristãos, a vítima perfeita, que veio aqui, enviado por Deus, para receber nossa descarga de ódio, de ira e de pecado, devendo, por essa razão, ser divinamente glorificado. Isso não somente atesta a sobrevivência de poderosos resquícios de religião natural no cerne mesmo do cristianismo, como explica o fato de seguirmos perpetrando o mesmo sistema sacrificial – que Jesus consumou e dissolveu em sua obra na cruz – escandalosamente em nome de Jesus ou de sua Igreja, na medida em que subjugamos, excluímos e matamos como escória da humanidade as vidas pretas, indígenas, pobres, homoafetivas, femininas etc. até hoje na história do cristianismo. Eis uma razão pela qual precisamos não apenas do amor (ou caridade), mas do tempero do niilismo (como aqui apresentado) se quisermos substituir uma apocalíptica forte (que perpetua o nexo metafísico entre a violência e o sagrado) por uma apocalíptica fraca (que o dissolve).

Logo, em *Depois da Cristandade*, Vattimo (2004, p. 132) apresenta um sentido para o niilismo que, aparentemente, Nietzsche não viu, em função de suas próprias inimizades e inibições, a saber: "que este niilismo não é somente no sentido 'nietzschiano' da morte de Deus, mas, igualmente, da morte de Jesus sobre a qual fala o evangelho". Nietzsche viu na constatação da morte de Deus uma nova oportunidade para que o humano – ou o super-humano, como ele denominou – pudesse florescer. Isso quer dizer que "a morte de Deus também representa a morte do homem, o fim do tipo de humanidade e de gênero humano existentes", a chance para o surgimento de um novo ser humano (Halík, 2015, p. 141).

Ora, não foi precisamente a morte de Deus em Cristo Jesus, num mundo em que se vivia sem esperança e sem Deus, quanto com Deus, porém, de um modo distorcido, legalista e sem alma, o que propiciou que fôssemos trazidos para perto do Divino "por meio do sangue de Cristo"? Essa morte veio solapar uma ideia quase tribal de Deus até então concebida, como Paulo disse aos Efésios: "Ele acabou com o sistema da lei, com seus mandamentos e ordenanças, promovendo a paz ao criar para si, desses dois grupos [judeus e gentios], uma nova humanidade" (*Ef* 2,14-16). De fato, foi a morte de Deus como realização-rompimento do nexo entre a violência e o sagrado que propiciou o surgimento do novo humano. Lembrando que Cristo nos desafiou, também, a fazer como ele: morrer a fim de renascer, abandonar-se a fim de se encontrar. As bases da morte da humanidade estão na morte de Deus, na qual também se pode achar, paradoxalmente, as sementes para uma nova vida. Só mesmo um Deus que ousou relativizar-se – ou um "deus relativista", como colocou Vattimo (2016, p. 65) – poderia nos salvar da pretensão de mimetizar Deus no terreno das práticas, e, assim, das tentações de uma apocalíptica forte.

Antes de adentrarmos na análise de Gálatas, é crucial conceituar o que entendemos por "apocalíptica" para, então, delinear nossa proposta de uma "apocalíptica fraca", respondendo a uma pertinente questão: se a apocalíptica bíblica já nasce da fraqueza dos oprimidos, não seria ela, em si, consonante com o *pensiero debole*?

Em termos gerais, a apocalíptica é um gênero literário e um movimento de resistência que floresce em tempos de crise, revelando (do grego, *apokalyptō*) uma mensagem divina sobre o "fim da história". Nascida no *locus* dos pobres e perseguidos, sua resistência se expressa por meio de um agudo contraste entre eras, opondo a era presente, má e dominada por poderes tirânicos, a uma era futura, de justiça e salvação, a ser inaugurada por uma intervenção divina decisiva. Contudo,

essa intervenção é frequentemente apresentada no imaginário cristão em termos metafisicamente "fortes": Deus se manifesta como um poder soberano e conquistador que aniquila violentamente seus inimigos para estabelecer seu reino. Aqui reside a diferença crucial.

A "apocalíptica fraca", que propomos em diálogo com Vattimo, parte da mesma condição de opressão, mas div*erge* radicalmente na natureza da revelação e da esperança. Nela, o *apokalypsis* não é a revelação de um Deus-Guerreiro futuro, mas o desvelamento do esvaziamento (*kénosis*) de Deus dentro da própria história. A fraqueza não é apenas a condição social dos crentes, mas o próprio modo de ser e agir de Deus, manifestado na via de Jesus e em sua morte – como inimigo do estado – em uma rude cruz. O futuro escatológico não é antecipado em visões de uma vitória violenta, mas na prática presente de uma comunidade que vive a partir da lógica do Messias crucificado: uma resistência marcada pela não-violência, pela solidariedade e pelo amor que dissolve as pretensões de poder, sejam elas do Império, da Lei ou da religião.

Gálatas: em defesa do verdadeiro evangelho

Por que Gálatas? Ela foi uma das primeiras cartas escritas pelo apóstolo Paulo (c. 49-50 d.C.), pouco mais de uma década antes da carta aos Filipenses em que se encontra o hino *kenótico* utilizado amplamente por Vattimo na construção de seu *pensiero debole*. É uma pequena carta (sob nossos padrões), com cerca de 3.000 palavras, cuja tradução para o português ocupa aproximadamente seis páginas (conforme as medidas da página desta revista). Sua importância para as Igrejas Cristãs, porém, transcende o seu tamanho. Especialmente a partir da Reforma Protestante do século XVI, Gálatas se tornou um dos textos fundamentais do Novo Testamento para constituir a identidade das Igrejas Protestantes e, consequentemente, ocupa um espaço significativo nos debates teológicos e exegéticos entre o Protestantismo e o Catolicismo. A história de sua interpretação a partir do século XVI é testemunhada por centenas de obras: artigos, ensaios, dissertações e teses, monografias acadêmicas e, em especial, pelos Comentários – o gênero acadêmico mais importante no estudo dos livros bíblicos[6].

Em que consiste Gálatas? Endereçada a um grupo de comunidades eclesiais da província romana da Galácia (que incorporava os territórios dos gauleses, proverbiais inimigos de Roma), é uma carta intensamente emocional e argumentativa. Na visão de Paulo, as comunidades da Galácia, compostas quase exclusivamente por gentios (não-judeus), influenciadas por mestres judeu-cristãos da cidade de Jerusalém, estavam sob a ameaça de incorporar ao evangelho de Paulo a exigência de que os gentios se circuncidassem e assumissem a identidade judaica. Na visão dos oponentes de Paulo, o evangelho do apóstolo não era fiel à Escritura judaica nem à pregação do Messias. Seria um evangelho antinomista, que rebaixava as exigências da Escritura em relação ao cumprimento da Lei divina como componente integral da salvação dos gentios.

Paulo, é claro, rejeitava a crítica e o ensino desses mestres, a quem chama de *os da circuncisão*[7] (Gálatas 2,7-8.13; doravante Gl), e reafirma em sua carta a exigência única de fidelidade ao Messias

[6] Apenas a título de informação para as leitoras e leitores fora do campo da pesquisa bíblica: o Comentário a Gálatas de J. L. Martyn possui 640 páginas, enquanto o Comentário de M. de Boer, que atualiza a leitura apocalíptica de Martyn, tem suas 461 páginas. O Comentário acadêmico mais recente sobre a carta, de autoria de C. Tuckett, chega a quase 800 páginas. Para os detalhes do texto grego e da chamada teologia paulina, utilizamo-nos destas obras. Nos séculos XIX-XXI (o período caracterizado pela profusão de Comentários), o número de obras deste gênero, sobre Gálatas, ultrapassa uma centena e a Bibliografia dos Comentários acadêmicos consta de algumas dezenas de páginas.

[7] No primeiro século d.C., a circuncisão dos homens recém-nascidos era uma das marcas distintivas da identidade judaica no mundo imperial romano. Homens gentios que se convertiam ao Judaísmo eram obrigados a se circuncidarem, pois a conversão não significava a entrada em uma *religião*, mas a entrada e pertença a um povo, a uma nação. Por que gentios, seguidores de Jesus na Galácia, teriam interesse em serem circuncidados? Basicamente porque a religião judaica era uma das religiões lícitas, permitidas pelo Império Romano, e gozava até de alguns privilégios, como a possibilidade de não participação no culto imperial. Ver Wright (2023, p. 26).

Jesus para o ingresso de gentios na salvação e, assim, no povo de Deus. Usando um tom apocalíptico desde a abertura da carta, o apóstolo defende o seu evangelho contra a demanda da assunção da identidade judaica (mediante a circuncisão e o cumprimento da Lei judaica). Aparentemente, uma carta pouco interessante a quem não participava desses embates sobre o que significava ser membro do povo de Deus. Uma discussão intramuros – poderíamos dizer. Na defesa do seu evangelho, Paulo não se dirige apenas aos mestres da circuncisão e aos gentios em dúvida quanto à circuncisão. Ele também se dirige ao discurso imperial romano, cuja visão apocalíptica, desde Augusto, definia a época em que estes acontecimentos se dão, como a época dourada de Roma. Não se tratava apenas de uma polêmica intramuros, *religiosa*, mas de uma polêmica *sociopolítica*, como veremos.

Gálatas 1,1-5 Um texto em grego híbrido

Paulo escreve em grego. Do ponto de vista da história das línguas, escreve no grego conhecido como grego *koinê*, ou seja, comum, o grego falado como segunda ou terceira língua dos povos conquistados por Alexandre e dominados, no tempo do apóstolo, pelo Império Romano. Não era o *ático*, o grego das obras de filosofia, dos documentos oficiais, da literatura e do teatro. Paulo, um judeu nascido na cidade de Tarso, um dos berços da filosofia grega, famosa por suas escolas de filosofia, foi criado como judeu e, depois da formação escolar inicial, enviado pelos pais a Jerusalém, para estudar com um mestre rabino das Escrituras e da tradição de seu povo. O grego não era a sua língua materna, esta era o hebraico-aramaico, mas a língua dos conquistadores, que ele precisou aprender para poder frequentar as escolas e se socializar no ambiente urbano cosmopolita de sua cidade. Sobre esse grego paulino, Agamben (2000, p. 10) escreveu:

> E esse é o sentido tanto da observação de Staiger ("não é grego, é iídiche!") quanto das ressalvas expressas por Norden, em seu belo livro sobre a *Antike Kunstprosa*, quando escreve que o estilo de Paulo, globalmente considerado, não é helênico" (NORDEN, 1989, p. 509) e que, no entanto, ele não tem tampouco um matiz propriamente semítico. Nem grego nem hebraico, nem *lašon hakodeš* [língua santa] nem idioma profano – justamente isso torna a sua língua tão interessante.

Ao traduzir o texto quase-grego, quase-hebraico de Paulo para nossa reflexão, procuro preservar esse caráter híbrido da língua, de modo que o texto é vertido para o português, mas um português híbrido, com tons gregos e hebraicos[8]:

Paulo, um mensageiro[9], não comissionado da parte de seres humanos, nem por um ser humano, mas pelo Messias[10] Jesus e por Deus Pai que o levantou[11] dentre os mortos, e todos os irmãos que estão comigo às assembleias[12] da Galácia, graça a vós e paz, da parte de nosso Deus Pai e do Senhor, o Messias Jesus, o qual deu-se a si mesmo como oferta por nossos pecados, de modo

[8] As traduções impressas usadas pela maioria das igrejas protestantes, especialmente a chamada tradução Almeida, também vertem o texto da Escritura para uma língua híbrida, um tipo de português *bíblico* por assim dizer. Essa peculiaridade levou a SBB a produzir uma versão apropriada para pessoas com pouca formação escolar, a Nova Tradução na Linguagem de Hoje, em que a língua destinatária é, de fato, a língua portuguesa – não a da *norma culta*, mas a língua falada nos centros urbanos do sudeste do Brasil.

[9] As versões impressas usam *apóstolo*, mas à época em que Paulo escreve a carta ainda não estava consolidada a função-apóstolo conforme mais tarde as Igrejas irão concebê-la. Outra tradução possível seria *missionário*, mas aí teríamos a intrusão do latim na versão do grego.

[10] A tradução comum é *Jesus Cristo*, em que o segundo termo funciona como sobrenome. Nos textos paulinos é mais provável que o termo *Cristo* funcionasse como um termo honorífico. A palavra grega é a tradução do hebraico *mashiah*, que significa *ungido*. Para dar o tom híbrido, optamos por Messias, uma apropriação do hebraico pela língua portuguesa.

[11] A tradução comum é *ressuscitou*, que é uma desmetaforização do verbo grego, cujo significado é *levantar, erguer*.

[12] A palavra grega, comumente traduzida por *igreja*, se referia no mundo antigo às assembleias da polis. Na LXX uma tradução da Bíblia Hebraica para o grego, a palavra é usada para se referir ao povo de Israel enquanto comunidade sacra. Uma opção comum nos estudos bíblicos acadêmicos é *comunidade*, porém é um termo questionável do ponto de vista sociológico. Ver: Stowers (2011, p. 238).

que nos libertou deste século[13] atual e vil, segundo a vontade de nosso Deus e Pai, a quem seja a glória pelos séculos dos séculos, Amém![14]

É um pequeno texto para ser lido, em voz alta, de um fôlego só. Conforme aponta a pesquisa sobre a cultura literária da antiguidade, as cartas apostólicas eram compostas não para a leitura silenciosa e individual, mas para a performance pública e auditiva diante da assembleia[15]. Nesse contexto, o impacto sobre os ouvintes seria imediato. Podemos imaginar a expectativa do auditório por uma abertura convencional – com a simples apresentação do remetente, dos destinatários e a saudação. Ao romper drasticamente com esse protocolo literário já no pré-escrito, transformando-o em um denso sumário de sua mensagem, Paulo captura a atenção e estabelece a urgência de sua argumentação desde a primeira frase.

Paulo: mensageiro do Messias e de Deus

Há algo solene aqui. Nas cartas do período bastava escrever o nome do remetente. Aqui, Paulo[16] se descreve como um mensageiro, mas não como um mensageiro ordinário, enviado por alguma pessoa ou instituição humanas. Estes são, ao que parece, os referentes da frase estranha "da parte de seres humanos nem por um ser humano"[17]. A questão é dupla: autoridade e legitimidade. De quem provém a mensagem que Paulo anuncia na carta? Paulo tem o direito de apresentar essa mensagem dessa pessoa? À luz de trechos posteriores da carta podemos supor o que estava em jogo aqui[18]: os oponentes de Paulo teriam vindo de Jerusalém, comissionados por um ou mais dos discípulos originais de Jesus, com a autoridade da comunidade originária do evangelho. Tinham autoridade e legitimidade. Seu ensino deveria ser recebido e a correção do evangelho de Paulo que eles ofereciam deveria ser considerada autoritativa.

Paulo não possuía esse tipo de autoridade e legitimidade, pelo menos não reconhece ter. Ao contrário, imediatamente fala sobre seu comissionamento diretamente pelo "Messias Jesus e por Deus-Pai que o levantou dos mortos". Para não deixar uma brecha à crítica de seus oponentes, Paulo imediatamente destaca que o Messias Jesus não foi um simples ser humano, pois Deus o havia levantado dos mortos. Mais: se lermos as outras cartas de Paulo veremos que a ordem usual destas duas pessoas é o contrário da usada aqui. Deus Pai sempre vem antes do Messias Jesus. Por que a diferença? Os mensageiros da circuncisão podiam afirmar terem sido enviados por discípulos

[13] A opção por *século*, ao invés de era ou *eão*, é motivada pelo conceito de secularização de Vattimo, de modo que a palavra não deve ser lida no sentido litúrgico das igrejas cristãs.

[14] Também seguindo o estilo de Paulo, o período é traduzido sem atenção maior à pontuação de acordo com as regras da gramática da língua portuguesa. No grego temos um período composto por orações encadeadas sem pontuação e com vários verbos implícitos.

[15] Para a natureza oral e comunitária da recepção de textos no cristianismo primitivo, ver: *Books and Readers in the Early Church*: *A History of Early Christian Texts*, de Harry Gamble (1995). Nele o autor demonstra como a cultura cristã primitiva era fundamentalmente auditiva, e as cartas eram compostas para serem "ouvidas" pela assembleia, funcionando como um substituto da presença apostólica.

[16] Para uma interessante discussão do uso do nome Paulo pelo judeu Saul, ver Agamben (2000, p. 15).

[17] No grego temos a repetição da palavra *anthropos*, primeiro no plural, depois no singular, diferenciadas também pela preposição que antecede cada uma delas.

[18] Por exemplo, capítulo 2, versos 1-10: "2,1 Em seguida, passados catorze anos, subi novamente a Jerusalém, com Barnabé, levando também Tito comigo. 2 Fui para lá em conformidade com uma revelação e expus diante deles a boa-nova que prego entre os gentios, fazendo-o, porém, privadamente, aos mais reconhecidos, para não ter me esforçado ou corrido em vão. 3 Todavia, nem mesmo Tito, que estava comigo, sendo grego, foi obrigado a ser circuncidado, 4 apesar de alguns falsos irmãos terem secretamente se infiltrado para espionar a liberdade que temos no Messias Jesus a fim de nos escravizarem, 5 aos quais não nos submetemos nem por um instante, para que a verdade da boa-nova permanecesse convosco. 6 Quanto aos mais reconhecidos — o que eram não faz qualquer diferença para mim, pois Deus não julga pela aparência — tais reconhecidos não me acrescentaram nada. 7 Ao contrário, reconheceram que a mim havia sido confiada a pregação da boa-nova da incircuncisão, assim como a Pedro a da circuncisão. 8 Pois aquele que empoderou Pedro para ser apóstolo da circuncisão, também me empoderou para os gentios. 9 Tendo reconhecido a graça que me fora concedida, Tiago, Pedro e João, os que pareciam ser os pilares, estenderam a destra da amizade a mim e a Barnabé selando uma parceria, para que nos dirigíssemos aos gentios e eles aos circuncidados. 10 Apenas pediram que nos lembrássemos dos pobres, a que me dediquei com grande esforço."

de Jesus, aprendizes do mestre em sua existência terrena, humana. No discurso judaico da época, o discípulo seria visto como continuador, como representante de seu mestre. Paulo, porém, faz questão de se diferenciar. Não foi discípulo do Jesus terreno, mas do celestial. Não representa os representantes de Jesus. Representa o próprio Messias Jesus, que não mais está morto. Representa o Messias – que logo a seguir será chamado também de Senhor – e também Deus, Pai do Messias, e Pai de tudo o que existe. Uma escolha deve ser feita: quem tem maior autoridade e melhor legitimidade? Os representantes dos representantes, ou simplesmente o representante? Temos um *tour de force*. Teriam os gálatas o aceitado?

Paulo, porém, não era tão individualista quanto esta descrição poderia sugerir. Ele não escreve a carta sozinho. Possui coautores e coautoras: "e todos os irmãos que estão comigo". A quem ele se referia? A seus colegas de missão? A assembleias (como a de Antioquia, que ele menciona em Gálatas 2,11)? Não nos parece relevante decidir sobre isto. Basta notar que o representante direto do Messias e de Deus é pessoa de equipe. Não trabalha sozinho. Não ensina sozinho. Não escreve sozinho. Poderíamos arriscar dizendo que a sua autoridade e legitimidade eram partilhadas com as pessoas que trabalhavam com ele. Poderíamos arriscar que a coautoria dos irmãos (termo que deve ser lido inclusivamente) indicava às assembleias da Galácia que eles também faziam parte dos que estavam com Paulo. Não era a assembleia a instituição governante da *polis*? Autoridade e legitimidade democráticas, repartidas, não concentradas exclusivamente no líder principal. Intrigante: a autoridade e legitimidade que tem sua origem em Deus funcionam em parcerias, em assembleias. Diremos: autoridade e legitimidade fracas.

Deus-Pai e Senhor Jesus, o Messias

Não nos esquecemos do Messias Jesus e do Deus Pai que o levantou dos mortos. Eles são mencionados novamente na abertura da carta: "graça a vós e paz, da parte de nosso Deus Pai e do Senhor, o Messias Jesus" (agora na ordem tradicional). Seria simples ler nestes termos uma polêmica religiosa. Deus Pai, Messias, Senhor – referências ao Deus dos judeus, ao libertador esperado pelos judeus. O Deus verdadeiro, em contraposição aos ídolos dos gentios gálatas. Tentador, mas simplista. A questão é mais ampla. Trata-se de um conflito de vida ou morte. Um conflito político-militar. César é Deus. César é Pai. César é Senhor. César é, em certo sentido, o Deus dos deuses (como algumas vezes o Deus dos judeus era chamado). Mera especulação? Não. Temos de olhar um pouco mais adiante no texto e leremos "nosso Deus e Pai, a quem seja a glória pelos eões dos eões"[19].

A relação entre Jesus (que Paulo considera divino) e o Pai é uma relação de envio (Pai) e obediência (Jesus). O Pai envia o Filho para viver na esfera histórica humana – o que na teologia se convencionou chamar de encarnação e que Paulo, em uma poesia presente em sua carta aos Filipenses interpreta como um esvaziamento do Filho (em grego, kenosis). Não se trata, como é o conceito mais conhecido nas teologias cristãs de que o Pai enviou o Filho à morte para aplacar sua ira ou satisfazer a sua honra. Trata-se da demonstração da graça ou amor de Deus (Pai e do próprio Jesus) que escolhe o caminho da não-violência para oferecer a salvação à humanidade. O Pai ressuscita o Filho, o retira do domínio da morte, não como um retorno à violência metafísica do Deus Todo-Poderoso, mas como a legitimação do caminho do Filho do esvaziamento à morte na cruz como executado pelo Império Romano. A ressurreição não é o retorno à metafísica, mas

[19] Para eliminar qualquer dúvida a respeito do caráter político da glória apocalíptica de Deus deve-se ler Giorgio Agamben (2007).

a afirmação definitiva do esvaziamento do Filho, que ressuscita como o encarnado, ou seja, não retorna à *natureza divina* intocada na eternidade, mas retorna como o Deus-humano[20].

Para Vattimo (1998, p. 31), o esvaziamento é uma das fontes do debilitamento do pensamento humano, pelo que nos permitimos uma citação relativamente longa:

> Se o fim da metafísica tem o sentido de revelar o ser caracterizado por uma tendência íntima a afirmar a sua própria verdade através do enfraquecimento, a ontologia da fraqueza não será apenas uma preparação negativa para o retorno da religião; é o que acontece nas filosofias religiosas existencialistas, que opõem a teologia natural — que pensa poder demonstrar a existência de Deus diretamente, como causa do mundo — a uma antropologia negativa, que demonstra a necessidade de Deus (sempre o Deus onipotente e absoluto da metafísica) a partir da problemática insolúvel da condição humana. A encarnação, isto é, o rebaixamento de Deus ao nível do homem, o que o Novo Testamento chama de kenosis de Deus, deve ser interpretada como um sinal de que o Deus não violento e não absoluto da era pós-metafísica tem como traço distintivo aquela mesma vocação ao debilitamento de que fala a filosofia de inspiração heideggeriana.

A ressurreição do Messias é o sim de Deus à não-violência e, consequentemente, o não de Deus à violência imperial que define a realidade da população do Império Romano. O Messias morre para libertar seu povo da dominação imperial. O Messias não mata, não destrói, não conquista. Morre! Se o Messias morre, Deus também morre com ele e, aqui, em Paulo, podemos encontrar o sentido primário e fundamental da morte de Deus. Não é meramente a morte da crença, nem a morte da religião, mas a morte do Deus forte – o fim da metafísica cuja realidade não está além da física, mas na força física do exército imperial.

Assembleias da Galácia

O termo grego traduzido por *assembleia* era usado comumente para se referir a reuniões regulares de pessoas e, mais especificamente, para as assembleias da polis, a reunião de cidadãos da cidade para cuidar de seu governo. No discurso judaico, a palavra grega traduzia o termo hebraico *qahal* que se referia ao povo de Israel como o povo escolhido por Deus, distinto dos demais povos, os gentios. Nos dois contextos o termo possui claras conotações políticas. Como, provavelmente, a maioria das pessoas que se reuniam nessas assembleias era de pessoas nos baixos escalões da sociedade imperial romana, incluindo escravos, a adoção deste termo representava um grito de resistência: nós somos a assembleia da polis do Messias Jesus. Não somos escravos, não somos conquistados, não somos ninguém. Somos cidadãs e cidadãos do povo do Messias, do povo de Deus. Havia a conotação étnica: não somos judeus, não somos súditos do Império. Somos gálatas (o adjetivo é usado uma vez na carta, em 3,1) que seguem o Messias Jesus.

Ser assembleia de seguidoras e seguidores do Messias Jesus[21] define a identidade dos gálatas. Não se anula a sua identidade gálata, mas infunde a identidade com um novo significado. Gálatas que seguem o Messias Jesus não precisam se tornar judeus para fazer parte do povo de Deus. Em Gálatas esta é a tese principal de Paulo: gentios (gálatas ou quaisquer outros) não precisam se tornar judeus para fazer parte do povo de Deus. Seguir a Jesus, consequentemente, não é uma religião (nos sentidos antigo e moderno do termo), não é uma etnia. É uma condição política: cidadania no povo de Deus (Pai do Senhor Messias). Logo, uma declaração de liberdade. As assembleias do Messias Jesus são novas *poleis* (cidades), mas não são uma nova estrutura política, um novo tipo de Estado ou de societas. São um novo modo de viver-em-comum, um modo que diz não às religiões, que

[20] Para uma interpretação não-metafísica da poesia de Filipenses, ver: Zabatiero (2024).

[21] Do ponto de vista metodológico, nossa compreensão das origens cristãs segue primariamente Wilfred Smith (1971, p. 131) e Jonathan Smith (1990, p. 1).

diz não aos impérios, que diz não às hierarquias de poder, que diz não aos sistemas classificatórios hierarquizantes e excludentes das sociedades em geral[22].

Graça e Paz

Nas cartas antigas, após a menção dos destinatários, seguia uma saudação, comumente com a palavra *xairen* (saudações). Paulo adapta essa saudação aos seus interesses teológicos e pedagógicos. Graça (*xaris* em grego) é a palavra que ocupa, com a mesma sonoridade, a saudação grega comum. A graça é a disposição de Deus (Pai e do Senhor Messias Jesus) em se aproximar das pessoas e acolhê-las em sua família, em seu povo. A palavra pertence ao campo semântico da dádiva, da doação, da generosidade e ocupa um lugar especial nos escritos de Paulo – *é a graça*, não a *lei*, de Deus que abre o caminho para a salvação humana e de toda a criação[23]. Paulo opõe graça e lei, ou seja, opõe a fragilidade do dom, da dádiva, da generosidade, à força da lei, do mandamento, da sanção judicial. Para Paulo, a lei mata, a graça abre o caminho para a vida. A lei pertence ao âmbito da maldição, enquanto a graça (e a paz) ao âmbito da bênção[24]. Lei, não somente a Lei de Deus na visão do Judaísmo oficial dos tempos paulinos; mas a Lei do Império, que também amaldiçoa e demanda total obediência ao imperador divinizado e seus colegas deuses de Roma.

Paz (*eirene* em grego e *pax* em latim) é um termo poderoso de Paulo. A sua visão da paz é a visão hebraica, textualizada por meio da palavra *shalom* – que não é apenas a ausência de guerras e conflitos, mas a harmonia da vida social em justiça[25]. Por que o acréscimo da paz na saudação? Para manter em evidência a teologia anti-imperial, não-violenta de Paulo. A paz de Deus é a paz do Messias morto e ressuscitado. É o contrário da *pax romana* que se impunha à força sobre os territórios e povos conquistados. É a negação da paz garantida pelo estoque de armas de destruição total no mundo contemporâneo. É a paz fraca do deus esvaziado e executado pelos poderes imperiais. É a paz da não-violência, o desejo de Paulo que suas comunidades encontrem vida plena sem apelar à violência ou à vingança contra Roma. A graciosa paz do Messias é a paz do kyrios (Senhor, um dos títulos do imperador romano) que, ao invés de se divinizar, se desdiviniza, se humaniza para salvar a humanidade de sua escravidão a si mesma, de sua distância da vida de Deus, de sua submissão aos poderes metafísicos encarnados no Império[26].

Ou, na visão de Vattimo (2004, p. 49):

> o Cristianismo só tem sentido quando a realidade não é, unicamente e acima de tudo, o mundo das coisas *vorhanden*, simplesmente presentes; e o sentido do cristianismo como mensagem de salvação é justamente, antes de tudo, aquele de dissolver as pretensões peremptórias da 'realidade'. A frase

[22] Para uma leitura não-teológica do significado de seguir a Jesus, tendo em vista a questão da identidade e da fidelidade ao evento, ver: Badiou (1997). Sobre a assembleia como reunião das pessoas chamadas por Deus, ver: Agamben (2000, p. 25).

[23] O estudo teológico mais recente e com ampla aceitação no meio acadêmico da exegese bíblica é Barclay (2018). Além de dialogar com as fontes contemporâneas de Paulo no ambiente greco-romano, Barclay também dialoga com os estudos sobre a dádiva na antropologia (Marcel Mauss) e em Derrida. Uma das principais fontes da obra de Barclay é Harrison (2017).

[24] Mais adiante, na carta, Paulo descreverá o poder da lei: "[8] Ora, prevendo a Escritura que com base na fidelidade Deus justifica as nações, pré-evangelizou Abraão: em ti serão abençoadas todas as nações, [9] de modo que as da fidelidade são abençoadas com Abraão, o fiel. [10] Consequentemente, as das obras da lei estão sob maldição, pois está escrito: *maldita toda pessoa que não persevera em todas as palavras escritas no livro da lei para cumpri-las*. [11] Ora, é evidente que ninguém é justificado diante de Deus ao viver na esfera da lei (ἐν νόμῳ), pois *o justo viverá com base na fidelidade*. [12] Ao contrário, a lei não é da fidelidade, mas *aquele que pratica estas coisas, viverá por elas*. [13] O Messias nos resgatou da maldição da lei, tornando-se maldição em nosso benefício, assim como está escrito: *maldita toda pessoa pendurada em madeira*, [14] a fim de que às nações chegasse a bênção de Abraão no Messias Jesus, e que recebêssemos a promessa do Espírito mediante a fé-fidelidade" (Gálatas 3,8-14, tradução própria. As sentenças em itálico são citações da Septuaginta, a tradução grega da Escritura judaica).

[25] Para uma apresentação não-metafísica da teologia da Escritura judaica, em que o tema da paz perpassa a obra *Teologia do Antigo Testamento*, de Brueggermann (2014).

[26] Para uma descrição apropriada do conceito neotestamentário de paz em relação à pax romana, ver: Wengst (1991).

> paulina 'morte, onde está tua vitória?' pode, de direito, ser lida como a negação extrema do 'princípio de realidade'.

Essa postura encontra sua expressão ética no que Vattimo, a partir da Primeira Carta aos Coríntios, elabora como o princípio do *Hos mé* (ou "como se não"). Viver como se não significa habitar o século presente sem se submeter às suas lógicas de poder e posse. É uma forma de existência que enfraquece as pretensões absolutistas do mundo, tais quais aquelas encontradas no Império Romano, sem negar o "princípio de realidade" freudiano[27]. Uma apocalíptica fraca, portanto, não anuncia uma fuga do mundo, mas propõe uma forma de resistência imanente, vivendo a realidade histórica *como se não* fosse a palavra final, abrindo espaço para a possibilidade inaugurada pelo evento-Cristo.

Século vil versus séculos dos séculos

Chegamos, enfim, à explicitação da *apocalíptica* paulina em diálogo com Vattimo. Apocalíptica deriva de apocalipse, transliteração de palavra grega que significa revelação, desvelamento (literalmente, "tirar o véu"). Antes de refletir sobre o tema em perspectiva fraca, vejamos a interpretação metafísica oferecida por um dos expoentes da exegese de Paulo:

> Essa é uma mudança linguística inadequadamente representada pela tradução usual de *apokalypto* como "revelar", "desvelar"; pois mostra que, em Gálatas, a apocalíptica de Paulo não se concentra na revelação divina de algo que estava previamente oculto, como se estivesse eternamente escondido atrás de uma cortina (compare 1 Co 2:9-10). A gênese da apocalíptica de Paulo – como a vemos em Gálatas – reside na certeza do apóstolo de que Deus *invadiu* a presente era maligna enviando Cristo e seu Espírito para ela. Houve um "antes", o tempo em que estávamos confinados, aprisionados; e há um "depois", o tempo da nossa libertação. E a diferença entre os dois não é causada por uma revelação, mas sim pela vinda de Cristo e seu Espírito (Martyn, 1997, p. 144, grifo nosso).

Destacamos o termo *invasão* que aponta para o caráter metafísico (violento) da interpretação de Martyn. Ao retirar o *apocalipse* do âmbito da interpretação (desvelamento) e situá-lo no âmbito da guerra de conquista (invasão), Martyn vê em Paulo um apóstolo do poder conquistador de Deus, do poder que destruirá os impérios humanos e, eventualmente, implantará a vitória definitiva de Deus em um novo mundo, uma totalmente nova criação. Não que Martyn apresente o cristianismo paulino como uma preparação militar, mas sua interpretação da visão apocalíptica de Paulo o situa no âmbito do pensamento forte, do Deus todo-poderoso que, se não agora, eliminará toda resistência ao seu senhorio sobre a humanidade.

Apenas mais uma citação relativamente longa de Martyn para manifestar sua visão metafísica, mesmo quando trata da crucificação do Messias:

> *Estou crucificado com Cristo... aqueles que pertencem a Cristo Jesus crucificaram a Carne, juntamente com suas paixões e desejos... a cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, pela qual o cosmos está crucificado para mim e eu para o cosmos* (Gálatas 2:19; 5:24; 6:14). Mesmo em Gálatas, Paulo fala, como observamos, da continuação da guerra apocalíptica de Deus, mas não deixa de lado a cruz para falar da esperança pela *parousia* [volta do Messias]. A guerra continua sob a bandeira da co-crucificação. Quando Paulo fala de ter sido crucificado com Cristo, ele não se refere a um evento privado e místico, vivenciado

[27] O conceito é formulado primeiramente por Sigmund Freud, no ensaio: 'Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico' (Freud, 2010, p. 199). Para Freud, o "princípio de realidade" rege o funcionamento do ego e se contrapõe ao "princípio de prazer", que busca a satisfação imediata. Ele impõe o adiamento da gratificação, o exame da realidade externa e a tolerância à frustração. A distinção é crucial para nosso argumento: a proposta de uma "apocalíptica fraca" não implica uma negação da realidade (no sentido de uma neurose ou psicose), mas uma reconfiguração da relação com ela. Ela reconhece os "desmentidos" e a dureza que a realidade impõe, mas, em vez de buscar aniquilá-la por meio de um poder metafísico (próprio de uma apocalíptica forte), ela inscreve no interior dessa mesma realidade uma prática de resistência e esperança. Trata-se, por fim, de não conceder nem mesmo ao "princípio de realidade" o status de fundamento último e inquestionável.

> somente por ele. Ele se refere, certamente, à sua participação na morte de Cristo, mas assim como Cristo morreu em um *conflito frontal* com o poder da Lei de pronunciar uma maldição sobre toda a humanidade (3:10, 13), a participação de Paulo na crucificação de Cristo é paradigmática para todos os cristãos. No caso dele, essa participação envolve sua própria morte para a Lei que anteriormente formava seu cosmos (2:19; 6:14). É *a morte de um soldado no campo de batalha* (Martyn, 1997, p. 100, grifo nosso).

Na versão forte da apocalíptica, o Messias que veio esvaziado, condenado e executado na cruz, é o mesmo que voltará (*parousia*, palavra grega usada para se referir, entre outras coisas, à presença do imperador romano diante dos povos conquistados) para destruir de vez todos os seus inimigos. Enquanto o seu povo espera a *parousia*, já desfruta da vitória do Messias e pode se constituir, mesmo através da crucificação com o Messias, como um povo forte, vencedor em sua guerra contra os poderes malignos deste mundo. Temos, então, dois poderes metafísicos em confronto: de um lado, o mundo inimigo de Deus, de outro, o Deus que envia o seu filho ao mundo para invadi-lo e derrotá-lo com a sua presença poderosa. O poder do pecado é destruído e o poder da salvação instituído. Tudo se passa, porém, ao largo da história concreta da humanidade – é presença transcendente de Deus no interior do indivíduo, enquanto a sociedade permanece inalterada.

Podemos, porém, ler Paulo de outra maneira – que seria até mais adequada ao texto do apóstolo. O Deus que envia o seu Filho ao mundo, em fragilidade, é o Deus cuja glória supera a glória do século e perdura pelos séculos dos séculos. Ao traduzir a palavra grega *aion* por século, tiramos proveito da percepção de Vattimo de que a encarnação do Messias está na base da secularização da história. Só que a secularização, aqui, não é a secularização da religião moderna, mas a secularização do sagrado imperial. O sagrado é o próprio império representado por seu imperador, divinizado por suas conquistas e cultuado pelos povos conquistados. A glória litúrgica não pertence ao imperador e suas vitórias, mas ao Deus fraco e seu Filho executado na cruz dos rebeldes e sem valor perante a lei imperial. O sagrado imperial é metafísico na medida em que é considerado imbatível, indestrutível. Sua presença é avassaladora sobre os povos conquistados e sua religião não deixa nenhuma dimensão a vida intocada. Ao deslocar a glória do imperador para o Deus e Pai de nosso Senhor o Messias Jesus, o texto paulino efetua uma operação de secularização do sagrado imperial, desvelando (apocalipticamente) o seu caráter meramente temporal e terreno.

Ao mesmo tempo, Paulo apresenta um Deus fraco, não-metafísico, pois sua revelação ao ser humano se dá na forma de um ser humano subjugado, dominado e executado pelo Império. A morte do Messias, porém, não é mais uma morte de condenados pelo Império. É morte especial, pois é morte em favor de. É morte libertadora do poder da morte. E, diferentemente do que lemos na interpretação de Martyn sobre a co-crucificação, não se trata da morte de um soldado, mas da morte de uma pessoa solidária. Quando Paulo afirma que somos crucificados com o Messias, está afirmando que também para o ser humano a libertação da morte só pode se dar na morte. Neste caso, na morte solidária, identificada com a morte do Messias. A mística paulina se baseia na aceitação da morte singular do Messias e seu convite para a morte com-o-Messias. Somente a pessoa morta está livre da dominação da lei e de quaisquer outros poderes. É esta, consequentemente, uma morte fraca. Não é morte pura e simplesmente. É morte da morte; morte na morte. Na morte da morte é que se encontra a vida que deriva da morte do Messias. Como afirma Paulo paradoxalmente:

> Tendo sido crucificado com o Messias, já não vivo mais eu mesmo, mas o Messias vive em mim, e a vida que agora vivo na carne, vivo-a na fidelidade do Filho de Deus que me amou e se entregou a si mesmo em meu favor (Gálatas 2,19-20, tradução nossa).

Não sou *eu* quem vive, é o *Messias* quem vive em *mim*. Mas sou eu quem vive a vida na carne (aqui a palavra se refere à corporeidade humana e sua delimitação no tempo-espaço da criação). Há um *antes* e um *depois* na vida da pessoa que crê no Messias. Antes é ela sozinha, solitária em si mesma, que vive a vida na carne. Trata-se de uma ipseidade fechada, dominada, assujeitada. Depois, ao contrário, trata-se de uma ipseidade aberta, libertada, subjetivada na relação solidária do Messias e com o Messias. Para finalizar esta reflexão: se o Messias vive em mim, o Pai vive em mim e é, em mim, glorificado. A glória a ser atribuída ao Pai pelos séculos dos séculos é a realidade concreta de Sua vida em nós, seres humanos. Neste sentido, a mística paulina se assemelha à joanina:

> Não suplico apenas por estes discípulos, rogo também por aqueles que vierem a crer em mim, por intermédio da pregação da sua palavra; a fim de que todos sejam um. Como és tu, ó Pai, em mim e eu em ti, também sejam eles em nós; para que o mundo creia que tu me enviaste. Eu lhes comuniquei a glória que me tens dado, para que sejam um, como nós também somos um. Eu neles, tu em mim, a fim de que suas vidas sejam concretizadas na unidade conosco, de modo que o mundo reconheça que tu me enviaste e os amaste, assim como me amaste (João 17,20-23 tradução nossa).

Considerações Finais

Acreditamos que o presente artigo demonstrou a relevância do pensamento de Gianni Vattimo para uma reinterpretação do apóstolo Paulo, mediante a percepção da afinidade entre a apocalíptica (fraca) paulina e o *pensiero debole* do filósofo. Esta perspectiva teológico-filosófica permite superar a leitura metafísica, violenta, da revelação cristã, especificamente no caso da apocalíptica forte e triunfalista constituída no pensamento cristão. A partir da *kenosis* paulina e da crítica vattimiana à metafísica do poder, entendemos que a força do evangelho paulino se manifesta na fraqueza, na renúncia e na solidariedade com as vítimas, e não na imposição de uma soberania absoluta. Neste sentido, há clara afinidade entre o pensamento paulino e o vattimiano.

A leitura filosófica que fizemos de Gálatas 1,1-5 aponta a uma visão do triunfo de Deus radicalmente contrária à noção de triunfo imperial romano. Sua descrição de Deus Pai e da morte do Filho não pode ser interpretada apenas como um gesto religioso, mas como um ato político e social que redefine a identidade dos seguidores de Jesus fora das estruturas étnicas, religiosas e legais do judaísmo e do império. A fidelidade messiânica se concretiza como resistência a sistemas de dominação, como a afirmação cotidiana da graça, paz e liberdade evangélicas que se contrapõem aos seus equivalentes imperialistas.

Destarte, concluímos que a apocalíptica fraca, tal como delineada pelo diálogo entre Vattimo e Paulo, não oferece apenas uma hermenêutica alternativa da literatura paulina – é uma proposta prática de vida comunitária, de resistência ética e de esperança histórica. Ela aponta para um cristianismo secularizado, desarmado, libertador – enraizado no amor, na não-violência e na recusa de toda forma de absolutismo religioso, político ou moral. Desta forma, os pensamentos de Paulo e Vattimo se confundem, como que ambos fossem leitores um do outro nas entrelinhas da história.

Referências

Agamben, G. *Il tempo che resta*: Un commento alla Lettera ai Romani. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

Agamben, G. *Il Regno e la Gloria*: Per una genealogia teológica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2. Veneza: Neri Pozza, 2007.

Badiou, A. *Saint Paul*: La Fondation de l'universalisme. Paris: PUF, 1997.

Barclay, J. M. G. *Paulo e o Dom*. São Paulo: Paulus, 2018.

Brueggemann, W. *Teologia do Antigo Testamento*: testemunho, disputa e defesa. São Paulo: Paulus & Academia Cristã, 2014.

Freud, S. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico (1911). *In*: *Obras Completas*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 10, p. 199-210.

Gamble, H. Y. *Books and Readers in the Early Church*: A History of Early Christian Texts. New Haven: Yale University Press, 1995.

Girard, R. *Eu via Satanás cair como um relâmpago*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2012.

Halík, T; Grün, A. *Livrar-se de Deus*: quando a crença e a descrença se encontram. Tradução: Artur Morão. Petrópolis: Vozes, 2017.

Halík, T. *Paciência com Deus*: oportunidade para um encontro. São Paulo: Paulinas, 2015.

Harrison, J. R. *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*. Eugene: Wipf & Scott, 2017.

Martyn, J. L. *Galatians*. A new translation with Introduction and Commentary. Nova Iorque: Doubleday, 1997.

Smith, J. Z. *Drudgery Divine*: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity. Londres; Chicago: School of Oriental and African Studies, University of London: University of Chicago Press, 1990.

Smith, W. C. The Study of Religion and the Study of the Bible. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 39, n. 2, p. 131-140, 1971.

Stowers, S. The Concept of "Community" and the History of Early Christianity. *Method & Theory in the Study of Religion*, v. 23, n. 3-4, p. 238–256, 2011.

Vattimo, G. *Crer que se crê*. É possível ser cristão apesar da Igreja?. Petrópolis: Vozes, 2018a.

Vattimo, G; Paterlini, P. *Não ser Deus*. Uma autobiografia a quatro mãos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018b.

Vattimo, G. *Adeus à verdade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

Vattimo, G. *Depois da Cristandade*: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2004.

Vattimo, G. The Age of Interpretation. *In*: Zabala, S. (ed.). *The Future of Religion*: Richard Rorty and Gianni Vattimo. Nova Iorque: Columbia University Press, 2004, p. 43-54.

Vattimo, G. *A tentação do realismo*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2001.

Wengst, K. *Pax romana*: *pretensão e realidade*: Experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 1991.

Wright, N. T. *Gálatas*: comentário para a formação cristã. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023

Zabatiero, J. P. T. M. *Comentário a Tessalonicenses e Filipenses*. Campinas: Saber Criativo, 2024.