

FACULDADES EST

THIAGO ALMEIDA SILVEIRA

KYRIOS JESUS: O HINO CRISTOLÓGICO DE FILIPENSES 2.6-11

São Leopoldo

2018

THIAGO ALMEIDA SILVEIRA

KYRIOS JESUS: O HINO CRISTOLÓGICO DE FILIPENSES 2.6-11

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Tradições e Escrituras
Sagradas

Pessoa docente orientadora: Prof. Dr. Flávio Schmitt

São Leopoldo

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S587k Silveira, Thiago Almeida
Kyrios Jesus: o hino cristológico de Filipenses 2.6-11 /
Thiago Almeida Silveira; orientador Flávio Schmitt. – São
Leopoldo : EST/PPG, 2018.
145 p. ; 31 cm

Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST. Programa
de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo,
2018.

1. Bíblia – Filipenses –Crítica, interpretação, etc.. 2.
Bíblia – Hermenêutica. 3. Jesus Cristo – Humilhação. 4.
Jesus Cristo – Exaltação 5. Hinos na bíblia. I. Schmitt, Flávio.
II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

THIAGO ALMEIDA SILVEIRA

KYRIOS JESUS: O HINO CRISTOLÓGICO DE FILIPENSES 2.6-11

Dissertação de Mestrado
Para a obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Tradições e Escrituras
Sagradas

Data de Aprovação: 27 de fevereiro de 2018

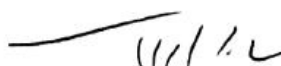
Prof. Dr. Flávio Schmitt (Presidente)



Prof. Dr. Enio Ronald Mueller (EST)



Prof. Dr. Vilson Scholz (ULBRA)



AGRADECIMENTOS

Ao Deus triúno ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν (Rm 11.36).

A minha esposa, Juliana Hoelscher Silveira, companheira na vida, na fé e no labor teológico.

A minha filha, Theodora Hoelscher Silveira, dádiva de Deus!

Ao meu pai e a minha mãe, Alci dos Santos Silveira e Maria Raquel Almeida Silveira, exemplos de vida.

Ao meu irmão e a minha irmã, Lucas Almeida Silveira e Bárbara Almeida Silveira, parceiro e parceira!

A minha avó e a meu avô, Almerinda Silva de Almeida e Saldanha Dias de Almeida (*in memoriam*), segunda mãe e segundo pai.

Ao meu orientador, Dr. Flávio Schmitt, mestre e amigo.

Aos professores Verner Hoefelmann e Carlos Arthur Dreher, biblistas que inspiram!

Aos funcionários e as funcionárias da Faculdades EST.

As seguintes pessoas especiais: Melquisedeque Silva, Davi Santos, Sheila Dillenburg, Éder Beling, André Kosloski, Dr. Helio Aparecido Teixeira, Dr. Ezequiel de Souza e Henrique Arnold.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela disponibilização da bolsa de estudos, sem a qual não teria sido possível realizar o mestrado.

RESUMO

A presente dissertação consiste em uma análise exegético-teológica do hino cristológico de Filipenses 2.6-11. Trata-se de uma das passagens mais difíceis e mais estudadas do Novo Testamento e é a parte mais importante da carta aos Filipenses. Desde o trabalho Hans Lietzmann, em 1926, a maioria das pessoas estudiosas considera a perícopes um “hino” a Cristo. O hino apresenta uma descrição da auto-humilhação de Cristo em sua encarnação e morte, juntamente com a sua subsequente exaltação por Deus para o lugar de maior honra, sendo-lhe concedido o título de *Kyrios*. A pesquisa tem como objetivo, a partir da análise exegético-teológica da passagem, verificar as perspectivas pastorais e cristológicas do hino. A metodologia empregada foi a histórico-crítico, seguindo-se parcialmente os passos alvitrados por Uwe Wegner. No entanto, a análise exegético-teológica apresenta a forma proposta por Milton Schwantes, em 1982, onde ele aborda o texto perguntando pelo rosto, pés, coração e olhos do texto. Desse modo, a dissertação está estruturada em quatro capítulos. No primeiro capítulo (“o rosto do texto”), apresentamos o texto grego, a tradução provisória, a análise textual (texto grego de Filipenses e crítica textual da passagem) e a análise literária (delimitação, autoria, estrutura e transfundo). No segundo capítulo (“os pés do texto”) discutimos a autoria de Filipenses, a sua integridade literária, o local e a data de origem e os destinatários da carta (a cidade de Filipos e seus habitantes bem como a história da igreja de Filipos e o que sabemos sobre esta comunidade). No terceiro capítulo (“o coração do texto”) realizamos a análise exegético-teológica do hino e a nova tradução de Filipenses 2.6-11. Por fim, no quarto capítulo (“os olhos do texto”) apresentamos as perspectivas pastorais e cristológicas de Filipenses 2.6-11, com o propósito de situá-las no conjunto mais amplo da teologia de Paulo. A análise exegético-teológica demonstrou: (i) o hino é uma chamado para seguir o exemplo da auto-humilhação e auto-rebaixamento de Cristo nas relações eclesiais e comunitárias, bem como para estar sob Seu senhorio; (ii) o hino afirma a divindade, preexistência, encarnação e o senhorio de Cristo sobre todas as coisas para a glória de Deus Pai.

Palavras-chave: Hino Cristológico. Filipenses 2.6-11. Paulo. Humilhação. Exaltação.

ABSTRACT

This thesis consists of an exegetical-theological analysis of the Christological hymn of Philippians 2:6-11. It deals with one of the most difficult and most studied passages in the New Testament and it is the most important part of the letter to the Philippians. Starting with the work of Hans Lietzmann in 1926, most academic people consider the pericope a “hymn” to Christ. The hymn presents a description of the self-humiliation of Christ in his incarnation and death, together with his subsequent exaltation by God to the place of highest honor, being granted to him the title of *Kyrios*. The goal of the research, based on the exegetical-theological analysis of the passage, is to verify the pastoral and Christological perspectives of the hymn. The methodology employed was the historical-critical one partially following the steps proposed by Uwe Wegner. However, the exegetical-theological analysis presents the form proposed by Milton Schwantes, in 1982, where he approaches the text asking about the face, feet, heart and eyes of the text. In this way, the thesis is structured in four chapters. In the first chapter (“the face of the text”), we present the Greek text, the provisional translation, the textual analysis (Greek text of Philippians and the textual criticism of the passage) and the literary analysis (delimitation, authorship, structure and background). In the second chapter (“the feet of the text”) we discuss the authorship of Philippians, its literary integrity, the place and date of origin and the recipients of the letter (the city of Philippi and its inhabitants as well as the history of the church of Philippi and what we know about this community). In the third chapter (“the heart of the text”) we carry out the exegetical-theological analysis of the hymn and the new translation of Philippians 2:6-11. Finally, in the fourth chapter (“the eyes of the text”) we present the pastoral and Christological perspectives of Philippians 2:6-11, with the purpose of situating them in the broader context of Paul’s theology. The exegetical-theological analysis showed that: (i) the hymn is a call to follow the example of self-humiliation and self-abasement of Christ in ecclesial and congregational relations, as well as to be under His lordship; (ii) the hymn affirms the divinity, pre-existence, incarnation and lordship of Christ over all things to the glory of God the Father.

Keywords: Christological Hymn. Philippians 2:6-11. Paul. Humiliation. Exaltation.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
2 O ROSTO DO TEXTO	17
2.1 Texto grego.....	17
2.2 Tradução provisória.....	17
2.3 Análise textual	18
2.3.1 O texto de Filipenses	18
2.3.2 Crítica textual de Filipenses 2.6-11	20
2.4 Análise literária.....	24
2.4.1 Delimitação de Filipenses 2.6-11	24
2.4.2 Gênero Filipenses 2.6-11	33
2.4.3 Autoria de Filipenses 2.6-11.....	34
2.4.4 Estrutura de Filipenses 2.6-11	37
2.4.5 Transfundo de Filipenses 2.6-11	40
3 OS PÉS DO TEXTO	43
3.1 Autoria.....	43
3.2 Integridade da carta	45
3.2.1 Evidência interna	45
3.2.2 Evidência externa	47
3.2.3 Filipenses como unidade literária.....	49
3.3 Local de origem e data.....	50
3.4 Destinatários	58
3.4.1 Filipos: a cidade e seus habitantes.....	58
3.4.2 A igreja de Filipos	65
4 O CORAÇÃO DO TEXTO.....	69
4.1. Análise exegético-teológica.....	69
4.1.1 ὁς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (v.6).....	69
4.1.2 ἀλλ' ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος [καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος] (v.7)	79
4.1.3 καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος (v. 7d) ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ (v.8).....	86
4.1.4 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα (v.9).....	90
4.1.5 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πάντα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς (vv. 10-11).....	94
4.2 Nova tradução.....	98
5. OS OLHOS DO TEXTO.....	101
5.1 Perspectivas pastorais	101
5.1.1 A vida cristã sob o exemplo de Cristo.....	101
5.1.2 A vida cristã sob o senhorio de Cristo.....	106
5.2 Perspectivas cristológicas	107
5.2.1 Divindade	107
5.2.2 Preexistência.....	115
5.2.3 Encarnação	121
5.2.4 Senhorio.....	123
6 CONCLUSÃO.....	131
REFERÊNCIAS	133

1 INTRODUÇÃO

O tema desta dissertação de mestrado é o hino cristológico de Filipenses 2.6-11. Trata-se de uma das passagens mais difíceis e mais estudadas do Novo Testamento (NT). Há mais de 140 anos, A. B. Bruce comentou que a diversidade de interpretações de Filipenses 2.6-11 era “[...] suficiente para encher o aluno de desespero e afligi-lo com paralisia intelectual”.¹ Mais recentemente, Markus Bockmuehl asseverou, dado a imensidade de artigos e monografias, que chegamos ao “[...] ponto em que ninguém, a não ser os mais pretensiosos, poderia afirmar ter dominado a literatura secundária, e ninguém, a não serem os mais fastidiosos, teria o prazer ou o interesse em percorrer esse caminho”.²

Filipenses 2.6-11 é a parte mais importante da carta aos Filipenses. Isso é demonstrado por haver mais estudos dedicados ao texto, que não aumentado extraordinariamente nas últimas décadas, do que sobre o restante da carta. A maioria dos comentários contemporâneos de Filipenses dedica um espaço significativo à perícopes, pois existem significativas controvérsias sobre praticamente cada palavra de Filipenses 2.6-11. Uma das mais admiráveis dificuldades que o exegeta encontra é o *hápax legomenon* ἀρπαγμός, que ocorre no versículo 6. Este é um dos casos em que recorrer aos dicionários e léxicos não resolve à problemática.

A perícopes é considerada pela maioria dos estudiosos (incluindo a autor desta monografia), desde o início do séc. XX, um hino primitivo a Cristo. Para alguns é um hino pré-paulino, que foi inserido em Filipenses por Paulo. No entanto, não há consenso sobre o gênero literário da passagem, e diversos pesquisadores questionam o caráter hínico de Filipenses 2.6-11, afirmando que o texto não apresenta correspondência com nenhum tipo de hinologia ou poesia, seja grega, seja semítica. Enfatiza-se também que a passagem não exibe ritmo e paralelismo – mesmo em reconstruções aramaicas – que se esperaria em um material para ser cantado.

Filipenses 2.6-11 apresenta uma descrição da auto-humilhação de Cristo em sua encarnação e morte, juntamente com a sua subsequente exaltação por Deus para o lugar de maior honra, sendo-lhe concedido o título de *Kyrios*. No contexto do argumento de Paulo (Fp 1.27-2.18), conforme a interpretação tradicional, Jesus aparece como um paradigma de

¹ “[...] enough to fill the student with despair and to afflict him with intellectual paralysis”. BRUCE, A. B. **The humiliation of Christ**: in its physical, ethical, and official aspects. Edinburgh: T. & T. Clark, 1876. p. 8.

² “[...] to the point where none but the most conceited could claim to have mastered the secondary literature, and none but the dullest would find pleasure or interest in wading through it. BOCKMUEHL, Markus. “The form of God” (Phil. 2:6): variations on a theme of Jewish mysticism”. **Journal of Theological Studies**, Oxford, v. 48, n. 1, p 1-23, 1997. p. 1.

humildade que os filipenses devem imitar (Fp 2.6-8); e que no futuro eles serão vindicados por Deus, assim como Cristo (Fp 2.9-11), na parusia do próprio Cristo (Fp 3.20-21).

Nem todos os pesquisadores concordam com a interpretação paradigmática de Filipenses 2.6-11. Para ser exato, nas últimas décadas esse ponto de vista foi muito contestado, embora, ao que parece, um retorno esteja sendo ensaiado. A interpretação alternativa, comumente chamada de *kerigmática* (e.g., Ernst Käsemann, Ralph P. Martin), diz que Paulo não está falando de Jesus como um modelo a ser imitado, mas do modo de vida “em Cristo Jesus” (Fp 2.5), ou seja, como membros do corpo de Cristo e, propositamente, na adesão ao seu senhorio (Fp 2.9-11).

Além disso, Filipenses 2.6-11 é uma das principais passagens para a elucidação da cristologia de Paulo bem como para os desenvolvimentos cristológicos nos cerca de 20-30 anos que se seguiram a morte de Jesus. Martin Hengel observa que Filipenses 2.6-11 demonstra o grande “*bum*” cristológico no protocristianismo.³ Assim, os grandes desenvolvimentos cristológicos – divindade, preexistência, encarnação e exaltação – já teriam ocorrido nos anos iniciais do cristianismo primitivo e não em períodos posteriores, como descrevia a antiga *religionsgeschichtliche Schule* (Escola da história das religiões).

No entanto, aqui também não há consenso. Para alguns estudiosos Filipenses 2.6-11 *não* declara a divindade, a preexistência e a encarnação de Jesus. Essa conclusão é comum à maioria dos pesquisadores que interpretam a passagem a partir da “cristologia adâmica” (e.g., James Dunn, Charles Talbert), de modo que ela estaria versando apenas sobre Jesus em sua humanidade. No decorrer desta pesquisa, especialmente nos capítulos 3 e 4, argumentaremos que a divindade, a preexistência e a encarnação de Jesus são proclamadas pelo texto em apreço e por outras passagens do *corpus paulinum*.

Esta investigação procura destacar as perspectivas teológicas (cristológicas) e pastorais encontradas no hino. Para este propósito realizamos uma análise exegético-teológica de Filipenses 2.6-11. O método histórico-crítico é empregado, seguindo-se parcialmente os passos alvitados por Uwe Wegner, em sua obra *Exegese do Novo Testamento*.⁴ Embora Uwe concentre-se essencialmente nos evangelhos sinóticos, ele dedica o décimo quarto capítulo para a exegese nas cartas ou epístolas.⁵ No entanto, a análise exegético-teológica apresenta a

³ HENGEL, Martin. **The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion**. Philadelphia: Fortress, 1976. p. 1-2.

⁴ WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo, SP: Paulus, 2005.

⁵ WEGNER, 2005, p. 317-322.

forma proposta por Milton Schwantes, em 1982, onde ele aborda o texto perguntando pelo rosto, pés, coração e olhos do texto.⁶

Para todos os textos bíblicos citados fizemos nossa própria tradução, salvo aqueles indicados em contrário. Para estes as seguintes versões bíblicas foram utilizadas: Almeida Revista e Atualizada (ARA),⁷ Bíblia de Jerusalém (BJ),⁸ Nova Versão Internacional (NVI),⁹ Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB)¹⁰ e Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH).¹¹ Por isso, convidamos o leitor a conferir as traduções nas versões padrão da Bíblia, pois toda tradução pessoal pode apresentar certas limitações, embora revele o que tradutor compeenda sobre determinado texto, pois não é possível traduzir sem interpretar.

A dissertação está estruturada em quatro capítulos. No primeiro capítulo (“o rosto do texto”), apresentamos o texto grego, a tradução provisória, a análise textual (texto grego de Filipenses e crítica textual da passagem) e a análise literária (delimitação, autoria, estrutura e *background*). No segundo capítulo (“os pés do texto”) discutimos a autoria de Filipenses, a sua integridade literária, o local e a data de origem e os destinatários da carta (a cidade de Filipos e seus habitantes bem como a história da igreja de Filipos e o que sabemos sobre esta comunidade). No terceiro capítulo (“o coração do texto”) realizamos a análise exegético-teológica do hino e a nova tradução de Filipenses 2.6-11. Por fim, no quarto capítulo (“os olhos do texto”) apresentamos as perspectivas pastorais e cristológicas de Filipenses 2.6-11, com o propósito de situá-las no conjunto mais amplo da teologia de Paulo.

Esta dissertação é resultado do nosso interesse pela teologia paulina. Paulo, sem dúvida, foi o primeiro e maior teológico cristão. Ele refletiu profundamente sobre a revelação de Deus em Cristo, como podemos claramente perceber na leitura e estudo das suas cartas que chegaram até nós. Além disso, Filipenses 2.6-11 é uma das passagens do *corpus paulinum*, que desde tenra idade, tem feito parte de nossa caminhada no seguimento de Cristo. Inicialmente o projeto de mestrado era sobre 1 Coríntios 11.2-16, mas apesar do interesse acadêmico por esta passagem, ela não tocava nosso coração. Por isso, decidimos mudar o rumo da pesquisa e direcioná-la para o hino cristológico. Apesar da imensa quantidade de artigos, monografias e comentários, Filipenses 2.6-11 encontra-se aberto à investigação

⁶ SCHWANTES, Milton. A cidade da justiça: estudo exegético de Is 1.21-28. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 22, n. 1, p. 5-48, 1982.

⁷ A BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. rev. e atual. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

⁸ A BÍBLIA Sagrada. Bíblia de Jerusalém. nova ed., rev. e ampl.. São Paulo, SP: Paulus, 2002.

⁹ A BÍBLIA Sagrada. Nova versão Internacional. São Paulo: Vida, 2000.

¹⁰ A BÍBLIA Sagrada. Tradução Ecumênica da Bíblia. nova ed. rev. e cor. São Paulo, SP: Paulinas, Loyola, 1995.

¹¹ A BÍBLIA Sagrada. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

exegético-teológica. Em suma, esta magnífica passagem é um solo fértil e ao mesmo tempo muito relevante para a pesquisa bíblico-teológica bem como para os desenvolvimentos iniciais do protocristianismo.

2 O ROSTO DO TEXTO

É com o rosto que nos apresentamos às pessoas e é por ele que somos conhecidos e reconhecidos. O rosto é a expressão/representação da identidade de uma pessoa. Em relação ao texto, o rosto é a sua aparência, a forma como os olhos contemplam-no: seus traços, suas feições, suas marcas. Nesse capítulo apresentamos o texto grego, a tradução provisória, a análise textual (texto grego de Filipenses e crítica textual da passagem) e a análise literária (delimitação, autoria, estrutura e *background*).

2.1 Texto grego

⁶ ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο
τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,
⁷ ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν
μορφὴν δούλου λαβών,
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·
καὶ σχήματι εἰσέθεός ὡς ἄνθρωπος
⁸ ἑταπείνωσεν ἑαυτὸν
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου,
θανάτου δὲ σταυροῦ.
⁹ διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα
τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,
¹⁰ ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ
πᾶν γόνυ κάμψῃ
ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων
¹¹ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι
κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς
εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.¹²

2.2 Tradução provisória¹³

⁶ o qual em forma de Deus existindo
não considerou *harpagmos*¹⁴
o ser igual a Deus,
⁷ mas a si mesmo se esvaziou

¹² NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28. revidierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. p. 606. Doravante a vigéssima oitava edição revisada de Nestle-Aland será citada com a seguinte abreviatura: NA²⁸.

¹³ Os seguintes dicionários foram utilizados para a tradução provisória: MOULTON, James Hope; MILLIGAN, George. **The vocabulary of the Greek Testament**: illustrated from the papyri and other non-literary sources. London: Hodder and Stoughton, 1929; ARNDT, William; GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. **A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature**. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1979; RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo, SP: Paulus, 2003. LOUW, J. P.; NIDA, Eugene A. **Léxico grego-português do Novo Testamento**: baseado em domínios semânticos. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

¹⁴ Na tradução provisória preferimos não traduzir o grego ἄρπαγμός, mas apenas transliterá-lo. Essa escolha deve-se às dificuldades em torno do seu significado, pois se trata de uma das palavras mais difíceis do NT. No cap. 3 voltaremos a tratar sobre este vocábulo.

tomando forma de escravo
 tornando-se semelhança de seres humanos
 e em forma achado como ser humano
⁸ humilhou-se a si mesmo
 fazendo-se obediente até a morte
 e morte de cruz.
⁹ Por isso também Deus a ele grandemente exaltou
 e concedeu a ele o nome
 o acima de todo nome
¹⁰ para que em o nome de Jesus
 todo joelho se dobre
 de [seres] celestiais e de [seres] terrestres e de [seres] debaixo da terra
¹¹ e toda língua confesse que
 Jesus Cristo é Senhor
 para glória de Deus Pai.

2.3 Análise textual

2.3.1 O texto de Filipenses

Em 1897, Marvin Vincent afirmou que a “[...] epístola [aos Filipenses] não apresenta questões textuais de importância”.¹⁵ Embora a pesquisa textual do NT tenha avançado significativamente desde os dias de Vincent, Bockmuehl, mais recentemente, declarou que esta ponderação ainda permanece válida.¹⁶ Em uma análise do aparato crítico de NA²⁷, Moisés Silva refere-se à aproximadamente 112 variantes textuais (que não são uma lista exaustiva) em Filipenses.¹⁷ A grande maioria delas são omissões ou alterações que não representam mudanças significativas no texto. As variantes textuais mais interessantes são encontradas em 1.1,11; 2.4; 3.3,12; 4.7,23.¹⁸

Em relação à tradição manuscrita, o de texto de Filipenses foi preservado em 3 papiros fragmentados, 21 manuscritos maiúsculos (10 com texto completo, 5 fragmentados e 6 manuscritos de comentário) e 628 manuscritos minúsculos:

1. Papiros:

- \mathfrak{P}^{46} (c. 200) = 1.1,5-15,17-28,30-2.12,14-27; 2.29-3.8,10-21;
 4.2-12,14-23; \mathfrak{P}^{16} (séc. III/V) = 3.10-17; 4.2-8; \mathfrak{P}^{61} (c. 700) =
 3.5-9,12-16.

2. Maiúsculos:

¹⁵ “[...] the epistle presents no textual questions of importance”. VINCENT, Marvin R. **A critical and exegetical commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1968. p. xxxvii. Todas os textos em língua estrangeira foram por minha traduzidos.

¹⁶ BOCKMUEHL, Markus. **A commentary on the epistle to the Philippians**. London: A & C Black, 1997. p. 40.

¹⁷ Cf. SILVA, Moisés. **Philippians**. 2. ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005. p. 23-25. Esta estatística permanece válida para NA²⁸

¹⁸ BOCKMUEHL, 1997, p. 40.

- *Texto completo*: **Ⲛ 01** (séc. IV); **B 03** (séc. IV); **A 02** (séc. V); **D 06** (séc. VI); **Ψ 044** (séc. IX/X); **F 010** (séc. IX); **G 012** (séc. IX); **L 020** (séc. IX); **P 025** (séc. IX); 075 (séc. X).
- *Fragmentados*: **C 04** (séc. V) = 1.22-3.5 (Palimpsesto); **I 016** (séc. V) = 1.1-4.15; 048 (séc. V) = 1.1-2.9 (Palimpsesto), 0282 (séc. VI) = 2.22-24; 3.6-8 (Palimpsesto); 0278 (séc. IX) = 1.1-3,4; 4.12, 13, 17-21.
- *Manuscritos de comentário*: **K 018** (séc. IX), 0150 (séc. IX), 0151 (séc. IX), 056 (séc. X), 075 (séc. X), 0142 (séc. X).

3. Minúsculos:

- Séc. IX: 33, 1862.
- Séc. IX/X: 1424, 1841.
- Séc. X: 81, 450, 454, 602, 605, 627, 920, 1720, 1739, 1756, 1836, 1851, 1874, 1880, 1891, 1912, 1920, 1927, 1954, 1997, 1998, 2125, 2464.
- Séc. XI: 108¹⁹ (81, 104, 1175, 1505).
- Séc. XI/XII: 3.
- Séc. XII: 103.
- Séc. XII/XIII: 4.
- Séc. XIII: 117 (365).
- Séc. XIII/XIV: 6.
- Séc. XIV: 140 (630, 1506, 1881).
- Séc. XIV/XV: 3.
- Séc. XV: 68.
- Séc. XV/XVI: 1.
- Séc. XVI: 27.
- Séc. XVII: 7.
- Séc. XVIII: 2.²⁰

Conforme as categorias apresentadas por Kurt e Barbara Aland,²¹ os manuscritos alistados acima são classificados em:

¹⁹ Do séc. XI em diante o número refere-se à quantidade de manuscritos e entre parênteses, se houver, ao/aos principal/ais manuscrito/os do período.

²⁰ Adaptado de GNILKA, Joachim. *Der Epheserbrief*. Freiburg: Herder, 1968. p. 26-27.

- Categoria I: \mathfrak{P}^{46} , \mathfrak{P}^{16} , \mathfrak{N} 01, A 02, B 03; 33, 1175, 1739.
- Categoria II: \mathfrak{P}^{61} , D 06, C 04, I 016, 048; 81, 1506, 1881, 2464.
- Categoria III: Ψ 044, F 010, G 012, P 025, 075, 0150; 365, 630, 1505, 1836.
- Categoria V: L 020, K 018, 056, 0142, 0151; 82, 104, 450, 454 602, 605, 627, 920, 1424, 1756, 1851, 1862, 1874, 1880, 1891 1912, 1920, 1927, 1954, 1997, 1998, 2125.

Destes manuscritos, o aparato crítico de NA²⁸ menciona consistente e frequentemente: \mathfrak{P}^{16} , \mathfrak{P}^{46} , \mathfrak{P}^{61} ; \mathfrak{N} 01, A 02, B 03, C 04, D 06, F 010, G 012, I 016, K 018, L 020, P 025, Ψ 044, 048, 075, 0198, 0278, 0282; 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1505, 1506, 1739, 1881, 2465; acrescentam-se os lecionários *l* 249 (séc. IX) *l* 846 (séc. IX). A grande maioria dos minúsculos (a partir do séc. IX) tem um texto bizantino (Byz), seja de forma pura, seja de forma predominante.²²

Depois dos manuscritos gregos, as antigas versões são as testemunhas mais importantes para a tradição manuscrita, sobretudo as que foram feitas diretamente do grego. Filipenses foi traduzida para vários idiomas antigos. Possivelmente foi traduzida para o siríaco antigo, embora nenhuma carta do *corpus paulinum* tenha sobrevivido nessa língua. Ela foi preservada nas versões siríacas posteriores, principalmente na Peshita. Outras versões orientais incluem copta, armênio, georgiano e etíope. Das versões ocidentais, Antiga Latina, Vulgata, gótica e eslava.²³

2.3.2 Crítica textual de Filipenses 2.6-11

O aparato crítico de NA²⁸ indica as seguintes variantes textuais em Filipenses 2.6-11:

²¹ Trata-se de cinco categorias: *Categoria I*: manuscritos de qualidade muito especial que precisam sempre ser considerados no estabelecimento do texto original (e.g., o texto alexandrino). Estão nesta categoria automaticamente os papiros e maiúsculos copiados até o terceiro/quarto século; *Categoria II*: manuscritos de qualidade especial que sofreram influência de fora, sobretudo do texto bizantino, mas que são importantes para a determinação do texto original (e.g., texto egípcio); *Categoria III*: manuscritos de caráter próprio com texto independente, normalmente são considerados para o estabelecimento do texto original, mas principalmente para a história do texto (e.g., *f*¹ e *f*²). *Categoria IV*: os manuscritos do texto D; *Categoria V*: manuscritos com texto puramente ou predominantemente bizantinos. ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. **The text of the New Testament**: an introduction to the critical editions and to the theory and practice of modern textual criticism. 2. ed. rev. and enl. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. p. 106,159, 317-337.

²² Cf. ALAND, ALAND, 1995, p. 138-142.

²³ FITZGERALD, John T. Epistle to the Philippians. In: FREEDMAN, David Noel (ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 5, p. 324.

2.3.2.1 ἀνθρώπων (v.7)

A substituição de ἀνθρώπων por ἀνθρώπου em \mathfrak{B}^{46} ; t vg^{mss}; Mcion^T Cyp. Essa variante textual é apoiada pela tradição alexandrina (\mathfrak{B}^{46}) e ocidental (Marcião) antes de 200. Bruce Metzger observa que ela poderia ser esclarecida a partir da tipologia de Adão e Cristo, mas sugere que o mais provável é que se trate de um “ajuste não-doutrinal” com δούλου e ἄνθρωπος.²⁴ Peter Rodgers aponta para Ezequiel 1.5, que possui a expressão ὁμοίωμα ἀνθρώπου (“semelhança de ser humano”). Segundo ele, algum copista (antes de 150 d.C.) que conhecia este versículo de memória, poderia ter alterado o plural ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων para o singular ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου. Rodgers ainda refere-se à possibilidade de que o hino de Filipenses 2.6-11 (mesmo que composto por Paulo) tenha circulado em uma versão anterior a da carta aos Filipenses, na qual a leitura original fosse ἀνθρώπου. Para ele o próprio Paulo teria, em seguida, mudado para ἀνθρώπων quando incorporou o hino na carta aos filipenses.²⁵

A evidência externa é bastante conclusiva e não deixa nenhuma dúvida quanto à superioridade da leitura ἀνθρώπων, pois com a exceção dos testemunhos citados a favor de ἀνθρώπου, toda a tradição manuscrita apoia ἀνθρώπων. A evidência interna²⁶ igualmente sustenta ἀνθρώπων. O plural ἀνθρώπων é estilisticamente indelicado em relação aos singulares δούλου e ἄνθρωπος, o que indica que a mudança para ἀνθρώπου foi um melhoramento estilístico do texto.²⁷ Assim, ἀνθρώπων consegue explicar naturalmente a origem de ἀνθρώπου. Por isso, o texto de NA²⁸ deve ser considerado a leitura original.²⁸

²⁴ METZGER, Bruce M. **Comentário Textual ao Nuevo Testamento Griego**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. p. 541.

²⁵ RODGERS, Peter R. A Textual Commentary on Philippians 2.5-11. In: ELLENS, J. Harold (ed.). **Text and Community: Essays in Memory of Bruce M. Metzger**, v. 1. Sheffield Phoenix Press, 2007. p. 189.

²⁶ Usamos a expressão geral “evidência interna” para a probabilidade intrínseca e a provabilidade transcricional. Cf. FEE, Gordon D. Textual Criticism of the New Testament. In: EPP, Eldon Jay; FEE, Gordon D. **Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism**. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. p. 14-15.

²⁷ Cf. CLABEAUX, John J. **A Lost Edition of the Letters of Paul: A Reassessment of the Text of the Pauline Corpus Attested by Marcion**. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1989. p. 114.

²⁸ Ao longo desta pesquisa, ao usar expressões como “leitura original”, “texto original”, estou ciente da problemática em torno destas acepções. Cf. EPP, Eldon Jay, The Multivalence of the Term “Original Text” in New Testament Textual Criticism. In: _____. **Perspectives on New Testament Textual Criticism: Collected Essays, 1962-2004**. NovTSup 116. Leiden: Brill, 2005. p. 551-593.

2.3.2.2 τó (v. 9)

A omissão do artigo τó antes de ὄνομα em D, F, G, K, L, P, Ψ, 075; 0278, 81, 104, 365, 630, 1175^c, 1241, 1505, 1881, 2464; ℳ; Cl^{exThd}. O texto de NA²⁸ é atestado por ℞⁴⁶; ℞, A, B, C; 33, 629, 1175*, 1739. Bart Ehrman argumentou que a omissão do artigo foi uma alteração intencional para garantir a prioridade de Deus sobre Jesus:

Mas “o” nome acima de todos os outros é certamente o de Deus Pai, um nome que, no entendimento ortodoxo do hino não foi dado a Cristo quando ele foi feito “Senhor” de toda a criação. Ao eliminar o artigo, essas testemunhas afirmam que Cristo recebeu “um nome” que está acima de todos os outros. Embora não seja identificado como o Pai, Cristo é o Senhor de tudo.²⁹

Ehrman poderia ter argumento ao contrário, isto é, que o artigo foi acréscimo de um copista ortodoxo com o propósito de afirmar a plena divindade de Jesus. No entanto, é interessante que a primeira testemunha patrística da omissão do artigo seja o mestre gnóstico Teodoto (séc. II), conforme os excertos preservados por Clemente em *Excerpta ex Theodoto*. Para ele e seus seguidores Jesus era completa e meramente humano (φιλὸς ἄνθρωπος, Eusébio, *Hist. Eccl.* V.28.2), nascido na união sexual de seus pais e um homem que, devido à sua justiça elevada, foi adotado por Deus na ocasião do seu batismo.³⁰ Assim, não é surpreendente que Teodoto lesse “um nome”, embora a variante provavelmente seja mais antiga.³¹

A evidência externa favorece consideravelmente a originalidade do artigo τó. A evidência interna poderia indicar a presença do artigo como uma inclusão para o melhoramento do texto, tornando-o mais usual (normalmente ὄνομα é precedido de artigo). O mais provável é que a ausência do artigo seja um equívoco visual devido à última sílaba de ἐχαρίσατο ou mesmo pela ocorrência subsequente de τó.³² Por isso, o texto de NA²⁸ deve ser considerado a leitura original.

²⁹ “But ‘the’ name above all others is surely that of God the Father himself, a name that, in the orthodox understanding of the hymn, Christ was not given when made “Lord” over all creation. [...] By eliminating the article these witnesses state that Christ was given ‘a name’ that is above all others”. EHRMAN, Bart D. **The Orthodox corruption of scripture: the effect of early Christological controversies on the text of the New Testament.** New York: Oxford University Press, 1993. p. 268.

³⁰ EHRMAN, 1992, p. 152-153.

³¹ RODGERS, 2007, p. 191.

³² METZGER, 2006, p. 542.

2.3.2.3 *ἐξομολογήσεται* (v.11)

A substituição de *ἐξομολογήσεται* por *ἐξομολογήσεται* em A, C, D, F*, G, K, L, P, Ψ^{vid}, 075, 0278, 6, 33, 81, 365, 630*, 1175, 1241, 1505, 1739, 1881, 2464, *pm*; Ir^{v.1}. O texto de NA²⁸ é atestado por \mathfrak{B}^{46} ; \mathfrak{N} , B, F^c; 323, 630^c, 2495, *pm*; Ir Cl^{exThd} Cl. Essa variante é de difícil decisão. Nos versículos 10 e 11 Paulo está fazendo uso do Dêutero-Isaías 45.23 (LXX), onde encontramos o futuro *ἐξομολογήσεται* bem como o futuro *κάμψει* (no v. 10 temos o subjuntivo aoristo *κάμψη*). Na LXX há duas leituras distintas *ἐξομολογήσεται*: *ἐξομολογήσεται* (A, Q, S^c) e *ὀμείται* (B, S*, L, C).³³

Em Romanos 14.11 Paulo também utiliza o Dêutero-Isaías 45.23, e sem problemas textuais encontramos *ἐξομολογήσεται* e *κάμψει*. Isso favorece a ideia de que o próprio Paulo tenha alterado *ἐξομολογήσεται* e *κάμψει* para o subjuntivo em razão de alguma ênfase teológica. Deste modo, *ἐξομολογήσεται* poderia ser uma assimilação dos copistas a LXX e Romanos. No entanto, porque *κάμψει* também não foi mudado para o futuro?

A evidência externa não é decisiva, pois as testemunhas estão divididas de modo uniforme. A evidência interna indica que a leitura *ἐξομολογήσεται* é mais difícil, e por isso *ἐξομολογήσεται* poderia ser uma assimilação a *κάμψη* (embora a conjunção *ἵνα* com o futuro não seja incomum no NT, cf. Gl 4.2; Ap 22.14). No entanto, como Paulo usou o subjuntivo *κάμψη*, o subjuntivo *ἐξομολογήσεται* tem uma probabilidade maior de ser a leitura original. A variante *ἐξομολογήσεται* provavelmente é um alteração involuntária. Por isso, o texto de NA²⁸ deve ser preferido como a leitura original.

2.3.2.4 *κύριος Ἰησοῦς Χριστός* (v. 11)

A omissão de *Χριστός* em (A^c), F, G; 1505*; b, g, vg^{ms}, sa^{ms}; Or^{lat pt} (*κύριος Ἰησοῦς*) e de *Ἰησοῦς* com inversão da ordem das palavras em K (*Χριστός κύριος*). Essas variantes comumente não são analisadas pelos comentaristas de Filipenses dado a sua menor importância. A omissão de *Ἰησοῦς* em K é uma situação isolada e a omissão de *Χριστός*, principalmente nas testemunhas ocidentais, pode ser uma tentativa de ajustar a *κύριος Ἰησοῦς* (v. 10).³⁴ A evidência externa indica claramente que o texto de NA²⁸ (\mathfrak{B}^{46vid} ; \mathfrak{N} , A*, B, C, D,

³³ O Texto Massorético utiliza *עֲבֹדָה*.

³⁴ METZGER, 2001, p. 542.

Ψ, 075, 0150; 6, 33, 81, 104, 256, 363, 365, 424, 459, 1175, 1241, 1319, 1573, 1852, 1881, 1912, 2127, 2200, 2464; ℞) deve ser considerado a leitura original.

A análise das variantes textuais apresentadas por NA²⁸ revela que o texto de Filipenses 2.6-11 foi preservado de maneira satisfatória na tradição manuscrita. A única leitura que inclui certa incerteza é a substituição de ἐξομολογήσεται por ἐξομολογήσεται (v. 11); mas ainda assim o significado do texto não seria alterado, pois o futuro ἐξομολογήσεται ainda permaneceria subordinado a conjunção ἵνα. Ambos os verbos apontam para o futuro escatológico, quanto toda criatura racional reconhecerá o senhorio de Cristo. O texto proposto por NA²⁸ apresenta um significativo grau de probabilidade de representar fielmente o autógrafo de Filipenses 2.6-11.

2.4 Análise literária

2.4.1 Delimitação de Filipenses 2.6-11

Os pesquisadores não chegaram a um consenso quanto à estrutura (e integridade) de Filipenses. No entanto, uma breve análise da estrutura (e conteúdo) geral da carta nos ajuda na confirmação da delimitação comumente aceita para o hino bem como para a sua função na carta. No capítulo 2 trataremos da integridade da carta, mas desde já deixamos claro que afirmamos a integridade de Filipenses. Ao longo dessa seção alguns argumentos que justificam essa assertiva começarão a aparecer.

G. W. Hansen observa que como “[...] Paulo escreveu suas cartas para que fossem lidas em voz altas nas Igrejas, há uma estreita ligação entre os formatos de suas cartas e aspectos do discurso formal”.³⁵ Por isso, é útil analisar Filipenses em termos de suas características como discurso público. A crítica retórica procura compreender o “discurso” de Paulo aos filipenses. Aristóteles havia falado da retórica “[...] como a faculdade de descobrir os possíveis meios de persuasão em relação a qualquer assunto”.³⁶ Assim, a crítica retórica procura verificar os meios de persuasão empregados por Paulo, descrevendo o objetivo, *ethos* e estrutura da *oratio* aos Filipenses.³⁷

³⁵ HANSEN, G. W. Crítica retórica. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola, 2008. p. 332-333.

³⁶ “[...] as the faculty of discovering the possible means of persuasion in reference to any subject whatever”. ARISTÓTELES apud HARDING, Mark (ed.). **Early Christian Life and Thought in Social Context: A reader**. London/New York: T&T Clark International, 2003. p. 226.

³⁷ HANSEN, G. W. **The Letter to the Philippians**. Grand Rapids: Eerdmans, 2009. p. 12.

Um aspecto fundamental no discurso persuasivo é o seu *ethos*, determinado pelo caráter moral do orador. John Marshall esclarece que o principal método de construção do *ethos* em Filipenses é a “identificação”: “Paulo constrói o *ethos* ao lançar identificações em duas direções: por um lado, ele ganha confiabilidade identificando-se com sua audiência; por outro, ele ganha autoridade identificando-se com Deus e Cristo”.³⁸ Paulo fala que sua prisão serviu para o progresso do evangelho (1.12), para ele “viver é Cristo” (1.21). Sua vida foi oferecida como uma oferta de libação (2.17), ele considerou tudo como perda para ganhar Cristo (3.8). Embora não fosse perfeito (3.12), ele continuava prosseguindo este alvo (3.14). Todas essas referências indicam o papel de Paulo como exemplo e modelo a ser seguido (3.17). Ele conclui sua exortação dizendo: “e as coisas que recebestes, ouvistes e vistes em mim, isso praticai [...]” (4.8).³⁹

Marshall afirma que quando Paulo fala de sua própria vida e da sua herança religiosa (3.11-14), ele conta uma história que é paralela ao hino (2.6-11), identificando-se com Cristo, ou seja, Paulo constrói a identificação nesta passagem em comparação com sua própria experiência com a de Cristo. Ele indica as seguintes correspondências verbais:

- Assim como Cristo não “considerou” (ἠγήσατο, 2.6) seu *status* original, Paulo não “considerou” (ἠγγημαι, ἠγοῦμαι, 3.7-8) sua herança religiosa;
- Assim como Cristo foi “achado” (εὑρεθείς, 2.7) na forma humana, Paulo espera ser “achado” (εὑρεθῶ, 3.9) em Cristo.
- Assim como Cristo abandonou a “forma” (μορφῆ, 2.6) de Deus, assumindo a “forma” (μορφήν, 2.7) de escravo, Paulo quer “ser conformado” (συμμορφιζόμενος, 3.10) à morte de Cristo.⁴⁰

A elucidação de Filipenses como discurso deliberativo e o conceito de *ethos* no apelo de Paulo são duas contribuições importantes para as análises retóricas de Filipenses. Existem excelentes estudos que se concentram na estrutura retórica da carta, embora muitas vezes os resultados sejam divergentes e contraditórios. Nessas análises os estudiosos normalmente

³⁸ “Paul builds *ethos* by casting identifications in two directions: on the one hand, he gains trustworthiness by identifying himself with his audience; on the other, he gains authority by identifying himself with God and Christ”. MARSHALL, John W. Paul’s Ethical Appeal in Philippians. In: PORTER, S. E.; OLBRICHT, T. H. **Rhetoric and the New Testament**: Essays from 1992 Heidelberg Conference. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. p. 363-364.

³⁹ HANSEN, 2009, p. 13.

⁴⁰ MARSHALL, 1993, p. 365-366, n. 18.

usam termos latinos para designar a estrutura da carta. A principal análise retórica de Filipense é a de Duane Watson:⁴¹

- Abertura da carta (1.1-2)
- *Exordium* (1.3-26)
- *Narratio* (1.27-30)
- *Probatio* (2.1-3.21)
 - Primeiro desenvolvimento (2.1-11)
 - Segundo desenvolvimento (2.12-18)
 - Digressio* (2.19-30)
 - Terceiro desenvolvimento (3.1-21)
- *Peroratio* (4.1-20)
 - Repetitio* (4.1-9)
 - Adfectus* (4.10-20)
- Fechamento da carta (4.21-23)

Depois da abertura da carta (1.1-2), segue o *exordium* (1.3-26). O exórdio consiste numa breve introdução do discurso. Ele é dividido em duas partes: ação de graças e oração (1.3-11) e narrativa pessoal (1.12-26). No exórdio Paulo apresenta vários assuntos, muitos dos quais aparecerão no decorrer da carta: alegria, regozijo (*χαρά*: 1.4,25; 2.2,29; 4.1; *χαίρω*: 1.18; 2.17,18,28; 3.1; 4.4,10), comunhão, co-participante (*κοινωνία*: 1.5; 2.1; 3.10; *κοινωνέω*: 4.15; *συγκοινωνός*: 1.7; *συγκοινωνέω*: 4.14), o evangelho e sua defesa (*εὐαγγέλιον*: 1.5,7, 12,16,27; 2.22; 4.3, 15), persuadir, confiar (*πείθω*: 1.6, 14, 25; 2.24; 3.3), pensar, ter a intenção (*φρονέω*: 1.7; 2.2,5; 3.15,19; 4.2,10), afeto, amor (*σπλάγχνα*: 1.8; 2.1; *αγάπη*: 1.9,16; 2.1-2; 2.12; 4.1), estar em Cristo (*ἐν Χριστῷ*: 1.1,13,26; 2.1,5; 3.14; 4.7,19, 21), ganhar em Cristo (*κέρδος*: 1.21; 3.7; *κερδαίνω*: 3.8), o dia de Cristo (1.6,10; 2.16; cf. 3.10-11, 20-21) e o dom dos filipenses (cf. 1.3,5; 2.26).⁴²

Robert C. Swift comenta que estes “[...] versos são um verdadeiro prólogo epistolar, porque eles não só introduzem o tema central, mas eles também prenunciam todos os outros motivos significativos que são desenvolvidos na carta”.⁴³ No início da ação de graças Paulo

⁴¹ WATSON. 1988, p. 57-88. Cf. WATSON, Duane. The integration of epistolary and rhetorical analysis of Philippians. In: PORTER, S. E.; OLBRICHT, T. H. **Rhetoric and the New Testament**: Essays from 1995 London Conference. Sheffield Academic Press, 1997. p. 398-426.

⁴² WATSON, 1988, p. 64.

⁴³ “[...] verses are a true epistolary prologue because they not only introduce the central theme, but they also foreshadow all the other significant motifs that are developed in the letter”. SWIFT, 1984, p. 236..

diz: Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου ἐπὶ πάσῃ τῇ μνεΐᾳ ὑμῶν (1.3). Esse versículo é normalmente traduzido por: “Dou graças ao meu Deus por tudo que me recordo de vós” (ARA). Linguisticamente essa tradução é possível, mas é duvidosa: 1. ἐπί com genitivo é uma construção mais corrente (Rm 1.10; Ef. 1.16; 1 Ts 1.2; Fm 4); 2. A ideia deste versículo se expressa claramente com outras palavras no versículo 4 (“sempre em cada petição minha por todos vós, com alegria a petição fazendo”); 3. O versículo 5 mostra que ἐπί com dativo é empregado para indicar a razão da ação de graça (ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν, cf. 1 Co 1.4; 2 Co 9.5; 1 Ts 6.9).⁴⁴ Portanto, a ação de graças é: “Agradeço a Deus por cada expressão (real) de sua lembrança de mim”.⁴⁵ Portanto, Paulo estaria referindo-se às várias ocasiões em que os filipenses o sustentaram financeiramente (4.10-20). Paul Schubert destaca vários paralelos entre 1.3, 5, 7 e 4.10-20:⁴⁶

1.3 Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου ἐπὶ πάσῃ τῇ μνεΐᾳ ὑμῶν	ἐχάρην δὲ ἐν κυρίῳ 4.10 ἀνεθάλετε τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν
1.7 δίκαιον ἐμοὶ τοῦτο φρονεῖν ὑπὲρ πάντων ὑμῶν	ἀνεθάλετε τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν ἐφ’ ᾧ καὶ ἐφρονεῖτε
1.3 ἐπὶ πάσῃ τῇ μνεΐᾳ ὑμῶν	δεξάμενος ... τὰ παρ’ ὑμῶν, ὁσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτὴν, εὐάρεστον τῷ θεῷ 4.18
1.5 ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν	καλῶς ἐποιήσατε συγκοινωνήσαντές μου τῇ θλίψει 4.14 οὐδεμία μοι ἐκκλησία ἐκοινωνήσεν ... μὴ ὑμεῖς μόνοι 4.15
1.5 ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν	ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου, ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας 4.15

Segue-se a *narratio* (1.27-30), que é a breve e concisa narrativa que prepara o caminho para o *probatio* (2.1-3.21). A narração começa com o advérbio μόνον e é intensificada com o imperativo πολιτεύεσθε. Paulo constrói cuidadosamente a narrativa. Ele introduz o *topos* da “cidadania” (πολιτεύομαι, 1.27; πολίτευμα, 3.20), que está relacionado ao da humildade (ταπεινοφροσύνη, 2.3; ταπεινώω, 2.8; 4.12; ταπείνωσις, 3.21). Além disso, o tema do sofrimento cristão compartilhado também é mencionado (1.28-30; 3.10; 4.14; cf. 4.5-7). Quatro termos metafóricos de batalhas e competições atléticas são citados: στήκω (“estar firme”), συναθλέω (“lutar juntos”), ἀγών (“combate”) e ἀντίκειμαι (“adversário”).⁴⁷

⁴⁴ LEIVESTAD, R. μνεΐα. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 2, p. 304-305. Cf. O'BRIEN, Peter T. *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*. Leiden: Brill, 1977. p. 41-46.

⁴⁵ “I thank God for every (actual) expression of your remembrance of me”. SCHUBERT, Paul. *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*. Berlin: Topelmann, 1939. p. 74.

⁴⁶ SCHUBERT, 1934, p. 77.

⁴⁷ WATSON, 1988, p. 66-67.

O *probatio* (2.1-3.21) é o coração do discurso persuasivo. Aqui Paulo procura através da unificação dos argumentos e do exemplo, persuadir os filipenses para que eles vivam de acordo com o evangelho (1.27). O *probatio* é dividido em quatro partes: 2.1-11; 2.12-18; 2.19-30 e 3.1-21. O primeiro desenvolvimento do argumento é 2.1-11, onde se encontra o hino (2.6-11). Os versículos 1-4 constituem uma digressão. Em primeiro lugar, quatro características do argumento são introduzidas por εἴ τις (2.1): παράκλησις (“exortação”), παραμύθιον (“consolo”), κοινωνία (“comunhão”) e σπλάγχχνον e οἰκτιρισμός (“afeto” e “misericórdia” são uma hendíadis). Em segundo lugar, segue quatro aspectos do que é estar firme “em um só espírito, com uma só mente” (ἐν ἑνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ, 1.27): “pensar as mesmas coisas” (τὸ αὐτὸ φρονῆτε), “ter o mesmo amor” (τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες), “unidos de alma” (σύμψυχοι) e “pensar o mesmo” (τὸ ἐν φρονοῦντες).⁴⁸

Seguem-se nos versículos 3-4 duas maneiras negativas de “viver de modo digno do evangelho”: “nada por rivalidade nem por vanglória” (μηδὲν κατ’ ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κευδοξίαν, v. 3) e “não considerando as coisas de si próprio” (μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες, v. 4). As duas contrapartes iniciam com a conjunção ἀλλά: “na humildade considerando uns aos outros superiores a si mesmos” (ἢ ταπεινοφροσύνη ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν, v. 3) e “as coisas dos outros cada um [deve considerar]” (τὰ ἑτέρων ἕκαστοι, v.4). Diversos *topoi* do *exordium* são encontrados nestes versículos: ἀγάπη, κοινωνία, σπλάγχχνα, χαρά e φρονέω.⁴⁹

Os versículos 5-11 consistem num versículo introdução (v.5) e o hino (v. 6-11). O versículo 5 é transicional e serve para orientar o ouvinte (leitor) na interpretação do hino, isto é, ele estabelece o quadro de referência que o hino deve ser entendido. Ele também tem a função de conectar 2.1-4 e 2.6-11, formando uma conclusão para a primeira passagem e uma introdução para a segunda. O hino é um exemplo da retórica epidítica, o elogio efusivo de Aristóteles, mas Paulo usou o hino com um propósito deliberativo, apresentando Jesus como paradigma a ser seguido.⁵⁰ Os versículos 2.1-4, 5 e 6-8 (a segunda parte do hino) possuem uma estrutura paralela:

⁴⁸ WATSON, 1988, p. 68.

⁴⁹ WATSON, 1988, p. 69.

⁵⁰ WITHERINGTON, Ben. **Paul's letter to the Philippians: a socio-rhetorical commentary**: Grand Rapids: Eerdmans, 2011. p. 12.

<p>2.1-2</p> <p>A Εἴ τις οὖν παράκλησις <i>ἐν Χριστῷ</i>, εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης, εἴ τις κοινωνία πνεύματος, εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί,</p> <p>B πληρώσατέ μου τὴν χάριν <i>ἵνα τὸ αὐτὸ φρονήτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι, τὸ ἐν φρονούντες.</i></p>		<p>2.5</p> <p>B' <i>Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν</i></p> <p>A' <i>ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,</i></p>
<p>2.3</p> <p><i>μηδὲν κατ' ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν</i></p> <p><i>ἀλλὰ</i></p> <p><i>τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν,</i></p>	<p>2.4</p> <p><i>μὴ τὰ ἑαυτῶν</i> ἕκαστος σκοποῦντες</p> <p><i>ἀλλὰ</i></p> <p>[καὶ] <i>τὰ ἑτέρων</i> ἕκαστοι.</p>	<p>2.6-8</p> <p>ὁς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων</p> <p><i>οὐχ</i> ἀρπαγμὸν <i>ἠγήσατο</i> τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,</p> <p><i>ἀλλὰ</i></p> <p><i>ἑαυτὸν ἐκένωσεν</i> μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εἰρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος <i>ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν</i> γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.</p>

No segundo desenvolvimento do argumento (2.12-18) Paulo continua o assunto da vida digna do evangelho: “e não sendo intimidados em nada pelos adversários. Para eles é indício de perdição, mas para vós, de salvação, e isso procede de Deus” (1.28). Ele começa afirmando que os filipenses devem desenvolver a sua salvação com “temor e tremor” (2.12-13), pois é Deus e não os adversários que eles devem agradecer. Nos versículos 14-16a Paulo diz quais “meios” os filipenses devem empregar para desenvolver a sua salvação. Segue um apelo de Paulo (2.16b-18) fundamentado no *pathos*: a possibilidade da sua morte. Mas o *pathos* é positivo, uma vez que seria uma oferta sacrificial pela fé dos filipenses. Ou seja, Paulo assume que eles apresentarão a Deus uma fé digna de sacrifício, isto é, sem defeito (cf. 1.10). E eles precisam fazê-lo para que para que Paulo não tenha se esforçado em vão. Assim, ele coloca sobre os filipenses a responsabilidade de perseverar fielmente no evangelho. O *locus* da alegria-regozijo reaparece nos versículos 17-18: χαίρω, συγχαίρω, χαίρετε e συγχαίρετε.

No *exordium* Paulo havia orado para que os filipenses fossem εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι (“puros e inculpáveis”) para o dia de Cristo (1.10). Em 2.15 ele desenvolve novamente esse assunto: ἵνα γένησθε ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι, τέκνα θεοῦ ἄμωμα μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ (“para que sejais

irrepreensíveis e puros, filhos de Deus inculpáveis em meio a uma geração desenesta e depravada”. A repetição dos termos sinônimos ἄμεμπτος (“irepreensível”), ἀκέραιος (“puro”) e ἄμωμος (“sem culpa”) indica a natureza que Paulo espera que os filipenses possuam, estando em antítese com σκολιός (“desonesto”) e διαστρέφω (“depravado”), também sinônimos.⁵¹

Na *digressio* (2.29-30) Paulo discute o envio de Timóteo e a doença de Epafrodito. Ela não tem função de apenas trazer informações sobre eles, mas também para apresentá-los como exemplos a serem seguidos, embelezando, esclarecendo e vivificando o primeiro e o segundo desenvolvimento do *probatio* (2.1-18). Para Paulo, Timóteo e Epafrodito ilustram o “viver de modo digno do evangelho”. Ademais, os *topoi* da alegria-regozijo (2.19, 28-29) e o do serviço aos outros são desenvolvidos, o último através da sinonímia de λειτουργός (2.25) e λειτουργία (2.30, cf. 2.17). A *digressio* também ajuda a provocar um *pathos* positivo para Paulo e seus emissários. Ele menciona a genuína preocupação e o valor de Timóteo (2.20, 22) e a doença de Epafrodito, bem como o seu mérito de honra (2.26-27, 30). Paulo menciona sua falta de assistência digna (2.20-21), seu desejo de visitar os filipenses o mais rápido possível (2.24), a incerteza de sua posição (2.23-24), sua preocupação com eles (1.25, 28) e sua tristeza pessoal (1.27).⁵²

Segue-se o terceiro desenvolvimento do argumento (3.1-21). Paulo começa com um versículo de transição, que é exigido pela *digressio*: “Pois bem, meus irmãos, alegrai-vos no Senhor. Não me incomodo em repetir as mesmas coisas, elas garantem a vossa segurança”. (3.1). O *topos* da alegria-regozijo ajuda na transição, indicando a importância da repetição do que vem a seguir. Além disso, os *topoi* da segurança, do perigo da falta de fé e da destruição apareceram em 1.28-30, sendo atualizados em 2.12-13; agora também têm função de auxiliarem na transição para o perigo da falsa doutrina (3.2). No versículo 3, Paulo contrasta a descrição negativa dos adversários com uma descrição positiva de si mesmo e dos filipenses através da paranomásia das palavras κατατομήν (“mutilação”, v. 2) e περιτομή (“circuncisão”, v. 3).

Paulo prossegue com uma descrição de si mesmo no versículo 4a, afirmando que é capaz de ter confiança “na carne”, aumentando o entusiasmo dos versículos 2-4a para a transição no versículo 4b. O *topos* da confiança na carne aparece nos versículos 3-4 na sequência οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες [...] ἐν σαρκί e πεποιθέναι ἐν σαρκι, e em sua contraparte καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. A repetição das formas de πείθω e a repetição de σάρξ constituem uma reduplicação. Em 3.4b-16 Paulo apresenta sua própria vida como um

⁵¹ WATSON, 1988, p. 70-71.

⁵² WATSON, 1988, p. 72.

exemplo de confiança na justiça de Cristo *versus* a justiça na lei. Nos versículos 4-12 Paulo deixa claro que não se considera perfeito na vida cristã. Ele a usa a paranomásia (ἐλάβον, καταλάβω, κατελήμφθην, κατειληφέναι) para enfatizar que a perfeição cristã é algo a ser alcançado, não um processo completo.⁵³

Nos versículos 17-21 Paulo apresenta a si mesmo como um exemplo a ser seguido, pois sustenta a sua vida na justiça de Cristo. Ele menciona os inimigos da cruz e diz que seu “fim é a perdição” (v. 18). Paulo fala ainda da “cidadania” celeste, de onde os crentes aguardam a parusia de Jesus (v. 20), e da esperança da ressurreição (v. 21-22). Neal Flanagan chamou a atenção para os paralelos entre 3.20-21 e o hino:⁵⁴

3.20-21	2.6-11
οὐρανοῖς (v. 20)	ἐπουρανίων (v. 10)
ὑπάρχει (v. 20)	ὑπάρχων (v. 6)
κύριον Ἰησοῦν Χριστόν (v. 20)	κύριος Ἰησοῦς Χριστός (v. 11)
μετασχηματίσει (v. 21)	σχήματι (v. 7)
ταπεινώσεως (v. 21)	ἐταπείνωσεν (v. 8)
σύμμορφον (v. 21)	μορφῇ (v.6), μορφή (v. 7)
δόξης (v. 21)	δόξαν (v. 11)

O *peroratio* é o epílogo ou conclusão da carta. Encotra-se dividido em duas partes: *repetitio* (4.1-9) e *adfectus* (4.10-20). No *repetitio* Paulo toca nos pontos principais e *topoi* relacionados especialmente com a *narratio* (1.27-30) e apresenta diversas exortações aos filipenses. No versículo 1 ele exorta os filipenses a “permeecerem firmes (στήκω, cf. 1.27) no Senhor”, juntamente com os *topoi* da alegria-regojizo (χαρά) e amor (ἀγαπητός). Nos versículos 2-3 Paulo admoesta Evódia e Síntique a “pensarem o mesmo no Senhor” (τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ), pois elas “trabalham junto” (συλλαμβάνω) com Paulo e seus cooperadores (cf. 2.22, 25). Trata-se do que Paulo disse aos filipenses em 1.27: μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου (“com uma só alma lutando juntos pela fé do evangelho”). Ademais, ao usar o verbo φρονέω Paulo deliberadamente usa a linguagem de 2.2 (ὁ ἔν φρονοῦντες) e de 2.5 (τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).

O *topos* da alegria-regozijo segue no versículo 4 (χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε· πάλιν ἐρῶ, χαίρετε). A admoestação a tolerância (ἐπιεικής) no versículo 5 sumariza 1.27-30. No versículo 6, o *topos* da alegria-regozijo aparece mais uma vez na extortação para dar ações de graças (εὐχαριστία). Em 4.5-8 novamente Paulo remete a 1.27-28, dizendo que a paciência e o

⁵³ WATSON, 1988, p. 76.

⁵⁴ FLANAGAN, Neal. A note on Philippians 3,20-21. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 18, n. 1, p. 8-9, 1956. p. 8.

esforço no evangelho são testemunhos necessários à luz da parusia, e que os filipenses não precisam ter medo nem andarem ansiosos porque Deus está com eles (cf. 2.12-13).

Paulo conclui o *repetitio* nos versículos 8-9. No versículo 8 segue-se uma lista de virtudes e uma exortação adicional. A lista de virtudes exhibe epanáfora, assíndeto e amplificação por acumulação realizada por διαλλαγή, que faz com que as virtudes pareça mais numerosas e impressionantes. Na lista de virtudes Paulo apenas recapitula o *topos* da “pureza” (ἀγνός). No versículo 9 Paulo exorta os filipenses a imitá-lo, usando a sua vida como um exemplo, recapitulando o pensamento do terceiro desenvolvimento (3.2-17).

No *adfectus* (4.10-20), Paulo usa a ação de graças para expressar o seu amor e preocupação para com os filipenses, despertando mais *phatos* positivo em relação a si e sua causa. Ele se alegra grandemente no Senhor pela preocupação dos filipenses a seu favor (v. 1), por compartilharem seu problema (v. 14). Paulo comenta que os filipenses foram a única igreja que lhe ajudou enquanto estava na Macedônia (v. 15-16) e descreve a oferta dos filipenses como “aroma suave, sacrifício aceitável e aprazível a Deus” (v. 18, ARA). Ele reitera os *topoi* da alegria-regojizo (χαίρω, v. 10) e da comunhão (κοινωνέω, v. 15).

O fechamento da carta (4.21-23) está intimamente relacionado à retórica da carta. A ênfase em “todos” (πάντα, πάντες, v. 21-22) é uma repetição dos *topoi* do *exordium* (1.3-4, 7-8), sendo parte do chamado de Paulo a unidade. Essa ênfase continua na bênção do versículo 23, que diz: “A graça do Senhor Jesus Cristo seja como o vosso espírito”. O uso do pronome ὑμῶν expressa a esperança de Paulo de que os filipenses compartilhem de um único “espírito”, esperança anunciada em 1.27 (στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι), desenvolvida em 2.1-4 e reiterada em 4.1.⁵⁵

A análise da retórica de Filipenses permite concluir que o hino começa no versículo 6 e termina no versículo 11. Além disso, o hino encontra-se relacionado com o conjunto da carta, o que é demonstrado claramente através das afinidades léxicas e semelhanças conceituais entre o hino e a totalidade da carta. Ademais, esse aspecto evidencia que Filipenses é uma unidade literária, pois o hino conecta intimamente os capítulos 1-2 e 3-4. Em certo sentido, podemos afirmar que o hino é o coração da carta aos Filipenses, pois ele fundamenta o argumento paulino em várias direções (e.g., o chamado a humildade, a vindicação futura).

⁵⁵ WATSON, 1988, p. 79.

2.4.2 Gênero *Filipenses 2.6-11*

A maioria dos estudiosos modernos considera que Filipenses 2.6-11 é um “hino” (ὕμνος) primitivo acerca de Cristo – *hino cristológico*. Em 1897, Johannes Weiss percebeu a “estrutura retórica” da passagem, distinguindo o seu paralelismo “rítmico e simétrico”.⁵⁶ Hans Lietzmann, em 1926, foi o primeiro a classificar a passagem como um “hino”⁵⁷ e Ernst Lohmeyer o primeiro a afirmar que estamos diante de um hino de origem pré-paulina, em 1928.⁵⁸ Mais recentemente novas propostas foram apresentadas: prosa exaltada,⁵⁹ encômio,⁶⁰ epainos,⁶¹ poema didático,⁶² confissão cristã primitiva⁶³ e prosa-hino.⁶⁴ Como nos lembra John Frow, a pergunta pelo gênero não é sem importância, uma vez que ele como contexto conforma as expectativas do público e estabelece a construção do significado, bem como pode nos contar muito sobre a configuração e a função de um texto.⁶⁵

Ao considerar todas as propostas destacadas acima, ainda parece mais adequado considerar Filipenses 2.6-11 como um hino. Contudo, não se trata de um hino no sentido estrito do termo, senão “[...] no sentido muito geral de relatos poéticos da natureza e/ou atividade de uma figura divina”.⁶⁶ Assim, Filipenses 2.6-11 não pode ser considerado uma expressão formalizada da adoração no culto da igreja primitiva. Por isso, qualquer busca do *Sitz im Leben* do hino se torna irrealizável.⁶⁷

Conforme Ralph Martin, os seguintes critérios são utilizados na identificação de um hino no NT:

⁵⁶ WEISS, Johannes. Beiträgen zur paulinischen Rhetorik. In: GREGORY, C. R. *et. al.* **Theologische Studien**: festschrift für Bernard Weiss. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897. p. 165-247.

⁵⁷ LIETZMANN, Hans. **Messe und Herrenmahl**: Eine Studie zur Geschichte der Liturgie. 3. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter, 1955. p. 178

⁵⁸ LOHMEYER, Ernst. **Kyrios Jesus**: eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961. p. 4.

⁵⁹ E.g., FEE, Gordon D. Hymn or Exalted Pauline Prose? **Bulletin for Biblical Research**, Princeton, v. 2, n. 1, p. 29-46, 1992.

⁶⁰ BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo, SP: Loyola, 1998. p. 311-312.

⁶¹ BRUCKER, ‘Christushymnen’ oder ‘epideiktische Passagen’? **Studien zum Stilwechsel im neuen Testament und seiner Umwelt**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. p. 304-19.

⁶² WALTER, Nikolaus. **Die Briefe an die Philipper, Thessalonischer, und an Philemon**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. p. 56-62.

⁶³ BROWN, Colin. Ernst Lohmeyer’s Kyrios Jesus. In: MARTIN, Ralph P.; DODD, Brian J. (eds.). **Where Christology began**: essays on Philippians 2. Louisville: Westminster: John Knox Press, 1998. p. 43-73.

⁶⁴ SCHATTENMANN, Johannes. **Studien zum neutestamentlichen Prosahymnus**. Munich: C. H. Beck, 1965. p. 1-14.

⁶⁵ FROW, John. **Genre**: The New Critical Idiom. New York: Routledge, 2006. p. 9-10.

⁶⁶ “[...] very general sense of poetic accounts of the nature and/or activity of a divine figure”. FOWL, Stephen E. **The story of Christ in the ethics of Paul**: an analysis of the function of the hymnic material in the Pauline Corpus. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990. p. 45.

⁶⁷ FOWL, 1990, p. 16.

1. Deslocamentos contextuais, onde a fluência da prosa é interrompida, evidenciando a inserção de material citado.
2. Diferenças de terminologia e estilo visivelmente diferentes do escrito em prosa em contexto, que apontam para a inserção de um período de exaltação no contexto.
3. Frases introdutórias (διὸ λέγει, Ef 5.14; καὶ ὁμολογουμένως, 1 Tm 3.16) e o pronome relativo ὅς (Fp 2.6; Cl 1.15) sugerem que uma composição foi acrescentada para elucidar o ponto de vista do autor.
4. Estilo antitético estabelece um contraste, quer em grande ou em pequena escala, bem como a formação de pares para formar ritmo e assonância.
5. Condizendo com o assunto, o vocabulário é rico, hierático e com muitos *hapax legomena*.⁶⁸

2.4.3 Autoria de Filipenses 2.6-11

Os critérios destacados por Ralph Martin perdem a sua importância se aceitamos uma definição “líquida” de hino para Filipenses 2.6-11 e Paulo como seu autor. Na verdade, não há argumentos convincentes para considerá-lo pré-paulino. Usualmente se diz que o hino foi composto em aramaico e que Paulo teria aprendido e posteriormente traduzido para o grego.⁶⁹ No entanto, o grego de Filipenses 2.6-11 não parece ser de uma tradução do aramaico. Além disso, como indicaram Claudio Basevi e Juan Chapa, “A presença de cláusulas rítmicas gregas no final das frases e a forte estrutura rítmica do texto tornam muito pouco plausível considerar este texto como uma tradução”.⁷⁰ Ademais, todas as tentativas de reconstruir o “original” aramaico divergem significativamente.⁷¹

⁶⁸ MARTIN, Ralph P. Hinos, fragmentos de hinos, cânticos, cânticos espirituais. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola 2008. p. 630-631.

⁶⁹ Uma alternativa seria pensar que Paulo aprendeu o hino nas comunidades judaico-helenistas. E.g., Reginald Fuller escreveu que o *Sitz im Leben* do hino “[...] must be sought in Hellenistic Jewish Christianity”. FULLER, Reginald H. **The Foundations of New Testament Christology**. New York: Charles Scribner's Sons, 1965. p. 205.

⁷⁰ “The presence of Greek rhythmical clauses at the end of the sentences and the strong rhythmical structure of the text makes it very implausible to regard this text as a translation”. BAVESI, Claudio; CHAPA, Juan. *Philippians 2.6-11: the rhetorical function of a Pauline “hymn”*. In: PORTER, Stanley E.; OLBRICHT, Thomas H. (eds.) **Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. p. 342.

⁷¹ E.g., as reconstruções aramaicas de Ralph Martin e Joseph Fitzmyer. Cf. MARTIN, Ralph P. **Carmen Christi: Philippians II. 5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship**. Cambridge: University Printing House, 1967. p. 40-41; FITZMYER, Joseph A. *The Aramaic Background of Philippians*. **The Catholic Biblical Quarterly**, Washington, v. 50, n. 1, p. 470-483, 1988.

Comumente é argumentado que o hino possui material linguístico pouco usual a Paulo. Para ser exato, Filipenses 2.6-11 apresenta quatro *hapax legomena*: ἀρπαγμός, μορφή, ὑπερυψίω e καταχθόνιος. Este quatro é similar, por exemplo, a 1 Coríntios 13, que possui três *hapax legomena* (ἀλαλάζω, χρηστεύομαι, περπερεύομαι) e três palavras que ocorrem somente em textos não-paulinos (χαλκός, παροξύνω, ἔσοπτρον). No entanto, não parece ser justificável negar a autoria paulina do hino com base no uso de palavras pouco habituais, pois em outras passagens indiscutivelmente paulinas (como 1 Co 13) ocorre a mesma situação. Além disso, como comenta J. M. Furness, deveríamos esperar encontrar na “poesia” palavras e frases pouco comuns para aumentar o efeito da sua mensagem sobre o leitor (ouvinte).⁷²

O principal argumento contra a autoria paulina do hino é teológico. Afirma-se que quando o hino menciona a morte (sem falar na ressurreição) de Jesus não atribui a ela um significado soteriorológico: morte “por nós” (περί ou ὑπέρ ὑμῶν), como Paulo normalmente faz (e.g., Gl 1.4; 2 Co 5.14-21). Além disso, corretamente é indicado que Paulo não fala de Cristo como μορφή θεοῦ, ἴσα θεῶ e δούλος em nenhum outro lugar das suas cartas. No entanto, se Paulo pretendia que palavras ou frases do hino fossem tomadas em um sentido diferente, porque ele não as modificou? Se ele se sentiu livre para acrescentar a frase θανάτου δὲ σταυροῦ (“e morte de cruz”), como muitos afirmam, Paulo poderia ter modificado o que estivesse contrário à sua teologia. Como Morna Hooker disse: “Pois mesmo que o material não seja paulino, podemos esperar que o próprio Paulo o interprete e o use de maneira paulina”.⁷³

Larry Hurtado comenta que a ausência de determinados *loci paulinum* apenas pode indicar o propósito de Paulo:

[...] o fato de que Paulo não usou linguagem especificamente redentora (ou não o adicionou a este "hino pré-paulino") quando aparentemente fez pelo menos uma inserção em 2.8b, pode significar que o interesse de Paulo em recitar os atos de Jesus em 2.6-8 foi simplesmente dar suas dimensões e qualidade para fornecer tanto uma base quanto um padrão para a parênese que envolve a passagem e esse é o seu contexto óbvio.⁷⁴

⁷² FURNESS, J. M. The Authorship of Philippians ii. 6-11, **The Expository Times**, Edinburgh, v. 70, n. 8, p. 240-243, 1959. p. 242.

⁷³ “For even if the material is non-Pauline, we may expect Paul himself to have interpreted it and used it in a Pauline manner”. HOOKER, Morna D. Philippians 2:6-11. In: ELLIS, E. Earle; GRAESSER, Erich (orgs.). **Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag**. 2. Aufl. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978. p. 152.

⁷⁴ “[...] the fact that Paul did not use specifically redemptive language (or did not add it to this "pre-Pauline hymn") when he apparently did make at least one insertion in 2 :8b may signify that Paul's interest in reciting the acts of Jesus in 2 :6-8 was simply to give their dimensions and quality so as to provide both a basis and a pattern for the paraenesis that surrounds the passage and that is its obvious context”. HURTADO, Larry W.

Do mesmo modo, μορφῆ θεου e ἴσα θεῶ não constituem uma prova real da não autoria paulina do hino. Como veremos no quarto capítulo, a preexistência e a divindade de Jesus são aspectos importantes da cristologia paulina. Ou seja, a pergunta a ser considerada é se o hino está ou não de acordo com a teologia paulina (conforme as cartas que chegaram até nós) e não em considerações isoladas de palavras e frases. O emprego de δούλος pode ser explicado pela tradição evangélica sobre Jesus. Em todos os evangelhos sinóticos encontramos a tradição de que Jesus ordenou aos seus discípulos que fossem servos uns dos outros em analogia a Si mesmo (Mc 10.43-45/ Mt 20.25-25 / Lc 22.24-27; Mc 9.35; Mt 23.11). Além disso, no conhecido episódio do lava pés (Jo 13.5-17), Jesus aparece como δούλος. Paulo descreve a si mesmo como δούλος (Rm 1.1; Gl 1.1, Fp 1.1) e a si e outros como δούλοι das igrejas (2 Co 4.5; Cl 4.12). Em adição, ele usa o termo na exortação moral (Rm 6.19) e o verbo δουλεύω como uma descrição da vida cristã (Rm 7.6, 25; 14.18; 16.18; Gl 5.13; Fp 2.22; Cl 3.24; 1 Ts 1.9). Em Romanos 15.8 Paulo emprega διάκονος para falar do serviço de Cristo.⁷⁵

O argumento mais importante para a autoria paulina do hino é que “[...] ele se encaixa perfeitamente na estrutura lexical e retórica de Filipenses (tornando difícil defender a noção de uma citação literal de Paulo de um texto anterior)”.⁷⁶ Em outras palavras, o hino não é um componente desconexo da carta, mas, como vimos acima, encontra-se ancorado no argumento de Paulo no decorrer da carta. É possível que Paulo tenha escrito o hino originalmente antes de escrever Filipenses, e no decorrer da composição da carta tenha percebido que seria apropriado usá-lo como um “reforço” ao seu argumento, ou, deliberadamente ele pode ter almejado usar o hino desde o início.

Jesus as Lordly Example in Philippians 2:5-11. In: RICHARDSON, P.; HURD, J. C. **From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare**. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1984. p. 123.

⁷⁵ HURTADO, 1984, p. 122-124.

⁷⁶ “[...] it fits perfectly within the lexical and rhetorical framework of Philippians (making it difficult to defend the notion of a literal quotation by Paul of a previous text)”. BAVESI; CHAPA, 2001, p. 343. N. T. Wright chegou a dizer: “It is of course possible that Paul, realizing that it was going to be appropriate to quote the hymn (assuming that there was one) worded 2:1-5 accordingly, and then continued to echo the same themes later on in the letter. But if someone were to take it upon themselves to argue, on the basis of my conclusions, that the 'hymn' was originally written by Paul himself precisely in order to give Christological and above all theological underpinning to the rest of Philippians, especially chaps. 2 and 3, I for one should find it hard to produce convincing counterarguments”. WRIGHT, N. T. **The climax of the covenant: Christ and law in Pauline Theology**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1991. p. 98.

2.4.4 Estrutura de Filipenses 2.6-11

A maioria dos estudiosos seguem as estruturas propostas por Ernst Lohmeyer e Joaquim Jeremias, com pequenas modificações. Lohmeyer estruturou o hino em seis estrofes de três linhas cada: A = v. 6; B = v. 7a-b; C = v. 7c-8b D= v. 9; E = 10, F = v.11. Ele considerou a frase θανάτου δὲ σταυροῦ (“e morte de cruz”) um acréscimo paulino.⁷⁷

- I 1 ⁶ [ὁ]⁷⁸ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
2 οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο
3 τὸ εἶναι ἴσα θεῷ
- II 1 ⁷ ἀλλ' ἐαυτὸν ἐκένωσεν
2 μορφὴν δούλου λαβὼν
3 ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος
- III 1 ⁸ καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
2 ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
3 γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου
[θανάτου δὲ σταυροῦ]
- IV 1 ⁹ διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
2 καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ
3 τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα
- V 1 ¹⁰ ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ
2 πᾶν γόνυ κάμψῃ
3 ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων
- VI 1 ¹¹ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται
2 ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός
3 εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.

Jeremias estruturou o hino em três estrofes de quatro linhas cada: A = v 6-7b; B = v. 7c-8b; C = v. 9-11. Ele considerou as expressões θανάτου δὲ σταυροῦ (“e morte de cruz”, v. 8c), πουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων (“no céu, na terra e debaixo da terra”, v. 10c) e εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς (“para a glória de Deus Pai”, v.11 c) como acréscimos de paulinos:⁷⁹

⁷⁷ LOHMEYER, 1961, p. 5-6.

⁷⁸ Lohmeyer substituiu ὅς pelo artigo ὁ, uma vez que o pronome relativo, segundo ele, não teria nenhuma função no hino (“Zum Liede gehört das Relativum kaum, da es weiter keine Funktion hat”). LOHMEYER, 1961, p. 5, n. 2.

⁷⁹ JEREMIAS, Joachim. A propósito de Flp 2.7. In: _____. **Abba**. El mensaje central del Nuevo Testamento. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1981. p. 180-183.

- I 1 ⁶ ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
 2 οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,
 3 ⁷ ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν
 4 μορφὴν δούλου λαβών.
- II 1 ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος
 2 καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
 3 ⁸ ἑταπείνωσεν ἑαυτὸν
 4 γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου
 [θανάτου δὲ σταυρου]
- III 1 ⁹ διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
 2 καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ||
 3 ¹⁰ ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ
 [ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων]
 4 ¹¹ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος
 Ἰησοῦς Χριστὸς [εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς].

Ralph Martin, por exemplo, modificou as estruturas de Lohmeyer (e aceitou os acréscimos paulinos propostos por Jeremias) para seis estrofes de duas linhas cada:⁸⁰

- I 1 ⁶ ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
 2 οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ
- II 1 ⁷ ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν
 2 μορφὴν δούλου λαβών
- III 1 ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος
 2 καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
- IV 1 ⁸ ἑταπείνωσεν ἑαυτὸν
 2 γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου
- V 1 ⁹ διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
 2 καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα
- VI 1 ¹⁰ ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ
 2 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός

Talvez a melhor estrutura para o hino seja a que foi proposta por Hooker. Segundo ela o hino possui uma estrutura de duas partes (vv. 6-8 e 9-11)⁸¹ com dez linhas cada. Na primeira parte do hino (vv. 6-8), as primeiras seis linhas falam do autoesvaziamento de Cristo

⁸⁰ MARTIN, 1967, p. 36-38.

⁸¹ Charles Robbins a partir dos princípios da retórica clássica também estruturou o hino em duas partes: v. 6-8 e 9-11. Cf. ROBBINS, Charles J. Rhetorical Structure of Philippians 2:6-11, **The Catholic Biblical Quarterly**, Washington, v. 42, n. 1, p. 73-82, 1980.

ao torna-se ser humano, seguindo-se quatro linhas sobre a sua vida terrena. Essa parte centra-se nas ações de Cristo, expressas pelos verbos finitos ἐκένωσεν e ἑταπείνωσεν. Na segunda parte do hino há uma inversão para quatro e seis linhas. As quatro linhas falam da exaltação de Cristo e a outorga do “nome acima de todo nome”, seguindo-se seis linhas sobre a expansão da exaltação de Cristo. Essa parte do hino centra-se nas ações de Deus ao exaltar Jesus, expressas pelos verbos finitos ὑπερύψωσεν e ἔχαρίσατο. As duas divisões de seis linhas na primeira e na segunda parte podem ser separadas em dois conjuntos de três linhas, apresentando seis seções curtas. Cada uma dessas divisões é introduzida pelas seguintes palavras: ὅς, ἀλλά, καί, διό, ἵνα, καί.⁸²

- I ⁶ **ὅς** ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο
τὸ εἶναι ἴσα θεῷ
- ⁷ **ἀλλ'** ἑαυτὸν ἐκένωσεν
μορφὴν δούλου λαβὼν
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος
καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
- ⁸ **ἑταπείνωσεν** ἑαυτὸν
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου
θανάτου δὲ σταυροῦ
- II ⁹ **διὸ** καὶ ὁ θεὸς
αὐτὸν ὑπερύψωσεν
καὶ ἔχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα
τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα
- ¹⁰ **ἵνα** ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ
πᾶν γόνυ κάμψῃ
ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων
- ¹¹ **καὶ** πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται
ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς
εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς

⁸² HOOKER, 1978, p. 158-160.

2.4.5 *Transfundo de Filipenses 2.6-11*

Conforme Gordon Fee, as seguintes hipóteses foram apresentadas até o momento para o *background* do hino:

- Judaísmo heterodoxo (Ernst Lohmeyer);
- Mito iraniano sobre o redentor celestial (B. W. Beare);
- Gnosticismo helenista pré-cristão (Ernst Käsemann);
- Gnosticismo judaico (J.T. Sanders);
- Passagens do Servo do Antigo Testamento (Joseph Coppens, Robert B. Strimple);
- Relato de Adão em Gênesis (Jerome Murphy-O'Connor, James D.G. Dunn);
- Especulação sobre a sabedoria judaico-helenista (Dieter Giorgi).⁸³

A própria diversidade de teorias indica as dificuldades (e o engenho) que surgem da tentativa de invetigar o *background* do hino. Um caminho mais adequado é analisar o *background* do hino a partir da tradição cristã incipiente, abandonando todas as especulações, pois estas acabam por instituir mais problemas do que auxiliar na interpretação do hino. Concordamos com Jean-François Collange, que “[...] é impossível passar diretamente do hino ou essa ou aquela expressão dentro dele para um ou outro protótipo do Antigo Testamento e reter o contexto cristão do hino. [...] [o hino] não é principalmente uma cópia cristianizada de especulações anteriores”.⁸⁴

Porque o hino não pode ser o resultado da profunda meditação de Paulo acerca de Cristo? Muitos estudiosos, ao que parece, minimizam a capacidade *criativa* dos primeiros cristãos e acabam incorrendo no que Samuel Sandmel chamou de “paralelomania”, ou seja, a busca excessiva de supostas fontes sob as quais as passagens bíblicas seriam dependentes.⁸⁵ Nem toda semelhança indica “interdependência”! Além disso, Hooker alertou corretamente: “Se a passagem é *pré-paulina*, então não temos guia para nos ajudar a entender o seu significado. Os comentaristas podem especular sobre o *background* – mas sabemos muito pouco sobre o cristianismo *pré-paulino* e nada sobre o contexto em que a passagem se originou”.⁸⁶ No entanto, como veremos abaixo, alguns aspectos das passagens do Servo

⁸³ Cf. FEE, 1992, p. 35.

⁸⁴ “[...] it is impossible to pass directly from the hymn or this or that expression within it to one or other Old Testament prototype and to retain the Christian context of the hymn. [...] is not primarily a Christianised copy of prior speculations”. COLLANGE, Jean-François. **The Epistle of Saint Paul to the Philippians**. London: Epworth Press, 1979. p. 88.

⁸⁵ Cf. SANDMEL, Samuel. Parallelomania. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 81, n. 1, p. 1-13, 1962.

⁸⁶ “If the passage is *pre-Pauline*, then we have no guide-lines to help us in understanding its meaning. Commentators may speculative about *background* – but we know very little about *pre-Pauline Christianity*,

Sofredor do Dêutero-Isaías (bem como a ideia da escravidão) estão patentes na teologia do hino.

Para concluir, a autoria, o gênero, a estrutura e o *background* são aspectos importantes e que devem ser considerados na interpretação de Filipenses 2.6-11, principalmente a questão da autoria. Como asseguramos a autoria paulina do hino, consideramos que a passagem revela muito sobre a teologia de Paulo, especialmente sobre como ele compreendeu Deus e Cristo na pluralidade divindade e a relação do caráter de Deus em Cristo com a vida cristã, isto é, a ênfase pastoral do hino. Além disso, o hino deve ser estudado no conjunto mais amplo da teologia de Paulo (bem como no argumento paulino em Filipenses), o que não seria tão importante ou até poderia ser negligenciado se o hino fosse pré-paulino.

and nothing at all about the context in which the passage originated". HOOKER, 1978, p. 152. (grifo original).

3 OS PÉS DO TEXTO

É com os pés que andamos e marcamos os lugares por onde caminhamos. Os pés marcam, simbolicamente, a historicidade das pessoas no tempo e no espaço. Em relação ao texto, os pés indicam o contexto social e o modo como ele se estabelece em sua própria realidade. Neste capítulo discutimos a autoria de Filipenses, a sua integridade literária, o local e a data de origem e os destinatários da carta (a cidade de Filipos e seus habitantes bem como história da igreja de Filipos e o que sabemos sobre esta comunidade).

3.1 Autoria

Nos últimos dois séculos verificam-se basicamente quatro posições sobre a autoria de Filipenses entre os pesquisadores.⁸⁷ Em primeiro lugar, no século XIX vários estudiosos negaram a autoria paulina. O principal estudioso que defendeu essa opinião foi F.C. Baur, que considerava obra de Paulo somente as cartas de Romanos, 1 e 2 Coríntios e Gálatas. Conforme ele, Filipenses apresentava ideias gnósticas em 2.6-11, era dependente do *corpus paulinum* (sobretudo 2 Coríntios), continha repetições monótonas e não possuía nada distintamente de Paulo, como ocasião e propósito histórico concreto. Baur viu Filipenses como um escrito do segundo século que desejava exaltar o sucesso de Paulo em Roma e diminuir o conflito entre os partidos judaico e gentio na igreja.⁸⁸ A rejeição de Filipenses como carta paulina foi advogada pela maioria inicial dos pesquisadores da escola de Tübingen (e.g., A. Schweigler) e pelos últimos estudiosos radicais (e.g., W. C. van Manen), que consideravam todas as cartas atribuídas a Paulo inautênticas. Nas últimas décadas poucos pesquisadores têm defendido essa posição.⁸⁹

Em segundo lugar, vários estudiosos afirmaram que Filipenses contém material autêntico e inautêntico. Alguns estudiosos encontraram grandes blocos de material não-paulino (e.g., D. Völter), enquanto outros limitaram as partes inautênticas a pequenas glosas acrescentadas por um redator posterior. Por exemplo, Walter Schmithals acredita que a referência a “bispos e diáconos” (Fp 1.1) seja uma adição tardia com o propósito de balizar os responsáveis pela tradição contra o “gnosticismo pneumático”;⁹⁰ Ernst Barnikol afirmou que

⁸⁷ Cf. FITZGERALD, 1992, p. 319-320.

⁸⁸ BAUR, Ferdinand Christian. **Paul the Apostle of Jesus Christ: his life and works, his epistles and teachings:** two volume in one. Peabody, MA: Hendrickson, 2003. p. 45-79.

⁸⁹ FITZGERALD, 1992, p. 319.

⁹⁰ SCHMITHALS, Walter. **Gnosticism in Corinth: an investigation of the Letters to the Corinthians.** Nashville: Abingdon Press, 1971. p. 89-90, n. 14.

2.6-7 era uma interpolação marcionita;⁹¹ e J.H. Michael sugere que 2.19-24 é uma breve nota paulina, semelhante as encontradas nas epístolas pastorais, “[...] escrita aos correspondentes cuja identidade não pode ser determinada [...]”.⁹²

Em terceiro lugar, a maioria dos pesquisadores no século XIX e início do século XX asseveraram que Paulo escreveu todo o material contido em Filipenses. Na atualidade essa visão ainda é afirmada por muitos estudiosos. Para os que advogam esta posição, Filipenses 2.6-11 é um hino composto pelo próprio Paulo na ocasião da carta ou anteriormente, possivelmente em aramaico. Neste caso o hino teria sido incorporado em Filipenses por Paulo como parte de sua exortação.⁹³ Entre os estudiosos que defendem a autoria paulina de 2.6-11 (e de toda a carta de Filipenses) há aqueles que discordam da ideia de que estejamos diante de um hino. Gordon Fee, por exemplo, diz que devemos compreender a passagem como “prosa exaltada”, que inclui a poesia. Segundo ele, “[...] Paulo é capaz de usar a prosa exaltada cada vez que pensa na obra de Cristo”.⁹⁴

Em quarto lugar, a maioria dos estudiosos contemporâneos afirma a autoria paulina de Filipenses ao lado do reconhecimento do uso por parte de Paulo de material cristão tradicional. O hino de Filipenses 2.6-11 é visto como pré-paulino. Por exemplo, Joseph Fitzmyer argumenta que Paulo aprendeu o hino em aramaico no final dos anos 30, nos primeiros anos após a sua conversão.⁹⁵ Filipenses 3.20-21 também é muitas vezes aceito como um hino ou fragmento de hino pré-paulino.⁹⁶ Para estes estudiosos Paulo teria incorporado em Filipenses dois hinos cristológicos tradicionais.

Filipenses afirma ter sido escrita por Paulo (Fp 1.1), e não há razão alguma para questionarmos essa opinião.⁹⁷ Ao revelar sentimentos íntimos (Fp 1.18-24), compartilhar informações autobiográficas (Fp 3.5-6), descrever a situação atual (Fp 1.12-13), nomear amigos e cooperadores (Fp 2.19-24) e se referir à oferta de gratidão dos filipenses (Fp 4.15-16), “[...] o autor inconscientemente e naturalmente desenha uma imagem de si mesmo que

⁹¹ BARNIKOL, Ernst. **Philipper 2: der marcionitische Ursprung des Mythos-Satzes Phil 2,6-7 : Prolegomena zur neutestamentlichen Dogmengeschichte II**. Kiel: Walter G. Mühlen, 1932. Disponível em: <https://ia802607.us.archive.org/14/items/MN41517ucmf_7/MN41517ucmf_7.pdf>. Acesso em 15 dez. 2017.

⁹² “[...] written to correspondents whose identity can no longer be determined [...]”. MICHAEL, J. Hugh. **The Epistle of Paul to the Philippians**. New York: Harper and Brothers, 1927. p. 112.

⁹³ FITZGERALD, 1992, p. 319.

⁹⁴ “[...] Pablo es capaz de usar la prosa exaltada cada vez que piensa en la obra de Cristo”. FEE, Gordon D. **Comentario de la epístola a los Filipenses**. Terrassa: CLIE, 2004. p. 81.

⁹⁵ FITZMYER, 1988, p. 473.

⁹⁶ Cf. REUMANN, John. Philippians 3.20–21 – a Hymnic Fragment? **New Testament Studies**, Cambridge, v. 30, n. 4, p. 593-609, 1984. Não consideramos Filipenses 3.20-21 um hino pré-paulino, mas uma composição paulina.

⁹⁷ Para o lugar de Timóteo na redação de Filipenses, cf. FEE, 2004, p. 104-107.

coincide precisamente com o que pode ser conhecido de Paulo de outras fontes (e.g., Atos e Gálatas)".⁹⁸ Conforme Morton Enslin, no tocante ao estilo e a linguagem, "[...] nenhuma carta pode fazer uma reivindicação mais forte de ser de Paulo".⁹⁹

3.2 Integridade da carta

Raymond Brown comentou: “Embora a unidade de muitas das cartas paulinas tenha sido questionada na infinda engenhosidade da exegese, apenas duas delas permanecem como objeto de debate significativo: 2 Coríntios e Filipenses”.¹⁰⁰ A integridade da carta aos Filipenses começou a ser posta em dúvida somente no início do século XIX, mas foi a partir de 1950 que se estabeleceu fortemente a tendência de enxergar duas ou três cartas no que era considerado uma unidade.¹⁰¹ A seguir analisamos os principais argumentos contra a integridade de Filipenses e fornecemos os respectivos contra-argumentos com o propósito de afirmar a integridade da carta.

3.2.1 Evidência interna

O principal argumento contra a integridade de Filipenses é o tom diferente que caracteriza o início do capítulo 3.¹⁰² Philipp Vielhauer escreve:

A ruptura do estilo mais clara está entre o convite à alegria em 3.1 e a polêmica contra os hereges, que começa com violências injúrias verbais em 3.2. Não é necessário dar importância demasiada à mudança de ânimo – estão à escolha explicações psicológicas técnicas (pausa no ditado e semelhantes). Mas há mais duas observações que não podem ser menosprezadas. A polêmica contra os hereges destrói o anexo literário entre 3.1 e 4.4. Depois de haver informado a comunidade sobre sua situação, depois de havê-la admoestado e lhe ter recomendado seus colaboradores, Paulo parte para a admoestação final em 3.1 com a expressão τὸ λοιπόν; esta encontra sua continuação em 4.4; que a Paulo tivesse ocorrido somente depois de 3.1, que havia esquecido um tema tão agudo na comunidade como a atividade dos falsos mestres, creia o quem quiser. Além disso, a polêmica contra os hereges pressupõe outra situação da comunidade do que a parte precedente. Nesta, na verdade, também se fala de um perigo que ronda a comunidade (1.27-30). Mas os ἀντικείμενοι de 1.28 são adversários externos, não-cristãos, dos quais a comunidade

⁹⁸ “[...] the author unconsciously and naturally draws a picture of himself that coincides precisely with what can be known of Paul from other sources (e.g. Acts and Galatians)”. HAWTHORNE, Gerald F. **Philippians**. Waco: Word Books, 1983. p. xxvii-xxviii.

⁹⁹ “[...] no letter can make a stronger claim to be from Paul”. ENSLIN, Morton Scott. **The Literature of the Christian Movement: Part III of Christian Beginnings**. New York: Harper & Brothers, 1956. p. 280.

¹⁰⁰ BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo, SP: Paulinas, 2004. p. 658.

¹⁰¹ Para a história da pesquisa, cf. REED, Jeffrey T. **A Discourse Analysis of Philippians: Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. p. 125-131.

¹⁰² GARLAND, David E. **The Composition and Unity of Philippians: Some Neglected Literary Factors**. *Novum Testamentum*, Leiden, v. 27, n. 2, p. 141-173, 1985. p. 144.

tem que esperar perseguições, ou já está sofrendo. Em 3.2ss., porém, trata-se de uma ameaça interna da parte dos hereges. Aqui Paulo adverte contra a falsa crença que está se espalhando (cf. 3.18), lá admoesta para o destemor da concórdia em face da perseguição, sem que o estado da fé desse motivo para qualquer preocupação (1.3ss.; 2.12). Por razões literárias e de conteúdo se deverá considerar a polêmica contra os hereges de 3.2-4.3 como fragmento de uma carta que não faz parte do precedente.¹⁰³

B. S. Mackay afirmou corretamente que a mudança entre 3.1 e 3.2 não deve ser exagerada. Segundo ele, trata-se de uma “ruptura” momentânea. Embora o ataque de Paulo aos adversários seja recuperado em 3.18-19, os versículos intermediários não mantêm o tom agressivo e estão em consonância com os capítulos precedentes. Mackay também lembra que o assunto dos adversários já havia sido anunciado. Os oponentes dos filipenses são referidos igualmente em 1.28 e a possibilidade do sofrimento está prevista em 1.29. O assunto da fidelidade em um mundo hostil é tratado em 2.14-16. Ele ainda comenta que a linguagem de 3.2 não pode ser “superestimada”.¹⁰⁴ Semelhantemente, Duane F. Watson diz:

À luz do papel de 3.1, 3.2 não deve ser dissociado de 3.1. A mudança de tom entre 3.1 e 3.2 é esperada porque 3.1 é um versículo de transição e 3.2 começa o desenvolvimento do terceiro desenvolvimento da proposição. A mudança tonal é antecipada em 3.1 e é esperada à luz da proposição de 1.27-30 e sua retomada em 2.12-13. Na proposição, o medo dos oponentes, a sua destruição e a sua parte em infligir sofrimento e conflito são explicados. Na reafirmação da proposição, estes são aludidos. Agora em 3.1-21, o perigo antecipado é elaborado. Um tom mais severo do que a proposição seria esperado quando a proposição motivada pela atividade negativa dos adversários é desenvolvida no probatio.¹⁰⁵

Werner Kümmel elucida que “[...] não se pode provar que Paulo em 1,28 não tenha em mente os mesmos adversários que em 3.17ss”.¹⁰⁶ Além disso, segundo ele, “[...] a invectiva em 3,2ss presta-se bem para Paulo resumir as admoestações éticas de 2,12ss em 3,15ss, exatamente como 1,30 se vincula de forma bastante adequada a 3,17”.¹⁰⁷ Em outras

¹⁰³ VIELHAUER, Philipp. **História da literatura cristã primitiva**: introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos. Santo André: Academia Cristã, 2005. p. 190-191. Para Vielhauer, Filipenses consiste em três cartas ou fragmentos de cartas: A. Carta de agradecimento (ação de graças) 4.10-20; B. O grande escrito (carta maior) 1.1-3.1; 4.4-9,21-23; C. A polêmica contra os hereges 3.2-4.3.

¹⁰⁴ MACKAY, B.S. Further Thoughts on Philippians. **New Testament Studies**, Cambridge, v. 7, n. 2, p. 161-170, 1961. p.163.

¹⁰⁵ “In light of the role of 3:1, 3:2 is not to be dissociated from 3:1. The shift of tone between 3:1 and 3:2 is to be expected because 3:1 is a transitional verse and 3:2 begins the development of the third development of the proposition. The tonal shift is anticipated in 3:1 and is expected in light of the proposition of 1:27-30 and its restate- ment in 2:12-13. In the proposition, fear of opponents, their destruction, and their part in inflicting suffering and conflict are explicated. In the restatement of the proposition, these are alluded to. Now in 3:1-21, the anticipated danger is elaborated. A tone more severe than that of the proposition would be expected when the proposition prompted by the negative activity of opponents is developed in the probation”. WATSON, 1988, p. 86.

¹⁰⁶ KÜMMEL, Werner G. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo, SP: Paulinas, 1982. p. 435.

¹⁰⁷ KÜMMEL, 1982, p. 435.

passagens das cartas paulinas encontramos igualmente mudanças bruscas de estilo (Rm 16.17-20; 1 Ts 2.15-16; 1 Co 15.58).¹⁰⁸ Gerald Hawthorne escreve:

Se 3,1 e 4,4 combinam tão perfeitamente a ponto de ser preciso considerar o capítulo 3 uma carta independente, é difícil explicar por que um escriba inteligente, decidido a unificar as diversas cartas, a teria colocado aqui, onde aparentemente ela interrompe a unidade do conjunto. O mesmo vale para a chamada carta de agradecimento (4,10-20). Por que um escriba inteligente, desejoso de reunir as cartas filipenses em uma única carta colocaria esta “carta” específica no fim e não no começo.¹⁰⁹

A expressão τὸ λοιπόν (“pois bem”) pode ser traduzida por “finalmente”, “em conclusão”. No entanto, Margareth Thrall afirma que “[...] há evidências claras no Novo Testamento que λοιπόν no grego pós-clássico poderia ser usado simplesmente como uma partícula de transição, para introduzir uma conclusão lógica ou um novo ponto no progresso do pensamento”.¹¹⁰ Assim, em 2 Coríntios 13.11, λοιπόν, ἀδελφοί, χαίρετε indica que Paulo irá concluir a carta (cf. Fp 4.8), mas em 1 Tessalonicenses 4.1 λοιπόν marca a transição da longa ação de graças (1.2-3.3.13) para a sentença com παρακαλέω (4.1-2) bem como para o restante da carta. Um sentido similar é encontrado em Atos dos Apóstolos 27.20, 1 Coríntios 1.16; 4.2; 7.27; 2 Tessalonicenses 3.1.¹¹¹ Desse modo, a função de τὸ λοιπόν será determinada pelo contexto. Em Filipenses 3.1 claramente indica que um novo assunto é introduzido.¹¹²

3.2.2 Evidência externa

A seguinte evidência externa é muitas vezes apresentada contra a integridade de Filipenses:

1. Policarpo (c. 67-155 d.C), bispo de Espirma, em sua epístola aos Filipenses 3.2, fala que Paulo ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς (seguido pelo pronome relativo plural ἃς). Mais

¹⁰⁸ KÜMMEL, 1982, p. 435.

¹⁰⁹ HAWTHORNE, Gerald F. Carta aos Filipenses. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola, 2008. p. 559.

¹¹⁰ “[...] there is clear evidence in the New Testament that λοιπόν in post-classical Greek could be used simply as a transitional particle, to introduce either a logical conclusion or a fresh point in the progress of thought”. THRALL, Margaret E. **Greek particles in the New Testament: Linguistic and exegetical studies**. Grand Rapids: Eerdmans, 1962. p. 28.

¹¹¹ GARLAND, 1985, p. 149.

¹¹² O'BRIEN, Peter T. **The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text**. Grand Rapids: Eerdmans, Carlisle: Paternoster, 1991. p. 348.

adiante, em 13.2, ele distingue entre plural e singular: τὰς ἐπιστολάς [...] τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ, indicando que ἐπιστολάς deve se entendido como um plural real.

2. Jorge Sincelo¹¹³ (séc. VIII-IX d.C.) menciona uma primeira carta aos Filipenses: τούτου καὶ ὁ ἀπόστολος ἔν τῇ Φιλιππησίους μέμνηται πρώτη ἐπιστολῇ εἰπών,¹¹⁴ implicando a existência de duas ou mais cartas.
3. O *Catalogus Sinaiticus* siríaco (séc. IV) menciona duas cartas aos Filipenses.¹¹⁵
4. O autor da carta aos Laodicenses, séc. II (conhecida apenas em latim), seguiu de perto a estrutura de Filipenses, mas teve acesso a uma cópia da carta que estava ausente pelo menos 3.2-4.1 e 4.10-20.¹¹⁶

Contra-argumentos:

1. O plural ἐπιστολάς de Policarpo pode ser explicado de diferentes formas. Por exemplo, ele poderia indicar que Policarpo está se referindo, genericamente, a Filipenses e a 1 e 2 Tessaloninices, já que essas cartas foram endereçadas para cidades da Macedônia.¹¹⁷ David Garland comenta que poderia ser uma inferência da frase τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν (“escrever as mesmas coisas a vós”) em Filipenses 3.1 e possivelmente da menção às ofertas enviadas anteriormente para Paulo (Fp 4.16).¹¹⁸ No entanto, poderíamos imaginar que Paulo escreveu mais de uma carta para a igreja de Filipos e que, com exceção da Filipenses canônica, essas cartas se perderam, tal como o que aconteceu com parte da correspondência aos coríntios (cf. 1 Co 5.9; 2 Co 2,4; 7.8). Kümmel corretamente diz: “[...] de modo algum a formulação de Policarpo prova – mesmo que ela reproduza fielmente sua informação – que as epístolas paulinas aos filipenses, que ele conhecia, tivessem sido combinadas para formar a nossa atual Epístola aos filipenses”.¹¹⁹

¹¹³ Georgius Syncellus.

¹¹⁴ SYNCELLUS, Georgius. Chronographia. In: DINDORF, W (ed.). **Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae**. Bonn: Weber, 1828. v. 1, p. 651, l. 11-12. Disponível em: <[¹¹⁵ RAHTJEN, B. D. The Three Letters of Paul to the Philippians. **New Testament Studies**, Cambridge, v. 6, n. 2, p. 167-173, 1960. p. 168.](https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QacgicET66X0LjQzNhh_SXhSLY763FeO2r57nNiYyTIH0co3A2ndOHlk_ZZEdm677XzpHt55h15Okv-cu3uwP-s7T-YfI8PfmrbrQMTMe5dlSYZLXyMr9Ht3E1aDKh1oY1Bc2he6f3776I9ZL_jHwXduO1Z1czeLPoQJNs7P3bRZHBQt05CzCJcZaUtN-Oia9IWUp63OanQPTDU3eDSA5a8_1f5duXicQHtH5A1uMGSxvWQvolCL9ZWIB1mL9W5Y_t1HfL>”. Acesso em: 04 jan. 2018. Esta versão do “Google books” está disponível para download.</p>
</div>
<div data-bbox=)

¹¹⁶ SELLEW, Philip. *Laodiceans and the Philippians Fragments Hypothesis*. **Harvard Theological Review**, Harvard, v. 87, n.1, p. 17-28, 1994.

¹¹⁷ Mackay diz: “Undoubtedly the best explanation of it is that adopted by Moffatt and others, that Polycarp is here referring loosely to the Thessalonian letters along with Philippians itself [...]”. MACKAY, 1961, p. 162.

¹¹⁸ GARLAND, 1985, p. 154.

¹¹⁹ KÜMMEL, 1982, p. 436.

2. A afirmação de Jorge Sincelo, segundo J.B. Lightfoot, só pode ser explicada a partir de uma conjectura: “[...] e eu só posso explicar a leitura supondo que um supérfluo α se esgueirou para o texto e depois foi escrito na íntegra como $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$ ”.¹²⁰ No entanto, o mais provável é que se trate de uma afirmação equivocada por parte de Sincelo, como Mackay indicou.¹²¹
3. A alusão às duas cartas aos Filipenses no *Catalogus Sinaiticus* provavelmente é um caso de ditografia e parablepse,¹²² cujo valor histórico é duvidoso.¹²³
4. A carta aos Laodicenses não indica que seu autor conhecia um texto diferente de Filipenses, mas apenas que ele foi seletivo ao utilizar Filipenses.¹²⁴

3.2.3 *Filipenses como unidade literária*

Diversas considerações favorecem a unidade literária de Filipenses. Em primeiro lugar, a tradição manuscrita não atesta nenhuma outra versão de Filipenses além da que é encontrada no NT. Em segundo lugar, na antiguidade conhecia a coleção de cartas ou da correspondência editada e vendida como livro, mas “[...] não oferece nenhum exemplo de cartas ou de fragmentos epistolares combinados ou re-redigidos sob forma de carta”.¹²⁵ Em terceiro lugar,

O argumento que fala mais forte e decisivamente contra todas essas teorias favoráveis à compilação reside no fato de que elas pressupõem não só justaposições arbitrárias, mas também, no mínimo, a eliminação de títulos, endereços, saudações e despedidas, e talvez até de uma oração conectiva na composição do redator (3,1b). Não se compreende como um redator, que se supõe haja reconhecido a autoridade de Paulo, possa ter ousado recorrer a tanta arbitrariedade.¹²⁶

¹²⁰ “[...] and I can only account for the reading by supposing that a superfluous α crept into the text and was afterwards written out in full $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$ ”. LIGHTFOOT, J. B. **Saint Paul's**: Epistle to the Philippians. London: Macmillan and Co., 1888. p. 110. p. 142, n. 2.

¹²¹ Mackay apresenta estes exemplos: no escrito Anno Mundi 5540, Sincelo fala dos “[...]acts of Paul and Mark at Philippi, Thessalonica and Beroea”. Em Anno Mundi 5553, ele comenta: “It is to be noted that, according to the apostolic record, the blessed Paul appeared twice before Caesar in Rome. On the first occasion Nero, showing, it seems, an attitude of toleration towards Christianity, heard his defence and set him free [...] Luke composed his Acts of the Apostles up to the point of this first hearing of Paul, up to which time he seems to have been with him. Luke is silent, however, about Paul's martyrdom, at which he was not present. For on the second occasion Paul was remitted to Nero from Caesarea in Palestine by Festus at his own request, and, after appearing again before the Emperor, sealed his witness with his blood”. MACKAY, 1961, p. 162.

¹²² SOUTER, Alexander; WILLIAMS, C.S.C. **The Text and Canon of the New Testament**. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1954. p. 209, n. 3

¹²³ REED, 1997, p. 144.

¹²⁴ Cf. REED, 1997, p. 144-145.

¹²⁵ VOUGA, François. A epístola aos Filipenses. In: MARGUERAT, Daniel (org.). **Novo Testamento**: história, escritura e teologia. São Paulo, SP: Loyola, 2009. p. 302.

¹²⁶ KÜMMEL, 1982, p. 436.

Em quarto lugar, a análise retórica de Filipenses demonstra que é “[...] difícil isolar uma parte da carta de outra porque os mesmos termos, as mesmas raízes de palavras e os mesmo temas percorrem todas as suas supostas partes”.¹²⁷ O fato é que o argumento de Paulo em Filipenses “[...] não implica mudança de contexto de comunicação”.¹²⁸ Em quinto lugar, as tentativas de decompor Filipenses em duas ou três cartas não ajudam em quaisquer potenciais problemas de interpretação da carta, uma vez que não permitem uma análise da carta em sua totalidade, pois torna a carta uma composição unificada não a partir do próprio Paulo, mas com base na perícia de um possível redator.

3.3 Local de origem e data

Filipenses apresenta os seguintes dados sobre Paulo e os filipenses:

- a. Paulo estava na prisão (Fp 1.7, 13-14, 17).¹²⁹
- b. Onde Paulo se encontrava prisioneiro, havia membros da guarda imperial (Fp 1.13) e crentes entre os “da casa de César” (Fp 4.22).
- c. Paulo fala da possibilidade de sua morte (Fp 1.19-21; 2.17).
- d. Paulo também esperava ser liberto (Fp 1.24-25; 2.25).
- e. Timóteo estava com Paulo (Fp 1.1; 2.19-23).
- f. Alguns irmãos, por várias razões, incluindo a inveja, sentiram-se estimulados a pregar (Fp 1.14-18).
- g. Havia contatos frequentes entre Paulo e os filipenses por mensageiros.
 1. Os filipenses foram informados que Paulo estava preso.
 2. Eles enviaram Epafrodito com uma oferta (Fp 2.25; 4.15), mas ele adoeceu e quase morreu (Fp 2.26, 30).
 3. Os filipenses souberam da doença de Epafrodito.
 4. Epafrodito soube que a notícia da sua doença entristeceu os filipenses.
 5. Paulo estava enviando Epafrodito de volta (Fp 2.25-30).
 6. Paulo deseja enviar Timóteo em breve (Fp 2.19-23).

¹²⁷ HAWTHORNE, 2008, p. 559.

¹²⁸ VOUGA, 2009, p. 302.

¹²⁹ T. W. Manson argumentou que a prisão de Paulo era algo passado. Ele diz: “Repeated readings of the letter itself confirm me in the opinion that not only is there nothing in the letter to compel us to think that the writer was a prisoner, but also that there are several facts that seem to point in the opposite direction”. MANSON, T.W. St. Paul in Ephesus: The Date of the Epistle to the Philippians. **Bulletin of the John Rylands Library**, Manchester, v. 23, n. 1, p. 182-200, 1939. p. 184. Os argumentos de Manson, embora interessantes, não são convincentes.

7. Paulo esperava ir para Filipos (Fp 2.24).¹³⁰

A partir destas informações quatro locais foram propostos com as seguintes datas para a escrita de Filipenses: Roma (60-63 d.C.), Éfeso (54-57 d. C.), Cesaréia (58-60 d.C.) e menos frequentemente Corinto (c. de 50 d.C.). A opinião tradicional é que Paulo escreveu Filipenses de Roma, durante sua prisão domiciliar de dois anos (At 28.16, 30). O “Prólogo aos Filipenses” de Marcião (c. 200) diz: “Os filipenses são macedônios. Tendo recebido a verdade, perseveraram na fé e não aceitaram falsos apóstolos. O apóstolo os elogia, escrevendo-lhes desde a prisão em Roma”.¹³¹ Essa tradição também é encontrada em Eusébio (*Hist. Eccl.* III.15,1) e em uma anotação no Códice Vaticano (séc. IV).¹³² Assim, Filipenses é incluída nas tradicionalmente chamadas “Epístolas da Prisão” (Colossenses, Filemom, Efésios e Filipenses), escritas no último período da vida de Paulo. Os seguintes pontos parecem, de fato, indicar Roma:

1. As referências a “guarda pretoriana” (Fp 1.13, ARA) e aos “da casa de César” (4.22).
2. As poucas restrições impostas sobre a atividade de Paulo durante o encarceramento (At 28.16, 30-31)
3. Alusão a uma igreja aparentemente bem estabelecida, na qual Paulo é *persona non grata* (Fp 1.14-17).
4. A natureza de “vida ou morte” do aprisionamento (Paulo poderia ter apelado a Cesar de qualquer outra prisão).

Os argumentos em favor de Roma não são convincentes. Em primeiro lugar, a tradição sobre Roma não é exclusiva. Segundo Orígenes (séc. III), Filipenses foi escrita entre 1 e 2 Coríntios, não de Roma, mas de Éfeso.¹³³ Em segundo lugar, Atos dos Apóstolos relata que Paulo também foi prisioneiro em Cesaréia durante dois anos (At 23.21.33-26.32). O próprio Paulo se refere a diversos aprisionamentos (2 Co 6.5; 11.23-25). Clemente de Roma diz que ele foi preso sete vezes (ἐπτάκις δεσμὰ φορέσας, *1 Clem.* 5.6). Em terceiro lugar (1), o termo πραιτώριον (lat. *praetorium*) possui vários sentidos, podendo indicar o quartel-general de um governador de província senatorial (Mt 27.27; Mc 15.16; Jo 18.28, 33; 19.9; At 23.35;

¹³⁰ BROWN, 2004, p. 654-655.

¹³¹ “The Philippians are Macedonians. Having received the word of truth they persevered in the faith, and did not accept false apostles. The apostle commends them, writing to them from prison in Rome”. MARCIÃO apud BRUCE, F. F. **The canon of scripture**. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1988. p. 142.

¹³² BORING, M. Eugene. **Introdução ao Novo Testamento**: história, literatura e teologia. Santo André, SP: Academia Cristã, São Paulo, SP: Paulus, 2016. v. 1, p. 364.

¹³³ BORING, 2016, p. 367.

Cícero, *Ver.* 4.65; 5.106),¹³⁴ e “casa de César” era um grande grupo de escravos do imperador e de libertos, que administravam suas propriedade por todo o império.¹³⁵ M. Eugene Boring comenta sobre o argumento 1: “Essas duas referências [...] não apontam necessariamente para Roma, mas indicam que Paulo e sua mensagem tinham se tornado conhecidos, e em alguns casos respeitados, mesmo por funcionários do governo”.¹³⁶

Em quarto lugar (2), as condições moderadas da prisão de Paulo (At 28.16, 30-31) apenas expressam a visão de Lucas de como Paulo foi tratado pelas autoridades em Roma. Embora possa ser precisa em detalhes, não temos informação se esta foi à única ocasião em que ele foi preso sob tais conjunturas. Mas como Paulo era cidadão romano, em qualquer lugar do império deveria ser preso *libera custodia*.¹³⁷ Em quinto lugar (3), Filipenses 1.14-17 não situa Paulo precisamente em Roma. Estes versículos apenas indicam que havia alguns (missionários) que não pregavam com as melhores intenções. A identidade destas pessoas e sua relação com Filipenses 1.28-29; 3.2, 18-19 permanece enigmática. Em sexto lugar (4), a menção à possibilidade de morte (Fp 1.19-21; 2.17) novamente não coloca Paulo em Roma. Filipenses 1.20-25 parece apenas indicar que “Paulo confessa que a morte apelou grandemente para ele, não porque ele estivesse cansado da vida ou com medo de sofrer, mas porque ela significaria união com Cristo”.¹³⁸ Por isso, ele poderia estar abandonando seu direito de apelar a César. No entanto, o reconhecimento de que os filipenses ainda precisavam dele contribui para a convicção de que o Senhor faria com que fosse solto (Fp 1.24).

Vários argumentos contestam uma origem romana. Em primeiro lugar (e), não há provas de que Timóteo estivesse com Paulo em Roma. Sua última menção em Atos dos Apóstolos foi em Trôade (At 20.4). Em segundo lugar, conforme Romanos 15.22-14, Paulo planejou ir mais para o oeste, para a Espanha, e não voltar para visitar igrejas do leste, onde ele considerou terminado o seu trabalho. Esse plano de viagem contraria o desejo de Paulo de em um futuro próximo visitar Filipos (Fp 1.21-26; 2.24). Ele poderia ter mudado de ideia, mas se isso acontecesse, esperaríamos alguma referência. Em terceiro lugar, infere-se de

¹³⁴ SCHNEIDER, G. *πραιτώριον*. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 2, p. 1107-1108; GLARE, P. G. W. (ed.). **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: At the Clarence Press, 1968. p. 1448.

¹³⁵ WEISER, A. *Καίσαρ*. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 1, p. 2151; WEAVER, P. R. C. **Familia Caesaris: A Social Study of the Emperor's Freedmen and Slaves**. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. p. 1-8.

¹³⁶ BORING, 2016, p. 365.

¹³⁷ BORING, 2016, p. 366; DUNCAN, G. S. **Paul's Ephesian Ministry: A Reconstruction with Special Reference to the Ephesian Origin for the Imprisonment Epistles**. New York: Charles Scribner's Sons, 1929. p. 108.

¹³⁸ “Paul confesses that death greatly appealed to him, not because he was tired of life or afraid of suffering, but because it would mean union with Christ”. MURPHY-O'CONNOR, Jerome. **Paul: a critical life**. New York: Oxford University Press, 1997. p. 199.

Filipenses 1.30 e 4.15-16 (cf. 2.12, 22) que Paulo (e Timóteo) não retornou a Filipos desde a fundação da igreja, o que dificilmente aconteceria se ele estivesse escrevendo de Roma, pois esteve pelo menos duas vezes em Filipos (At 16.11-40; 20.1-2).¹³⁹

Em quarto lugar, Filipenses 4.10 diz que os filipenses não tiveram oportunidade de enviar uma oferta a Paulo, o que seria curioso se ele estivesse escrevendo de Roma, perto do fim da vida, passados mais de dez anos da fundação da igreja de Filipos. Manson escreveu: “[...] se Filipenses foi escrita de Roma, as observações de Paulo sobre o assunto do presente enviado de Filipos não podem ser interpretados, exceto como uma repreensão, e que repreensão sarcástica nisso”.¹⁴⁰ No entanto, o contexto deixa claro que não se trata de uma repreensão, mas da gratidão de Paulo para com os filipenses.

Em quinto lugar (g), o principal argumento contra Roma é o da distância. Brown comenta:

De Roma a Filipos, pela estrada sudeste, ao longo da Via Ápia, até Brindisi, através do Mar Adriático, de navio até a Macedônia, e pela Via Egnácia até Filipos daria algo em torno de 1.120 quilômetros; e uma viagem marítima, ao longo da costa da Itália, através do Adriático, com desembarque e reembarque no istmo de Corinto, subindo a costa oriental da Grécia (uma rota que ser seguida, se os emissários quisessem visitar a Igreja Paulo em Corinto), chegaria a mais de 1.440 quilômetros.¹⁴¹

Uma viagem de Roma até Filipos duraria de cinco a sete semanas, aproximadamente três meses entre ida e volta. Mesmo que a lista das viagens entre Roma e Filipos fosse encurtada, “[...] como poderíamos conceber as transações cheias de vitalidade e a troca de cartas entre Paulo e a comunidade que Fl [Filipenses] nos leva a pressupor?”.¹⁴² Essas viagens tornam difícil conceber que Filipenses foi escrita de Roma.¹⁴³ O argumento da distância ainda é mais válido para Cesaréia, que ficava entre 1.440 e 1.600 quilômetros pela via marítima (nem sempre navegável) e muito mais de 1.600 quilômetros pela terra.¹⁴⁴

Embora Cesaréia¹⁴⁵ e Corinto¹⁴⁶ tenham alguns argumentos a seu favor, eles têm menos força que os da procedência de Roma, especialmente Corinto, que possui poucos

¹³⁹ Como indica Ernst Haenchen, Macedônia refere-se às comunidades de Filipos, Tessalônica e Beréia. Cf. HAENCHEN, Ernst. **The Acts of the Apostles: a commentary**. Philadelphia: Westminster, 1971. p. 581. Brown fala de três visitas. Cf. BROWN, 2004, p. 644, n. 3, 658.

¹⁴⁰ “[...] if Philippians was written from Rome, Paul's remarks on the subject of the gift sent from Philippi cannot be construed except as a rebuke, and a sarcastic rebuke at that”. MANSON, 1939, p. 190.

¹⁴¹ BROWN, 2004, p. 656.

¹⁴² KÜMMEL, 1982, p. 423.

¹⁴³ BORING, 2016, p. 366.

¹⁴⁴ BROWN, 2004, p. 655.

¹⁴⁵ Para uma defesa de Cesaréia, cf. HAWTHORNE, 1983, p. xxxvi-xliv.

defensores. Donald Guthrie, que defende a posição de Roma, escreveu: “Caso a hipótese de Roma se revelasse insustentável, a de Éfeso provavelmente não seria desafiada como uma teoria alternativa”.¹⁴⁷ Na verdade, uma análise dos dados parece indicar que Paulo escreveu Filipenses em Éfeso. Os seguintes argumentos fundamentam essa proposta:

Paulo permaneceu em Éfeso entre agosto de 52 d.C. e outubro de 54 d.C.¹⁴⁸ A prisão de Paulo em Éfeso (a) não é declarada explicitamente em Atos dos Apóstolos ou no *corpus paulinum*, mas é pressuposta pelo próprio Paulo. Em 1 Coríntios 15.32 ele diz que “lutou com feras em Éfeso” (cf. 1 Co 16.9). Certamente o verbo *hapax legomen* θηριομαχέω (“lutar com feras”) é metafórico, pois ele não morreu numa arena (dificilmente alguém sobrevivia ao lutar com animais). Em Inácio (c. 35-107 d.C.), bispo de Antioquia, encontramos algumas vezes o verbo θηριομαχέω com sentido literal e metafórico. Na sua carta aos Romanos ele diz: Ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ διὰ γῆς καὶ θαλάσσης νυκτὸς καὶ ἡμέρας δεδεμένος δέκα λεοπάρδοις ὃ ἐστὶν στρατιωτικὸν τάγμα [...] (“Da Síria até Roma, luto com feras, através da terra e do mar, dia e noite, preso a dez leopardos, que é uma companhia de soldados [...]”) (*Rom.* 5.1). C. K. Barrett sugere que Inácio está imitando Paulo,¹⁴⁹ o que aponta para a ideia de que ele entendeu θηριομαχέω com uma referência ao aprisionamento e perigo de morte experimentado por Paulo em Éfeso. Em 2 Coríntios 1.8-10, quando Paulo fala da tribulação que lhe sobreveio na Ásia, é possível, entre outras coisas, que refira-se ao aprisionamento em Éfeso.¹⁵⁰ Romanos 16.3, 7¹⁵¹ também direciona para este sentido, sobretudo quando Paulo fala de Andrônico e Junias como “co-prisioneiros” (συναιχμάλωτος).¹⁵² Tanto 1e 2 Coríntios como Romanos foram escritos não muito tempo depois do encarceramento em Éfeso, entre 53-57 d.C. É interessante que o “Prólogo aos Colossenses” de Marcião diz que Paulo escreveu

¹⁴⁶ Para uma defesa de Corinto, cf. DOCKX, S. I. S. Lieu et Date de Fépître aux Philippiens. **Revue Biblique**, France/Jérusalem v. 80, n 2, p. 230-46, 1973.

¹⁴⁷ “If the Roman hypothesis were proved untenable the Ephesian would probably be unchallenged as an alternative theory”. GUTHRIE, Donald. **New Testament Introduction**. 4. ed. Downers Grove: InterVarsity Press, 1990. p. 555.

¹⁴⁸ MURPHY-O’CONNOR, 1997, p. 29-30, 31.

¹⁴⁹ BARRETT, C. K. **A commentary on the First Epistle to the Corinthians**. London: Adam & Charles Black, 1968. p. 366.

¹⁵⁰ BORING, 2016, p. 367; KOESTER, Helmut. **Introduction to the New Testament**. 2. ed. Berlin: Walter de Gruyter, 2000. v. 2, p. 135.

¹⁵¹ Esse argumento seria reforçado se o capítulo 16 de Romanos fosse endereçado a Éfeso. Para um discussão dessa questão, cf. FITZMYER, Joseph A. **Romans: a new translation with introduction and commentary**. New York: Doubleday, 1993. p. 55-65.

¹⁵² O termo συναιχμάλωτος não deve ser entendido metaforicamente, mas literalmente. Cf. MOO, Douglas J. **The Epistle to the Romans**. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. p. 923, n. 35; BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. συναιχμάλωτος. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 2, p. 1566.

esta carta “[...] em cadeias, de Éfeso”.¹⁵³ *Atos de Paulo e Tecla* (séc. II) e *Atos de Tito* e o *Comentário de Daniel* de Hipólito (c. 170-236 d.C.) também possuem a tradição de que Paulo foi preso em Éfeso.¹⁵⁴ Embora essa tradição possa ser uma inferência de 1 Coríntios 15.32, ela mostra que autores cristãos do segundo e terceiro século não hesitavam em afirmá-la.

1. A relação de Filipenses com Filemom e Colossenses¹⁵⁵ também aponta para Éfeso.¹⁵⁶ Embora Filemom e Colossenses apresentem conteúdo diferente, foram escritas em circunstâncias idênticas para igrejas que tinham muito em comum. Paulo está preso (Cl 4.8-10; Fm 1.9, 23). Em ambas, encontra-se acompanhado (e) de Timóteo (Cl 1.1; Fm 1.1), Epafras (Cl 4.12; Fm 23), Aristarco (Cl 4.10; Fm 24), Marcos (Cl 4.10; Fm 24), Lucas (Cl 4.14; Fm 24), Demas (Cl 4.14; Fm 24) e Onésimo (Cl 4.9; Fm 10-12). Nas duas cartas, Arquipo aparece entre os destinatários (Cl 4.17; Fm 2).¹⁵⁷ Epafras é uma forma menor de Epafrodito (como Silas/Silvano, Prisca/Priscila), e se ele for o mesmo Epafrodito de Filipenses (2.25; 4.18), evidencia-se, assim, uma forte ligação entre as três cartas.¹⁵⁸ Clayton Bowen comenta que a presença desses cooperadores de Paulo são melhor elucidadas com o aprisionamento de Paulo em Éfeso.

Na falta de qualquer informação sobre eles [Demas, Marcos, Jesus, chamado Justo], poderíamos localizá-los igualmente bem em Roma ou Éfeso. Assim, dos dez companheiros de Paulo mencionados nessas quatro cartas [Cl, Fl, Ef, Fp], quatro (Timóteo, Aristarco, Tíquico, Lucas) parecem certamente ter estado em Éfeso com Paulo, três (Epafrodito, Epafras, Onésimo) poderiam ter estado ali muito mais facilmente do que em Roma, ao passo que para nenhum dos dez *há qualquer evidência* (a não ser a inferência destas cartas) de *que estavam em Roma*, ou, pelo menos, não nos tempos de Paulo.¹⁵⁹

¹⁵³ “[...] in chains, writes to them from Ephesus”. MARCIÃO apud BRUCE, 1988. p. 142.

¹⁵⁴ BORING, 2016, p. 367.

¹⁵⁵ Considero genuinamente paulinas as sete cartas comumente reconhecidas (Romanos, 1 e 2 Coríntios, Filipenses, 1 Tessalonicenses, Filemom) e Colossenses. Para a uma defesa da autoria paulina de Colossenses, cf. KÜMMEL, 1982, p. 444-453.

¹⁵⁶ Normalmente essas cartas (com Efésios) são datadas da época do aprisionamento de Paulo em Roma.

¹⁵⁷ Colossenses menciona ainda Tíquico (4.7-8) e Jesus, chamado de Justo (4.11), que não são mencionados em Filemom.

¹⁵⁸ BORING, 2016, p. 368. Muitos são contrários a essa identificação, e.g. BRUCE, F. F. **The epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians**. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. p. 43-44; DUNN, James D. G. **The Epistles to the Colossians and to Philemon: a commentary on the Greek text**. Grand Rapids: Eerdmans, Carlisle: Paternoster, 1996. p. 63, n. 13

¹⁵⁹ “Thus, of the ten companions of Paul named in these letters, four (Timothy, Aristarchus, Tychicus, Luke) seem quite certainly to have been in Ephesus with Paul, three (Epaphroditus, Epaphras, Onesimus) could have been there much easier than in Rome, the other three could have been there as easily as in Rome, while for no one of the ten is there any evidence (save inference from these letters) that he was in Rome, in Rome, at least in Paul's time”. BOWEN, Clayton B. Are Paul's Prison Letters from Ephesus? **The American Journal of Theology**, Chicago, v. 24, n. 1, p. 112-135, 1920. p. 132 (grifo original). O fato de Bowen ver Epafrodito, e Epafras como duas pessoas não enfraquece o argumento.

A origem efesina de Filemom e Colossenses é confirmada por diversos argumentos. Em primeiro lugar, três fatos indicam que a igreja de Filemom era em Colossos: 1. Epafras de Colossos conhece muito bem os destinatários de Filemom para enviar-lhes saudações (Fm 23); Onésimo era de Colossos (Cl 4.9); 3. Arquipo de Colossos encontra-se entre os destinatários das duas cartas.¹⁶⁰ Como afirma Kümmel, a igreja de Filemom está “[...] evidentemente localizada em Colossas”.¹⁶¹ Em segundo lugar, é difícil conceber que Onésimo percorreu os 1.600 quilômetros de Colossos até Roma como fugitivo, enquanto Éfeso ficava a 192 quilômetros. B. W. Robinson elucidada:

Ele gostaria de ir longe, mas Éfeso, da qual ele deve ter sabido e não ouviu um pouco, certamente seria seu limite. Ele poderia ir toda a distância a pé. Ele não precisaria estar à custa nem arriscar sua exposição ao embarcar a bordo de um navio. Ele teria tido uma certa familiaridade com Éfeso, a maior cidade da Ásia, enquanto que nenhum de seus companheiros provavelmente já teria estado em Roma.¹⁶²

Em terceiro lugar, como em Filipenses (1.21-26; 2.24), Paulo espera ser libertado e visitar Filemom em um futuro próximo (Fm 22), o que contraria os seus planos de ir para o oeste (Rm 15.22-14), como comentamos acima, no caso de Filipenses. Em quarto lugar, Knox¹⁶³ apontou para a tradição que remonta a Inácio de Antioquia (c. 110 d.C), na qual, em seu caminho para o martírio em Roma, encontrou com Onésimo, bispo de Éfeso (*Ef.* 1.3). Não há como verificar se este Onésimo é o mesmo de Filemom (Cf. Cl 4.9). No entanto, Boring apresenta a seguinte conjectura, que historicamente é plausível:

Filemom envia Onésimo de volta para Paulo *em Éfeso*, para ajuda-lo em sua obra missionária, de modo que ele se torna uma figura de liderança na igreja efesina. Uma vez que, depois da morte de Paulo, provavelmente Éfeso continuou como centro da escola paulina, onde as cartas de Paulo foram reunidas, editadas e distribuídas, esse cenário centrado em Éfeso ajudaria a explicar a inclusão da pequena carta de Filemom na coleção.¹⁶⁴

¹⁶⁰ MURPHY-O'CONNOR, 1997, p. 176. John Knox argumentou que o destinatário de Filemom era Arquipo e que ele seria o senhor de Onésimo. Filemom seria o supervisor da igreja do Lico. Cf. KNOX, John. **Philemon among the letters of Paul: A New View of Its Place and Importance**. Edition Revised New York: Abingdon Press, 1959. p. 56-70.

¹⁶¹ KÜMMEL, 1982, p. 456.

¹⁶² “He would want to go far, but Ephesus, of which he must have known and heard not a little, would surely be his limit. He could go the whole distance on foot. He would not need to be at the expense or risk the exposure of embarking on board a ship. He would have been more or less familiar by hearsay with Ephesus, the greatest city of Asia, while none of his fellows are likely ever to have been in Rome”. ROBINSON, Benjamin W. An Ephesian Imprisonment of Paul. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 29, n. 2, p. 181-189, 1910. p. 184. Deve-se observar que não há certeza se Onésimo era um escravo fugitivo. Knox, por exemplo, diz que ele havia sido enviado a Paulo e este demorara em enviá-lo de volta. KNOX, 1959, p. 15-33.

¹⁶³ KNOX, 1959, p. 98-108.

¹⁶⁴ BORING, 2016, p. 386.

2. Elucidamos que a referência ao *praetorium* (b) possui vários sentidos. No entanto, Éfeso era a terceira maior cidade do império (depois de Roma e Alexandria). Nela encontrava-se a sede proconsular romana da Ásia. Por Éfeso deviam passar todas as comunicações políticas e decisões judiciais da província.¹⁶⁵
3. A distância entre Filipos e Éfeso (g) em uma viagem marítima direta ou por terra, até Trôade, e depois pelo mar, seria de 640 quilômetros, levando cerca de sete a nove dias.¹⁶⁶ Essa distância não apresentaria dificuldades para a vívida relação de Paulo e os Filipenses.
4. A ausência de menção da coleta para os pobres de Jerusalém em Filipenses (assim como em Gálatas,¹⁶⁷ 1 Tessalonicenses, Filemom e Colossenses), mas referida nas cartas posteriores (1 Coríntios 16.1-4, 2 Coríntios 8-9 e Romanos 15.25-32), confirma que Filipenses foi escrita em Éfeso, antes de 1 Coríntios.¹⁶⁸ Brown comenta:

A estada de Paulo em Éfeso e a viagem subsequente a Corinto (de onde ele iria para Jerusalém) cobriram um período de quatro anos. Angariar e levar a coleta para Jerusalém não teria sido assunto urgente durante um período inteiro, especialmente se durante aquele tempo ele estava na prisão em Éfeso e podia até morrer (obviamente sem alcançar Jerusalém). Tornar-se-ia mais urgente por volta do final do período em Éfeso, quando Paulo foi libertado da prisão e podia planejar suas viagens, e aí, de novo, quando deixara Éfeso e viajavam através da Macedônia, em direção a Corinto (cf. 2 Co 8-9; Rm 16.26-28 – tempo em que os cristãos realmente contribuíram). Com efeito, o argumento da coleta depõe a favor de Éfeso [...].¹⁶⁹

5. A data recente para Filipenses é indicada pela ausência de certos *loci* teológicos de Paulo. A “doutrina” da justificação pela fé é mencionada brevemente (Fp 3.7-10). Ela passa a ganhar proeminência nas cartas posteriores. Em Filipenses Paulo não defende seu apostolado, nem refere a si mesmo como “apóstolo” (o substantivo ἀπόστολος ocorre somente em referência a Epadrodito, em Fp 2.25). O apostolado de Paulo passa a ser afirmado a partir de 1 Coríntios. Em Filipenses há poucos usos explícitos do AT, ocorrendo mais alusões, enquanto nas cartas futuras existe um aumento gradativo do

¹⁶⁵ TREBILCO, Paul. Asia. In: GILL, David W. J.; GEMPF, Conrad (eds.). **The book of Acts in its Graeco-Roman setting**. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, Carlisle: The Paternoster Press, 1994. p. 307-309.

¹⁶⁶ BROWN, 2004, p. 657.

¹⁶⁷ A tentativa de Larry Hurtado de ver uma referência à coleta em Gl 6.6-10 não é convincente. Cf. HURTADO, Larry W. The Jerusalem Collection and the Book of Galatians. **Journal for the Study of the New Testament**, Sheffield, v. 5, n. 3, p. 46-62, 1979. Mais recentemente, em seu blog, Hurtado reafirmou seu posicionamento. Cf. Galatians and Paul’s Jerusalem-Collection Re-visited, em <<https://larryhurtado.wordpress.com/2017/08/12/galatians-and-pauls-jerusalem-collection-re-visited/>>.

Acesso em: 18 dez. 2017.

¹⁶⁸ BORING, 2016, p. 369.

¹⁶⁹ BROWN, 2004, p. 658.

uso do AT.¹⁷⁰ Esses argumentos possuem menor peso, mas não devem ser totalmente ignorados.

Com base nas considerações apresentadas concluímos que os melhores argumentos indicam que Filipenses (bem como Filemom e Colossenses) foi escrita em Éfeso. Somente essa hipótese se ajusta de modo satisfatório aos pontos destacados acima acerca da relação de Paulo com os Filipenses. Como comentamos acima, Paulo permaneceu em Éfeso entre agosto de 52 d.C. e outubro de 54 d.C. Assim, Filipenses foi escrita relativamente cedo, provavelmente depois de 1 Tessalonicenses, mas antes de 1 Coríntios. Com certa margem, ponderamos 53 d.C. como o ano da sua composição.

3.4 Destinatários

3.4.1 Filipos: a cidade e seus habitantes

A descrição antiga mais detalhada de Filipos é a de Apião:

Filipos é uma cidade que anteriormente se chamava Datus e antes disso Crenides, porque há lá muitas fontes borbulhando em torno de uma colina. Filipe a fortificou porque considerou que era uma fortaleza contra os trácios e a chamou de Filipos, em honra a si mesmo. Está situada em uma colina precipitada e o seu tamanho é exatamente o da cimeira da colina. Existem bosques no norte, através dos quais Rascúpolis liderou o exército de Bruto e Cássio. No sul há um pântano que se estende até o mar. No leste estão os desfiladeiros dos Sapeus e Corpileus, e no oeste há uma planície muito fértil e bonita que se estende para as cidades de Murcino e Drabisco e do rio Estrimom, cerca de 350 estádios. [...]. A planície foi cortada em declive, de modo que o movimento é fácil para aqueles que descem de Filipos, mas complicado para aqueles que sobem de Anfípolis. Há outra colina, não muito longe de Filipos, que é chamada de colina de Dionísio, onde existem minas de ouro chamadas de Asilas (*Guerras Civis*, 4.105-106).¹⁷¹

¹⁷⁰ BORING, 2016, p. 367. Para o uso do AT em Filipenses, cf. SILVA, Moisés. Filipenses. In: BEALE, G. K.; CARSON, Donald A (org.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo, SP: Vida Nova, 2014. p. 1114-1138.

¹⁷¹ “[...] Philippi is a city that was formerly called Datus, and before that Crenides, because there are many springs bubbling around a hill there. Philip fortified it because he considered it an excellent stronghold against the Thracians, and named it from himself, Philippi. It is situated on a precipitous hill and its size is exactly that of the summit of the hill. There are woods on the north through which Rhascupolis led the army of Brutus and Cassius. On the south is a marsh extending to the sea. On the east are the gorges of the Sapaeans and Corpileans, and on the west a very fertile and beautiful plain extending to the towns of Murcinus and Drabiscus and the river Strymon, about 350 stades. [...]. The plain slopes downward so that movement is easy to those descending from Philippi, but toilsome to those going up from Amphipolis. There is another hill not far from Philippi which is called the Hill of Dionysus, in which are gold mines called the Asyla. [...]”. APPIAN. **Appian’s Roman History IV: Civil Wars: Books III. Part. II-IV**. Translated by Horace White. Cambridge, MA: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltd, 1961. p. 315,317.

Filipos estava localizada no leste da Macedônia e Trácia (norte da Grécia), em uma planície (chamada de Datos) a leste do Monte Pangaeus e entre os rios Estrimom e Netos, próxima a margem do córrego Gangites, a cerca de 16 km do mar Egeu. Para o sudoeste percorria a Via Egnátia sobre uma cordilheira rochosa em direção ao porto de Neápolis (atual Kavalla). Nos tempos antigos, a importância da cidade provinha da sua planície fértil, das minas de ouro nas montanhas ao norte e da sua localização estratégica na Via Egnátia, a grande estrada romana, construída por volta de 130 a.C., que ligava o mar Adriático ao Egeu e ao Bósforo.¹⁷²

Fundada por colonos gregos da ilha de Tasos, que trabalhavam nas minas de ouro da região, foi primeiramente chamada de Crenides ou lugar das “pequenas fontes” sob a liderança do político ateniense exilado Kallistratos, em 360-359 a.C. Em 356 a.C., Felipe II da Macedônia (pai de Alexandre Magno) conquistou a cidade, chamando-a de Φίλιπποι. Filipos e toda a Macedônia caíram sob o domínio romano em 168 a.C., depois de sucessivas campanhas militares de Roma contra a dinastia macedônica. A Macedônia tornou-se uma província romana, dividida em quatro *regiones* (subprovíncias). Filipos fazia parte do primeiro distrito e Anfípolis era a capital da região. Em 146 a.C., após a reorganização da Macedônia, a capital foi transferida para Tessalônica.¹⁷³

Em 42 a.C. ocorreu a decisiva segunda guerra civil nas proximidades de Filipos, quando Otaviano (depois, em 29 a.C., imperador Augusto César) e Marco Antônio derrotaram Bruto e Cássio (assassinos de Júlio César). Depois da vitória, Marco Antônio aumentou Filipos com uma colônia de veteranos romanos licenciados. Incrições em moedas atestam a situação de Filipos como *Antoni Iussi Victrix Philippensium*.¹⁷⁴ Outro aumento populacional ocorreu depois que Otaviano derrotou Marco Antônio na batalha de Ácio, em 31 a.C. Dion Cássio relata: “Pois expulsando as comunidades que haviam tomado o partido de Antônio, ele [Otaviano] conseguiu instalar seus soldados nas suas cidades e em suas terras.

¹⁷² Jürgen Becker comenta: “A cidade, além de estar situada na ‘*Via Egnatia*’, tinha também uma vantagem, muito apreciada na Antiguidade, por causa de seu território adjacente: a riqueza florestal servia à construção naval e a fértil planície era conhecida pelo seu bom aproveitamento agrícola. As minas de metais preciosos (ouro e prata) do monte *Pangeo* haviam aumentado consideravelmente a riqueza da cidade, mas, na época romana, já estavam quase esgotadas”. BECKER, Jürgen. **Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia**. São Paulo: Academia Cristã, 2007. p. 431.

¹⁷³ RUPPRECHT, A. Filipos. In: TENNEY, Merrill C. (org.). **Enciclopédia da Bíblia**. São Paulo: Cultura Cristã, 2008. v. 2, p. 848; HENDRIX, Holland E. Philippi. In: FREEDMAN, David Noel (org.). **The Anchor Bible dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 5, p. 314.

¹⁷⁴ GILL, David W.J. Macedonia. In: GILL, David W. J.; GEMPF, Conrad (eds.). **The book of Acts in its Graeco-Roman setting**. Grand Rapids: Eerdmans, Carlisle: The Paternoster Press, 1994. p. 411.

Para a maioria dos que foram despojados ele fez compensação, permitindo-lhes que se instalassem em Dirráquio, Filipos e outros lugares [...].” (*História Romana* 51.4,6).¹⁷⁵

Em torno de 31 a.C., o nome de Filipos passou a ser *Colonia Julia Philippensis* e em 27 a.C., *Colonia Julia Augusta Philippensis*. Como província romana, Filipenses recebeu o status de *Ius Italicum*, que era considerado o mais alto privilégio alcançável por uma cidade provinciana. “Era como se a cidade tivesse sido transferida para o solo da Itália; seus residentes não estavam sujeitos a tributos provinciais e impostos pessoais e, pelo menos em teoria, eram independentes do governador da província da Macedônia”.¹⁷⁶ A posição invejável originou claras consequências na mentalidade dos habitantes de Filipos. Conforme Daniel Marguerat, “[...] o orgulho pela identidade romana era inseparável de uma certa xenofobia. Não admira que nos meios dos numerosos cultos gregos, egípcios e orientais, que pululavam nessa cidade como em toda a parte ao redor do Mediterrâneo, a religião oficial, com seu culto ao imperador, levasse vantagem”.¹⁷⁷

Os habitantes de Filipos eram predominantemente romanos, mas muitos gregos macedônios e alguns judeus viviam ali. F.F. Bruce diz que parece não ter existido uma sinagoga em Filipos, provavelmente porque não havia uma comunidade judaica expressiva.¹⁷⁸ Para ser organizada uma sinagoga eram necessários pelo menos dez homens adultos. Atos dos Apóstolos 16.13 relata que fora dos muros da cidade, na margem córrego Gangites, havia um lugar não oficial de adoração,¹⁷⁹ onde mulheres tementes a Deus e talvez algumas judias reuniam-se para fazer orações no sábado e dias santos. A determinação do local se deu por haver água para os ritos judaicos de purificação.¹⁸⁰

¹⁷⁵ “For by turning out of their homes the communities in Italy which had sided with Antony he was able to grant to his soldiers their cities and their farms. To most of those who were dispossessed he made compensation by permitting them to settle in Dyrrachium, Philippic and elsewhere [...]”. DIO CASSIUS. **Dio’s Roman History VI**: Books LI-LV. Translated by Earnest Cary. Cambridge, MA: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltd, 1955. p. 13.

¹⁷⁶ “It was as if the city had been transferred to the soil of Italy; its residents were not subject to provincial land and personal taxes, and in theory at least were independent of the governor of the province of Macedonia”. MURPHY-O’CONNOR, 1997, p. 212.

¹⁷⁷ MARGUERAT, Daniel. **A primeira história do cristianismo**: os Atos dos Apóstolos. São Paulo, SP: Paulus, Loyola, 2003. p. 141.

¹⁷⁸ BRUCE, F. F. **Paulo, o apóstolo da graça**: sua vida, cartas e teologia. São Paulo, SP: Shedd Publicações, 2003. p. 211.

¹⁷⁹ O termo προσευχή significa em 16.13 “lugar de oração”. Desde o século III a.C. e sobretudo nos primeiros tempos do Império Romano, προσευχή era um vocábulo corrente entre os judeus da diáspora para designar a “sinagoga”, como atestam Fílon (e.g., LegGai 20,23,46; Flacc 41) e numerosas inscrições. Quando Lucas se refere ao edifício da sinagoga utiliza συναγωγή (16 vezes), por isso aqui ele indica seguramente um lugar ao ar livre, no qual se reuniam somente mulheres. Cf. BALZ, Horst. προσευχή. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegetico del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 2, p. 1186.

¹⁸⁰ MARSHALL, I. Howard. **The Acts of the Apostles**: an introduction and commentary. Leicester: InterVarsity, 1983. p. 245.

A maior parte da população vivia no campo, mas era na cidade que comercializavam seus produtos e encontravam fontes de serviços e produtos manufaturados. No campo, os grandes proprietários de terra, em grande medida, eram romanos. Na cidade, os romanos também ocupavam altos cargos, e inscrições mostram que havia uma série de escravos que ocupavam cargos inferiores na administração. Entre os gregos, havia dois grupos, a saber, a população grega original, e imigrantes gregos que vieram, sobretudo, da Ásia Menor. Aqueles ocupavam uma posição subordinada na sociedade, normalmente como lojistas e operários. Estes comumente eram empresários, que importavam materiais de outras regiões, incluindo têxteis caros.¹⁸¹

Após 42 d.C., o latim tornou-se o idioma oficial, mantendo essa posição até o início do séc. IV. O grego, que havia sido a língua oficial de Filipos por mais de trezentos anos, sobreviveu em várias áreas, como indica o material epigráfico. Além disso, havia pouca razão para os gregos locais aprenderem o latim, pois os romanos instruídos também falavam grego.¹⁸² Somente escravos e aqueles que queriam ocupar cargos públicos tiveram que aprender o latim. No séc. IV, o grego predominou sobre o latim como atestam todas as inscrições a partir dessa época.¹⁸³ A relação entre o latim e o grego em ilustrada adequadamente por Paulo, que em Filipenses 4.15 usa Φιλιππήσιοι, que deriva do latim Philippeis, ao invés das formas mais autenticamente gregas Φιλιππεῖς ou Φιλιππηροί.¹⁸⁴

Em relação à religião, nos dias de Paulo, Filipos apresentava uma variedade de divindade e cultos. Beare comenta que o sincretismo era encontrado em uma das suas expressões mais amplas.¹⁸⁵ Deuses gregos tinham seus altares e templos desde a chegada dos colonos de Tasos e eram conhecidos por seus nomes latinos, sobretudo Júpiter, que foi identificado com Zeus.¹⁸⁶ A devoção a Artemis, sob o nome de Bendis, é atestada desde Heródoto, principalmente em ritos de fertilidade, numa comunidade agrícola. Marte era venerado, também, como deus tanto da agricultura como da guerra, sob o nome trácio de

¹⁸¹ PORTEFAIX, Lilian. **Sisters Rejoice: Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts As Received by First Century Philippian Women.** Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1988. p. 67.

¹⁸² "It should also be kept in mind that, if Roman boys studied Homer at school (Pliny, *Letters* 2.14. 2; Quintilian, *Institutio Oratoria* i. 8. 5), their sisters felt that a knowledge of Greek added to their attractiveness (Juvenal, *Satires* 6. 184-99)". MURPHY-O'CONNOR, 1997, p. 213, n. 13.

¹⁸³ PORTEFAIX, 1988, p. 68-70.

¹⁸⁴ MURPHY-O'CONNOR, 1997, p. 213. Cf. RAMSAY, William. M. The Philippians and their Magistrates. **The Journal of Theological Studies**, Oxford, v. 1, n. 1, p. 114-116, 1899. p. 116.

¹⁸⁵ BEARE, F. W. **A commentary on the Epistle to the Philippians.** 2nd ed. London: Adam & Charles Black, 1969. p. 7.

¹⁸⁶ O'BRIEN, 1991, p. 5. A referência ao "Deus Altíssimo" em Atos dos Apóstolos 16.17 poderia ser uma menção a Zeus. Cf. TREBILCO, Paul R. Paul and Silas – 'Servants of the Most High God' (Atcs 16.16-18). **Journal for the Study New Testament**, Sheffield, v. 36, n. 1, p. 51-73, 1989. Beare sugere Sabázio. Cf. BEARE, 1969, p. 8-9.

Mindrito. Silvano, um deus italiano dos campos e florestas, é adorado na Macedônia, tanto quanto deuses e deusas mais amplamente conhecidos, importados do oriente: Isis (Filipos foi colocada sob sua proteção, depois do ano 42 a.C.), Serápis, Apolo, Asclépio e, vindo da Anatólia, Men e a grande deusa-mãe Cibele.¹⁸⁷

No entanto, o culto ao imperador levava vantagem sobre os outros cultos. Ele era conhecido em Filipos desde o século IV a.C., sob Filipe II, sendo propagado igualmente por seu filho, Alexandre o Grande. Em 42 a.C., quando Otávio e Augusto derrotaram Cassio e Brutus, Otávio se tornou o deificado César Augusto e Filipos orgulhosamente se tornou uma colônia romana que era um ponto focal da combinação de patriotismo e da religião expressos no culto a César. O centro geográfico do poder em Filipos era o fórum e no seu extremo leste ficava o principal templo para o culto ao imperador.¹⁸⁸

Como colônia romana, Filipos era administrada por dois magistrados, os *duoviri*. Evidências epigráficas fornecem evidência para os cargos de *decurio*, *aedile*, *duumvir* e *duumvir quinquennialis*.¹⁸⁹ Além destes, havia sacerdotes oficiais: um *augure*, dois *pontífices* e vários *flâmines* no culto imperial, além de duas sacerdotisas para o culto da imperatriz.¹⁹⁰ Em Atos dos Apóstolos 16.19-20, os magistrados de Filipos são designados de ἄρχοντες e στρατηγοίς. William Ramsay sugere que o primeiro é um termo genérico para “magistrados” e que o segundo é um equivalente grego para o latim “praetors”.¹⁹¹

Um aspecto importante que deve ser considerado nessas breves notas sobre Filipos é a importância das mulheres para toda a Macedônia.

Se a Macedônia produziu o grupo mais competente de homens que o mundo já havia visto, as mulheres eram, em todos os aspectos, as homólogas masculinas; elas desempenharam um papel importante nos negócios, receberam enviados, e obtiveram concessões para eles de seus maridos, construíram templos, fundaram cidades, contrataram mercenários, comandaram exércitos, edificaram fortalezas e atuaram ocasionalmente como regentes ou mesmo co-governantes [...].¹⁹²

¹⁸⁷ O'BRIEN, 1991, p. 5; MARTIN, Ralph P. **Filipenses**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1985. p. 19-20.

¹⁸⁸ HELLERMAN, Joseph H. **Reconstructing Honor in Roman Philippi**: Carmen Christi as Cursus Pudorum. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 80-87.

¹⁸⁹ GILL, 1994, p. 412.

¹⁹⁰ PORTEFAIX, 1988, p. 65.

¹⁹¹ RAMSAY, 1899, p. 114-116. No entanto, A.N. Sherwin-White comenta: “Hence Acts can claim no credit for calling the magistrates of Philippi *στρατηγοί*”. SHERWIN-WHITE, A.N. **Roman Society and Roman Law in the New Testament**: The Sarum Lectures 1960-1961. Oxford: Oxford: At the Clarendon Press, 1963. p. 92-93.

¹⁹² “If Macedonia produced perhaps the most competent group of men the world had yet seen, the women were in all respects the men's counterparts; they played a large part in affairs, received envoys and obtained concessions for them from their husbands, built temples, founded cities, engaged mercenaries, commanded armies, held fortresses, and acted on occasion as regents or even co-rulers [...]”. TARN, W. W.; GRIFFITH,

No livro de Atos dos Apóstolos encontramos algumas informações sobre Filipos. Quando a cidade é mencionada pela primeira vez, em 16.12, encontramos um texto de difícil interpretação. A dificuldade encontra-se na frase πρώτη[ς] μερίδος τῆς (“primeiro distrito da”). O *ς* final de πρώτης está entre colchetes no NA²⁸ para indicar a incerteza quanto ao texto original. Como afirma Roger Omanson: “Aqui não se tem quase nenhuma certeza quanto ao texto original [...]”.¹⁹³ A forma mais antiga e melhor atestada pelos manuscritos é πρώτη τῆς μερίδος (“principal do distrito”): \mathfrak{B} ⁷⁴; \aleph , A, C, Ψ , 33, 81, 945, 1175, 2818.¹⁹⁴ Filipenses seria a “cidade principal do distrito da Macedônia” (TEB). Três argumentos são comumente apresentados contra essa leitura: 1. A Macedônia não era um distrito (μερίς), mas uma província (σατραπεία), dividida em quatro distritos (μερίδος); 2. Em nenhum lugar está atestado que Filipos era a “principal cidade” da Macedônia; a capital da província era Tessalônica. 3. A capital do distrito de Filipos era Anfípolis.¹⁹⁵

Uma tentativa para solucionar o problema foi sugerir que Atos dos Apóstolos quer dizer que Filipos tenha sido a primeira cidade visitada por Paulo e seus companheiros na Macedônia. Contudo, o apóstolo chegou primeiro em Neápolis (At 16.11), que provavelmente pertencia ao distrito em que se encontrava Filipos. Outra proposta, a partir do uso de πρώτη como título honorífico, foi traduzir por “Filipos, que é uma cidade importante do distrito da Macedônia”. Bruce Metzger elucida que πρώτη como título definido é encontrado somente para cidades que pertenciam a uma liga ou união (κοινόν) nas suas respectivas províncias, como Pérgamo, Esmirna e Tessalônica; e esta não era a situação das colônias romanas. Por isso, πρώτη poderia apenas indicar que Filipos era uma “cidade destacada”.¹⁹⁶

NA²⁸ e a maioria dos estudiosos modernos rejeitam a leitura πρώτη τῆς μερίδος e adotam a conjectura πρώτης μερίδος τῆς (“do primeiro distrito da”). Filipos seria “uma cidade do primeiro distrito da província da Macedônia” (NTLH). Essa leitura não é apoiada por nenhum manuscrito grego, mas somente por poucos manuscritos mais recentes da Vulgata (Θ, c, Par. lat. 1105² leem *primae partis*, A, Par. lat. 342 leem (*in prima parte*). Ela é reproduzida

G. T. **Hellenistic civilisation**. 3rd ed. rev. World Publishing Company, 1967. p. 98. Cf. MARCHAL, Joseph A. **Hierarchy, Unity, and Imitation: A Feminist Rhetorical Analysis of Power Dynamics in Paul's Letter to the Philippians**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. p. 73-90.

¹⁹³ OMANSON, Roger L. **Variantes textuais do Novo Testamento**. Análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”. Barueri, SP : Sociedade Bíblica do Brasil, 2010. p. 266.

¹⁹⁴ Encontramos também as seguintes leituras: πρώτη τῆς (- B) μερίδος τῆς em B, L; 323; \aleph ; πρώτη μερίς em E; sa^{mss}; πρώτη τῆς em 614, 1241, 1505, 1739; sy^h; κεφαλὴ τῆς em D; sy^p.

¹⁹⁵ ASCOUGH, Richard S. Civic Pride at Philippi the Text-Critical Problem of Acts 16.12. **New Testament Studies**, Cambridge, v. 44, n. 1, p. 93-103, 1998. p. 93.

¹⁹⁶ METZGER, 2006, p. 391-392.

em algumas versões medievais (e.g., *ger^{tp1}*).¹⁹⁷ Metzger comenta que *πρώτη τῆς μερίδος* poderia ter-se originado como resultado de uma duplicação acidental das letras *τη*¹⁹⁸ ou que algum copista por erro escreveu *πρώτη*, e em seguida um segundo copista escreveu *-της* na parte superior para corrigir; finalmente um terceiro copista interpretou *-της* não como uma desinência, mas como o artigo definido. Sobre os manuscritos da Vulgata, ele diz que dificilmente se trata de uma tradução do texto grego ou que tenha se originado na tradição latina.¹⁹⁹

Em termos da evidência externa, a leitura *πρώτη τῆς μερίδος* considera seriamente a tradição textual sem recorrer a conjecturas. Ela é atestada por importantes manuscritos antigos, de diferentes tipos textuais e localidades geográficas. Considerando a evidência interna, o princípio da *lectio difficilior* sugere que esta leitura provavelmente é a original. Então, o autor de Atos dos Apóstolos está sendo impreciso em sua descrição de Filipenses? Ele está correto ao falar de Filipos como *κολωνία*.

Richard Ascough apresentou uma proposta muito interessante para a questão. Segundo ele, o conceito do orgulho cívico era forte entre muitos cidadãos urbanos da antiguidade, incluindo a predisposição para a rivalidade entre as cidades, por exemplo, sobre qual tinha o melhor teatro ou que realizava os melhores jogos. Ascough observa que Atos dos Apóstolos 16.12 encontra-se entre as passagens que empregam o pronome “nós” (16.10-17; 20.5-8,13-15; 21.1-18; 27.1-28.16). Normalmente se pensa que essas passagens constituem um tipo de diário e que descrevem momentos em que o autor – Lucas – estava com Paulo.²⁰⁰ Ascough e outros acreditam que existem bons motivos para se pensar que esses trechos não provêm de Lucas.²⁰¹ Assim, ele propõe que o autor por trás dessas passagens seja um nativo de Filipos, particularmente um de fala grega, que estaria reivindicando o título de “primeira cidade” da Macedônia para Filipos no contexto do orgulho cívico da antiguidade.²⁰²

¹⁹⁷ BRUCE, F.F. **The Acts of the Apostles**: the Greek text with introduction and commentary. 3rd rev. and enl. ed. Grand Rapids: Eerdmans; Leicester, U.K.: Apollos, 1990. p. 357.

¹⁹⁸ Essa ideia foi sustentada, e.g., Haenchen: *πρώτη τῆς* como ditografia de *πρώτης*. HAENCHEN, 1971, p. 494.

¹⁹⁹ METZGER, 2006, p. 392.

²⁰⁰ BROWN, 2004, p. 445.

²⁰¹ E.g., PORTER, Stanley E. **The Paul of Acts**. Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1999. p. 28-33.

²⁰² ASCOUGH, 1998, p. 101-102. Essa interpretação é reforçada pelo fato de que Filipos é a única cidade em Atos dos Apóstolos que é chamada de “colônia”, embora outras cidades mencionadas no livro também fossem colônias – Antioquia da Psídia, Listra, Trôade, Corinto e Ptolomaida. Cf. BRUCE, 1990, p. 357. William Ramsay havia identificado Lucas (o provável autor de Atos Apóstolos) com o homem macedônio da visão de Paulo (At 16.9), indicando que ele estava encorajando Paulo a visitar Filipos, cidade a qual Lucas tinha algum interesse pessoal. Ele também compreende At 16.12 (e a descrição de Filipos com um todo) como parte do orgulho cívico de Lucas: “The description of the dignity and rank of Philippi is unique in Acts; nor can it be explained as strictly requisite for the historian’s proper purpose. Here again the explanation lies in the character of the author, who was specially interested in Philippi, and had the true

3.4.2 A igreja de Filipos

Filipos foi a primeira cidade da Eupora a ser evangelizada por Paulo e seus companheiros, Silas, Timóteo e provavelmente uma quarta pessoa, “[...] o autor do diário de viagem incorporado na narrativa”,²⁰³ durante a chamada “segunda viagem misisonária”. Eles chegaram ali no fim do verão ou no começo do outono de 48 d.C., após viajar pela parte ocidental da Turquia, vindo da Galácia. O navio no qual embarcaram em Trôade chegou em Neápolis (At 16.11), mas eles não pararam nesta cidade, indo por terra para Filipos (At 16.12). Atos dos Apóstolos 16.13-40 apresenta um relato detalhado da experiência de Paulo e seus cooperadores em Filipos. Não há consenso entre os estudiosos sobre o valor histórico dessa narrativa. Haenchen, por exemplo, afirma que Lucas “[...] relatou esta história com toda a gama de arte narrativa helenística, para que a glória de Paulo reluzisse brilhantemente”.²⁰⁴ Por outro lado, J.J. Taylor diz que a narrativa do encontro de Paulo com os magistrados e suas consequências “[...] pertence a uma fonte de primeira ordem, na verdade um relato de testemunha ocular [cujos] detalhes são historicamente exatos”.²⁰⁵ Não parece haver boas razões para questionarmos a historicidade de Atos Apóstolos neste ponto bem como em nenhum outro momento da narrativa.²⁰⁶

Segundo a narrativa de Atos dos Apóstolos, em um sábado Paulo e seus cooperadores dirigiram-se para fora da cidade, até o córrego Gangites, onde havia um lugar não oficial de adoração. Como comentamos anteriormente, parece não ter havido sinagoga em Filipos e todas comumente ficavam nas cidades.²⁰⁷ Neste local foram encontradas algumas mulheres tementes a Deus e talvez algumas judias (At 16.13). Entre elas estava Lídia, que era natural de Tiatira, uma cidade situada no distrito de Lídia na Ásia Menor Ocidental, mas que residia na época em Filipos. Simon Kistemaker acredita que seu nome verdadeiro não era Lídia e diz resistir à tentação de identifica-la com Evódia ou Síntique (Fp 4.2).²⁰⁸ No entanto,

Greek pride in his own city” (p. 206). Ramsay concorda com a tradição que diz que Lucas nasceu em Antioquia da Síria. Cf. RAMSAY, William M. *St. Paul the Traveller and Roman Citizen*. 3. ed. New York: G. P. Putnam's sons, London: Hodder & Stoughton, 1898. p. 198-200, 206-228.

²⁰³ BRUCE, 2003, p. 210.

²⁰⁴ “[...] has reported this story with the full array of Hellenistic narrative art, so that the glory of Paul beams brightly”. HAENCHEN, 1971, p. 505.

²⁰⁵ “[...] belongs to a first-class source, indeed an eye-witness account [whose] details are historically exact”. TAYLOR, 1994 apud MURPHY-O'CONNOR, 1997, p. 215. Boring diz: “A história de sua fundação é anedótica, mas fidedignamente recontada em At 16,16-40”. BORING, 2016, p. 363.

²⁰⁶ Para a defesa da historicidade de Atos dos Apóstolos, cf. MARSHALL, I. Howard. *Luke: Historian and Theologian*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970; HEMER, Colin J. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1989.

²⁰⁷ MURPHY-O'CONNOR, 1997, p. 213.

²⁰⁸ KISTEMAKER, Simon J. *Atos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. v. 2, p. 128.

Lídia é um nome atestado em outros lugares para mulheres de alta posição bem como para escravas e libertas.²⁰⁹ Em Tiatira havia um colônia judaica, por isso, é provável que Lídia tenha se tornado “temente a Deus” em sua cidade natal.²¹⁰

Após ouvir o evangelho, Lídia e todos da sua casa foram batizados (At 16.14-15). Em seguida, Paulo e seus cooperadores realizam o exorcismo de uma jovem que tinha “espírito advinhador” (At 16.16-18). Os senhores da moça liberta indignam-se contra Paulo e Silas, de modo que são levados diante dos *duoviri*, que dizem: “Estes homens, sendo judeus, perturbam a nossa cidade, propagando costumes que não podemos receber, nem praticar, porque somos romanos” (At 16.20-21, ARA).²¹¹ Os demais colaboradores de Paulo (Timóteo e o autor do diário) não foram envolvidos no episódio, ou porque eram considerados de menor importância, ou porque estavam em outro local durante o incidente.²¹² Bruce fala ainda de um sentimento antissemita, uma vez que Paulo e Silas eram judeus, enquanto Timóteo era meio gentio (sua mãe era judia e seu pai grego, At 16.1) e o autor do diário gentio.²¹³ Não sabemos com exatidão o tempo da permanência de Paulo e Silas em Filipos, mas é plausível que este acontecimento seja um reflexo do edito de Cláudio, que expulsara os judeus de Roma (49 d.C.). De tal modo, Filipos poderia estar seguindo o exemplo de Roma e banindo os judeus.²¹⁴

Paulo e Silas foram açoitados e presos (At 16.22-24). Na prisão ocorre um terremoto e a conversão do carcereiro romano juntamente com sua família (At 16.25-34). Depois de serem soltos, juntamente com Timóteo, Paulo e Silas deixaram Filipos (At 16.35-40),²¹⁵ provavelmente após o inverno de 49 d.C.²¹⁶ Nenhum desses acontecimentos é mencionado em Filipenses, mas em 1 Tessalonicenses 2.2, Paulo diz: “Apesar de termos sido maltratados em Filipos, como vocês sabem, com a ajuda de nosso Deus tivemos coragem de anunciar-lhes o evangelho de Deus, em meio a muita luta” (NVI). Durante a estada em Filipos, Paulo e seus colaboradores fundaram uma promissora igreja, que continuou a se desenvolver após a partida dos missionários.

Filipenses, escrita entre 3-5 anos após a partida de Paulo e seus colaboradores, não revela muitas coisas sobre a situação da igreja. Aparentemente havia divisões entre grupos

²⁰⁹ BRUCE, 1990, p. 358.

²¹⁰ MURPHY-O’CONNOR, 1997, p. 214; BRUCE, 2003, p. 211.

²¹¹ Às vezes se argumenta que os judeus não podiam fazer prosélitos entre os romanos, mas isso, na verdade, não era uma prática ilegal, embora fosse desaprovada. Cf. SHERWIN-WHITE, 1973, p. 78-83.

²¹² MARSHALL, 1983, p. 251.

²¹³ BRUCE, 2003, p. 212.

²¹⁴ KISTEMAKER, 2006, p. 127.

²¹⁵ O autor do diário de viagem desaparece após At 16.17 e reaparece anos mais tarde em 20.5-15.

²¹⁶ MURPHY-O’CONNOR, 1997, p. 215.

(Fp 1.27; 2.2), pessoas egoístas, que cuidam apenas dos seus próprios interesses (Fp 2.3-4). Havia aqueles que resmungavam e reclamavam (Fp 2.14) e aqueles que não se davam bem com os outros, como Evódia e Síntique (Fp 4.2). No entanto, Filipenses é uma carta de Paulo “[...] que mais claramente mostra a cálida afeição do apóstolo por seus irmãos e irmãs em Cristo”.²¹⁷ Fee fala de Filipenses como “retórica da amizade”.²¹⁸

Muitas das cartas paulinas foram escritas pela necessidade de pôr as coisas em ordem em determinada igreja, de se opor a ensino falso ou de corrigir uma prática relapsa. Mas Filipenses, por comparação com as demais cartas, é uma raridade: uma carta escrita a uma igreja que o próprio Paulo fundou e com a qual está bastante satisfeito. Ela revela algo da satisfação do apóstolo quando seus convertidos progredem na fé. Nessa carta, como as demais, ele de fato se opõe a ensino falso, mas esse não é o seu principal objetivo. Enquanto escreve, Paulo faz alguns comentários sobre os oponentes que ele e a igreja de Filipos enfrentam, mas na maior parte da carta ele se ocupa de assuntos mais agradáveis.²¹⁹

Os nomes de membros da igreja mencionados em Filipenses – Epafrodito, Evódia, Síntique e Clemente (Fp 2.25; 4.2-3) – que a comunidade, em grande parte, compunha-se de gregos. Além disso, as mulheres desde cedo parecem ter desempenhado um papel importante na igreja. “É um fato digno de nota que, dos quatro membros mencionados pelo nome nesta carta, dois sejam mulheres que Paulo cita como mulheres que trabalhavam arduamente a seu lado na proclamação do Evangelho”.²²⁰

A partir das questões abordadas ao longo destes dois capítulos, podemos avançar para a análise exegético-teológica de Filipenses 2.6-11, com o propósito de auscultar a mensagem do texto. Parece estar claro que o hino desempenha uma função importante na carta aos Filipenses, o que pressupõe claramente a integridade da carta. Ademais, o hino foi destinado para pessoas concretas, reais, que viviam a fé e seus desafios diante da sociedade e perante os próprios problemas internos de uma jovem igreja, que foi admoestada por Paulo a viver em conformidade com Cristo e o evangelho por Ele revelado.

²¹⁷ BROWN, 2004, p. 641.

²¹⁸ FEE, 2004, p. 34-39.

²¹⁹ CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997. p. 361-362.

²²⁰ HAWTHORNE, 2008, p. 558.

4 O CORAÇÃO DO TEXTO

É com o coração batendo entre 60-80 vezes por minuto que o sangue conduz oxigênio e nutrientes para todo o organismo. O coração também ajuda a eliminar resíduos metabólicos que devem ser descartados. Em suma, o coração é um dos cerne da vida. Em termos metafóricos, o coração é a sede dos sentimentos e emoções, onde se estabelece o amor, a coragem, a fé etc. Em relação ao texto, o coração é a essência do que a passagem comunica. Neste capítulo realizamos a análise exegético-teológica do hino e a nova tradução de Filipenses 2.6-11, que considerará as descobertas feitas ao longo da interpretação do texto.

4.1. Análise exegético-teológica

4.1.1 *ὄς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ (v.6)*

A primeira parte do hino (vv. 6-8) começa com o pronome relativo ὄς (“o qual”), que tem a função de conectar e identificar o “Jesus histórico” (v. 5) com aquele que ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (“em forma de Deus existindo”).²²¹ A expressão ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων tem sido comumente interpretada como uma alusão a preexistência de Jesus e ao seu modo de ser divino, senão a própria natureza divina de Jesus.²²² Nas últimas décadas, estudiosos como Charles Talbert²²³ e James Dunn²²⁴ argumentaram que Filipenses 2.6-11 apresenta como transfundo uma “cristologia adâmica”, de modo que não estaria tratando da divindade e da preexistência de Jesus, mas apenas da sua humanidade. N. T. Wright também defendeu a interpretação da cristologia adâmica, mas afirmou que a passagem ensina claramente a preexistência e a divindade de Jesus.²²⁵ Em nossa análise exegético-teológica ficará claro que o hino paulino assevera a preexistência divina de Jesus.

O sintagma de particípio ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων é um tanto quanto obscuro. No entanto, ele é fundamental para o entendimento do hino.²²⁶ O emprego do particípio presente ὑπάρχων (“existindo”) em vez do verbo no infinitivo (εἶναι) parece indicar que para Paulo

²²¹ HAWTHORNE, 1983, p. 81; O'BRIEN, 1991, p. 206.

²²² WANAMAKER, C. A. Philippians 2.6–11: Son of God or Adamic Christology? *New Testament Studies*, Cambridge, v. 33, n. 2, p. 179- 193, 1987. p. 181.

²²³ TALBERT, Charles H. The Problem of Pre-Existence in Philippians 2:6-11. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 86, n. 2, p. 141-153, 1967. p. 149-151.

²²⁴ DUNN, James D. G. *Christology in the making*: a New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the Incarnation. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. p. 114-118, 310-313; _____. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 331-339.

²²⁵ WRIGHT, 1991, p. 90-97.

²²⁶ FOWL, 1990, p. 49.

Cristo é o *existente*.²²⁷ No entanto, o particípio ὑπάρχων por si só não transmite fundamentalmente o pensamento da preexistência de Cristo.²²⁸ Em relação a sintaxe, o particípio ὑπάρχων pode ser um concessivo, causal ou circunstancial. Os exegetas comumente escolhem entre concessivo e causal, embora Fee tenha proposto que o sentido seja circunstancial.²²⁹ Nos parece que em Filipenses 2.6 ὑπάρχων possui sentido causal, indicando o fundamento das ações verbais expressas pelos aoristos ἠγήσατο (“considerou”, v.6) e ἐκένωσεν (“se esvaziou”, v.7). Assim, a frase ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων deverá ter o seguinte sentido: “o qual precisamente porque existia na forma de Deus”.²³⁰

Portanto, ὑπάρχων indica o estado anterior, distinto daquele descrito no versículo 7. Desde modo, os particípios aoristos λαβών (“tendo tomado”) e γεινόμενος (“tendo se tornado”) referem-se às circunstâncias que Jesus avocou ao esvaziar-se (ἐκένωσεν), tornando-se “escravo” (δοῦλος) e “ser humano” (ἄνθρωπος). Pressupõe-se, assim, claramente um estado anterior na “forma de Deus” (μορφῇ θεοῦ). Destarte, o hino principia com uma afirmação clara da preexistência de Jesus e a sua atitude original: οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (v.6), descrevendo, em seguida, o autoesvaziamento e a encarnação.²³¹ Somente esta interpretação faz jus aos versículos 6-8. Além disso, mesmo que aceitássemos a interpretação da cristologia adâmica, observa L. D. Hurst, seria uma falácia imaginar que as ações de Cristo, assim como Adão, estejam estabelecidas inteiramente na existência terrena. Na verdade, é provável que uma figura celeste que renuncia a igualdade com Deus e voluntariamente desce a uma vida humana de servidão e obediência pudesse ser vista como um impressionante contraste como o Adão humano, que procurou se elevar acima de sua posição como criatura.²³²

²²⁷ O contexto é determinante para o significado de ὑπάρχων. Por exemplo, em 1 Co 11.7 Paulo fala do homem como εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων (imagem e glória de Deus sendo), com ὑπάρχων denotando a realidade que o homem é, mas em Gl 2.14 ὑπάρχων refere-se ao passado. Cf. CERFAUX, Lucien. **Cristo na teologia de Paulo**. São Paulo: Editora Teológica, 2003. p. 301, n. 542.

²²⁸ Antigos comentadores, como Alfred Plummer, argumentavam que ὑπάρχων implicavam em “existência anterior” e conseqüentemente a preexistência de Cristo. Cf. PLUMMER, Alfred. **A Commentary on St Paul's Epistle to the Philippians**. London: Robert Scott, 1919. p. 42. Contudo, no grego koinê a própria palavra não conteria esse significado. Cf. MOULTON; MILLIGAN, 1929, p. 650-651.

²²⁹ FEE, 2004, p. 269-270, n. 126. Cf. WALLACE, Daniel B. **Gramática grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento**. São Paulo, SP: Editora Batista Regular do Brasil, 2009. p. 634-635.

²³⁰ HAWTHORNE, 1983, p. 85; O'BRIEN, 1991, p. 214; MOULE, C. F. D. The Manhood of Jesus in the New Testament. In: SYKES, S. W.; CLAYTON, J. P. (eds.). **Christ, Faith, and History**. Cambridge: University Press, 1972. p. 97.

²³¹ FEE, 2004, p. 270.

²³² HURST, L. D. Re-Enter the Pre-existent Christ in Philippians 2.5-11? **New Testament Studies**, Cambridge, v. 32, n. 3, p. 449- 457, 1986. p. 456; HURTADO, Larry W. Preexistência. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus Loyola, 2008. p. 986-987.

A expressão *μορφῆ θεοῦ* (“forma de Deus”) tem recebido diversas interpretações. O termo *μορφῆ* ocorre somente três vezes no NT, sendo duas vezes em Filipenses 2.6-7 e uma vez em Marcos 16.12.²³³ Uma primeira interpretação está associada aos que defendem uma cristologia adâmica. Afirma-se que *μορφῆ* é um sinônimo de *εἰκών* (“imagem”, “semelhança”, “forma”, “aparência”). Dunn diz que *μορφῆ* e *εἰκών* “[...] foram usados como sinônimos próximos, e parece que o autor preferiu ‘forma de Deus’ porque proporcionava o paralelo e o contraste apropriado com ‘forma de servo’”.²³⁴ Neste caso, “forma de Deus” seria equivalente a “imagem de Deus” (cf. Gn 1.26-27). Embora a maior parte dos exegetas reconheça que os campos semânticos de *μορφῆ* e *εἰκών* se sobreponham consideravelmente,²³⁵ Dave Steenburg argumentou convincentemente que não se tratam de termos sinônimos.²³⁶

Além disso, não se versa apenas sobre determinar as semelhanças entre *μορφῆ* e *εἰκών*, mas se as expressões *μορφῆ θεοῦ* e *εἰκών θεοῦ* foram efetivamente usadas de maneira intercambiável alguma vez. A resposta é negativa, pois não encontramos a expressão *μορφῆ θεοῦ* no AT grego (Septuaginta, LXX) ou em qualquer outro escrito grego pré-paulino. Quando escritores posteriores fizeram alusão ao Gênesis 1.26-27, usaram consistentemente a expressão *εἰκών θεοῦ* (Sb 2.23; 7.26; Eclo 17.3). O próprio Paulo em 1 Coríntios 11.7 fala do homem como “*εἰκών καὶ δόξα θεοῦ*” (“imagem e glória de Deus”).²³⁷ Ademais, os autores neotestamentários usam consistentemente *εἰκών* quando falam de Cristo explicitamente como a “imagem de Deus” (2 Co 4.4; Cl 1.15) e também quando se trata de uma alusão menos direta (1 Co 15.49; 2 Co 3.18). Portanto, se Paulo usasse a frase *μορφῆ θεοῦ* para se referir a Adão, “[...] seria um fenômeno singular e particularmente inadequado”.²³⁸

²³³ Se incluirmos todas as formas nominais e verbais derivadas do radical *μορφ-* (*μεταμορφόομαι*, *μορφώω*, *μόρφοσις*, *συμμορφίζομαι*, *σύμμορφος*) os termos se limitam a treze ocorrências: 3 nos evangelhos sinóticos, 9 nas cartas paulinas e 1 em 1 Tm 3.5. Note-se que Mc 16.12 faz parte do final longo do evangelho de Marcos, sendo, portanto, um acréscimo posterior. A pesquisa em crítica textual é praticamente unânime em afirmar que Marcos originalmente terminava em 16.8. No entanto, neste texto *μορφῆ* significa “aparência visível”. Cf. FRANCE, R. T. **The Gospel of Mark: a commentary on the Greek text**. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. p. 685-688.

²³⁴ DUNN, 2003, p. 335.

²³⁵ O'BRIEN, 1991, p. 263.

²³⁶ STEENBURG, Dave. The case against the synonymy of *morphē* and *eikōn*. **Journal for the Study of the New Testament**, Sheffield, v. 34, p. 77-86, 1988. Cf. CARSON, D. A. **Os perigos da interpretação bíblica: a exegese e suas falácias**. São Paulo: Vida Nova, 2001. p. 45-50.

²³⁷ Cf. Cl 3.10.

²³⁸ HURTADO, Larry W. **Senhor Jesus Cristo: devoção a Jesus no cristianismo primitivo**. São Paulo, SP: Academia Cristã, Paulus, 2012. p. 175. Por isso, não é possível concordar com Oscar Cullmann, que diz taxativamente: “A relação com Adão e o relato da criação em Gênesis se torna indubitável graças ao emprego da expressão *μορφῆ*”. CULLMANN, Oscar. **Cristologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008. p. 233.

Uma segunda interpretação afirma que μορφή significa “aparência visível”, relacionando-a com o substantivo δόξα (glória). Johannes Behm comenta que

[...] a frase μορφή θεοῦ, que Paulo modifica em antítese óbvia à μορφή δούλου, só pode ser entendida à luz do contexto. A aparência assumida pelo Senhor encarnado, a imagem da humilhação e submissão obediente, está no contraste mais acentuado com a aparência anterior, a imagem da majestade divina soberana, cuja restauração em uma forma nova e ainda mais gloriosa é retratada pelo κύριος exaltado na conclusão do hino, vv. 10-11. O sinal externo específico da humanidade de Jesus é a μορφή δούλου, e de sua semelhança divina essencial (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ [...]) a μορφή θεοῦ. A terminologia elevada do hino pode arriscar-se a falar da forma ou aparência visível de Deus nesta antítese sobre a base teológica do conceito δόξα, da Bíblia grega, que é também o de Paulo, segundo a qual a majestade de Deus é visivelmente expressa no resplendor da luz celestial [...].²³⁹

Stephen Fowl explica que na época do NT μορφή designava a aparência visível e perceptível de Deus, dizendo que na LXX “[...] a forma visível de Deus é muitas vezes descrita em termos da δόξα de Deus, a glória e o esplendor de Deus, pelo qual a majestade de Deus é manifestada à humanidade”.²⁴⁰ Ele indica que em várias ocasiões Paulo usa δόξα para falar da manifestação visível da glória de Deus (Rm 1.23; 1 Co 11.7; 2 Cor. 3.18; 4.6), concluindo que a frase μορφή θεοῦ deve ser tomada

[...] como uma referência à glória, brilho e esplendor pelo qual a majestade de Deus é tornada visível. Ao localizar Cristo nesta glória, ele transmite a majestade e esplendor de seu estado pré-encarnado. Esta imagem, portanto, não é principalmente uma declaração dogmática sobre a natureza de Cristo. Em vez disso, a imagem é usada para dizer sobre o status de Cristo.²⁴¹

²³⁹ “[...] the phrase μορφή θεοῦ, which Paul coins in obvious antithesis to μορφή δούλου, can be understood only in the light of the context. The appearance assumed by the incarnate Lord, the image of humiliation and obedient submission, stands in the sharpest conceivable contrast to His former appearance, the image of sovereign divine majesty, whose restoration in a new and even more glorious form is depicted for the exalted κύριος at the conclusion of the hymn, v. 10f. The specific outward sign of the humanity of Jesus is the μορφή δούλου, and of his essential divine likeness (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ [...]) the μορφή θεοῦ. The lofty terminology of the hymn can venture to speak of the form or visible appearance of God in this antithesis on the theological basis of the δόξα concept of the Greek Bible, which is also that of Paul, and according to which the majesty of God is visibly expressed in the radiance of heavenly light [...]”. BEHM, Johannes. μορφή. In: KITTEL, Gerhard (org.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1973. v. 4, p. 751.

²⁴⁰ “[...] the visible form of God is often described in terms of God's δόξα, God's glory and splendor, by which the majesty of God is made manifest to humanity”. FOWL, 1990, p. 54. Cf. Êx 16.10; 24.16; 33.17-19; 40.34-35; 1 Rs 8.11; Is 6.3; Ez 1.28; 43.3; 44.4; 2 Mac 2.8; 3 Mac 4.18; 1 En 14.21; Test Lev 3.4; Asc Is 10.16.

²⁴¹ “[...] as a reference to the glory, radiance and splendor by which God's majesty is made visible. By locating Christ in this glory, it conveys the majesty and splendor of his pre-incarnate state. This image, then, is not primarily a dogmatic statement about Christ's nature. Rather, the image is used to say something about Christ's status”. FOWL, 1990, p. 55. Cf. O'BRIEN, 1991, p. 211.

No entanto, apesar de ser uma interpretação muito atraente, não é possível aplicá-la a frase paralela μορφήν δούλου (“forma de escravo”, v.7).²⁴² Ademais, como afirma Robert Strimble, “[...] Cristo é a eterna δόξα não porque μορφή é igual a δόξα, mas porque a μορφή θεοῦ é δόξα”.²⁴³ Neste sentido, a μορφή θεοῦ inclui a δόξα divina que Jesus compartilhava com Deus antes que o mundo existisse, isto é, antes da criação (cf. Jo 17.5), mas a μορφή θεοῦ vai além da δόξα divina, pressupondo a igualdade com Deus em relação ao poder e ao *status* divinos.

Uma terceira interpretação é notadamente associada a Ernst Käsemann.²⁴⁴ Para ele o significado de μορφή necessita de ser determinado a partir do *background* da literatura das religiões helenistas (e.g., o *Corpus Hermeticum*) e não com base no pensamento grego clássico. Conforme Käsemann, μορφή “[...] não significa mais o indivíduo como um todo que possui uma forma, mas uma maneira de existir [*Daseinsweise*] em uma direção específica, como, por exemplo, estar em substância e poder divinos”.²⁴⁵ Para Käsemann μορφή θεοῦ e ἰσόθεος φύσις são expressões paralelas e acabam por se converter em sinônimos.²⁴⁶ A despeito da elaborada argumentação, Dieter Georgi demonstrou que a interpretação de Käsemann é implausível, principalmente em relação ao transfundo do mito gnóstico do redentor divino, que, segundo ele, estaria no fundamento da cristologia de Filipenses 2.6-11 e de outras importantes passagens do NT (e.g., Rm 5.12-21; Hb 5. 8-9).²⁴⁷

Uma quarta interpretação afirma que μορφή é um marcador de *status* e *condição*, sem nenhuma referência ontológica inerente. Deste modo, a frase μορφή θεοῦ estaria indicando a “igualdade com Deus” em relação ao *status* de Jesus.²⁴⁸ Ao que parece Eduard Schweizer foi o primeiro a propor esta interpretação, em 1955. Segundo ele,

A expressão “forma” não significa nem a mera manifestação externa, de modo que a referência fosse apenas a uma “mudança na aparência da divindade”, ou a

²⁴² HAWTHORNE, 1981, p. 82.

²⁴³ “[...] Christ’s eternal δόξα not because μορφή equals δόξα but because the μορφή θεοῦ is δόξα”. STRIMBLE, Robert B. Philippians 2.5-11 in recent studies: some exegetical conclusion. **Westminster Theological Journal**, Philadelphia, v. 41, n. 2, p. 247-268, 1979. p. 261.

²⁴⁴ KÄSEMANN, Ernst. A critical analysis of Philippians 2:5-11. In: BRAUN, Herbert et al. **God and Christ: Existence and Province**. New York: Harper & Row, 1968.

²⁴⁵ “[...] no longer means the individual entity as a formed whole, but a mode of being in a specific direction, such as, for example, being in divine substance and power”. KÄSEMANN, 1968, p. 61.

²⁴⁶ KÄSEMANN, 1968, p. 62.

²⁴⁷ GEORGI, Dieter. Der vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6–11. In: DINKLER, Erich (org.). **Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag**. Tübingen: J. C. B. Mohr., 1964. p. 263–269.

²⁴⁸ HELLERMAN, Joseph H. Μορφή θεοῦ as a signifier of social status in Philippians 2:6. **Journal of the Evangelical Theological Society**, Chicago, v. 52, n. 4, p. 779-797, 2009. p. 780.

substância, de modo que uma mudança real da essência fosse mencionada, mas o status, o “estado, a posição, o lugar”.²⁴⁹

Contudo, a evidência léxica para tomarmos μορφή como *status* é escassa e as possíveis referências são altamente discutíveis (Tob 1.13; Dion. Hal., Din. 8; (Dion. Hal., Ant.orat. 1.1).²⁵⁰ Além disso, como desatacou Dennis Jowers, quando aplicado a μορφήν δούλου (v. 7b) parece criar um cristologia docética.²⁵¹ Dado a essas dificuldades, existem poucos expoentes dessa interpretação.

Uma quinta interpretação relaciona μορφή com οὐσία (“substância”). Assim, μορφή referir-se-ia a “natureza” ou “essência” de Jesus.²⁵² I. H. Marshall comenta que os versículos 6-8 descrevem “[...] como um ser que possuía a natureza de Deus renunciou aos privilégios dessa condição e assumiu a forma de um servo humano de Deus, demonstrando uma obediência a Deus que se estendeu até a voluntariedade para a morte – e a mais sórdida das mortes”.²⁵³ Conforme Hawthorne, “[...] Cristo era Deus, possuído pela própria natureza de Deus”.²⁵⁴ Bruce também explica, seguindo Lightfoot, que o “[...] substantivo *morphe* ‘implica não nos acidentes externos mas nos atributos essenciais’[...]”.²⁵⁵ Para Fee, μορφή θεοῦ e ἴσα θεῶν indicam a mesma realidade, e, no conjunto, estão “[...] entre as expressões mais fortes sobre a deidade de Cristo que encontramos no Novo Testamento”.²⁵⁶

Apesar de algumas críticas rotineiras,²⁵⁷ a última interpretação nos parece a mais adequada, por isso, μορφή θεοῦ indica a natureza ou essência divina de Jesus. Concordamos com Leon Morris que não é fácil entender μορφή θεοῦ como significando algo menos do que

²⁴⁹ “The expression ‘form’ does not mean either the mere outward manifestation, so that the reference was only to a ‘change in the appearance of the godhead’, or the substance, so that an actual change of the essence was spoken of, but the status, the ‘state, the position, the place’”. SCHWEIZER, Eduard. **Lordship and discipleship**. Naperville: Alec R. Allenson, 1960. p. 62. Cf. SCHWEIZER, Eduard. **Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seiner Nachfolger**. Zürich: Zwingli Verlag, 1955. p. 54-55.

²⁵⁰ Cf. JOWERS, Dennis W. The meaning of μορφή in Philippians 2:6-7. **Journal of the Evangelical Theological Society**, Chicago, v. 49, n. 4, p. 739-766, 2006. p.760; SPICQ, Ceslaus. Note sur μορφή dans les papyrus et quelques inscriptions. **Revue Biblique**, Paris, v. 80, n.1, p. 37-45, 1973.

²⁵¹ JOWERS, 2006, p. 761.

²⁵² MACLEOD, David J. Imitating the Incarnation of Christ: An Exposition of Philippians 2:5-8. In: **Bibliotheca Sacra**, Dallas, v. 158, n. 631, p. 308-330, 2001. p. 313. Johannes Louw e Eugene Nida definem μορφή como “a natureza ou caráter de algo, com ênfase tanto na forma interna quanto na externa”, traduzindo ὅς ἐν μορφή θεοῦ ὑπάρχων como “ele sempre tinha natureza de Deus”. LOUW; NIDA, 2013, p. 521. Cf. MOULTON; MILLIGAN, 1929, p. 417.

²⁵³ MARSHALL, I. Howard. **Teologia do Novo Testamento: diversos testemunhos, um só Evangelho**. São Paulo, SP: Vida Nova, 2007. p. 300.

²⁵⁴ “[...] Christ was God, possessed of the very nature of God”. HAWTHORNE, 1981, p. 84.

²⁵⁵ BRUCE, F. F. **Filipenses**. São Paulo: Vida, 1992. p. 85.

²⁵⁶ “[...] entre las expresiones más rotundas sobre la deidad de Cristo que encontramos en el Nuevo Testamento”. FEE, 2004, p. 275.

²⁵⁷ E.g., FOWL, 1990, p. 49; BEARE, 1969, p. 78; COAKLEY, Sarah. **Powers and submissions: spirituality, philosophy and gender**. Oxford: Blackwell, 2002. p. 10-11.

isso.²⁵⁸ Martin escreve: “O Cristo pré-encarnado tem, como posse pessoal, a dignidade singular do seu lugar na divindade [...]. Ele tinha a igualdade divina, podemos dizer, *de jure*, porque existiu eternamente na ‘forma de Deus’”.²⁵⁹ A NVI resume adequadamente essa interpretação ao traduzir μορφῆ θεοῦ como “sendo Deus”. Conforme Lightfoot, ἐν μορφῆ θεοῦ ὑπάρχων é uma contraparte exata para João 1.1: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (“No princípio era o verbo, e o verbo estava junto a Deus, e Deus era o verbo”).²⁶⁰

A relação entre μορφῆ θεοῦ e οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ εἶναι é debatida. Para alguns estudiosos, como Daniel Wallace, ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ seria uma construção objeto-complemento.²⁶¹ Desta maneira, τὸ εἶναι ἴσα θεῶ é o objeto de ἠγήσατο e ἀρπαγμὸν o complemento de τὸ εἶναι ἴσα θεῶ.²⁶² Deste modo, Filipenses 2.6 apresentaria a seguinte estrutura: A. ὃς ἐν μορφῆ θεοῦ ὑπάρχων, B. οὐχ ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, C. ἀρπαγμὸν. A implicação decorrente seria que as expressões μορφῆ θεοῦ e τὸ εἶναι ἴσα θεῶ não poderiam ser consideradas idênticas, o que o próprio Wallace reconhece, especialmente a luz do significado de ἀρπαγμὸς como “algo a se apegar”.²⁶³

Para outros estudiosos μορφῆ θεοῦ e τὸ εἶναι ἴσα θεῶ são expressões muito próximas. Fee escreve que “[...] existir ‘em forma de Deus; significa ‘ser igual a Deus’, não no sentido de que as duas proposições são idênticas, senão em que ambas assinalam a mesma realidade.”²⁶⁴ Ele argumenta que a sintaxe do versículo favorece essa interpretação, pois em vez de um objeto-complemento teríamos um duplo acusativo como objeto do verbo ἠγήσατο, onde o artigo com o infinitivo (τὸ εἶναι) assinalaria algo já mencionado ou conhecido.²⁶⁵ Wright²⁶⁶, Hawthorne²⁶⁷ e O’Brien,²⁶⁸ entre outros, também argumentaram que o artigo é anafórico, apontando para μορφῆ θεοῦ.²⁶⁹ Assim, Filipenses 2.6 apresentaria uma estrutura A-

²⁵⁸ MORRIS, Leon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo, Vida Nova, 2003. p. 53. p

²⁵⁹ “The pre-incarnate Christ had as His personal possession the unique dignity of His place within the Godhead [...]. He possessed the divine equality, we may say, *de jure* because He existed eternally in the ‘form of God’”. MARTIN, 1967, p. 148.

²⁶⁰ LIGHTFOOT, 1888, p. 110.

²⁶¹ WALLACE, 2009, p. 186, 220.

²⁶² BURK, Denny. On the Articular Infinitive in Philippians 2:6: A Grammatical Note with Christological Implications. **Tyndale Bulletin**, Cambridge, n. 55, v. 2, p. 253-274. 2004. p. 262.

²⁶³ WALLACE, 2009, p. 635, n. 56.

²⁶⁴ “[...] existir ‘em forma de Deus’; significa ‘ser igual a Deus’, no el sentido de que las dos proposiciones son idênticas, sino en que ambas señalan a la misma realidad”. FEE, 2004, p. 275.

²⁶⁵ FEE, 2004, p. 275-276, n. 148.

²⁶⁶ WRIGHT, 1991, p. 82.

²⁶⁷ HAWTHORNE, 1981, p. 84.

²⁶⁸ O'BRIEN, 1991, p. 216.

²⁶⁹ Cf. BLASS, Friedrich; DEBRUNNER, Albert; FUNK, Robert Walter. **A Greek grammar of the New Testament and other early Christian literature**. Chicago: University of Chicago Press, 1961. p. 205.

B-A: A. ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, B. οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο, A'. τὸ εἶναι ἴσα θεῶ.²⁷⁰ Essa interpretação nos parece a mais adequada.

Antes de prosseguirmos, precisamos analisar brevemente o substantivo ἄρπαγμός. Esta palavra é possivelmente o vocábulo mais difícil do NT.²⁷¹ Trata-se de um *hárax legomen*, nunca ocorre na LXX e raramente na literatura grega. A maioria das referências a ἄρπαγμός são citações ou alusões dos pais da igreja a Filipenses 2.6.²⁷² O substantivo ἄρπαγμός é derivado do verbo ἀρπάζω, que significa “agarrar”, “apanhar”, “arrebatar”, com a conotação de surpresa ou violência. Na literatura grega, o substantivo ἄρπαγμός significa comumente “roubo” e “estupro”, com a predominância do primeiro significado.²⁷³ Para alguns estudiosos, estas acepções não fazem sentido em Filipenses 2.6,²⁷⁴ enquanto para outros, como J. C. O’Neil, “roubo”, na verdade, seria “[...]a única escolha possível”.²⁷⁵ Há um intenso debate sobre o significado do substantivo ἄρπαγμός, o que é evidenciado pela quantidade extraordinária de literatura e pelas diferentes interpretações propostas.²⁷⁶

Entre as acepções sugeridas para o substantivo ἄρπαγμός, na atualidade a maioria dos estudiosos parece concordar que o significado desta palavra se encontra entre as nuances propostas por C.F.D. Moule²⁷⁷ e Roy W. Hoover.²⁷⁸ Moule argumentou que ἄρπαγμός não pode ser confundido com ἄρπαγμα (“espólio”, “presa”),²⁷⁹ pois os substantivos que acabam em -μός normalmente não se referem a uma expressão concreta da ideia do nome, mas a própria ideia verbal (i.e, a ação do verbo), enquanto os substantivos terminados em -μα indicam resultado. Assim, ele traduziu οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ como “[...]”

²⁷⁰ FEE, 2004, p. 274-275, n. 148.

²⁷¹ E.g., HAWTHORNE, Gerald F. In the Form of God and Equal with God (Philippians 2:6). In: MARTIN, Ralph P.; DODD, Brian J. (eds.). **Where Christology began: essays on Philippians 2**. Louisville: Westminster: John Knox Press, 1998. p. 101; MARTIN, Michael W. ἄρπαγμός Revisited: A Philological Reexamination of the New Testament’s “Most Difficult Word”. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 135, n. 1, p. 175-194, 2017.

²⁷² WRIGHT, 1991, p. 62.

²⁷³ SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart; LIDDELL, Henry George. **A Greek English Lexikon**. Oxford: At the Clarendon Press, 1961. p. 245.

²⁷⁴ E.g., FEE, 2004, p. 273; MARTIN, 1967, p. 134.

²⁷⁵ “[...] the only choice left”. O’NEIL, J. C. Hoover on Harpagmos Reviewed, with a Modest Proposal Concerning Philippians 2:6. **Harvard Theological Review**, Harvard, v. 81, n. 4, p. 445-449, 1988. p. 448.

²⁷⁶ O estudo mais abrangente ainda é o de WRIGHT, 1991, p. 62-98, publicado originalmente no artigo: ἄρπαγμός and the meaning of Philippians 2:5-11. **The Journal of Theological Studies**, Oxford, v. 37, n. 2, p. 321-352, 1986.

²⁷⁷ MOULE, C.F.D. Further Reflections on Philippians 2:5-11. In: GASQUE, Ward W.; MARTIN, Ralph P. (eds.). **Apostolic History and the Gospel**. Biblical and Historical Essays Presented to F.F. Bruce. Exeter: The Paternoster Press, 1970. p. 265-276.

²⁷⁸ HOOVER, Roy W. The Harpagmos Enigma: A Philological Solution. **Harvard Theological Review**, Harvard, v. 64, n.1, p. 95-119, 1971.

²⁷⁹ Alguns pesquisadores tentaram estabelecer o significado de ἄρπαγμός a partir de ἄρπαγμα, e.g., LIGHTFOOT, 1888, p. 111.

ele não considerou a igualdade com Deus como se *fosse um arrebatamento*”.²⁸⁰ Para Moule ἄρπαγμός possui o sentido abstrato de “ato de arrebatamento” (*raptus*), indicando que “[...] em vez de imaginar que a igualdade com Deus significava obter, Jesus, pelo contrário, deu – deu até tornar-se ‘vazio’”.²⁸¹ Ou seja, “ele considerou a igualdade com Deus não como πλήρωσις mas como κένωσις, não como ἄρπαγμός, mas como desgaste total – até a morte”.²⁸²

Hoover, depois de uma análise lexical cuidadosa, propôs que o substantivo ἄρπαγμός fosse visto como um sinônimo do substantivo ἄρπαγμα. Segundo ele, em construções com duplo acusativo, o substantivo ἄρπαγμός significaria “apegar-se a uma questão concreta” com o sentido de “extrair proveito dela”. Deste modo, para Hoover o substantivo ἄρπαγμός possui a acepção idiomática de “tirar vantagem de”.²⁸³ Ele definiu “[...] como algo a ser usado para sua própria vantagem”.²⁸⁴ A proposta de Hoover tem sido acolhida pela grande maioria dos pesquisadores, incluindo o autor desta monografia, de modo que para muitos se trata da resposta definitiva para o significado de ἄρπαγμός.²⁸⁵

O paralelismo entre as expressões μορφῆ θεοῦ e τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (“ser igual a Deus”) indica que tratam da mesma realidade. Em outras palavras, ser igual a Deus era algo que Cristo já possuía e não podia renunciar ou perder. É o início do seu caminho (v.6) e também será o fim (vv. 9-11).²⁸⁶ Brendan Byrne comenta equivocadamente que o advérbio ἴσα (“igual”) em vez de ἴσον (cf. Jo 5.18) indica semelhança e não igualdade estrita com Deus.²⁸⁷ Mas se há alguma diferença entre ἴσα e ἴσον, como Lightfoot esclareceu, ela diz respeito ao fato de que o primeiro pode se referir mais aos *atributos* e o segundo mais a *pessoa*.²⁸⁸

Segundo o hino, Cristo, embora sendo Deus, não desejou tirar proveito de ser igual Deus. Em outras palavras, ele não usou sua posição para qualquer fim egoísta. Wright escreveu: “O filho preexistente considerou a igualdade com Deus não como desculpa para a

²⁸⁰ “[...] he did not regard equality with God as consisting in snatching”. MOULE, 1970, p. 266.

²⁸¹ “[...] instead of imagining that equality with God meant getting, Jesus, on the contrary, gave — gave until he was ‘empty’”. MOULE, 1970, p. 272.

²⁸² “[...] he thought of equality with God not as πλήρωσις but as κένωσις, not as ἄρπαγμός but as open-handed spending — even to death”. MOULE, 1970, p. 272.

²⁸³ Cf. HOOVER, 1971, p. 104.

²⁸⁴ “[...] as something to use for his own advantage”. HOOVER, 1971, p. 118.

²⁸⁵ E.g., FOWL, Stephen. *Christology and Ethics in Philippians 2:5-11*. In: MARTIN, Ralph P.; DODD, Brian J. (eds.). **Where Christology began: essays on Philippians 2**. Louisville: Westminster: John Knox Press, 1998. p. 142.

²⁸⁶ STÄHLIN, Gustav. ἴσος. In: KITTEL, Gerhard (org.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1973. v. 3, p. 351.

²⁸⁷ BYRNE, Brendan. A carta aos Filipenses. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. p. 447.

²⁸⁸ LIGHTFOOT, 1888, p. 112.

obra do sofrimento e morte (redentora), mas, na verdade, qualificando-o de maneira única para essa vocação”.²⁸⁹ Lucien Cerfaux diz que Cristo tem em Deus o seu ser,

[...] e este fá-lo ser como Deus, igual a Deus; por conseguinte ter o direito estrito, um direito natural, aos privilégios de Deus, a majestade, a glória e o poder no cosmos. Sua humildade consistirá em não querer adquirir esses privilégios senão pela via da submissão e da obediência.²⁹⁰

A frase τὸ εἶναι ἴσα θεῷ é encontrada em vários textos, e sempre de modo negativo, para descrever a arrogância dos seres humanos de se tornar ou de ser visto como divino. Por exemplo, em 2 Macabeus 9.12 fala que é “δίκαιον ὑποτάσσεσθαι τῷ θεῷ καὶ μὴ θνητὸν ὄντα ἰσόθεα φρονεῖν” (“justo que o mortal se submeta a Deus e não queira igualar-se à divindade”). Mais frequentes são as vezes em que os seres humanos são comparados à divindade, sobretudo, com vistas às honras públicas (ἰσόθεοι τίμαι), como no caso dos imperadores romanos (Ap., BCiv. 2.148; Diod. Sic. 1.2.4; 10.9.9; Cass. Dio. 51.20).²⁹¹

Deste modo, Paulo relaciona a atitude de Jesus com os imperadores romanos, de modo que Cristo é apresentado como a contraimagem do governante que exalta a si mesmo.²⁹² Mas o hino apresenta uma crítica pontual não apenas ao imperador romano, mas também uma censura às elites que buscavam o domínio sobre os outros, especialmente sobre as classes mais baixas da sociedade da época. Diferentemente de todos que buscavam honras e glórias cívicas e imperiais, Jesus não procurou exaltar a si mesmo e também não buscou qualquer feitiço de domínio sobre as pessoas; sua exaltação é decorrente de uma vida de submissão a Deus e as pessoas.²⁹³ Trata-se daquilo que Paulo afirmou aos coríntios (2 Co 8.9): γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι’ ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὢν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε (“pois vós conheceis a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, que por causa de vós se fez pobre sendo rico, para que vós pela pobreza daquele vos tornásseis ricos”).

²⁸⁹ The pre-existent son regarded equality with God not as excusing him from the task of (redemptive) suffering and death, but actually as uniquely qualifying him for that vocation. WRIGHT, 1991, p. 83-84.

²⁹⁰ CERFAUX, 2003, p. 301.

²⁹¹ HELLERMAN, 2009, p. 789.

²⁹² Cf. VOLLENWEIDER, Samuel. Der ‘Raub’ der Gottgleichheit: Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(-11). *New Testament Studies*, Cambridge, v. 45, n. 3, p. 413- 433, 1987. p. 431.

²⁹³ Cf. HEEN, Erick M. Phil 2:6-11 and resistance to local timocratic rule: Isa theō and the Cult of the Emperor in the East. In: HORSLEY, Richard A (ed.). **Paul and the Roman imperial order**. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2004. p. 125-153.

4.1.2 *ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβῶν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος [καὶ σχήματι εὔρεθεις ὡς ἄνθρωπος] (v.7)*

O hino prossegue com a conjunção adversativa *ἀλλά* (“mas”), que tem a função de marcar o caminho contrário escolhido por Cristo, ou seja, que ele não tirou vantagem de ser igual a Deus. A posição enfática do pronome reflexivo *ἑαυτὸν* (“a si mesmo”) e o verbo forte (aoristo ativo) *ἐκένωσεν* (“se esvaziou”) “[...] sugerem que este ato de ‘esvaziamento’ foi voluntário por parte do Cristo preexistente”.²⁹⁴ Mas o que implica este ato de autoesvaziamento? O verbo *κενῶω* ocorre no grego secular com o sentido literal de “esvaziar”, “tornar vazio”, e, metaforicamente, “destruir”, “tornar inútil”.²⁹⁵ Na LXX aparece apenas duas vezes em Jeremias (14.2; 15.9) com o sentido metafórico de “estar desolado” e “ficar desolado”, respectivamente.²⁹⁶ No NT, além de Filipenses 2.7, *κενῶω* ocorre em Romanos 4.14; 1 Coríntios 1.17; 9.15; 2 Coríntios 9.3. Em Romanos 4.14; 1 Coríntios 1.17; 2 Coríntios 9.3 encontra-se na voz passiva e o sentido é claramente metafórico, pois Paulo fala de determinadas coisas que não podem torna-se vazias, ou seja, “nulas”: a fé (Rm 4.14), a cruz de Cristo (1 Co 1.17) e a glória do apóstolo (2 Co 9.3).²⁹⁷ Em 1 Coríntios 9.15 encontra-se na voz ativa e o sentido também é metafórico: “privar”.²⁹⁸ Para Paul Feinberg²⁹⁹ e O’Brien³⁰⁰ este é um indício de que devemos interpretar *κενῶω* em Filipenses 2.7 como figurativo.

Todos os estudiosos parecem concordar que o significado de *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* (“a si mesmo se esvaziou”) é definido precisamente a partir das duas frases com participio que se seguem: *μορφὴν δούλου λαβῶν* (“tomando forma de escravo”) e *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* (“em tornando-se semelhança de seres humanos”). Deste modo, os participios *λαβῶν* e *γενόμενος* coincidem com o verbo finito *ἐκένωσεν*, descrevendo a maneira como Cristo “se esvaziou”.³⁰¹ No entanto, devemos esclarecer que o verbo *ἐκένωσεν* não rege

²⁹⁴ “[...] suggest that this act of ‘emptying’ was voluntary on the part of the preexistent Christ”. HAWTHORNE, 1981, p. 84.

²⁹⁵ Cf. SCOTT; JONES; LIDDELL, 1961, p. 938,

²⁹⁶ OEPKE, Albrecht. *κενῶω*. In: KITTEL, Gerhard (org.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1973. v. 3, p. 661. Cf. MURAOKA, Takamitsu. **A Greek-English Lexicon of the Septuagint**. Louvain/Paris/Walpole, MA: Peeters, 2009. p. 395. Em ambas as passagens se trata da tradução do verbo Pual da raiz *כנא*.

²⁹⁷ OEPKE, 1973, p. 661; TIEDTKE, E.; LINK, H.-G. Vazio, Vão. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo, Vida Nova, 2000. v. 2, p. 2582.

²⁹⁸ Cf. ARNDT; GINGRICH; DANKER, 1979, p. 429.

²⁹⁹ FEINBERG, Paul D. The Kenosis and Christology: An Exegetical-Theological Analysis of Phil. 2:6-11. **Trinity Journal**, Deerfield, v. 1, n. 1, p. 21-46, 1980. p. 41.

³⁰⁰ O'BRIEN, 1991, p. 217.

³⁰¹ O'BRIEN, 1991, p. 217; FEINBERG, 1980, p. 42.

nenhum objeto, como se poderia pensar. William Hendriksen, por exemplo, acredita que “[...] *Cristo se esvaziou de sua existência-na-forma-de-igualdade-a-Deus*”.³⁰² Mas o hino não afirma que Cristo despojou-se de algo, mas de si mesmo. Trata-se, assim, de uma metáfora pura e simples, que genuinamente aponta para a encarnação em sua radicalidade.³⁰³ Marvin Vincent escreve corretamente que ἐκένωσεν não é “[...] usado ou pretendido aqui em um sentido metafísico para definir as limitações do estado encarnado, mas como uma expressão forte e viva da completude da sua auto-renúncia. Inclui todos os detalhes da humilhação que se seguem, e é definido por estes”.³⁰⁴

Existem diversas interpretações para a relação entre αὐτὸν ἐκένωσεν e μορφήν δούλου λαβῶν.³⁰⁵ Uma primeira interpretação, denominada de *kenótica*, afirma que Cristo esvaziou-se da forma de Deus. Jean-Francois Collange explica que segundo essa interpretação Jesus teria se despojado dos atributos “relativos” da divindade, a saber, a onisciência, a onipresença e a onipotência, mas não dos atributos “essenciais” da santidade, do amor e da justiça.³⁰⁶ Entre os *kenoticistas* encontramos C. Core, P. T. Forsyth e H. R. Mackintosh.³⁰⁷ No entanto, concordamos com O’Brien, e outros estudiosos, que não há base alguma para tais especulações cristológicas no hino.³⁰⁸

Uma segunda interpretação acredita que Cristo colocou-se sob os poderes demoníacos. Käsemann, entre outros,³⁰⁹ afirma que Cristo desistiu voluntariamente de sua existência celestial ao tornar-se ser humano. Segundo ele Cristo colocou-se sob o jugo da servidão sobre duas maneiras: primeiro, a expressão μορφήν δούλου λαβῶν indicaria a aceitação de Cristo da escravidão da humanidade aos espíritos elementares do universo, ou seja, das forças cósmicas; e em segundo lugar, a escravidão dos poderes demoníacos da morte, para que através da sua morte ele pudesse destruí-los para si e para toda a humanidade (1 Co 2.6-8 e as referências a στοιχεῖα em Gl 4.3,9; Cl 2.8,20). Deste modo, Käsemann trata a servidão de Cristo como uma escravidão pelas forças espirituais do mal que se pensava que

³⁰² HENDRIKSEN, William. **Efésios e Filipenses**. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2005. p. 477.

³⁰³ FEE, 2004, p. 278; MARTIN, 1985, p. 111.

³⁰⁴ “[...] used or intended here in a metaphysical sense to define the limitations of incarnate state, but as a strong and graphic expression of the completeness of his self-renunciation. It includes all the details of humiliation which follow, and is defined by these”. VINCENT, 1968, p. 59. Cf. O'BRIEN, 1991, p. 217; SILVA, 2005, p. 104.

³⁰⁵ Cf. MARTIN, 1967, p. 169-196.

³⁰⁶ COLLANGE, 1979, p. 102.

³⁰⁷ Cf. MARTIN, 1967, p. 169-172.

³⁰⁸ O'BRIEN, 1991, p. 218.

³⁰⁹ E.g., BEARE, 1969, p. 82-83; BORNKAMM, Günther. Para la comprensión del himno a Cristo de Flp 2,6-11. In: _____. **Estudios sobre el Nuevo Testamento**. Salamanca: Sígueme, 1983. p.145-155.

governavam o destino das pessoas no mundo greco-romano do primeiro século.³¹⁰ Contudo, como afirma Hawthorne, “[...] este não é um significado óbvio para a expressão e não se harmoniza facilmente com a orientação geral de Fp 2.3-11”.³¹¹

Uma terceira interpretação, seguida por muitos exegetas, compreende o termo δοῦλος como uma referência ao Servo do Senhor do Dêutero-Isaías, especialmente 52.13-53.12.³¹² Joaquim Jeremias argumentou que ἑαυτὸν ἐκένωσεν seria uma tradução ou reprodução exata da expressão הֵעֲרָה לְמוֹת נַפְשׁוֹ (“derramou sua vida na morte”) de 53.12. Ele conclui que ἑαυτὸν ἐκένωσεν não se refere a encarnação, mas a morte de Cristo na cruz, com o seguinte significado: “se entregou a morte”.³¹³ Por isso, Talbert comenta que ἑαυτὸν ἐκένωσεν “[...] é, portanto, muito provavelmente uma referência a Jesus como o servo que entregou sua vida a Deus”.³¹⁴ No entanto, a evidência apresentada por Jeremias e outros não é suficiente para estabelecer uma relação direta entre ἑαυτὸν ἐκένωσεν e הֵעֲרָה לְמוֹת נַפְשׁוֹ, mas é provável que o transfundo do Servo do Senhor (Dt-Is 42.13-53.12) esteja presente, como elucidaremos abaixo.

Uma quarta interpretação afirma que Jesus tornou-se o justo sofredor. Schweizer argumentou que δοῦλος em Filipenses 2.7 seria uma referência ao homem justo e obediente do judaísmo pós-bíblico, que é humilde e fiel a Deus até o sofrimento e morte. Deste modo, Cristo seria o justo sofredor, não porque cumpriu o papel de Servo do Senhor do Dêutero-Isaías, mas porque ele como todo justo sofredor foi chamado por Deus (cf. 2 Mac 7.34). Jesus, no entanto, seria o justo por excelência. Para o servo leal e obediente do judaísmo pós-bíblico era aguardada uma entronização escatológica ou celestial.³¹⁵ A interpretação de Schweizer, como indica Günther Bornkamm, não é satisfatória, “[...] porque o motivo da obediência é introduzido pela primeira vez vários versículos mais tarde e adquire aqui sua própria importância [...]”,³¹⁶ ou seja, não há uma vinculação entre a expressão μορφὴν δούλου λαβών e a obediência de Cristo.

³¹⁰ KÄSEMANN, 1968, p. 67. Cf. O'BRIEN, 1991, p. 219.

³¹¹ [...] this is not an obvious meaning for the expression and it does not readily harmonize with the general thrust of Phil 2:3–11. HAWTHORNE, 1981, p. 86. Cf. O'BRIEN, 1991, p. 219-220.

³¹² O'BRIEN, 1991, p. 220.

³¹³ [...] se entregó a la muerte. JEREMIAS, 1981, p. 177-182. Para essa interpretação antes de Jeremias, cf. MARTIN, 1967, p. 182-183.

³¹⁴ “[...] is, thus, most probably a reference to Jesus as the servant who surrendered his life to God”. TALBERT, 1967, p.152.

³¹⁵ SCHWEIZER, 1955, p. 21-33, 38-39, 93-102. Cf. MARTIN, 1967, p. 191-194.

³¹⁶ “[...] porque el motivo de la obediencia es introducido por primera vez varios versiculos más tarde y adquire aquí su propia importancia [...]”. BORNKAMM, 1983, p. 150.

Uma quinta interpretação acredita que δοῦλος é uma referência ao contexto da escravidão da época. Moule afirmou que Filipenses 2.7 não se trata de uma menção ao Servo do Senhor ou mesmo dos justos sofrendores em geral, mas da escravidão propriamente dita. Ele escreveu que a “[...] escravidão, na sociedade da época, significava o ponto extremo no que concerne à privação de direitos. [...]. Pressionada pela conclusão lógica, a escravidão negaria à pessoa todos os seus direitos – até mesmo o direito à vida, o direito de ser pessoa”.³¹⁷ Por isso, escreve Martin, que o auto-esvaziamento de Cristo foi sua “[...] condição de *servo*, de escravo, destituído de direitos e privilégios, na sociedade contemporânea [...]”.³¹⁸ Concordamos com Feinberg que é plausível harmonizar a interpretação do Servo do Senhor com uma alusão geral a escravidão.³¹⁹

O termo μορφή como no versículo 6 indica natureza ou essência. Johannes Louw e Eugene Nida traduzem a expressão μορφήν δούλου λαβών como “assumiu a natureza de servo”.³²⁰ Thomas A. Thomas acredita que isso implica em mudança de uma forma de existência para outra, da “forma de Deus” para a “forma de servo”.³²¹ Contudo, é melhor entendermos como Bruce, que diz que Jesus não trocou a natureza (ou forma) de Deus pela de escravo, mas que ele “[...] demonstrou a natureza (ou forma) de Deus *na* natureza (ou forma) de um escravo”.³²² Wright comenta: “A verdadeira humilhação da encarnação e da cruz é que aquele que era Deus e que nunca deixou de ser Deus durante o processo, abraçou uma vocação assim”.³²³

O particípio aoristo λαβών (“tomando”) é explicativo e sua ação coincide no tempo com a ação de ἐκένωσεν.³²⁴ O substantivo δοῦλος (“escravo”, “servo”)³²⁵ indica, neste contexto, a extrema humilhação e impotência que Cristo toma sobre si. É o exato oposto de κύριος (“Senhor”), título que descreve o Cristo exaltado na segunda parte do hino (vv. 9-11).³²⁶ Hawthorne³²⁷ e Bruce³²⁸ sugerem que a ocasião em que Jesus lavou os pés dos

³¹⁷ “[...] slavery meant, in contemporary society, the extreme in respect of deprivation of rights.[...]. Pushed to its logical conclusion, slavery would deny a person the right to anything - even to his own life and person”. MOULE, 1970, p. 268.

³¹⁸ MARTIN, 1985, p. 111.

³¹⁹ FEINBERG, 1980, p. 42.

³²⁰ LOUW; NIDA, 2013, p. 521.

³²¹ THOMAS, Thomas A. The Kenosis Question. *Evangelical Quarterly*, v. 42, n.3, p. 142-51, 1970. p. 151.

³²² BRUCE, 1992, p. 79.

³²³ “The real humiliation of the incarnation and the cross is that one who was himself God, and who never during the whole process stopped being God, could embrace such a vocation”. WRIGHT, 1991, p. 84.

³²⁴ VINCENT, 1968, p. 59; LIGHTFOOT, 1888, p. 112; FEE, 2004, p. 279, n. 169.

³²⁵ ARNDT; GINGRICH; DANKER, 1979, p. 204-205.

³²⁶ HAWTHORNE, 1981, p. 87.

³²⁷ HAWTHORNE, 1981, p. 87.

³²⁸ BRUCE, 1992, p. 79.

discípulos (Jo 13) pode estar por trás de μορφὴν δούλου λαβών (cf. Mc 10.45; Lc 22.27). Com δοῦλος o hino remete não apenas a escravidão em geral, mas para as passagens do Servo do Senhor do Dêutero-Isaiás. No entanto, a ênfase do hino não é que Cristo cumpriu o papel do Servo do Dêutero-Isaiás, mas, sim, que a natureza de servo é o que caracteriza a sua encarnação.³²⁹

Devemos concordar com Cerfaux (e com Jeremias) que os cânticos do Servo do Senhor são a principal fonte de inspiração para o hino (juntamente com a interpretação da escravidão propriamente dita, como propôs Moule): “O que vem a ser Cristo obediente e humilhado, pois exaltado, senão a aventura misteriosa do ‘Servo de Deus’, cuja carreira descreve o profeta?”³³⁰ Furness comenta sobre as semelhanças entre o hino e os cânticos do Servo do Senhor.

Há, para começar, uma semelhança surpreendente de tema e tratamento: uma humilhação voluntária seguida de exaltação por Deus é encontrada em ambos, e, o mais importante, em ambos os casos a exaltação não só segue, mas *é resultado* da humilhação. Na figura central há um "servo" (δοῦλος) e para tornar a afinidade ainda mais convincente, a passagem de Filipenses fecha com uma citação direta de Isaiás 45.[22,]23.³³¹

A principal objeção para este transfundo é que a LXX usa normalmente παῖς e não δοῦλος para o Servo do Senhor.³³² Contudo, a versão grega do AT produzida por Áquila apresenta δοῦλος em vez de παῖς na importante passagem do Dêutero-Isaiás 52.13.³³³ Cerfaux indica que em algumas ocasiões as menções de Paulo ao AT concordam com Áquila contra a LXX.³³⁴ Por exemplo, em 1 Coríntios 1.20 Paulo usa γραμματεὺς com Áquila contra γραμματικοί da LXX, ao fazer uso do Proto-Isaiás 33.18 (cf. 19.12).³³⁵ Analisando παῖς e δοῦλος, C.F. Burney comenta: “Ambos os termos gregos são indistintamente usados na LXX para traduzir עֶבֶד no Dêutero-Isaiás, mas a preferência é por παῖς (δοῦλος em 49.3,5; παῖς em

³²⁹ FEE, 2004, p. 280.

³³⁰ CERFAUX, 2003, p. 294.

³³¹ “There is, to begin with, a startling similarity of theme and treatment: a voluntary humiliation followed by exaltation by God is found in both, and, more importantly, in both cases the exaltation not only follows, but is a result of the humiliation. In both the central figure is a ‘servant’ (δοῦλος) and to make the affinity even more convincing, the Philippians passage closes with a direct quotation of Isaiah 45:23”. FURNESS, J. M. Behind the Philippian Hymn, **The Expository Times**, Edinburgh, v. 79, n. 3, p. 178-182, 1967-1968. p. 181.

³³² Cf. Dt-Is 49.3,5, onde δοῦλος refere-se a Israel.

³³³ Cf. CERFAUX, 2003, p. 294; MARTIN, 1967, p. 187-189.

³³⁴ CERFAUX, 2003, p. 300.

³³⁵ MARTIN, 1967, p. 188, n. 5.

42.1; 49.6;50.10;52.13) [...]”.³³⁶ Cerfaux observa corretamente que a “[...] escolha de δούλος impunha-se a Paulo por causa da antítese implícita com κύριος”.³³⁷ Além disso, Oscar Cullmann comenta que Paulo não emprega παῖς como título, pois esta designação, sem dúvida, “[...] se aplica, antes de tudo, à obra terrena de Jesus encarnado, enquanto que a cristologia paulina se interessa muito mais pela obra que o Cristo, elevado à destra de Deus, realiza na qualidade de *Kyrios*”.³³⁸

O hino prossegue com a frase ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος (“em tornando-se semelhança de seres humanos”). Para Vincent está expressão define mais especificamente μορφήν δούλου λαβών.³³⁹ Contudo, é melhor tornarmos ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος em relação ao verbo finito ἐκένωσεν.³⁴⁰ O particípio aoristo γενόμενος (de γίνομαι) com a preposição ἐν apresenta o sentido de “começar” ou “torna-se”, com a ideia de “entrar numa posição ou estado”,³⁴¹ contrastando com o particípio presente ὑπάρχων (v. 6). De fato, os verbos estáticos ὑπάρχων e εἶναι (v. 6) contrastam com os verbos ἐκένωσεν, λαβών e γενόμενος, no v. 7, e ἐταπείνωσεν e γενόμενος, no v. 8. O particípio aoristo γενόμενος é equivalente a “nascer de mulher”³⁴²

O substantivo ὁμοίωμα significa “semelhança”, “imagem”, “cópia”, “aparência”.³⁴³ Ele aparece raramente no grego secular, frequentemente na LXX e em termos semânticos encontra-se conectado a palavras como μορφή, εἶδος, εἰκόν, εἰδέα e σχῆμα.³⁴⁴ No NT ὁμοίωμα ocorre apenas mais 5 vezes (Rm 1.23; 5.14; 6.5; 8.3; Ap 9.7). Em duas ocasiões trata-se da vida terrena de Cristo (Fp 2.7; Rm 8.3). Em Rm 8.3 Paulo afirma que Deus enviou

³³⁶ Both Greek terms are indifferently used in LXX to render the עֲבָד of Deutero-Isaiah, but the preference is for παῖς (δούλος in 49.3,5; παῖς in 42.1 49.6, 50.10, 52.13) [...]. BURNEY, C.F. **The Aramaic Origin of the Fourth Gospel**. Oxford: At the Clarendon Press, 1922. p. 108.

³³⁷ CERFAUX, 2003, p. 294, n. 511.

³³⁸ CULMANN, 2008, p. 107.

³³⁹ VINCENT, 1968, p. 59. Cf. FEE, 2004, p. 281.

³⁴⁰ HAWTHORNE, 1981, p. 87; O'BRIEN, 1991, p. 224.

³⁴¹ 2 Co 3.7; 1 Tm 2.14; Lc 22.44; At 22.7. Cf. VINCENT, 1968, p. 59.

³⁴² CERFAUX, 2003, p. 303; BEARE, 1963, p. 83; BRUCE, 1992, p. 87. Cf. Gl 4.4 γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον (“nascido de mulher, nascido sob a lei”); Rm 1.3 γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα (“nascido da semente de Davi segundo a carne”); Jo 8.58 πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί (“antes que Abraão nascesse eu sou”). Alguns pesquisadores levam essa interpretação mais longe e acreditam que se trata de uma referência a concepção virginal de Jesus. Cf. EDWARDS, Douglas. **The Virgin Birth in History and Faith**. London: Faber and Faber, 1943. p. 73-75.

³⁴³ ARNDT; GINGRICH; DANKER, 1979, p. 570.

³⁴⁴ SCHNEIDER, J. ὁμοίωμα. In: KITTEL, Gerhard (org.). **Theological Dictionary of the New Testament. Grand Rapids**: Eerdmans, 1973. v. 5, p. 191-198; HOLTZ, T. ὁμοίωμα. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 2, p. 538-541; BEYREUTHER, G.; FINKENRATH, G. ὁμοίος. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (orgs.). **Diccionario internacional de teología do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo, Vida Nova, 2000. v. 2, p. 2300-2305; ARNDT; GINGRICH; DANKER, 1979, p. 570.

seu filho ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (“em semelhança de carne de pecado”). C.E.B. Cranfield observa que a intenção de Paulo por trás do emprego de ὁμοίωμα em Romanos 8.3

[...] era levar em consideração o fato de que o Filho de Deus não foi transformado em homem, mas antes assumiu a natureza humana enquanto permanecendo ainda ele mesmo. Nesta visão, a palavra ὁμοίωμα tem o sentido de “semelhança”; mas a intenção não é de modo algum questionar ou enfraquecer a realidade da σὰρξ ἁμαρτίας de Cristo, mas chamar a atenção para o fato de que, enquanto o Filho de Deus realmente assumiu a σὰρξ ἁμαρτίας, Ele nunca se tornou σὰρξ ἁμαρτίας e nada mais, nem mesmo σὰρξ ἁμαρτίας habitado pelo Espírito Santo e nada mais (como um cristão poderia ser descrito como sendo), mas sempre permaneceu Ele mesmo. [...] entender o pensamento de Paulo no sentido de que o Filho de Deus assumiu a mesmíssima natureza humana decaída que é a nossa, porém no seu caso essa natureza humana decaída nunca foi à totalidade dele — Ele nunca deixou de ser o Filho eterno de Deus.³⁴⁵

Essas nuances indicam que ὁμοίωμα pode expressar “[...] uma identidade que não é uma identidade completa”.³⁴⁶ Martin explica que ὁμοίωμα marca Cristo como “diferente de todos os homens”, acrescentando, que: “[...] sugere o aparecimento misterioso de alguém que, visto ter vindo de Deus, ainda retém um relacionamento secreto com a divindade e, por isto mesmo, eleva-se acima de todos os homens”.³⁴⁷ O fato é que na encarnação Cristo não deixou de ser divino, “igual a Deus”. Por isso, Paulo usa uma palavra ambígua, pois Cristo é semelhante a nossa humanidade em alguns aspectos e diferente em outros. Assim, ele veio na “semelhança” dos seres humanos, porque, por um lado, ele se identificou completamente conosco e, por outro lado, ao tornar-se humano, ele não era apenas “humano”. Ele era Deus vivendo uma vida verdadeiramente humana.³⁴⁸

O hino diz que Cristo nasceu à semelhança dos “seres humanos” (ἄνθρώπων, plural de ἄνθρωπος). O uso do plural indica que a identidade de Cristo é com todos os seres humanos, com a humanidade, em geral, embora na sequência imediata se particularize: καὶ σχήματι εἵρεθεις ὡς ἄνθρωπος (“e em forma achado como ser humano”).³⁴⁹ Embora Jesus

³⁴⁵ “[...] was to take account of the fact that the Son of God was not, in being sent by His Father, changed into a man, but rather assumed human nature while still remaining Himself. On this view, the word ὁμοίωμα does have its sense of ‘likeness’; but the intention is not in any way to call in question or to water down the reality of Christ’s xxx, but to draw attention to the fact that, while the Son of God truly assumed σὰρξ ἁμαρτίας. He never became σὰρξ ἁμαρτίας and nothing more, nor even σὰρξ ἁμαρτίας indwelt by the Holy Spirit and nothing more (as a Christian might be described as being), but always remained Himself. [...] understand Paul’s thought to be that son of God assumed the selfsame fallen human nature that is ours, but that in His case that fallen human nature was never the whole of Him – He never ceased to be the eternal Son of God”. CRANFIELD, C.E.B. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*. Edinburg: T.&T. Clark, 1982. p. 381-382.

³⁴⁶ “[...] an identity that is not a full identity”. FITZMYER, 1993, p. 484.

³⁴⁷ MARTIN, 1985, p. 111.

³⁴⁸ FEE, 2004, p. 281-282. Cf. O'BRIEN, 1991, p. 224-226.

³⁴⁹ LIGHTFOOT, 1888, p. 112; FEE, 2004, p. 281, n. 180.

tenha encarnado como homem, a ênfase do hino é em sua humanidade e não em seu gênero, ou seja, ele, como afirma o evangelho de João, expõe que Cristo σὰρξ ἐγένετο (“se fez carne”).³⁵⁰ Por isso, ἄνθρωπος deve ser traduzido por “ser humano” e não por “homem”.

Há um interessante debate sobre o lugar da frase final do versículo 7 – καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος – na estrutura do hino. A questão principal é se ela conclui a frase anterior³⁵¹ ou se ela é independente das frases anterior e posterior (v.8)³⁵² ou ainda se ela começa uma nova frase.³⁵³ Nos parece mais natural ver καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος como uma nova frase, conectada com o versículo 8. Na verdade, o fluxo do hino sugere tomemos o v. 7d e todo o v.8 como uma único parágrafo: καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος (v. 7d) ἔταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ (v.8).

4.1.3 καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος (v. 7d) ἔταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ (v.8).

A conjunção καί conecta os verbos finitos ἐκένωσεν e ἔταπείνωσεν em vez dos participios γενόμενος e εὐρεθεὶς.³⁵⁴ O substantivo σχῆμα significa “aparência”, “forma”, indicando a “aparência como um elemento da forma exterior”.³⁵⁵ Este termo ocorre no NT somente aqui e em 1 Coríntios 7.31, na LXX aparece uma única vez (Pt-Is 3.17) e frequentemente no grego secular. Neste “[...] sempre denota a forma ou estrutura externa perceptível aos sentidos e nunca o princípio interior da ordem acessível apenas para pensamento”.³⁵⁶ O substantivo σχῆμα não denomina a manifestação puramente externa em contraste com a essência³⁵⁷ nem a soma da atitude peculiar de uma pessoa em contraste com a sua natureza,³⁵⁸ mas “[...] a manifestação própria de uma determinada pessoa, algo que pertence inconfundivelmente a ela”. Portanto, σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος significa: ‘Em relação à sua manifestação específica, ele foi encontrado como ser humano’.³⁵⁹

³⁵⁰ Cf. RIDDERBOS, Herman. *The Gospel of John: a theological exegesis*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. p.49-50.

³⁵¹ E.g., HAWTHORNE, 1981, p. 87.

³⁵² E.g., MARTIN, 1985, p. 112.

³⁵³ E.g., FEE, 2004, p. 282-283.

³⁵⁴ O'BRIEN, 1991, p. 226.

³⁵⁵ LOUW; NIDA, 2013, p. 523.

³⁵⁶ “[...] always denotes the outward form or structure perceptible to the senses and never the inward principle of order accessible only to thought”. SCHNEIDER, J. σχῆμα. In: KITTEL, Gerhard (org.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. v. 7, p. 954.

³⁵⁷ LIGHTFOOT, 1888, p. 133.

³⁵⁸ LOHMEYER, 1961, p. 38.

³⁵⁹ “[...] la manifestación propia de una determinada persona, algo que pertenece inconfundiblemente a ella. Por tanto, σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος significa: ‘En lo que respecta a su manifestación específica, él fue

O particípio aoristo εὑρεθείς (“achado”) “[...] expressa a qualidade, não como ela existe em si mesma, mas como é percebida e reconhecida [...]”.³⁶⁰ A conjunção ὡς (“como”) indica a qualidade de uma pessoa, coisa ou ação, referida no contexto.³⁶¹ Aqui significa que Jesus foi achado *por ser um ser humano*.³⁶² Essa ideia é reforçada pelo fato de σχήματι ser uma dativo de instrumento, indicando que esse substantivo é o meio pela qual a ação verbal foi cumprida.³⁶³ O hino enfatiza que Cristo apareceu de uma forma em que era claramente reconhecido como ser humano.³⁶⁴

Ernst Lohmeyer argumentou que σχήματι [...] ὡς ἄνθρωπος seria uma alusão ao Filho do Homem de Daniel 7.13, שֶׁנֶכְרָר אֲנִי (“como filho de homem”).³⁶⁵ Contudo, é pouco provável que o hino apresentasse uma cristologia do Filho do Homem nesta altura. Além disso, a principal dificuldade dessa interpretação é que ela não consegue explicar a disparidade entre a LXX (ὡς υἱὸς ἀνθρώπου) e σχήματι [...] ὡς ἄνθρωπος do hino.³⁶⁶ Matthew Black propôs que haveria um elo com a frase anterior ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος.³⁶⁷ Mas essa sugestão é ainda mais improvável.

Cerfaux acredita que as frases ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος e σχήματι εὑρεθείς ὡς ἄνθρωπος podem ter sido modeladas a partir do Dêutero-Isaías 53.3 (LXX), τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον ἐκλείπον παρὰ πάντας ἀνθρώπους, ἄνθρωπος ἐν πληγῇ ὦν. Ele afirma que Paulo adaptou a passagem pelo fato de que “[...] ele quer apresentar explicitamente o Servo como um ser divino que toma a ‘semelhança’ dos homens, isto é, um ‘aspecto’ humano (real), e, permanecendo um ser divino, reveste um modo de ser humano, numa natureza humana”.³⁶⁸ No entanto, essa interpretação não esclarece as diferenças entre a LXX e o hino, sobretudo, a ausência do substantivo εἶδος, que possui um significado similar a μορφή e σχῆμα.³⁶⁹

O hino prossegue: ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν (“humilhou-se a si mesmo”). Trata-se da frase principal do parágrafo e forma um quiasmo com ἑαυτὸν ἐκένωσεν, mas ἐταπείνωσεν não

hallado como ser humano”. PÖHLMANN, Wolfgang. σχῆμα. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 2, p. 161.

³⁶⁰ [...] expresses the quality, not as it exists in itself, but as it is perceived and recognized [...]. PLUMMER, 1919, p. 60. Cf. VINCENT, 1968, p. 60.

³⁶¹ ARNDT; GINGRICH; DANKER, 1979, p. 906.

³⁶² MARTIN, 1967, p. 207. Cf. O'BRIEN, 1991, p. 226-227. Martin aponta para o paralelo com Gl 2.17: εὐρέθημεν [...] ἁμαρτωλοί (“fomos achados [...] pecadores”).

³⁶³ MARTIN, 1967, p. 208; O'BRIEN, 1991, p. 227. Para outros se trata de um dativo de respeito (e.g., BLASS; DREBUNNER; FUNK, 1961, p. 105-106), mas a diferença é pouca.

³⁶⁴ FEE, 2004, p. 284.

³⁶⁵ LOHMEYER, 1961, p. 38-42.

³⁶⁶ MARTIN, 1967, p. 209; O'BRIEN, 1991, p. 227, n. 147.

³⁶⁷ BLACK, Matthew. The Son of Man Problem in Recent Research and Debate. **Bulletin of the John Rylands Library**, Manchester, v. 45, n. 2, p. 305-318, 1963. p. 315.

³⁶⁸ CERFAUX, 2003, p. 303.

³⁶⁹ Cf. MARTIN, 1967, p. 212, n. 1.

deve ser tratado como um sinônimo de ἐκένωσεν.³⁷⁰ No entanto, como observa Moisés Silva, seria estranho pensar que “[...] a humilhação até a morte não está incluída na declaração ‘ele se esvaziou’”.³⁷¹ Parece mais adequado compreender ἐκένωσεν em relação a encarnação e ἐταπείνωσεν concernente a humanidade de Cristo. Bruce comenta: “[...] ele ‘a si mesmo se esvaziou’ ao tornar-se homem e, a seguir, como homem, humilhou-se ainda mais. A vida inteira do Senhor, da manjedoura ao túmulo, foi marcada por genuína humildade”.³⁷²

O verbo ταπεινῶω significa “humilhar”, “rebaixar”.³⁷³ Ele ocorre mais onze vezes no NT (Mt 18.4; 23.12 [2 vezes]; Lc 3.5; 14.11 [2 vezes]; 18.44 [2 vezes]; 2 Co 11.7; 12.21; Fp 4.12; Tg 4.10; 1 Pe 5.6). O verbo com o pronome reflexivo ἑαυτόν indica que se trata de uma ação livre e voluntária de Cristo.³⁷⁴ É provável que ἐταπείνωσεν ἑαυτόν faça eco ao Dêutero-Isaías 53.8 (LXX), ἐν τῇ ταπεινώσει (“na humilhação”), ao Servo do Senhor que por ser obediente ἦχθη εἰς θάνατον (“foi levado à morte”, 53.8) e παρεδόθη εἰς θάνατον (“foi entregue à morte”, 52.12), correspondendo a γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου (“fazendo-se obediente até a morte”).³⁷⁵

O particípio aoristo γενόμενος (“fazendo-se”) explica o que significa ἐταπείνωσεν ἑαυτόν, ou seja, fazer-se obediente até a morte. Em outras palavras, a humilhação de Cristo foi materializada em sua obediência até a morte.³⁷⁶ João Calvino escreveu:

Mesmo isto constituiu profunda humildade – a de ser Senhor e vir a ser um servo; mas o apóstolo diz que ele foi mais que isso, porque, enquanto era não só imortal, mas ainda o Senhor da vida e da morte, não obstante veio a ser obediente a seu Pai, inclusive a ponto de suportar a morte. Isto constituiu o aviltamento extremo, especialmente quando nos conscientizamos do tipo de morte, o que ele imediatamente acresce, com vistas a agravá-lo. Porque, ao morrer desta maneira, ele não só foi coberto de ignomínia aos olhos de Deus, mas também foi amaldiçoado aos olhos de Deus. É certamente um modelo desse tipo de humildade que deve absorver a atenção de toda a humanidade; até que seja possível desdobrá-la em palavras, de forma adequada à sua dignidade.³⁷⁷

O adjetivo ὑπήκοος (“obediente”) ocorre aqui e mais duas vezes no NT (At 7.39; 2 Co 8.9).³⁷⁸ O hino não menciona explicitamente no que consistiu a obediência de Cristo, embora tenha apresentado enfaticamente sua consequência última – a morte. Hawthorne está

³⁷⁰ O'BRIEN, 1991, p. 228.

³⁷¹ [...] humiliation unto death is not included in the statement “he emptied himself”. SILVA, 2005, p. 104.

³⁷² BRUCE, 1992, p. 80.

³⁷³ GIESEN, Heinz. ταπεινῶω. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 2, p. 1682.

³⁷⁴ O'BRIEN, 1991, p. 228.

³⁷⁵ CERFAUX, 2003, p. 303.

³⁷⁶ FEE, 2004, p. 284.

³⁷⁷ CALVINO, João. **Filipenses**. São José dos Campos: Fiel, 2010. p. 47.

³⁷⁸ ARNDT; GINGRICH; DANKER, 1979, p. 850.

certo ao sugerir que não se trata apenas da obediência a Deus,³⁷⁹ mas igualmente às pessoas.

Ele comenta:

Como um escravo, ele pôs-se não só para obedecer a Deus, mas também para servir a humanidade. Ou melhor, ele se estabeleceu para obedecer a Deus ao servir a humanidade [...]. A aceitação de Cristo da morte, portanto, foi o seu último sim para Deus e para o homem, seu último ato de obediência a Deus em seu serviço de entrega de si mesmo às pessoas.³⁸⁰

A expressão μέχρι θανάτου indica o limite da obediência de Cristo. A preposição μέχρι é usada aqui com o sentido de grau ou medida,³⁸¹ referindo-se a algo que “[...] se estende até determinado ponto [...]”.³⁸² Cristo foi obediente até o ponto da morte. Em nenhum outro lugar Paulo fala da morte de Cristo em termos de obediência, embora diga que διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἐνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί (“mediante a obediência de um os muitos serão constituídos justos”, Rm 5.19). Ao falar da obediência de Cristo, Paulo procura que os ouvintes da carta entendam o propósito principal da passagem: chamar os filipenses a “obediência”, tendo em conta o chamamento que realizara anteriormente (Fp 2.2-4) e a aplicação do hino a situação de Paulo, recordando como eles sempre têm obedecido não a Paulo, mas a Deus, da mesma forma que Cristo obedeceu ao ponto de morrer por eles (Fp 2.12-13).³⁸³

Paulo adiciona o modo da morte de Jesus: θανάτου δὲ σταυροῦ (“e morte de cruz”).³⁸⁴ Diversos dos estudiosos que defendem que Filipenses 2.6-11 se trata de um hino pré-paulino acreditam que essa frase foi um acréscimo de Paulo ao hino. O argumento principal é que ela romperia com a estrutura estrófica original.³⁸⁵ No entanto, Otfried Hofius argumentou convicentemente que θανάτου δὲ σταυροῦ é originalmente uma parte integrante da passagem.³⁸⁶ Portanto, temos que concordar com Bruce que as palavras “e morte de cruz” “[...] não foram acrescentadas depois de uma composição já pronta, a fim de adaptá-la com

³⁷⁹ Conforme Plummer, “Deus” está implícito pelo v. 9. PLUMMER, 1919, p. 47.

³⁸⁰ As a slave, he set himself not only to obey God, but also to serve humankind. Or better, he set himself to obey God by serving humankind. [...] Christ’s acceptance of death, therefore, was his ultimate yes to God and man, his ultimate act of obedience to God in his self-giving service to people. HAWTHORNE, 1981, p. 89. Cf. O’BRIEN, 1991, p. 229.

³⁸¹ ARNDT; GINGRICH; DANKER, 1979, p. 517.

³⁸² LOUW; NIDA, 2013, p. 617.

³⁸³ FEE, 2004, p. 284.

³⁸⁴ Trata-se de um genitivo de produção: “morte produzida por, ocorrida por uma cruz”. Cf. WALLACE, 2009, p. 105.

³⁸⁵ E.g., LOHMEYER, 1961, p. 8, 44; KÄSEMANN, 1968, p. 75; BEARE, 1963, p. 85.

³⁸⁶ HOFIUS, Otfried. **Der Christushymnus Philipper 2,6–11**: Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms. 2., erw. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991. p.3-17.

maior precisão aos fatos históricos. São palavras essenciais, e talvez ao ritmo também”.³⁸⁷ Além disso, é muito provável, como indicou Collange, as expressões θανάτου δὲ σταυρου e εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς (v. 11c) formassem uma antífona, que a comunidade cantaria.³⁸⁸

O propósito de Paulo com essas palavras é enfatizar ainda mais a obediência humilde de Cristo, pois ele “[...] se entregou ao limite máximo da submissão, a um tipo de morte reservado para aqueles que não têm direitos, na sociedade”.³⁸⁹ A execução na cruz na época romana era aplicada caracteristicamente aos escravos,³⁹⁰ e à menção a cruz soaria uma nota de horror e aversão.³⁹¹ Martin Hengel assinala que θανάτου δὲ σταυροῦ é a consequência última da μορφήν δούλου λαβῶν, contrastando com a preexistência – ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων – de Cristo e a sua posterior exaltação: ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν (“Deus a ele grandemente exaltou”).³⁹²

A morte de Cristo possui valor soteriológico no hino paulino? Para alguns, como Martin, “[...] é estranho que não se atribua nenhum valor soteriológico à obediência do Senhor, e Sua morte, no texto de Filipenses [...]”.³⁹³ No entanto, embora a morte vicária de Cristo não seja expressamente declarada aqui, como em outros lugares do *corpus paulinum*, parece mais adequado entender a menção da sua morte na cruz precisamente neste sentido, pois Paulo pode simplesmente estar omitindo um ponto que ele está certo que seus ouvintes acompanharão.³⁹⁴

4.1.4 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἔχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα (v.9)

Na segunda parte do hino (vv. 9-11) ocorrem mudanças na linguagem e no pensamento. Na primeira parte (vv. 6-8) Cristo foi o sujeito dos verbos finitos e dos participios, enfocando-se o autoesvaziamento e auto-humilhação do Deus que se torna ser humano. Os pronomes reflexivos nos versículos 7 e 8 sublinharam essas ênfases. No versículo

³⁸⁷ BRUCE, 1992, p. 80.

³⁸⁸ COLLANGE, 1979, p. 79.

³⁸⁹ MARTIN, 1985, p. 113.

³⁹⁰ KUHN, Heinz-Wolfgang. σταυρός. In: . In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 2, p. 1479-1480.

³⁹¹ MARTIN, 1985, p. 113. Udo Schenelle comenta: “Jesus Cristo não só renuncia a sua igualdade a Deus e a sua vida, mas morre na mais extrema vergonha concebível”. Cf. SCHNELLE, Udo. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo, SP: Paulus, 2010. p. 474.

³⁹² HENGEL, Martin. **Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross**. Philadelphia: Fortres Press, 1977. p. 62.

³⁹³ MARTIN, 1985, p. 113.

³⁹⁴ Cf. HAWTHORNE, 1981, p. 89.

9 há uma mudança de ênfase: Deus Pai intervém decisivamente para exaltar o Filho. Nos versículos 9-11 não há participípios, somente verbos finitos e existem muitos ecos ou alusões ao AT e construções semíticas. Em lugar dos pronomes há nomes próprios (“Deus”, “Deus Pai”, “Jesus”, “Jesus Cristo”) e os verbos finitos são seguidos por orações subordinadas com cópula paratática, ao invés dos participípios.³⁹⁵

A transição do hino ocorre através da conjunção inferencial *διό* (“por isso”) juntamente com a conjunção *καί* (“também”), que marca reciprocidade, indicando claramente que a exaltação de Cristo é consequência da sua humilhação.³⁹⁶ “O *καί* mostra que Deus o Pai, por sua vez, responde ao exaltar Jesus”.³⁹⁷ Martin entende que a exaltação de Cristo é uma *recompensa*, embora venha a rejeitar a ideia de uma “lei divina” de recompensas.³⁹⁸ Hawthorne afirma esse aspecto, ao dizer que há no reino de Deus uma inflexível lei, segundo a qual, a auto-humilhação conduz inevitavelmente a exaltação.³⁹⁹ Beare acredita que a exaltação de Cristo é uma afirmação de sua *vitória* sobre os espíritos.⁴⁰⁰ No entanto, parece mais adequado compreender a exaltação de Cristo unicamente como uma vindicação ou aprovação por Deus Pai.⁴⁰¹

O hino prossegue: *αὐτὸν ὑπερύψωσεν* (“a ele grandemente exaltou”). O verbo aoristo *ὑπερύψωσεν* (de *ὑπερυψώω*) ocorre somente aqui no NT e tem o significado de “exaltar até a máxima altura”.⁴⁰² Trata-se de um verbo composto pela preposição *ὑπέρ*⁴⁰³ e pelo verbo simples *ὑψώω*, que, em seu sentido figurado, tem a acepção de “pôr em alta posição”, “exaltar”.⁴⁰⁴ O verbo *ὑψώω* é usado seis vezes para a exaltação de Jesus (Jo 3.14; 8.28; 12.32, 34; At 2.33; 5.31).⁴⁰⁵

Existe a possibilidade de tomarmos *ὑπερύψωσεν* como comparativo ou superlativo. Se interpretarmos como um comparativo, Cristo está sendo exaltado a uma posição superior em comparação àquela que detinha antes da encarnação. Por exemplo, Cullmann afirma que “[...] em virtude de uma nova função, [Cristo] entrou em relação ainda mais estreita com

³⁹⁵ MARTIN, 1967, p. 229; O'BRIEN, 1991, p. 232.

³⁹⁶ LIGHTFOOT, 1888, p. 113; VINCENT, 1968, p. 61; O'BRIEN, 1991, p. 228.

³⁹⁷ The *καί* shows that God the Father for his part responds in raising Jesus. O'BRIEN, 1991, p. 233.

³⁹⁸ MARTIN, 1985, p. 114.

³⁹⁹ HAWTHORNE, 1981, p. 91.

⁴⁰⁰ BEARE, 1969, p. 86.

⁴⁰¹ Cf. O'BRIEN, 1991, p. 232; FEE, 2004, p. 289.

⁴⁰² ARNDT; GINGRICH; DANKER, 1979, p. 849.

⁴⁰³ Paulo usa muitas vezes verbos compostos com *ὑπέρ* para exaltar ou expressar excesso (e.g., *ὑπεραίρομαι*, *ὑπερβάλλω*, *ὑπερεκτείνω*, *ὑπερφρονέω*). Cf. MOULTON, James H.; HOWARD, Wilbert. F. **A Grammar of New Testament Greek**. 3. ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986. v. 2, p. 326.

⁴⁰⁴ LOUW; NIDA, 2013, p. 655.

⁴⁰⁵ MÜLLER, D. *ὑψώω*. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (orgs.). **Dicionário internacional de teologia o Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo, Vida Nova, 2000. v. 1, p. 85.

Deus, relação que lhe confere o título de *Kyrios*, com plena soberania sobre o universo inteiro”⁴⁰⁶ e Gerhard Barth diz “[...] que esta exaltação não significa apenas a restauração de seu estado anterior em subsistência divina, mas que ela lhe concede mais do que possuía anteriormente”.⁴⁰⁷ No entanto, considerações linguísticas e contextuais favorecem que interpretemos como um superlativo, e mais estritamente como um elativo, pois não se trata de uma exaltação adicional, mas simplesmente que Cristo foi exaltado para a maior posição possível.⁴⁰⁸

Cerfaux acredita que ὑπερύψωσεν foi extraído do cântico do Servo (Dt-Is 52.13-15, LXX). O versículo 13, no início do quarto canto, diz que o servo ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα” (“será exaltado e glorificado extremamente”). Segundo ele, o hino “[...] substituirá o verbo simples ὑψωθήσεται pelo composto ὑπερύψωσεν. Isto, com muita verossimilhança, explica-se pela voga dos verbos compostos em ὑπέρ nas epístolas do cativo”.⁴⁰⁹ Schweizer, por sua vez, afirma que o Salmo 96[97].9 (LXX) é a fonte do hino para ὑπερύψωσεν.⁴¹⁰ Neste Salmo, Deus é louvado como o “[...] κύριος ὁ ὑψιστος ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν σφόδρα ὑπερυψώθης [aoristo passivo de ὑπερψώω] ὑπὲρ πάντας τοὺς θεοὺς (“Senhor altíssimo, exaltado sobre toda a terra, grandemente exaltado sobre todos os deuses”). É muito provável que o hino reflita essas duas passagens veterotestamentárias.

O uso do aoristo ὑπερύψωσεν refere-se implicitamente a ressurreição e ascensão de Jesus.⁴¹¹ Mas a ênfase de Paulo é que Deus exaltou soberanamente a Cristo, outorgando-lhe honra e autoridade universal incomparáveis.⁴¹² Nas palavras de Hendriksen, “Deus, o Pai, enalteceu o Filho *de uma forma transcendentemente gloriosa. Soergueu-o à mais elevada excelsitude*”.⁴¹³

O hino continua: καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα (“e concedeu a ele o nome acima de todo nome”). Estas palavras não descrevem um estágio adicional ou distinto, muito menos representam qualquer acréscimo à exaltação de Cristo. Na verdade, trata-se de uma ampliação do significado e da natureza da expressão αὐτὸν ὑπερύψωσεν.⁴¹⁴

⁴⁰⁶ CULLMANN, 2008, p. 236.

⁴⁰⁷ BARTH, Gerhard. **A Carta aos Filipenses**. São Leopoldo: Sinodal, 1983. p. 47. Cf. Cf. MARTIN, 1967, p. 240, n. 2.

⁴⁰⁸ MOULE, 1970, p. 269; HAWTHORNE, 1981, p. 91; MARTIN, 1985, p. 114; O'BRIEN, 1991, p. 236; FEE, 2004, p. 290.

⁴⁰⁹ CERFAUX, 2003, p. 305.

⁴¹⁰ SCHWEIZER, 1955, p. 66, n. 286.

⁴¹¹ HAWTHORNE, 1981, p. 91; FEE, 2004, p. 289.

⁴¹² MARTIN, 1967, p. 239; O'BRIEN, 1991, p. 237.

⁴¹³ HENDRIKSEN, 2005, p. 485.

⁴¹⁴ O'BRIEN, 1991, p. 237; HAWTHORNE, 1981, p. 91.

Gramaticalmente, a conjunção καί é epixegética e ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα uma hendíadis, onde o segundo verbo (ἐχαρίσατο) desenvolve ou completa o primeiro (ὑπερύψωσεν).⁴¹⁵

O verbo aoristo ἐχαρίσατο (de χαρίζομαι) significa “dar”, “conceder”, “dar generosamente”, “dar graciosamente”, com “[...] a implicação de boa vontade da parte do doador [...]”.⁴¹⁶ Assim, a exaltação de Cristo ocorreu “[...] devido à boa vontade do Pai”.⁴¹⁷ Deus deu τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα (“o nome acima de todo nome”). A preposição ὑπὲρ é usada como marcador de status.⁴¹⁸ Na antiguidade, o nome (ὄνομα) não era apenas uma forma de distinguir um indivíduo do outro, mas também um modo de revelar a verdadeira natureza de uma pessoa (cf. Gn 25.26; 1 Sm 25.25). Por isso, “o nome acima de todo nome” distingue o Exaltado de todos os outros seres e revela a sua natureza.⁴¹⁹ Trata-se de um nome de raríssima honra, sobretudo, à vista da afirmação do Dêutero-Isaías 42.8: [...] אֲנִי יְהוָה הוּא שְׁמִי (“Eu sou YHWH, este é meu nome”).⁴²⁰

Houve um considerável debate sobre o nome que foi dado ao Exaltado: Jesus, Jesus Cristo, Filho, Deus ou Senhor.⁴²¹ Na atualidade os estudiosos têm discutido basicamente duas opções: Jesus e Senhor.⁴²² Alguns poucos estudiosos como Moule argumentaram que se trata da primeira opção. Segundo ele,

Deus, na encarnação, concedeu a quem está em igualdade com ele um nome terrenal que, em vista de acompanhar o autoesvaziamento mais parecido com o do próprio Deus, tornou-se, de fato, o mais elevado dos nomes, porque o trabalho e a entrega de si mesmo é o mais alto dos atributos divinos. Por causa da encarnação, o nome humano, “Jesus”, é aclamado como o nome mais alto; e o Homem Jesus assim vem a ser aclamado como Senhor, para a glória de Deus Pai.⁴²³

Martin, comentando a ideia acima, afirmou que neste caso “[...] o poder senhorial deve ser visto como tendo sido entregue nas mãos da pessoa histórica de Jesus de Nazaré, o qual não é uma figura cósmica, ou ditador despótico, mas alguém que os crentes podem

⁴¹⁵ FEE, 2004, p. 289, n. 213.

⁴¹⁶ LOUW; NIDA, 2013, p. 507.

⁴¹⁷ [...] due to the Father's good pleasure. MARTIN, 1967, p. 248.

⁴¹⁸ LOUW; NIDA, 2013, p. 655.

⁴¹⁹ Cf. HAWTHORNE, 1981, p. 91.

⁴²⁰ No sentido de “meu, e de mais ninguém”. Cf. BRUCE, 1992, p. 82.

⁴²¹ O'BRIEN, 1991, p. 237.

⁴²² FEE, 2004, p. 290-291.

⁴²³ “God, in the incarnation, bestowed upon the one who is on an equality with him an earthly name which, because it accompanied that most God-like self-emptying, has come to be, in fact, the highest of names, because service and self-giving are themselves the highest of divine attributes. Because of the incarnation, the human name, “Jesus”, is acclaimed as the highest name; and the Man Jesus thus comes to be acclaimed as Lord, to the glory of God the Father”. MOULE, 1970, p. 270.

atribuir uma face, e um nome”.⁴²⁴ Contudo, apesar de ser uma interpretação muito atraente, parece que ela não se coaduna com a mensagem do hino, pois a ênfase não é dada ao nome do “Jesus histórico”, mas sim ao nome que decorre da humilhação e morte de Jesus, como os versículos 10-11 deixarão claro.

Por isso, a maioria dos pesquisadores compreende que Deus outorgou a Jesus o nome de κύριος (“Senhor”). O’Brien apresenta as seguintes razões para esta interpretação: 1. A conjunção ἵνα subordina os versículos 10-11 ao versículo 9, identificando Jesus com κύριος (YHWH), àquele a quem a homenagem universal é dada (Dt-Is 45.23); as expressões τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ (v.10) e τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα são justapostas; 3. Para um judeu como Paulo o nome sobre todo nome era YHWH e o versículo 10 já falara no “nome de Jesus” (ὀνόματι Ἰησοῦ); 4. κύριος proporciona simetria ao hino: θεός (v. 6) torna-se δοῦλος (v.7) e é exaltado para ser κύριος (v.11).⁴²⁵

4.1.5 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πάντα γλώσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς (vv. 10-11)

A conjunção ἵνα (“para que”) expressa o propósito⁴²⁶ da exaltação de Jesus em duas orações subordinadas tomadas diretamente do Dêutero-Isaías 45.23 (LXX): [...] κάμψει πάντων γόνυ καὶ ἐξομολογήσεται πάντα γλώσσα τῷ θεῷ (“todo joelho dobrará e toda língua confessará a Deus”). A expressão ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ (“em o nome de Jesus”) indica que toda ordem criada se renderá em obediência diante de Jesus.⁴²⁷ O’Brien parafraseia: “Em honra ao nome de Jesus [...]”.⁴²⁸ Portanto, aqui em Filipenses 2.10 não se trata da frase técnica de invocação, como frequentemente aparece no NT (e.g., At 2.38; Ef 5.20; Cl 2.17; no exorcismo e cura, Mc 9.38; Lc 9.49; At 3.6; Tg 5.14). Existe certo debate em torno da preposição ἐν (“em”), se ela refere-se ao objeto ou ao meio da adoração. O mais provável é

⁴²⁴ MARTIN, 1985, p. 114. Cf. SILVA, 2005, p. 110-111.

⁴²⁵ O'BRIEN, 1991, p. 238.

⁴²⁶ A maioria dos exegetas acredita que a conjunção ἵνα expressa propósito ou finalidade aqui em Fp 2.10 e na maior parte do NT (e.g., Jo 3.16; At 9.24). Fee está certo em afirmar que em Paulo as vezes a ideia de propósito parece estar mais ligada ao resultado do que ao objetivo (e.g., Fp 2.2; Gl 5.17). Mas este não parece ser o caso aqui. Cf. FEE, 2004, p. 292, n. 225; O'BRIEN, 1991, p. 239.

⁴²⁷ FEE, 2004, p. 293.

⁴²⁸ “In honour of the name of Jesus [...] “. O'BRIEN, 1991, p. 238.

que se trate da primeira opção, assim, a adoração aqui é uma homenagem ao Jesus exaltado.⁴²⁹

O vocábulo Ἰησοῦ (“Jesus”) não é um genitivo explicativo, mas um genitivo possessivo. Deste modo, não se trata do “nome de Jesus”, mas do “nome que pertence a Jesus”, isto é, do nome concedido por Deus ao exaltado: κύριος.⁴³⁰ É a primeira vez que o hino menciona o nome concreto de Jesus e tem o propósito de enfatizar a realidade de sua humanidade: aquele que a primeira parte do hino descreveu (vv. 7-8) e que foi exaltado é um verdadeiro ser humano. “Aquele que se humilhou, Jesus, foi entronizado como Senhor do universo, e virá o dia em que todos reconhecerão isso”.⁴³¹

Conforme o hino, πᾶν γόνυ κάμψη (“todo o joelho se dobre”). O verbo κάμψη (de κάμπτω, “dobrar”, “ajoelhar-se”⁴³²) ocorre somente mais três vezes no NT (Rm 11.4; 14.11; Ef 2.10) e sempre em combinação com γόνυ, com o sentido de veneração ou submissão.⁴³³ Como indicamos anteriormente, Paulo fez uso do Dêutero-Isaías 45.23 (LXX). Neste oráculo YHWH se declara como o único Deus, acima de todas as coisas criadas, acima de todos os deuses e nações. Nos versículos 22-24, YHWH apresenta a salvação e convoca para que lhe obedeam, indicando que “todo joelho se dobrará” diante Dele. Paulo agora diz que mediante a ressurreição e ascensão de Cristo, Deus transferiu para ele o direito de demandar obediência. Portanto, agora Jesus é o Senhor ante o qual um dia todo joelho se dobrará. Como explica Fee, isto não implica que todos os que se ajoelham diante dele reconhecem sua salvação; ao contrário, se ajoelham perante sua soberania no final até mesmo aqueles que não se renderam diante dele.⁴³⁴ Essa interpretação é reforçada por Romanos 14.11, onde Paulo também menciona o Dêutero-Isaías 45.23, para reforçar a ideia de que todos [...] παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ θεοῦ (“estaremos diante do tribunal de Deus”, 14.10).⁴³⁵ Trata-se da submissão universal ao senhorio de Jesus.

Paulo acrescenta que se ajoelhará diante de Jesus todo joelho: ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων (“de [seres] celestiais e de [seres] terrestres e de [seres] debaixo da terra”). Antigos comentadores acreditavam que esses três adjetivos deveriam ser

⁴²⁹ O'BRIEN, 1991, p. 239. Em diversos lugares da LXX a frase ἐν τῷ ὀνόματι implica em adoração: 1 Rs 8.44; SI 43.5; 44.10; 62.5; 105.3. Cf. MARTIN, 1967, p. 250.

⁴³⁰ O'BRIEN, 1991, p. 240; MARTIN, 1967, p. 250; FEE, 2004, p. 293, n. 229.

⁴³¹ “The one who humbled himself, Jesus, has been enthroned as Lord of the universe, and the day will come when all will acknowledge this”. O'BRIEN, 1991, p. 240.

⁴³² ARNDT; GINGRICH; DANKER, 1979, p. 403.

⁴³³ BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. κάμπτω. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2001. v. 1, p. 2190.

⁴³⁴ FEE, 2004, p. 293. Cf. Dt-Is 45.24.

⁴³⁵ Cf. O'BRIEN, 1991, p. 242-242.

compreendidos como neutros, indicando não apenas os seres animados, mas também os inanimados, pois de outra forma a universalidade da homenagem a Cristo seria prejudicada, como afirmou, por exemplo, Lightfoot.⁴³⁶ Mais recentemente Wesley Carr afirmou, baseando-se especialmente em uma passagem paralela de Inácio (*Ep. Trálios* 9.1), que:

[...] é razoavelmente certo que os três adjetivos são neutros ao invés de masculinos. Neste caso, a referência não é tanto aos seres que habitam as três regiões quanto à noção geral de universalidade da homenagem a Deus. O melhor paralelo é o Salmo 148, e, embora a personificação de toda a criação dessa maneira não seja usual, dentro de um contexto altamente poético como Fp 2.10 não há nenhuma dificuldade em assim compreendê-lo.⁴³⁷

A maioria dos estudiosos considera os adjetivos masculinos e interpreta estes epítetos em duas direções: 1. Anjos e demônios nos céus, seres humanos vivos na terra e os mortos (ou demônios) debaixo da terra; 2. As potestades ou espíritos angélicos poderosos que se acreditava dominar o cosmos astral, terrestre e subterrâneo. A primeira interpretação é seguida pela maioria dos estudiosos. A segunda interpretação é associada a estudiosos como Käsemann,⁴³⁸ Cullmann,⁴³⁹ Beare,⁴⁴⁰ e Martin.⁴⁴¹ Várias objeções persuasivas foram levantadas contra a segunda interpretação;⁴⁴² enquanto a primeira interpretação parece se acomodar melhor ao hino, pois se enfatiza que a soberania do Jesus exaltado abarca todos os seres criados. Assim, é muito provável que a linguagem usada simplesmente tenha o propósito de expressar a universalidade da homenagem que será prestada a Jesus e para igualmente indicar que não há nada que não esteja sujeito à soberania de Cristo.⁴⁴³

O hino prossegue dizendo: καὶ πᾶσα γλῶσσα ἑξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς (“e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor”). A expressão πᾶσα γλῶσσα (“toda língua”) refere-se a cada “pessoa” ou “indivíduo”.⁴⁴⁴ O verbo ἑξομολογέω não significa aqui “confessar a fé” (e.g., Rm 10.9, cf. 1 Co 12.3), mas “declarar publicamente”.⁴⁴⁵

⁴³⁶ Cf. LIGHTFOOT, 1888, p. 115.

⁴³⁷ “[...] is reasonably certain that the three adjectives are neuter rather than masculine. In this case, the reference is not so much to beings that inhabit the three regions as to the overall notion of universality of homage to God. The best parallel is Psalm 148 and although the personification of all creation in this way is not usual, within a highly poetical context such as Phil. 2: 10 there is no difficulty in so understanding it. CARR, Wesley. **Angels and Principalities: The background, meaning and development of the pauline phrase hai archai kai hai exousiai**”. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. 87. Para críticas a Carr (e Lightfoot), cf. BRUCE, 1992, p. 89; O'BRIEN, 1991, p. 244.

⁴³⁸ KÄSEMANN, 1968, p. 78-81.

⁴³⁹ CULLMANN, 2008, p. 297-300.

⁴⁴⁰ BEARE, 1963, p. 86.

⁴⁴¹ MARTIN, p. 257-265.

⁴⁴² E.g., HOFIUS, 1991, p. 20-40; CARR, 1981, p. 86-89; FEE, 2004, p. 294, n. 233.

⁴⁴³ BRUCE, 1992, p. 83-84.

⁴⁴⁴ LOUW; NIDA, 2013, p. 97; ARNDT; GINGRICH; DANKER, 1979, p. 161.

⁴⁴⁵ O'BRIEN, 1991, p. 250.

Segundo Paulo, todas as pessoas reconhecerão⁴⁴⁶ que Jesus é o Senhor, com o direito de governar e reinar sobre todas as coisas (cf. Ap 5.13).⁴⁴⁷ Portanto, não se trata de um reconhecimento salvífico, mas uma declaração final que Deus fez Jesus Cristo “Senhor” para Sua glória (cf. At 2.36).⁴⁴⁸ Deste modo, aquilo que os filipenses confessaram de coração e se submeteram voluntariamente, um dia todos declararão publicamente, mesmo contra as suas vontades.⁴⁴⁹

A designação de Jesus como “Senhor” (κύριος) originou-se na comunidade judaico-cristã primitiva, como podemos perceber através da expressão aramaica *μαράνα θά* (“Nosso Senhor, vem!”, 1 Co 16.22). Além disso, parece estar cada vez mais claro aos estudiosos que o fundamento judaico do cristianismo proporciona as fontes para o uso de κύριος como título cristológico.⁴⁵⁰ Ao analisarmos as citações que Paulo faz do AT, podemos constatar que todas as vezes que Deus (YHWH) é mencionado κύριος é o seu substituto (e.g., Rm 4.8/SI 32.1-2; 9.28-29/Pr-Is 28.22; 1.9)⁴⁵¹ e em várias ocasiões ele modifica o AT fazendo uma referência explícita a Deus como κύριος ausente no hebraico e na LXX (e.g., Rm 11.3/1 Rs 19.10; 1 Co 14.21/Pr-Is 28.11).

Ademais, em diversas passagens do AT que menciona a YHWH Paulo aplica a Cristo, sendo Filipenses 2.10-11 o exemplo mais notável. Hurtado elucida que para Paulo “[...] Cristo estava, de alguma forma, ligado direta e singularmente a Yahweh”, acrescentando que “[...] a passagem refere-se a uma posição e a um dom dados a Cristo comparáveis somente à posição e aos atributos de Deus. [...] *kyrios*, dever ser o equivalente grego de aclamar Cristo como possuidor do nome veterotestamentário de Deus”.⁴⁵² Martin diz que “Cristo recebe o novo nome, que não é outro senão o próprio nome de Deus e, com ele, o direito ao senhorio”.⁴⁵³

⁴⁴⁶ Cf. ARNDT; GINGRICH; DANKER, 1979, p. 276.

⁴⁴⁷ O'BRIEN, 1991, p. 250.

⁴⁴⁸ FEE, 2004, p. 295.

⁴⁴⁹ O'BRIEN, 1991, p. 250.

⁴⁵⁰ Cf. HURTADO, Larry. Senhor. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola, 2008. p. 1147-1158; FITZMYER, J. A. κύριος. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2001. v. 1, p. 2442-2443.

⁴⁵¹ Pesquisas antigas acreditavam que isso se devia ao fato de a LXX traduzir YHWH por κύριος. Contudo, os manuscritos mais antigos agora disponíveis da LXX, feitos por judeus de língua grega na época anterior ao NT, apresentam o tetragrama em caracteres hebraicos ou paleohebraicos. É muito provável que o emprego de κύριος na LXX “cristã” para traduzir o tetragrama tenha sido primariamente obra de escribas cristãos, como se encontra nos grandes unciais dos séculos IV e V. Cf. KAHLE, Paul E. **The Cairo Geniza**. 2nd ed. Published. Oxford: Blackwell, 1959. p. 222; JELICOE, Sidney. **The Septuagint and Modern study**. Oxford: Clarendon Press, 1968. p. 185-186, 271-27.

⁴⁵² HURTADO, 2008, p. 1151.

⁴⁵³ MARTIN, 1985, p. 115.

O hino termina afirmando que a exaltação de Cristo é εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς (“para glória de Deus Pai”). Portanto, “[...] o senhorio de Cristo não compete com o de Deus, nem a entronização do Filho ameaça a monarquia única do Pai. [...] Sua soberania é dom do Pai (v.9)”.⁴⁵⁴ Deste modo, quando o Filho é honrado, o Pai é glorificado, pois ninguém consegue dar ao Filho maiores honrarias do que as que o próprio Pai lhe concedeu.⁴⁵⁵ Assim, quando o Filho é honrado, o Pai é glorificado, pois ninguém consegue dar ao Filho maiores honrarias do que as que o próprio Pai lhe concedeu.⁴⁵⁶ Como afirmou corretamente Fee, o monoteísmo de Paulo se mantém intacto com este sintagma final (cf. 1 Co 8.6).⁴⁵⁷ Hermann Ridderbos escreveu que toda “[...] exaltação de Cristo no presente e no futuro é dirigida a isto: que Deus será tudo em todos [...]”.⁴⁵⁸

Em resumo, a primeira parte do hino (vv. 6-8) descreve Cristo em seu estado divino preexistente bem como a sua atitude original: não tirar vantagem para si da sua condição. Em decorrência, Jesus assumiu a forma de escravo, tornando-se humano em sua totalidade, até o morrer a morte de cruz. No entanto, Ele nunca deixou de ser divino neste processo de “esvaziamento”. Em decorrência, Deus o exaltou até o lugar de maior honra, concedendo-lhe o título de *Kyrios* sobre todas as coisas. O senhorio de Cristo sobre o *cosmos* ocorre para a glória de Deus, o Pai (vv. 9-11).

4.2 Nova tradução

- ⁶ o qual precisamente porque existia na forma de Deus
 não considerou tirar vantagem para si próprio
 o ser igual a Deus;
- ⁷ mas a si mesmo se esvaziou,
 tomando forma de escravo,
 tornando-se semelhança de seres humanos,
 e em forma achado como ser humano
- ⁸ humilhou-se a si mesmo,
 fazendo-se obediente até a morte
 e morte de cruz.
- ⁹ Por isso também Deus a ele grandemente exaltou
 e concedeu a ele o nome
 o acima de todo nome,
- ¹⁰ para que ao nome que pertence a Jesus
 todo joelho se dobre,
 de seres celestiais, de seres terrestres e de seres debaixo da terra,
- ¹¹ e toda língua confesse que
 Jesus Cristo é Senhor

⁴⁵⁴ MARTIN, 1985, p. 115.

⁴⁵⁵ MARTIN, 1985, p. 115.

⁴⁵⁶ BRUCE, 1992, p. 84.

⁴⁵⁷ FEE, 2004, p. 295.

⁴⁵⁸ RIDDERBOS, Herman. **A teologia do apóstolo Paulo**: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo aos gentios. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p. 87.

para glória de Deus Pai.

5. OS OLHOS DO TEXTO

É com os olhos que enxergamos a realidade que nos cerca, que podemos contemplar o mundo. Em relação ao texto, os olhos são as perspectivas que a passagem apresenta, sobretudo, a partir do que pulsa no coração do texto. O hino cristológico é um exemplo eloquente da combinação entre interesse pastoral e interesse teológico. As próprias cartas paulinas são um testemunho claro do coração pastoral de Paulo, revelando que ele não era um erudito isolado das realidades da vida. P. Beasley-Murray diz que “[...] a preocupação com as Igrejas foi trampolim para a sua teologia”.⁴⁵⁹ Neste capítulo apresentamos as perspectivas pastorais e cristológicas de Filipenses 2.6-11, com o propósito de situá-las no conjunto mais amplo da teologia de Paulo.

5.1 Perspectivas pastorais

5.1.1 A vida cristã sob o exemplo de Cristo

No hino Jesus é anunciado como um exemplo, à medida que a cristologia assume uma tendência prática e exemplar. Hawthorne escreve:

Ao mesmo tempo que faz uma descrição magnífica de Jesus Cristo – preexistente, igual a Deus, que se encarnou, ser humano, servo, totalmente obediente a Deus, que, por sua vez, o exaltou no mais alto dos céus e na terra, objeto de culto para todos os seres criados para a glória de Deus Pai –, este hino também descreve com nitidez quem Deus realmente é. Com efeito, Jesus Cristo, que compartilhou a própria natureza de Deus e agiu conforme essa natureza, mostrou, pelo que decidiu fazer e pelo que de fato fez, que a verdadeira natureza de Deus não se caracteriza por se apoderar, agarrar ou conseguir, mas sim por compartilhar, dar generosamente e se despojar para os outros, a fim de enriquecê-los.⁴⁶⁰

Segundo Paulo, Cristo não é apenas o *Kyrios* exaltado a quem os crentes cultuam e cujas palavras são normativas (e.g., 1 Co 7.10; 9.14; 1 Ts 4.15). Para ele também faz parte da vida cristã considerar as atitudes de Cristo: seu autoesvaziamento (Fp 2.6-11), sua generosidade redentora (2 Co 8.9) e o seu serviço pelo bem dos outros (Rm 15.7-9) como exemplos autoritativos para as próprias atitudes e comportamentos. Mas Paulo não pensa em uma simples imitação que surge da contemplação e prática.⁴⁶¹ Essas referências precisam ser

⁴⁵⁹ BEASLEY-MURRAY, P. Paulo como pastor. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola, 2008. p. 911.

⁴⁶⁰ HAWTHORNE, 2008, p. 563.

⁴⁶¹ RAHNER, Karl. **Spiritual Exercises**. New York: Herder & Herder, 1965. 118.

vistas dentro da soteriologia paulina, isto é, os crentes estão sendo transformados interiormente pelo poder de Deus (e.g., Rm 8.29), a fim de serem capacitados a incorporarem a morte e vida de Jesus em suas próprias vidas (e.g., 2 Co 4.7-12).⁴⁶²

Benjamin Fiore comenta que o conteúdo da renúncia de Cristo e suas consequências soteriológicas expressas pelo hino encontram-se, de modo óbvio, fora do alcance da imitação humana. Ele elucida que “Paulo quer que o princípio do serviço deferente representado pela renúncia de Cristo seja aplicado pelos filipenses ao comportamento deles em conformidade como o exemplo e não em imitação deste”.⁴⁶³ Em outras palavras, os crentes não podem repetir o que Cristo fez, mas, como Ele, *devem* colocar os interesses dos outros acima dos próprios. Neste contexto que devemos compreender as seis passagens em que Paulo convida os crentes a imitá-lo: 1 Tessalonicenses 1.6; 2.14; 1 Coríntios 4.16; 11; Gálatas 4.12; Filipenses 3.17.

Em 1 Tessalonicenses, como parte da longa ação de graças (1.2-3.13), Paulo diz: “vos tornastes imitadores nossos [Paulo, Silvano e Timóteo] e do Senhor” (1 Ts 1.6), posteriormente afirma que os tessalonicenses se tornaram “imitadores das igrejas de Deus que estão na Judeia” (1 Ts 2.14). Nessas duas passagens Paulo apresenta duas considerações: a correta apreciação do poder do Espírito evidente na conversão deles e a eficácia, semelhante à de Paulo, na cooperação da divulgação do evangelho na Macedônia e na Acaia por seu modelo (τύπος) de receber o evangelho (1 Ts 1.7). Eles realizaram isto colocando os interesses dos outros à frente dos próprios interesses por amor ao evangelho. A imitação envolve aqui uma comparação da experiência dos tessalonicenses de sofrer pelo evangelho com a de Paulo, a de seus cooperadores (1 Ts 2.2; 3.3-5) e das igrejas da Judeia (1 Ts 2.14).⁴⁶⁴ Philippe Nicolet diz:

[...] a imitação que eles [os tessalonicenses] assumiram tem um alcance missionário. Por meio de seu sofrimento, suportado com a alegria do Espírito Santo, os tessalonicenses dão, de fato, testemunho do Cristo a que uniram suas vidas. Tornaram-se exemplos para outras comunidades e fizeram ressoar a Palavra do Senhor para além da Macedônia e da Acaia. Mais que numa atividade missionária efetiva dos cristãos de Tessalônica, Paulo pensa aqui nos efeitos que a atitude deles pôde ter sobre outras comunidades cristãs, até mesmo sobre as não cristãs. Assim, os tessalonicenses se tornaram imitadores de Paulo e do Senhor na medida em que,

⁴⁶² HURTADO, 2012, p. 190.

⁴⁶³ BENJAMIN, Fiore. Paulo, a exemplificação e a imitação. In: SAMPLEY, J. Paul. **Paulo no mundo greco-romano**: um compêndio. São Paulo, SP: Paulus, 2008. p. 213.

⁴⁶⁴ BENJAMIN, 2008, p. 211.

mediante a perseverança na fé deles, tornam presente, de algum modo, o apóstolo e seu Evangelho, e, portanto, também o Cristo ao qual eles se remetem todos juntos.⁴⁶⁵

Em 1 Coríntios 4.16 Paulo diz: “eu vos exorto: sede meus imitadores” e mais adiante: “Sede meus imitadores, como eu o sou de Cristo”. Nestes dois versículos que formam uma *inclusio*, Paulo aparece como um paradigma (cf. 1 Co 4.16) para cada uma dos principais tópicos éticos que ele trata ao longo da carta: partidarismo, vanglória e interesse pessoal.⁴⁶⁶ Ele ensina a imitação de sua humildade e rebaixamento, que o torna “como lixo do mundo” (1 Co 4.13), pois a humildade é, paradoxalmente, o verdadeiro sinal de uma espiritualidade madura.⁴⁶⁷ O propósito maior de Paulo não é que os coríntios o imitem *per si*, mas que eles venham a imitar Cristo (1 Co 11.1). Por isso, eles devem seguir o exemplo de Paulo apenas na medida em que seu comportamento corresponde ao evangelho. No entanto, ele já demonstrou aos coríntios esse padrão, ao pregar a eles o Cristo crucificado.⁴⁶⁸ Morna Hooker escreve:

A convocação de Paulo aos seus convertidos para imitá-lo não foi resultado de imodéstia; em vez disso, surgiu da sua convicção de que toda a comunidade cristã deveria refletir o amor e a compaixão de Cristo: não havia distinção aqui entre apóstolo e comunidade, exceto que o papel do apóstolo deveria ser um modelo subsidiário. O evangelho deveria ser proclamado tanto por Paulo quanto pela comunidade, não apenas pela pregação da palavra, mas na vida de todos os crentes.⁴⁶⁹

Em Gálatas 4.12 Paulo escreve: “Irmãos, sede como eu, assim como eu sou como vós”. Não está claro, num primeiro momento, o que Paulo está pedindo aos crentes gálatas. Mas contexto o contexto e a segunda cláusula do versículo esclarecem que ele tem em mente suas afirmações sobre a lei. Paulo havia dito que “morreu para a lei” (Gl 2.19) e, portanto, não estava mais “sob a lei” (Gl 3.23-25); juntamente com seu relato autobiográfico, ele informa que deixara “sua conduta no judaísmo” (Gl 1.13). Por isso, o tornar-se como eles – gentios –

⁴⁶⁵ NICOLET, Philippe. O conceito de imitação do apóstolo na correspondência paulina. IN: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel (orgs.). **Paulo, uma teologia em construção**. São Paulo, SP: Loyola, 2011. p. 421.

⁴⁶⁶ DODD, Brian J. Paul’s paradigmatic “I” and 1 Corinthians 6.12. **Journal for the Study New Testament**, Sheffield, v. 59, n. 1, p. 39-58, 1995. p. 42, 49.

⁴⁶⁷ BENJAMIN, 2008, p. 215.

⁴⁶⁸ GARLAND, 2003, p. 502.

⁴⁶⁹ “Paul’s summons to his converts to imitate him was not result of immodesty; rather it sprang from his conviction that the whole Christian community should reflect the love and compassion of Christ: there was no distinction here between apostle and community, except that the role of the apostle was to be a subsidiary model. The Gospel was to be proclaimed both by Paul and by the community, not simply through the preaching of the word, but in every believer’s life”. HOOKER, Morna D. A Partner in the Gospel: Paul’s Understanding of His Ministry. In: LOVERING Jr., E. H.; SUMMEY, J. L. **Theology and Ethics in Paul and His Interpreters: Essay in Honor of Victor Paul Furnish**. Nashville: Abingdon, 1996. p. 100.

significa que Paulo “[...] abandonou a lei como o caminho pelo qual a justiça diante de Deus deve ser perseguida.”⁴⁷⁰

Paulo trocou sua vida sob a lei por uma vida sob o domínio de Cristo, uma existência já não determinada pela lei. Quão tolo para os gálatas, então, estarem considerando a troca oposta, para colocar a lei em lugar de Cristo (cf. Gl 5.2). Deste modo, Paulo não quer que os gálatas imitem seu estilo de vida. Ao contrário, ele espera “[...] que imitem sua resposta sincera ao exclusivo direito do evangelho sobre ele enquanto Cristo vive dentro dele”.⁴⁷¹ Em outras palavras, imitar Paulo é deixar Cristo viver neles, sendo conformados a Cristo (Gl 5.19).

Em Filipenses 3.17 Paulo diz: “Irmãos, segui juntos o meu exemplo e observai os que vivem segundo o padrão que tendes em nós”. Paulo havia falando implicitamente de sua vida como exemplo ao informar os filipenses sobre sua situação atual (Fp 1.12-26). No decorrer da carta (especificamente na *digressio*), ele fala que vai enviar a Filipos os seus cooperadores Timóteo e Epafrodito, que estavam entre os imitadores de Paulo (2.19-30). Paulo fala do caráter de cada um de modo a lembrar o exemplo de Cristo (Fp 2.6-11). Ele diz que não dispõe de nenhum outro como Timóteo (Fp 2.19-20, 22-23), “pois todos eles buscam o que é seu próprio, não o que é de Cristo” (Fp 2.21),⁴⁷² mas Timóteo cuidará do bem-estar da comunidade. Epafrodito, diz Paulo, esteve até às portas da morte (μέχρι θανάτου, cf. Fp 2.8), porém, “se dispôs para dar a própria vida, para suprir a vossa carência de socorro para comigo” (Fp 2.30). Bruce comenta que

[...] o trabalho altruísta de Timóteo em favor de Paulo, mais seu interesse genuíno pelos demais crentes, a devoção de Epafrodito à missão que lhe fora confiada, com grande risco à saúde e (como deveria ter sido) à própria vida – tudo isso demonstra o cuidado pelo próximo, cuidado isento de egoísmo, pregado por Paulo no início deste capítulo, e enfatizado pelo poderoso exemplo do auto-esvaziamento do próprio Cristo.⁴⁷³

⁴⁷⁰ “[...] abandoned the law as the way by which righteousness before God is to be pursued”. MOO, Douglas J. Douglas J. Moo. **Galatians**. Grand Rapids: Baker, 2013. p. 281.

⁴⁷¹ BENJAMIN, 2008, p. 211.

⁴⁷² Vincente comenta que dado à abrangência do que Paulo diz aqui, é impossível ter uma explicação satisfatória para o versículo. VINCENT, 1968, p. 74. No entanto, Silva comenta que é possível ver uma dupla referência. Indiretamente seria adicional a alguns membros egoístas da igreja de Filipos. Diretamente seria uma menção a situação difícil experimentada por Paulo na prisão (cf. Fp 1.29-30). SILVA, 2005, p. 130. Martim, seguindo Collange e Karl Barth, afirma: “É possível, também, que Paulo esteja tecendo um comentário direto, observando que se a autoridade de Timóteo for desafiada, em Filipos, será porque as pessoas ali estarão motivadas pelo egoísmo, não estando interessadas em promover a missão apostólica, que é o objetivo de Timóteo”. MARTIN, 1985, p. 132.

⁴⁷³ BRUCE, 1992, p. 107.

É o exemplo da própria vida de Paulo que comanda a última parte do probatio (Fp 3.1-21). Ele inicia contrapondo dois tipos de comportamento: o seu próprio e dos judaizantes. Estes buscam na circuncisão a justiça baseada na lei, enquanto Paulo obteve uma justiça oriunda de Deus com base na fé (Fp 3.9). Por isso, ele considerou como perda tudo que outrora pensara ser ganho, até mesmo a justiça que usufruía da lei. Paulo precisou perder tudo para ganhar Cristo. De modo semelhante a Cristo, que assumiu a “forma de escravo” (μορφὴν δούλου), Paulo quer conhecer a Cristo “no poder da sua ressurreição e na participação em seus sofrimentos, *sendo conformado à sua morte*” (συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ), a fim de alcançar a ressurreição dos mortos” (Fp 3.10-11).

Aludimos no capítulo 1 as várias semelhanças verbais entre o hino e Filipenses 3.7-10 e a identificação de Paulo com a experiência de Cristo. Marguerat comenta que essas analogias não são fortuitas, mas indicam que a “[...] *quenose cristológica de Filipenses 2 encontra seu correlato antropológico em Filipenses 3*”.⁴⁷⁴ Por isso, quando Paulo convoca os filipenses a se juntarem a outros na sua imitação e observar os que vivem de acordo como o modelo (τύπος) de sua vida, ele indica que os crentes “[...] devem experimentar a força da ressurreição de Cristo e participação em seus sofrimentos mediante processo contínuo de conformarem-se com a morte de Cristo”.⁴⁷⁵

Os inimigos da cruz de Cristo se preocupam com as coisas terrenas (Fp 3.18-19). Por sua vez, os que estão sendo conformados a Cristo sabem que sua cidadania está nos céus (Fp 3.20), de onde Cristo virá para transformar (μετασχηματίσει) seus corpos humilhados para que sejam conformados (σύμμορφον) com o corpo glorioso de Cristo (Fp 3.21). Como disse William Kurtz: “Aqueles que imitam o exemplo quenótico de Cristo e Paulo e seus próprios líderes podem esperar o tipo de alegria escatológica que a carta promete até mesmo nas piores situações”.⁴⁷⁶

Paulo ainda trata de mais uma questão que nos interessa. Ele fala sobre o problema entre Evódia e Síntique (Fp 4.2), que à luz do versículo seguinte, sabemos que eram lideranças na igreja de Filipos e, que, estavam colocando toda a vida comunitária em perigo por suas disputas (cf. Fp 2.14). Paulo exorta-as a “pensarem o mesmo no Senhor” (τὸ αὐτὸ

⁴⁷⁴ MARGUERAT, Daniel. Paulo e a Lei: a reviravolta (Filipenses 3,2-4.1). In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel (orgs.). **Paulo, uma teologia em construção**. São Paulo, SP: Loyola, 2011. p. 288.

⁴⁷⁵ MATERA, Frank J. **Ética do Novo Testamento**: os legados de Jesus e de Paulo. São Paulo, SP: Paulus, 1999. p. 238.

⁴⁷⁶ “Those who imitate the kenotic example of Christ and Paul and their own leaders can expect the kind of eschatological joy the letter promises in even the worst of situations”. KURTZ, William. Kenotic Imitation of Paul and of Christ in Philippians 2 and 3. In: SEGOYA, Fernando F. **Discipleship in the New Testament**. Philadelphia. Augsburg: Fortress Press, 1985. p. 122.

φρονεῖν ἐν κυρίῳ), utilizando a linguagem de Filipenses 2.2 e claramente relembrando os filipenses da introdução do hino (Fp 2.5, τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). O fato é que Evódia e Síntique não estavam seguindo o exemplo de Cristo e Paulo, pois seja qual a natureza do desentendimento, elas estavam colocando seus interesses próprios acima de outrem.

Portanto, para Paulo a essência da vida cristã encontra-se na vida de obediência e autorrebaixamento que Cristo inaugurou. Seguir o exemplo de Cristo não é sofrer porque ele sofreu, não é ser humilhado por que ele foi humilhado, mas é deixar Cristo “viver em si” (cf. Gl 2.20), o que poderá resultar em sofrimento e humilhação como o próprio Paulo indica. O cristão não se torna idêntico a Cristo, mas sua existência está determinada escatologicamente por Ele. Logo, quando Paulo convoca os crentes a imitá-lo, ele quer fazê-los imitadores de Cristo sob o poder do Espírito Santo. “A singularidade da vida cruciforme foi o que levou Paulo a exortar diversas vezes suas igrejas a imitá-lo como ele imitava a vida da cruz que via em Cristo”.⁴⁷⁷

5.1.2 A vida cristã sob o senhorio de Cristo

O hino afirma que o plano de Deus para pôr a autoridade certa sobre o *cosmos* concretizou-se. As autoridades sociais e políticas, sob as quais os crentes filipenses enfrentavam pressões sociais, que muitas vezes ameaçam a sua perseverança e unidade, foram relativizadas. Agora Cristo, e não mais o imperador, era a verdadeira figura de autoridade. Não apenas no culto, mas nos imperativos para se viver cada dia.⁴⁷⁸ Em diversas passagens das suas cartas Paulo refere-se a Jesus como κύριος quando aborda questões de comportamento.

Por exemplo, em Romanos 14.1-12, Paulo admoesta os crentes que discordam de questões tanto de escrúpulos como de calendário a não julgarem excessivamente uns aos outros. Segundo ele, quer comam, quer não comam, quer considerem um dia especial, quer considerem todos os dias iguais (Rm 14.5-8), todas as coisas devem ser feitas “para o Senhor”. Paulo caracteriza a existência cristã, em geral, como viver e morrer “para o

⁴⁷⁷ FOWL, Stephen E. Imitação de Paulo/de Cristo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola, 2008. p. 669.

⁴⁷⁸ OAKES, Peter. **Philippians: From people to letter**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 170.

Senhor”, a quem os crentes pertencem (Rm 14.9). Tão-somente Cristo é o Senhor e todos comparecerão ante o “tribunal de Deus” (Rm 14.10).⁴⁷⁹

Para mencionar mais dois exemplos em 1 Coríntios 6.13-7.40, Paulo trata de diversas questões relacionadas a sexualidade. Neste contexto ele se refere basicamente a Jesus como “o Senhor”. Ao proibir relações sexuais com prostitutas, ele afirma que o corpo do crente é “para o Senhor” (1 Co 6.13). É “o Senhor” que Paulo citar ou não citar ao responder perguntas sobre pessoas solteiras e casadas (1 Co 7.10). Em 1 Tessalonicenses 4.1-12, Paulo exorta os crentes a observarem as instruções éticas previamente apresentadas. Sua exortação é “no Senhor Jesus” (1 Ts 4.1), pois “o Senhor é vingador de todas estas coisas” (1 Ts 4.6). Deste modo, para Paulo, é Jesus, “o Senhor”, que define o domínio da existência cristã. Conforme Hurtado, “[...] Paulo tendia a se referir a Jesus como ‘Senhor’ em contextos nos quais ele instrui suas Igrejas na obediência cristã e, de modo geral, com referência à vida e aos relacionamentos cristãos e ao serviço na difusão da mensagem evangélica”.⁴⁸⁰ Ele acrescenta que como “[...] seu *kyrios*, Jesus reivindicou a obediência de seus seguidores e definiu o horizonte de seu empenho”.⁴⁸¹

5.2 Perspectivas cristológicas

5.2.1 Divindade

O hino afirma claramente a divindade de Jesus: Ele tinha a “forma de Deus” e era “igual a Deus” (Fp 2.6). Essa interpretação está de acordo com outros textos do *corpus paulinum*. Além do hino, as referências paulinas acerca da divindade de Jesus analisadas aqui são: Romanos 9.5, Colossenses 2.9, 2 Coríntios 4.4. Consideraremos também dois aspectos da

⁴⁷⁹ É interessante que ao falar do tribunal de Deus, Paulo também cita aqui o Dêutero-Isaías 45.23, como indicamos anteriormente. Mas há uma importante diferença, pois Paulo modifica a passagem (a mudança está indicada pelo negrito). A citação paulina diz: **ζὼ ἐγώ, λέγει κύριος**, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ. Por sua vez, o Dêutero-Isaías apresenta: **κατ’ ἐμαυτοῦ ὀμνύω** [...] ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα τῷ θεῷ. Matthew Black indicou que Paulo intenta uma associação do Senhor que vive (ζὼ ἐγώ, λέγει κύριος) em 14.11 com o “Cristo que morreu e reviveu para ser para ser Senhor tanto dos mortos como dos vivos” (εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ) em 14.9. Essa interpretação explica o uso incomum de ἔζησεν para indicar “ressurreição” e a substituição de um juramento pelo outro: κατ’ ἐμαυτοῦ ὀμνύω por ζὼ ἐγώ, λέγει κύριος. De acordo como este entendimento, a primeira parte do versículo refere-se a Jesus, dizendo que “todo joelho se dobrará diante dele”, enquanto a segunda parte a refere-se a Deus, a “confissão” e o “julgamento”.⁴⁷⁹ A ligação que Paulo faz entre Deus e Jesus é ilustrada pelo contexto, onde ele usa o mesmo verbo (προσελάβετο) para se referir aos que Deus acolheu (Rm 14.3) e aos que Cristo acolheu (Rm 15.7). BLACK, Matthew. **Romans**. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, London: Marshall, Morgan & Scott Publ., 1989. p. 167; HURTADO, 2012, p. 167, n. 87

⁴⁸⁰ HURTADO, 2008, p. 1155.

⁴⁸¹ HURTADO, 2008, p. 1155.

teologia paulina que apontam para a divindade de Cristo: a expressão “em Cristo” e o que Paulo fala acerca de Cristo e o que ele diz a respeito do Espírito Santo de Deus. Por fim, consideramos um aspecto da prática devocional das igrejas paulinas.

Romanos 9.5. Esse difícil versículo apresenta um problema significativo de pontuação. Há muitos séculos o debate é, de modo geral, se todo o versículo ou apenas parte dele se refere a Cristo. Cranfield apresenta as seguintes possibilidades a serem consideradas:

1. Entender o todo como se referindo a Cristo e relacionar θεός com ἐπὶ πάντων: “que é Deus acima de tudo, bendito pelos séculos. Amém”.
2. Entender o todo como se referindo a Cristo, mas separar θεός de ἐπὶ πάντων: “que é acima de tudo, Deus bendito pelos séculos. Amém”.
3. Entender ὁ ὢν ἐπὶ πάντων como se referindo a Cristo e o resto como uma doxologia independente: “que é acima de tudo. Deus seja bendito pelos séculos. Amém”.
4. Entender o todo como doxologia independente tendo ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός como sujeito: “Deus, que é acima de tudo, seja bendito pelos séculos. Amém”.
5. Entender o todo como doxologia independente com ὁ ὢν ἐπὶ πάντων como o sujeito e θεός em aposição ao sujeito: “Aquele que é acima de tudo, Deus, seja bendito pelos séculos. Amém”.
6. Aceitar a emenda conjectural de ὁ ὢν para ὦν ὁ e entender o todo como formulando o privilégio final dos judeus — “dos quais é o Deus que é acima de tudo, bendito pelos séculos. Amém”.⁴⁸²

A possibilidade 6 é mais a mais duvidosa: 1. ὦν (sem καί) seria é uma construção rude após καὶ ἔξ ὦν, que é apropriado para a introdução do último item da lista; 2. Embora as Escrituras falem frequentemente de Deus como o Deus de Israel, é muito difícil que Paulo tivesse incluído a posse de Deus como último item numa lista dos privilégios dos judeus; 3. Como emenda puramente conjectural, necessitaria de uma justificativa mais plausível, além disso, não existe nenhuma evidência manuscrita que apoie essa hipótese.⁴⁸³

O único argumento substancial a favor de 3, 4 ou 5 contra 1 e 2 é que no restante das cartas paulinas não há nenhuma clara referência do uso de θεός para Jesus.⁴⁸⁴ Contra as posições 3, 4 e 5 e a favor de 1 e 2:

1. As doxologias paulinas são geralmente parte integrante da frase anterior ou estão intimamente ligadas a ela (a doxologia referente a uma pessoa mencionada na frase

⁴⁸² CRANFIELD, 1982, p. 465.

⁴⁸³ CRANFIELD, 1982, p. 466.

⁴⁸⁴ CRANFIELD, 1982, p. 466.

anterior), e não se mantêm em assíndeto completo, como, as posições 3, 4 e 5 arranjariam (e.g., Rm 1.25; 11.36; 2 Co 11.31; Gl 1.5; Ef 3.21; Fp 4.20; 1 Tm 1.17; 2 Tm 1.4; 4.18; Hb 13.2; 1 Pe 4.11; 2 Pe 3.18).

2. Onde quer que בָּרַיָּהּ, בְּרִיָּהּ ou εὐλογητός for usado como uma doxologia independente, sempre é a primeira palavra da frase na Bíblia (LXX: Gn 9.26; 14.20; 24.27, 31; Êx 18.10; Rt 4.14; 1 Sm 25.23; 2 Sm 6.21; 18.28; 1 Rs 1.18; 8.15, 56; 2 Cr 2.11; 6.4; Ed 7.27; Sl 17.47; 27.6 ;30.22; 40.14; 65.20; 67.20, 36; 71.18; 88.53; 105.48; 123.6; 143.1; Dn 3.18; Zc 11.5; Tb 11.17; 13.2, 18; 1 Ed 4.40) e na literatura extrabíblica (e.g., 1 QM 13.2; 14.4). A única exceção seria o Salmo 67.19 na LXX, que parece ser uma duplicata.
3. O uso de τὸ κατὰ σάρκα, embora não demande uma expressão explicitamente contrastante, se encaixa mais suavemente se existir tal contraste. Assim, a presença desta expressão pode muito bem ser apreciada como provavelmente favorecendo as posições 1 ou 2 (mas não é um argumento conclusivo).
4. Uma doxologia independente seria bastante surpreendente neste momento, uma vez que, embora a narrativa dos privilégios de Israel pudesse ser uma ocasião para tal doxologia, neste caso, eles foram mencionados para enfatizar a gravidade da desobediência dos judeus. (Uma doxologia dependente como a de 1.25, seria uma questão diferente e seria perfeitamente natural).
5. A única maneira natural de tomar ὁ ὢν no seu lugar é como equivalente de ὅς ἐστιν (cf. Rm 1.25).
6. Contra a posição 4, o grego correto para “Deus que é sobre todos” é ὁ ἐπὶ πάντων θεός sem ὢν.
7. Contra a posição 3, se Paulo quisesse dizer “Deus abençoado para sempre” teria sido mais natural (mas não necessário) que colocasse o artigo definido antes de θεός.⁴⁸⁵

Entre as posições 1 e 2, a 2 deve ser preferida. Assim, Romanos 9.5 afirma: 1. A soberania de Cristo sobre todas as coisas (como Fp 2.9-11); 2. A natureza divina de Cristo (como Fp 2,6). A posição 2 impede de colocar Cristo acima de Deus Pai, mas indica que o monoteísmo judaico foi mudado ou transformado.⁴⁸⁶ Cranfield comenta que “[...] não há nenhum fundamento para se negar o que Paulo está afirmando – que, no que concerne a sua

⁴⁸⁵ CRANFIELD, 1982, p. 467-468.

⁴⁸⁶ CRANFIELD, 1982, p. 469.

natureza humana, é da raça judaica, – é também Senhor sobre todas as coisas e, por natureza, Deus bendito para sempre”.⁴⁸⁷

Colossenses 2.9: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς (“porque nele habita toda a plenitude da divindade corporalmente”). Nessa passagem Paulo continua sua polêmica contra os falsos mestres que não ensinam “segundo Cristo” (Cl 2.8). Ele diz que em Cristo habita “toda a plenitude da divindade corporalmente” (πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, cf. Cl 1.19). O termo πλήρωμα que indica que todos “[...] os atributos e atividades de Deus – seu espírito, palavra, sabedoria e glória – são perfeitamente exibidos em Cristo”.⁴⁸⁸ O *hapax legomenon* θεότης (“divindade”) refere-se à “natureza divina” ou ao “ser divino”, com o sentido de “natureza ou estado de ser Deus”.⁴⁸⁹ Deste modo, θεότης não pode ser confundido com θειότης, que é usado em Romanos 1.20 para denotar a qualidade da divindade, mas não a sua essência.⁴⁹⁰

O advérbio σωματικῶς (“corporalmente”) têm recebido diversas interpretações.⁴⁹¹ Por exemplo, Eduard Lohse tenta relacionar σωματικῶς com a igreja⁴⁹² e T. K. Abbott com o corpo glorificado de Cristo, o σῶματι τῆς δόξης αὐτοῦ (Fp 3.21).⁴⁹³ Ambas interpretações parecem forçadas. Uma possibilidade melhor consiste em entendermos σωματικῶς como uma referência a encarnação: “A plenitude da Divindade veio habitar numa vida verdadeiramente

⁴⁸⁷ “[...] no good ground for denying that Paul here affirms that Christ, who, in so far as His human existence is concerned, is of Jewish race, is also Lord over all things and by nature God Blessed for ever”. CRANFIELD, 1982, p. 840.

⁴⁸⁸ “[...] the attributes and activities of God – his spirit, word, wisdom and glory – are perfectly displayed in Christ”. O'BRIEN, Peter T. **Colossians, Philemon**. Waco: World Publishing, 1987. p. 53. Para alguns estudiosos, Paulo está tratando de aspectos especificamente gnósticos da “heresia colossense” em Cl 2.1-15. O fato é que o termo πλήρωμα se tornará um termo técnico do gnosticismo valentiano posterior. No entanto, Moule e outros deixaram claro que πλήρωμα em Cl 2.9 está distante da hierarquia gnóstica de seres intermediários entre Deus e o mundo. Além disso, R. McL. Wilson sugere que o uso de πλήρωμα no pode ter-se originado do próprio uso desse termo em Cl 1.19; 2.9 e Ef 4.13. Cf. MOULE, C.F.D. “Fulness” and “Fill” in the New Testament. **Scottish Journal of Theology**, Cambridge, v. 4, n. 1, p. 79-86, 1951; WILSON, R. McL. Gnosis, Gnosticism and the New Testament. In: BIANCHI, Ugo (ed.). **The Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina, 13-18 April 1966. Texts and Discussions**. Leiden: E. J. Brill, 1967. p. 511-527. R. Schippers também afirma: “[...] uma rejeição radical de qualquer relacionamento com o gnosticismo seria igualmente errônea. O complexo total de ideias em Efésios e Colossenses sugere que aqui temos de tratar com alguma coisa que já estava se desenvolvendo naquilo que conhecemos como sendo o gnosticismo do século II”. SCHIPPERS, R. πληρώω. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo, Vida Nova, 2000. v. 2, p. 1679.

⁴⁸⁹ LOUW; NIDA, 2013, p. 127.

⁴⁹⁰ Cf. ABBOTT, T.K. **A critical and exegetical commentary on the epistles to the Ephesians and to the Colossians**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1985. p. 248-249.

⁴⁹¹ Moule apresenta, por exemplo, cinco interpretações. Cf. MOULE, C.F.D. **The Epistle of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon**. Cambridge: At the University Press, 1958. p. 92-94.

⁴⁹² LOHSE, Eduard. **Colossians and Philemon**. Philadelphia: Fortress, 1971. p. 100-101.

⁴⁹³ ABBOTT, 1985, p. 249.

humana que foi vivida em nosso mundo como a perfeita “imagem de Deus” numa pessoa humana [...]”.⁴⁹⁴

2 *Coríntios* 4.4: [...] ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ (“o qual é a imagem de Deus”). No contexto de 2 *Coríntios* 4.4, Paulo fala do evangelho como uma irradiação da luz divina. Ele enfatiza isso ao falar de Cristo, cuja glória é vista no evangelho, de “imagem de Deus” (εἰκὼν τοῦ θεοῦ). O vocábulo εἰκὼν (“imagem”) pode indicar, de acordo com o contexto, uma semelhança parcial ou superficial e até mesmo uma semelhança completa ou essencial. A partir de passagens como *Filipenses* 2.6, *Colossenses* 1.19; 2.9, podemos assumir que para Paulo εἰκὼν indica que Cristo é uma imagem exata e visível de Deus (cf. *Cl* 1.15, onde τοῦ ἀοράτου é crescendo a ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ). O uso do verbo ἐστίν no tempo presente assinala que Cristo é eternamente a imagem de Deus.⁴⁹⁵ Assim, a ideia paulina da “imagem de Deus” significa que Cristo compartilha a mesma essência divina que Deus Pai.

A divindade de Cristo também é indicada pelo uso frequente por Paulo da expressão “em Cristo” (ἐν Χριστῷ). Essa frase aparece 164 vezes nas principais cartas paulinas. Esse total se torna ainda mais significativo se consideramos que os outros autores neotestamentários raramente a usaram (cf. e.g., 1 *Pe* 3.16; 5.10, 14). Paulo nunca usou o termo Χριστιανός e “em Cristo” parece ser o seu substituto para esse adjetivo (cf. 1 *Co* 3.1). Contudo, em outras passagens “em Cristo” indica o ambiente ou atmosfera na qual os cristãos vivem, isto é, estão “em Cristo”. Por exemplo, em 2 *Coríntios* 5.17 Paulo diz: “Portanto, se alguém está em Cristo, é nova criatura [...]”. Da mesma forma pode-se dizer que igrejas inteiras estavam “em Cristo”, da mesma maneira que estavam “em Deus” (cf. *Gl* 1.22; *Fl* 1.1; 1 *Ts* 1.1). Muitas passagens parecem ter um sentido locativo (1 *Ts* 4.16; *Gl* 2.17; 1 *Co* 1.2; 15.18).⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ MARTIN, Ralph P. *Colossenses e Filemon*. São Paulo: Vida Nova, Mundo Cristão, 1991. p. 90. Cf. O'BRIEN, 1987, p. 103; FEE, Gordon D. *Pauline Christology: an exegetical-theological study*. Peabody: Hendrickson, 2007. p. 308.

⁴⁹⁵ HARRIS, Murray J. *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005. p. 331. Thrall discute quatro possibilidades para o uso paulino de εἰκὼν τοῦ θεοῦ: tradição litúrgica da igreja primitiva, conceito gnóstico de εἰκὼν, especulações do judaísmo helenista sobre a sabedoria e uma apropriação cristológica da ideia do brilho no rosto de Adão do judaísmo rabínico. Cf. THRALL, Margaret E. *A critical and exegetical commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. Edinburgh: T & T Clark, 1994. v. 1, p. 309-311. No entanto, porque Paulo não pode ter sido o criador desta concepção? Certamente poderia e a experiência com Cristo no caminho de Damasco poderia ser o evento originador dessa concepção. Cf. KIM, Seyoon. *The Origin of Paul's Gospel*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1981. p. 143-145.

⁴⁹⁶ Cf. SEIFRID, M. A. Em Cristo. In: In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola 2008. p. 452-457.

Moule comenta que isso significa que Paulo possui um conceito mais do que individualista da pessoa de Cristo, pois “[...] uma pluralidade de pessoas pode encontrar-se ‘em’ Cristo, como membros em um corpo [...]”.⁴⁹⁷ Portanto,

Isso significa que Paulo imagina o Cristo exaltado como um ser divino em que os cristãos de toda a parte habitam. Em outras palavras, as ideias de Paulo quanto à incorporação em Cristo e a seu resultado, estar em Cristo, sugerem a visão de Cristo como ser divino “em” que todos os fiéis habitam e, ao mesmo tempo, um ser divino que está “em” em todos os que crêem por meio da presença do Espírito Santo.⁴⁹⁸

A relação de Cristo como o Espírito Santo de Deus na teologia paulina igualmente aponta para a divindade de Jesus. Ben Witherington diz que “[...] as funções de Jesus são frequentemente tão identificadas que estar em Cristo é apenas outra maneira de falar a respeito do Espírito Santo”.⁴⁹⁹ Por exemplo, os crentes são justos em Cristo (Fp 3.8-9), mas também no Espírito Santo (Rm 14.17); os crentes têm comunhão em Cristo (1 Co 1.9), mas também a comunhão do Espírito (2 Co 13.12); os crentes foram consagrados e santificados em Cristo (1 Co 1.2), mas também no Espírito (Rm 15.16); os crentes têm vida em Cristo (Cl 3.4), mas também no Espírito Santo (Rm 8.11). Em 2 Coríntios 3.17, o Espírito é o agente de Cristo para retirar o véu do coração das pessoas (aqui os judeus) e assim perceberem quem é verdadeiramente o Cristo. No entanto, Cristo e o Espírito não podem ser confundidos. Barrett comenta:

Certamente é verdade que para Paulo Cristo, o Senhor, e o Espírito eram dois termos muito estreitamente relacionados, cada um dos quais era impensável além do outro, já que o status objetivo de estar em Cristo carregava como acompanhamento subjetivo o receber o Espírito, que era manifestado em dons particulares (e.g., 1 Co 12.7); ele era, no entanto, capaz de distingui-los, como, por exemplo, na frase ‘Espírito de Cristo’ (Rm 8.9). É no domínio da ação (cf. 1 Co 15.45) em vez de pessoa [...] que os termos *Senhor* e *Espírito* são identificados.⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ “[...] a plurality of persons can find themselves 'in' Christ, as limbs are in a body; less often is Christ conceived of as 'in' an individual Christian”. MOULE, C.F.D. **The Origin of Christology**. Cambridge University Press, Cambridge, 1977. p. 65.

⁴⁹⁸ WITHERINGTON, Ben. Cristo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola 2008. p. 312.

⁴⁹⁹ WITHERINGTON, Ben. Cristologia. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola 2008. p. 322.

⁵⁰⁰ “It is certainly true that for Paul Christ the Lord and the Spirit were two very closely related terms, each of which was unthinkable apart from the other, since the objective status of being in Christ carried it the subjective accompaniment of receiving the Spirit, who was manifested in particular gifts (e.g., I Co xii.7); he was however capable of distinguishing them, as for example in the phrase 'Spirit of Christ' (Rm viii.9). It is in the realm of action (cf. 1 Co xv.45) rather than of person [...] that the terms *Lord* and *Spirit* are identified”. BARRETT, C. K. **A commentary on the Second Epistle to the Corinthians**. New York: Harper & Row, 1973. p. 123. (Grifo original).

Dessa forma, “[...] no tempo da Igreja, Cristo e Espírito não são um e sim dois em identidade, mas são um em atividade, porque o Espírito é o agente de Cristo na Terra”.⁵⁰¹ A relação de Cristo com o Espírito Santo, como indicamos acima, sugere a divindade de Jesus. Certamente Paulo não elaborou uma “teologia trinitária” no sentido dogmático posterior, mas podemos perceber uma teologia trinitária implícita, principalmente nas doxologias e bênçãos. Por exemplo, as chamadas “intercessões de bons desejos”⁵⁰² (e.g., 1 Ts 3.11-13; 5.23-24; Rm 15.5-6; 15.13) muito provavelmente ecoam a prática de orações reais. Em 1 Tessalonicenses 3.11-13, Deus e Jesus são endereçados e invocados juntos. A primeira petição é endereçada a Deus (v. 11), mas a segunda petição (v. 12), Paulo direciona explicitamente ao “Senhor”, que é uma clara referência a “Jesus, nosso Senhor” do versículo anterior. Seu desejo é que os crentes sejam confirmados até aparição escatológica de Jesus com todos os santos para estarem diante de Deus (v.13).⁵⁰³

A divindade de Jesus também é afirmada na prática devocional cristã (e.g, oração, invocação e confissão, batismo em nome de Jesus). Por exemplo, no NT a oração é dirigida, sobretudo, a Deus, mas é “por meio” de Jesus (e.g., Rm 1.8). Muitas vezes a oração é dirigida ao “Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo” (e.g., 2 Co 1.3).⁵⁰⁴ Esta expressão encontra correspondência em “Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó” (e.g., Êx 3.6; Mc 12.26).⁵⁰⁵ Há uma única ocasião nas cartas de Paulo em que há referência explícita a uma oração diretamente dirigida a Jesus.⁵⁰⁶ Em 2 Coríntios 12.1-10, ele fala das visões e revelações do Senhor (vv.1-6) e do enigmático “espinho na carne” (v. 7-10). Paulo diz que suplicou três vezes “ao Senhor” (τὸν κύριος) para que lhe fosse removida a sua aflição (v. 8). Como normalmente Paulo emprega κύριος com artigo para Cristo e anartro para YHWH,⁵⁰⁷ a oração é claramente endereçada a Jesus Cristo, como também o contexto da passagem ilustra com as referências a Cristo (12.1, 9, 10).⁵⁰⁸ Hurtado comenta que na literatura apócrifa cristã, “[...] a oração a Jesus é muito mais comum do que nos escritos canônicos e em outros textos que refletem as práticas litúrgicas promovidas no cristianismo ortodoxo em

⁵⁰¹ WITHERINGTON, 2008, p. 324.

⁵⁰² Cf. WILES, Gordon P. **Paul's intercessory prayers**: the significance of the intercessory prayer, passages in the Letters of St. Paul. Cambridge: Cambridge University Press, 1974. p. 22-107.

⁵⁰³ WANAMAKER, Charles A. **The epistles to the Thessalonians**: a commentary on the Greek text. Grand Rapids, Eerdmans, 1990. p. 140-145.

⁵⁰⁴ Como a ARA, é melhor interpretarmos κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ como um genitivo de relação, qualificando θεός e πατήρ. Deus não é apenas o Pai de Jesus, mas também o seu Deus. Cf. HARRIS, 2005, p. 142.

⁵⁰⁵ HURTADO, 2011, p. 93.

⁵⁰⁶ CULLMANN, Oscar. **Prayer in the New Testament**. Minneapolis: Fortress Press, 1995. p. 86.

⁵⁰⁷ BELLEVILLE, Linda L. **2 Corinthians**. Downers Grove, InterVarsity Press, 1996. p. 302.

⁵⁰⁸ HURTADO, 2012, p. 197.

desenvolvimento”. Segundo ele, isso pode demonstrar que a oração a Jesus era muito mais proeminente do que o NT evidencia explicitamente.

No entanto, porque Paulo fala tão raramente de Jesus como “Deus”? Uma resposta é fornecida por Metzger:

A razão pela qual há tão poucas afirmações nas epístolas de Paulo sobre a natureza essencial de Cristo (ὁ ὄν...) está, sem dúvida, relacionada com uma característica muitas vezes notada por outros, a saber, que o apóstolo, com a finalidade de dar instruções referentes à educação cristã, geralmente prefere falar das relações funcionais, não ontológicas, de Cristo.⁵⁰⁹

Murray Harris apresenta alguns pontos interessantes sobre essa questão. Ele elucida que a maioria das ocorrências de θεός no NT referem-se a Deus Pai. Quando encontramos a expressão θεὸς πατήρ é possível deduzir que ὁ θεὸς ἐστὶν ὁ πατήρ. Assim πατήρ indica uma pessoa particular (não um atributo); a identidade entre ὁ θεὸς e ὁ πατήρ como nomes próprios referentes à pessoas deve ser numérica: “Deus” deve ser equiparado ao “Pai”. Se Jesus fosse frequentemente chamado de θεός, tornar-se-ia igualmente um nome próprio e haveria uma ambiguidade linguística.⁵¹⁰

Segundo Harris, ao θεός ficar basicamente reservado ao Pai, a distinção entre o Filho e o Pai ficou intacta. Alia-se a isso o “subordinacionismo” que percorre o NT (e a teologia paulina). O Filho é subordinado ao Pai, mas o Pai não é subordinado ao Filho. Encontramos a expressão o “Filho de Deus”, mas não o “Pai de Deus”. Ele também indica que com essa postura os primeiros cristãos não poderiam ser acusados de doteísmo, embora tenham sempre insistido no monoteísmo. Por fim, Harris comenta que tudo isso contribuiu para a afirmação da verdadeira humanidade de Jesus, lembrando que bem cedo surgiram formas embrionárias do docetismo e do monofisismo.⁵¹¹

⁵⁰⁹ “The reason why there are so few statements in Paul's epistles bearing on the essential nature of Christ (ὁ ὄν...) is doubtless connected with a feature often noticed by others, namely that the apostle, for purposes of instruction bearing on Christian nurture, usually prefers to speak of the functional rather than the ontological relationships of Christ”. METZGER, Bruce M. Punctuation of Romans 9.5. In: LINDARS, Barnabas; SMALLEY, Stephen S.; MOULE, C. F. D. (eds.). **Christ and Spirit in the New Testament**. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. p. 111-112.

⁵¹⁰ HARRIS, Murray J. **Jesus as God: the New Testament use of theos in reference to Jesus**. Grand Rapids: 1992. p. 282-283.

⁵¹¹ HARRIS, 1992. p. 283.

5.2.2 Preexistência

O hino afirma claramente a preexistência real de Jesus como ser divino antes da encarnação (Fp 2.6-7). Estudos recentes têm debatido a respeito de quais passagens do *corpus paulinum* (e se há alguma) conferem a preexistência a Cristo e precisamente qual era a intenção das passagens em que vemos essa ideia.⁵¹² Por exemplo, Dunn argumenta que não se encontra a “doutrina” da preexistência (e da encarnação) nos escritos de Paulo⁵¹³ e Seyoon Kim, inversamente, diz que “[...] a preexistência do Filho de Deus é um elemento essencial na cristologia do Filho de Paulo”.⁵¹⁴ Além do hino, as referências paulinas acerca da preexistência de Cristo analisadas aqui são: 1 Coríntios 8.6; 10.4, 9; 2 Coríntios 8.9 e Colossenses 1.15-17. Outras passagens que tratam da preexistência serão consideradas abaixo juntamente com o *locus* da encarnação.

1 Coríntios 8.6: ἀλλ’⁵¹⁵ ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι’ οὗ⁵¹⁶ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ.⁵¹⁷ (“mas para nós um só Deus, o Pai, do qual todas as coisas e nos para ele, e um só Senhor, Jesus Cristo, por meio do qual todas as coisas são, e nós por meio dele”). Gordon Fee escreve: “Embora aqui Paulo não chame Jesus de Deus, a fórmula está construída de tal modo que somente o mais obstinado poderia negar suas implicações trinitárias”.⁵¹⁸ As fórmulas Deus e Cristo são seguidas de duas frases preposicionais que expressam as atividades características de cada um.⁵¹⁹ Jerome Murphy-O’Connor argumenta que τὰ πάντα possui apenas sentido soteriológico.⁵²⁰ Por isso, não haveria nenhuma alusão a preexistência de Cristo aqui.⁵²¹ No entanto, parece mais adequado entender que a passagem, como observou Rudolf Bultmann,

⁵¹² HURTADO, 2008, p. 986.

⁵¹³ DUNN, 2003, p. 315-345.

⁵¹⁴ “[...] the pre-existence of the Son of God is an essential element in Paul’s Son-Christology”. KIM, 1981, p. 111.

⁵¹⁵ ἀλλά é omitido por \mathfrak{P}^{46} ; B; (33); b, sa; Ir^{lat}.

⁵¹⁶ οὗ é substituído por ὃν em B.

⁵¹⁷ Inclusão de καὶ ἔν πνεῦμα ἁγίον, ἐν ᾧ τὰ πάντα (+ καὶ ἡμεῖς ἐν αὐτῷ 630) em 630, 1881. Metzger comenta que esse acréscimo trinitário já era conhecido no séc. IV, pois mencionado por Gregório de Nazianzo (*Orat.* xxxix.12), ainda que omita καὶ ἡμεῖς ἐν αὐτῷ. METZGER, 2006, p. 487.

⁵¹⁸ “Although Paul does not here call Christ God, the formula is so constructed that only the most obdurate would deny its Trinitarian implications”. FEE, Gordon D. **The First Epistle to the Corinthians**. Grand Rapids Eerdmans 1988. p. 375.

⁵¹⁹ FEE, 1988, p. 374; FITZMYER, Joseph. **First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary**. New Haven: Yale University Press, 2008. p. 342-343.

⁵²⁰ MURPHY-O’CONNOR, Jerome. 1 Corinthians 8:6: Cosmology or Soteriology?. In: _____. **Keys to first Corinthians: revisiting the major issues**. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 58-78.

⁵²¹ MURPHY-O’CONNOR, Jerome. 1 Coríntios. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. São Paulo, SP: Academia Cristã, Paulus, 2011. p. 469.

apresenta “[...] uma fórmula na qual os papéis cosmológicos e soteriológicos de Cristo são combinados”.⁵²²

Paulo está afirmando que Cristo é tanto o mediador da criação como da redenção.⁵²³ Logo, 1 Coríntios 8.6 uma das duas passagens das cartas paulinas onde atribui-se a Cristo uma função na criação.⁵²⁴ Kistemaker comenta que Paulo ensina “[...] a eternidade de Jesus ao declarar que todas as coisas na criação vieram a existir por meio de Jesus Cristo”.⁵²⁵ Em outras palavras, a preexistência de Cristo é pressuposta por Paulo.⁵²⁶ Mas Paulo não precisava ser mais claro? Como certamente a ideia já era conhecida entre seus leitores, não precisa de uma maior elaboração.⁵²⁷

1 Coríntios 10.4c: ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός (“e a rocha era Cristo”). Ao relatar a dupla narrativa da água da rocha (Êx 17.1-7; Nm 20. 7-11), provavelmente a partir da tradição rabínica,⁵²⁸ Paulo diz que “a rocha era Cristo”. Garland comenta que como Paulo identificou Cristo como o mediador da criação (1 Co 8.6), “[...] seria um pequeno passo ver Cristo como a fonte do alimento espiritual e da água que alimentou Israel no deserto”.⁵²⁹ Existe a possibilidade de que Paulo esteja empregando aqui uma argumentação rabínica (tipológica), como em 2 Coríntios 3.17 e Gálatas 4.25:

2 Co 3.7	ὁ δὲ	κύριος	πνεῦμά	ἐστίν
Gl 4.25	τὸ δὲ	Ἄγαρ	Σινᾶ ὄρος	ἐστίν
1 Co 10.4	ἡ πέτρα	δὲ	ἦν	ὁ Χριστός

Em 2 Coríntios 3.7 e Gálatas 4.25 há: o artigo da palavra, seguido de δέ, a palavra a ser interpretada, o “novo” significado da palavra e o verbo no presente. As seguintes diferenças são observadas em relação 1 Coríntios 10.4c. Primeiro, Paulo mantém ἡ πέτρα juntos, de modo que δέ não se interponha a eles, fazendo que δέ tenha uma função diferente. Em vez de significar como em 2 Coríntios 3.17 (“agora, o Senhor [apenas referido] é [para os

⁵²² “[...] a formula in which the cosmological and the soteriological roles of Christ are combined”. BULTMANN, Rudolf Karl. **Theology of the New Testament**. New York: Charles Scribner's Sons, 1951. p. 132.

⁵²³ FEE, 1988, p. 374-375.

⁵²⁴ Para os que consideram Colossenses uma carta deuteron-paulina essa é a única referência de Paulo acerca de Cristo ativo na criação. E.g., COLLINS, Raymond. **First Corinthians**. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999. p. 320.

⁵²⁵ KISTEMAKER, Simon J. **1 Coríntios**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p. 377.

⁵²⁶ CONZELMANN, Hans. **1 Corinthians**. Philadelphia: Fortress, 1975. p. 145.

⁵²⁷ HURTADO, 2012, p. 177.

⁵²⁸ Cf. FEE, 1998, p. 448, n. 34.

⁵²⁹ “[...] only a small step to see Christ as the source of the spiritual food and water that nourished Israel in the wilderness”. GARLAND, David E. **1 Corinthians**. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2003. p. 457.

nossos propósitos atuais deve ser entendido como] o Espírito”), parece que Paulo utiliza δέ como o sinal conjuntivo para a nova cláusula, em relação a precedente.⁵³⁰

Em segundo lugar, ao assim fazer, e especialmente com o uso do imperfeito (ἦν),⁵³¹ Paulo coloca a presente interpretação no passado. Em outras palavras, ele não está aplicando uma passagem bíblica para o presente, mas mostrando como os coríntios devem entender o que realmente aconteceu com o antigo Israel. Isso é confirmado pela troca da ordem entre o verbo e o substantivo, de modo que a ênfase está em ὁ Χριστός, que foi a fonte real de água para Israel no deserto. “O ponto de Paulo em fazer essa associação para a igreja em Corinto – colocar o Cristo preexistente na própria história de Israel – parece bastante claro. Os coríntios também enfrentam o mesmo perigo de provar Cristo por sua idolatria”.⁵³²

1 Coríntios 10.9: μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν, καθὼς τινες αὐτῶν ἐπίερασαν καὶ ὑπὸ τῶν ὄφεων ἀπώλλυντο (“nem ponhamos à prova o Cristo, assim como alguns deles puseram à prova e pelas serpentes pereciam”). Vários manuscritos substituem Χριστόν por κύριον (⊠, C, P; 33, 104, 326, 365, 1175, 2464; sy^{hmg}) ou por θεόν (A; 81). Mas tanto a evidência externa (⊠⁴⁶; A, D, F, G, K, L, Ψ; 630, 1241, 1505, 1739, 1881; ℣; latt, sy, co; I^{lat}, Or^{1739mg}) como a interna favorecem a leitura Χριστόν. “A dificuldade de explicar como os antigos israelitas puderam pôr Cristo à prova, no deserto, levou alguns copistas a trocar a palavra [...]”.⁵³³ No entanto, o argumento de Paulo é claro: o mesmo Cristo que os coríntios estão pondo à prova ao persistirem na idolatria é o Cristo que foi tentado pelos israelitas durante a peregrinação pelo deserto. Assim, Paulo ensina que o Cristo preexistente acompanhou os israelitas pelo deserto. Além disso, é a própria ideia da preexistência de Cristo que torna possível o argumento paulino.⁵³⁴

2 Coríntios 8.9: γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ⁵³⁵, ὅτι δι’ ὑμᾶς⁵³⁶ ἐπτώχευσεν πλούσιος ὢν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου⁵³⁷ πτωχείᾳ πλουτήσητε (“pois vós

⁵³⁰ FEE, 2007, p. 95.

⁵³¹ “The ἦν implies that Christ was the source of the water which saved the Israelites from perishing of thirst; there was a real Presence of Christ in the element which revived their bodies and strengthened their faith”. ROBERTSON, Archibald; PLUMMER, Alfred. **A critical and exegetical commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians**. 2. ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1961. p. 201; “The use of the imperfect (ἦν) in 10:4 shows that Paul has the real pre-existence of Christ in mind, and not simply a typological identification between the rock and Christ”. HAMERTON-KELLY, R. G. **Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament**. Cambridge. At the University Press 1973. p. 132.

⁵³² “Paul’s point in making this association for the church in Corinth – placing the preexistent Christ in Israel’s own history – seems clear enough. The Corinthians, too, face the same danger of testing Christ by their idolatry. FEE, 2007, p. 97.

⁵³³ OMANSON, 2010, p. 349.

⁵³⁴ KISTEMAKER, 2004, p. 460; FEE, 2007, p. 97-98.

⁵³⁵ Χριστοῦ é omitido em B; sa.

conheceis a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, que por causa de vós se fez pobre sendo rico, para que vós pela pobreza daquele vos tornásseis ricos”). A fim de dar apoio ao seu apelo para que os coríntios sejam generosos na coleta para os pobres da Judeia, Paulo apresenta uma consideração teológica. “Assim como os coríntios recebem a graça divina, assim devem eles demonstrar a graça a outros. Eles devem ser um canal pelo qual a graça de Deus alcança outros. Eles fazem isso com respeito à graça de dar de seus recursos materiais para ajudar os necessitados”.⁵³⁸ Brendan Byrne comenta que à luz de Filipenses 2.7cd, a expressão “sendo rico” (πλούσιος ὢν), refere-se à “[...] riqueza que Cristo desfrutou de forma pré-existente como alguém cuja condição era divina”.⁵³⁹ Barrett disse: “Antes da encarnação, o eterno filho de Deus viveu a vida do céu, que, para Paulo, deve ter sido desejável em todos os sentidos, e poderia ser retratada antropomorficamente em termos de riqueza”.⁵⁴⁰

Assim, a declaração “se fez pobre” (ἐπτώχευσεν) não se refere à pobreza material do “Jesus histórico” ou mesmo à sua morte na cruz, como se poderia pensar. O mais provável é que Paulo simplesmente esteja falando da encarnação em contraste com a preexistência de Cristo.⁵⁴¹ Como disse Hooker, na encarnação “[...] o preexistente aceita as limitações de uma existência terrena”.⁵⁴² 2 Coríntios 8.9 é o paralelo mais próximo do hino cristológico de Filipenses 2.6-11.⁵⁴³

Colossenses 1.15-17: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα, εἶτε θρόνοι εἶτε κυριότητες εἶτε ἀρχαὶ εἶτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται· καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν (“o qual é a imagem do Deus invisível, o primogênito sobre toda a criação, pois nele tudo foi criado, todas as coisas nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, sejam principados, sejam poderes. Todas as coisas por meio dele e para ele todas

⁵³⁶ ἡμᾶς é substituído por ἡμᾶς em C, K; 6, 323, 614; Eus, Did^{pt}.

⁵³⁷ ἐκεῖνου é substituído por αὐτοῦ em D, F, G; sy^p; Did.

⁵³⁸ KISTEMAKER, Simon J. **2 Coríntios**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p. 392.

⁵³⁹ “[...] richness Christ enjoyed pre-existently as one whose condition was divine”. BYRNE, Brendan. Christ’s Pre-Existence in Pauline Soteriology. **Theological Studies**, Santa Clara, v. 58, n. 2, p. 308-330, 1997. p. 320.

⁵⁴⁰ “Before incarnation, the eternal son of God lived the life of heaven, which, to Paul, must have been desirable in every way, and could be anthropomorphically depicted in terms of wealth”. BARRETT, 1973, p. 223. Kistemaker igualmente: “[...] Paulo ensina a pré-existência de Jesus Cristo com a declaração embora fosse rico. As riquezas de Cristo apontam não para sua existência terrena, mas sim para seu estado preexistente [...]”. KISTEMAKER, 2004, p. 393.

⁵⁴¹ MARTIN, Ralph P. **2 Corinthians**. Waco: Word Books, 1986. p. 263.

⁵⁴² “[...] the pre-existent one accepts the limitations of an earthly existence”. HOOKER, Morna. D. Interchange in Christ. **The Journal of Theological Studies**, Oxford, v. 22, n. 2, p. 349-61, 1971. p. 354.

⁵⁴³ Cf. BETZ, Hans Dieter. **2 Corinthians 8 and 9**: a commentary on two Administrative letters of the Apostle Paul. Philadelphia: Fortress, 1985. p. 62-63.

as coisas foram criadas. E ele é antes de todas as coisas e as todas as coisas nele têm existido”).

Colossenses 1.15-20 também é um hino (*ou* poema) cristológico, possivelmente pre-paulino.⁵⁴⁴ Bruce acredita que ele foi composto nos círculos das igrejas paulinas e o conteúdo do hino era aceitável para Paulo.⁵⁴⁵ Wright diz corretamente que a teologia do “poema” é “[...] completamente consonante com o que sabemos de Paulo de outros lugares”.⁵⁴⁶ Ao utilizar o hino Paulo considerou-o uma expressão apropriada da sua teologia. Em relação à preexistência de Cristo, Dunn argumenta que o hino não trata da preexistência real de Cristo, mas da “preexistência de Deus, da Sabedoria divina por meio da qual Deus criou e mantém o universo”.⁵⁴⁷ Assim, para ele os cristãos estavam personificando a sabedoria preexistente em Cristo e com Cristo. O hino possui inequivocamente um transfundo sapiencial,⁵⁴⁸ mas ele vai além dessa tradição.

O hino apresenta Cristo como o πρωτότοκος πάσης⁵⁴⁹ κτίσεως (“primogênito sobre toda a criação”, v. 15b). Conforme Eduard Lohse, esta expressão

[...] não se destina a significar que ele foi criado primeiro e assim começou a sucessão de seres criados. Em vez disso, ele se refere à sua singularidade, pelo qual se distingue de toda a criação (cf. Hb 1.6). O ponto não é uma vantagem temporal, mas sim a superioridade [...]. Como primogênito, ele está defronte da criação como Senhor.⁵⁵⁰

Em seguida, a posição única do Cristo preexistente recebe provas mais explícitas (v.16-17). Abbott acredita que ἐν αὐτῷ (v. 16a) não deve ser entendido do mesmo modo que δι’ αὐτοῦ, em 1 Coríntios 8.6. Neste caso Cristo seria o instrumento (mediador) da criação. Para ele ἐν αὐτῷ indica que Cristo é o condicionante da criação (ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, v. 16a): “A Palavra eterna estava na mesma relação com o universo criado que o Cristo

⁵⁴⁴ Cf. O'BRIEN, 1987, p. 32-43.

⁵⁴⁵ BRUCE, F. F. The “Christ Hymn” of Colossians 1:15-20. *Bibliotheca Sacra*, Dallas, v. 141, n. 562, p. 99-111, 1984. p. 100, 105.

⁵⁴⁶ “[...] thoroughly consonant with what we know of Paul from elsewhere”. WRIGHT, 1991, p. 118-119.

⁵⁴⁷ DUNN, 2003, p. 327.

⁵⁴⁸ Por exemplo, compare ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα (Cl 1.16a) com o Salmo 104.24 (LXX, 103.24): πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας.

⁵⁴⁹ Trata-se de um genitivo de subordinação, por isso é traduzido “sobre toda”. Cf. WALACCE, 2009, p. 103-104.

⁵⁵⁰ “[...] is not intended to mean that he was created first and thereby began the succession of created beings. Rather, it refers instead to his uniqueness, by which he is distinguished from all creation (cf. Hb 1.6). The point is not a temporal advantage but rather the superiority [...]. As the first-born he stands over against creation as Lord”. LOHSE, 1971, p. 48-49.

encarnado está para a igreja”.⁵⁵¹ O verbo κτίζω (“criar”) ocorre duas vezes no versículo 16, a primeira vez no tempo aoristo e a segunda no perfeito para expressar a existência contínua da criação para Ele.⁵⁵² Conforme o hino, Cristo existia antes da criação do universo (1.17). Toda a criação, incluindo os diversos “poderes e autoridades” (1.16; cf. 2.15), foi criada nele, por meio dele, e para ele (1.16), e ele continua a sustentá-los (1.17).⁵⁵³

Martin elucida que nenhum pensador “[...] judaico já subiu até aquelas alturas, ousando predizer que a sabedoria era o alvo final de toda a criação”.⁵⁵⁴ Por isso Thomas Schreiner comenta que o *locus* da sabedoria “[...] prenuncia a obra de Cristo; porém, Cristo, supera a sabedoria pelo fato de que, diferentemente dela, ele é uma pessoa que sempre existiu”.⁵⁵⁵ Dunn pergunta se Paulo teria falado da preexistência de Jesus citando Kümmel:⁵⁵⁶ “Talvez não seja coincidência que Paulo não utiliza ‘Jesus’ para designar o Pré-existente, pois leva a sério a concreticidade do homem Jesus de modo que não é capaz de transferir esse nome para a pré-existência”.⁵⁵⁷ No entanto, essa objeção não é convincente, pois Jesus (Cristo, Cristo Jesus, Jesus Cristo) é chamado pelo nome ou título com os quais realizou a salvação e é conhecido pelos crentes. De forma estrita, o preexistente ainda não se tornou “Jesus”, mas podemos nos referir a ele antecipadamente, tanto quando dizemos que o “reformador Martinho Lutero nasceu em 1483”.⁵⁵⁸

John Knox está correto em sua análise:

Paulo não só fala da preexistência de Cristo, mas obviamente pressupõe que o conceito era conhecido dos seus leitores e que eles não precisavam ser convencidos da sua veracidade. Ele nenhuma vez o explica ou defende. Nenhuma vez o debate, isso deixa claro que, pelo menos em suas igrejas, e provavelmente também em outras, a idéia estava bem difundida quando suas principais cartas foram escritas, entre quinze e vinte anos após a crucificação de Jesus.⁵⁵⁹

⁵⁵¹ “The Eternal Word stood in the same relation to the created Universe as the Incarnate Christ to the Church”. ABBOTT, 1985, p. 214. Bruce fala de Cristo como a “esfera” na qual a obra criação ocorreu. BRUCE, 1984, p. 62. Para a posição instrumental, cf. LOHSE, 1971, p. 50.

⁵⁵² LOHSE, 1971, p. 49.

⁵⁵³ O'BRIEN, 1987, p. 47.

⁵⁵⁴ MARTIN, 1991, p. 69.

⁵⁵⁵ SCHREINER, Thomas R. **Teologia de Paulo: o Apóstolo da glória de Deus em Cristo**. São Paulo, SP: Vida Nova, 2015. p. 161.

⁵⁵⁶ DUNN, 2003, p. 327, n. 45.

⁵⁵⁷ KÜMMEL, Werner G. **Síntese teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo, João**. 4. ed. revista e atualizada. São Paulo, SP: Teológica, 2003. p. 197.

⁵⁵⁸ Wright fornece o seguinte exemplo: “the Queen was born in 1925”. WRIGHT, 1991, p. 116.

⁵⁵⁹ “Paul not only speaks of the pre-existence of Christ but obviously takes for granted that the conception was a familiar one to his readers and that they did not need to be convinced of its truth. He never explains it or argues for it. He never makes a point of it. This means that, among his own churches at least, and presumably elsewhere, the idea was well established when his major letters were written, within fifteen or twenty years of Jesus’ crucifixion”. KNOX, John. **The humanity and divinity of Christ: a study of pattern in Christology**. Cambridge: At the University Press, 1967. p.10-11.

5.2.3 Encarnação

O hino afirma claramente a encarnação de Jesus (Fp 2.6-8): ele se fez carne e se tornou um ser humano sujeito à fragilidade, até o ponto da morte. Cerfaux diz que a encarnação na linguagem de Paulo fala do “[...] acesso de Cristo ao estado de humanidade, estando voltada a atenção para a humilhação do Filho de Deus que se apresentou numa natureza humana privada de prerrogativas, às quais tinha legitimamente direito”.⁵⁶⁰ Além do hino, as referências paulinas acerca da encarnação de Cristo são: Gálatas 4.4; Romanos 1.3-4, 8.3; 2 Coríntios 8.9; Colossenses 2.9. As duas últimas passagens foram analisadas acima.

Gálatas 4.4: ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον (“porém, quando chegou a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei”).⁵⁶¹ Segundo Paulo, na “plenitude do tempo”, o tempo estabelecido pelo Pai (Gl 4.2), Deus “enviou seu Filho”. O verbo ἐξαποστέλλω (“enviar” [par fora], cf. Gl 4.6) está no tempo aoristo, que indica um fato passado e ocorrido de uma vez para sempre, apontando para a encarnação do Filho de Deus.⁵⁶² Conforme Guthrie, o verbo ἐξαποστέλλω “[...] envolve mais do que um simples comissionamento. Envolve a idéia de enviar, saindo de um estado anterior, e deve subentender neste caso a pré-existência do Filho”.⁵⁶³ O Filho de Deus, “nascido de mulher”. O participio aoristo γενόμενον era aplicado a qualquer um nascido de mulher, sendo equivalente de γεννάω (no sentido passivo, “dar à luz”; e.g., Sir 44.9; Jo 8.58; Rm 1.3).⁵⁶⁴ No entanto, não sabemos se Paulo conhecia a ideia da concepção virginal de Jesus, mas “nascido de mulher”, diz Richard Longenecker, “[...] fala da verdadeira humanidade de Jesus e da qualidade representativa – i.e., que ele era verdadeiramente um conosco, que veio como ‘o Homem’ para ficar em nosso lugar”.⁵⁶⁵

⁵⁶⁰ CERFAUX, 2003, p. 131.

⁵⁶¹ Alguns acreditam que Gl 4.4-6 são parte de uma confissão batismal pré-paulina que foi ampliada por Paulo, e.g., FULLER, Reginald H. The Conception/Birth of Jesus as a Christological Moment. **Journal for the Study of the New Testament**, Sheffield, v. 1, n. 1, 37-52, 1978. p. 40-42.

⁵⁶² LAMBRECHT, J. ἐξαποστέλλω. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 1, p. 1425.

⁵⁶³ GUTHRIE, Donald. **A Epístola aos Gálatas**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, Mundo Cristão, 1984. p. 143. Moo igualmente: “Preexistence is probably implied”. MOO, 2013, p. 266. Bruce comenta, no entanto, que a preexistência de Cristo é irrelevante para o argumento de Paulo aqui. Cf. BRUCE, F. F. **The Epistle to the Galatians**: a commentary on the Greek Text. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. p. 195.

⁵⁶⁴ ARNDT; GINGRICH; DANKER, 1979, p. 157.

⁵⁶⁵ “[...] speaks of Jesus’ true humanity and representative quality – i.e., that he was truly one with us, who came as ‘the Man’ to stand in our place”. LONGENECKER, Richard N. **Galatians**. Dallas: Word Books, 1990. p. 171.

Romanos 1.3-4: *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* (“a respeito do seu Filho que nasceu da semente de Davi segundo a carne, designado Filho de Deus em poder, segundo o Espírito de santidade, pelo poder da ressurreição dos mortos, Jesus Cristo o nosso Senhor”). Os versículos 3-4 expressam o conteúdo do “evangelho de Deus” (Rm 1.1). Segundo Paulo, o Filho de Deus “nasceu da semente de Davi segundo a carne”. O particípio aoristo *γενομένου* (“nasceu”) é qualificado como “da semente de Davi”, que é uma clara alusão a messianidade do Filho.⁵⁶⁶ Mas Paulo apresenta mais uma qualificação ao nascimento do Filho: “segundo a carne” (*κατὰ σάρκα*). O termo *σάρξ* “[...] refere-se essencialmente à existência humana, com ênfase na natureza transitória, fraca e frágil dessa existência”.⁵⁶⁷ Muitas vezes Paulo emprega *σάρξ* para indicar os seres humanos sob o poder do pecado, especialmente na combinação com *ἁμαρτία*, *νόμος* e *θάνατος* e na antítese entre *σάρξ* e *πνεῦμα*. A. Sand fala que aqui os enunciados sobre *σάρξ* se aproximam muito das declarações sobre os poderes de perdição que são contrários a Deus.⁵⁶⁸ Mas aqui *σάρξ* possui um sentido neutro, que “[...] apenas expressa a condição humana e a existência de Jesus” [cf. Rm 9.5].⁵⁶⁹ Provavelmente Romanos 1.3 pressupõe a preexistência de Cristo.⁵⁷⁰ Fee comenta que passagens como essa são um golpe contra todas as cristologias que negam a genuidade da encarnação.⁵⁷¹

O versículo 4 não diz que Jesus se tornou Filho de Deus através da ressurreição, mas que Aquele que era Filho de Deus em fraqueza e humildade durante a Sua vida terrena tornou-se pela ressurreição “Filho de Deus em poder, segundo o Espírito de santidade”.⁵⁷² A expressão *πνεῦμα ἁγιωσύνης* provavelmente indica o Espírito Santo, refletindo o hebraico *שְׁרָרַת הַקֹּדֶשׁ* (Sl 51.13; Is 63.10. 1QS 4.21; 8.16; 9.3; 1 QH 7.6-7; 9.32).⁵⁷³ Desse modo,

⁵⁶⁶ A promessa de que a semente de Davi teria um reinado eterno (2 Sm 7.12-16) tornou-se o foco principal da expectativa messiânica no AT (Is 11.1, 10; Jr 23.5-6; 30.9; 33.14-18; Ez 34.23-24; 37.24-24) e no judaísmo (*Pss. Sol* 17:21; 4QFlor; cf. Jo 7.42; Mt 9.27 etc). Conforme o testemunho consistente do NT, essa promessa encontrou a sua realização em Jesus (Mt 1.1-16; Lc 1.27, 32, 69; 2 Tm 2.8; Ap 5.5; 22.6).

⁵⁶⁷ “[...] refers essentially to human existence, with emphasis on the transitory, weak, frail nature of that existence”. MOO, 1996, p. 47.

⁵⁶⁸ SAND, A. *σάρξ*. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 2, p. 1365.

⁵⁶⁹ “[...] it merely expresses Jesus' human condition and existence”. FITZMYER, 1993, p. 234. Cf. CRANFIELD, 1982, p. 59-60.

⁵⁷⁰ MOO, 1996, p. 46; FEE, 2007, p. 242-243.

⁵⁷¹ FEE, 2007, p. 243.

⁵⁷² NYGREN, Anders. **Commentary on Romans**. Philadelphia: Fortress Press, 1949. p. 48.

⁵⁷³ CRANFIELD, 1982, p. 61-64; FEE, Gordon D. **Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul** Peabody: Hendrickson, 1994. p. 483. Cf. FITZMYER, 1993, p. 236, que, contrariamente diz: “The phrase is not to be understood of the holy Spirit, the Third Person in the Trinity [...]”.

Romanos 1.3-4, como o hino de Filipenses 2.6-11, fala de dois estados de Cristo: humilhação e exaltação.⁵⁷⁴

Romanos 8.3: τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί (“pois o que era impossível à lei, no que estava fraca por meio da carne, Deus enviando o Seu próprio Filho em semelhança de carne de pecado e para o pecado condenou o pecado na carne”). A conjunção γάρ indica a conexão entre os versículos 3 e 4 e o versículo 2: a pressuposição e o fundamento da dádiva libertadora do Espírito (bem como a ausência de condenação para os que estão em Cristo) são a ação decisiva de Deus em Cristo.⁵⁷⁵ Para isso, Paulo diz que Deus “enviou” (πέμψας) o seu próprio Filho. A preexistência e a encarnação de Cristo são claramente afirmadas, embora a ênfase se encontre na morte sacrificial de Cristo.⁵⁷⁶ A expressão “em semelhança de carne de pecado” (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας) precisa ser elucidada. Em primeiro lugar, como vimos anteriormente (cf. Fp 2.7, cap. 3), ὁμοίωμα indica que não obstante Cristo fosse verdadeiramente humano, nunca possui uma natureza humana caída. Em segundo lugar, σάρξ não possui aqui um sentido neutro como em Romanos 1.3, mas dirige para a natureza humana enquanto orientada para o pecado.⁵⁷⁷ Assim, embora Cristo fosse um ser humano, ele nunca compartilhou a natureza humana pecaminosa (cf. 2 Co 5.21).

5.2.4 Senhorio

O hino afirma que o senhorio de Jesus entrou numa nova fase com sua exaltação. Um dia todas as criaturas racionais se curvarão e reconhecerão seu senhorio. A importância do senhorio de Cristo é manifestada em pelo menos seis afirmações nas cartas paulinas.⁵⁷⁸ Em primeiro lugar, Cristo era objeto de devoção nas confissões de fé. Por exemplo, Romanos 10.9-10: “Porque se confessares com tua boca que Jesus é o Senhor e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo. Com o coração se crê para a justiça, e com a boca se confessa para salvação”. Paulo recomenda aqui o ato de “confessar”

⁵⁷⁴ MOO, 1996, p. 50-51.

⁵⁷⁵ CRANFIELD, 1982, p. 378.

⁵⁷⁶ MOO, 1996, p. 478-479; FEE, 2007, p. 246; KÄSEMANN, Ernst. **Commentary on Romans**. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. p. 216-217.

⁵⁷⁷ FITZMYER, 1993, p. 485. Conforme Schnelle: “Jesus assumiu o modo existencial dentro do qual se realiza o domínio do pecado sobre os seres humanos. Por isso, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo desapoderam o pecado ali onde ele tem seu maior poder: na carne”. SCHNELLE, 2010, p. 641.

⁵⁷⁸ CAPES, David B. **Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992. p. 164.

(ὁμολογέω) com a boca que “Jesus é o Senhor” (κύριον Ἰησοῦν), juntamente com a fé sincera de que Deus ressuscitou Jesus dentre os mortos. Esses atos possuem consequências salvíficas (“serás salvo”, v. 9; “para salvação”, v. 10). Vernon Neufeld está correto em ver a confissão do senhorio de Cristo nas situações de processos, perseguições e conflitos.⁵⁷⁹ No entanto, ele está errado ao negligenciar a evidência de que a confissão era um ritual do culto cristão primitivo. Isso é indicado pelo versículo subsequente (Rm 10.13), que é uma adaptação de Joel 2.32 (LXX, 3.5): “Pois todo que invocar o nome do Senhor será salvo”. “Invocar o nome do Senhor” é uma expressão veterotestamentária comum para o culto a YHWH e normalmente envolvia um sacrifício no lugar sagrado de um santuário ou templo.⁵⁸⁰

Assim, “[...] Paulo se refere à invocação / aclamação ritual de Jesus no ambiente do culto cristão e que o faz pelo uso deliberado dessa formulação bíblica para o culto a Deus. Desse modo, a invocação / aclamação ritual de Jesus é assemelhada à (ou incluída na) adoração a Deus”.⁵⁸¹ John Murray escreve que a confissão no senhorio de Cristo “[...] pressupõe a encarnação, a morte e a ressurreição de Cristo e [que o senhorio] consiste na investidura no domínio universal”.⁵⁸² Em outras palavras, Cranfield diz: “Acreditamos que, para Paulo, a confissão segundo a qual Jesus é Senhor significava o reconhecimento de que Jesus compartilha o nome e a natureza, a santidade, a autoridade, o poder, a majestade e a eternidade do único e só Deus verdadeiro”.⁵⁸³

Conquanto “invocar” Jesus provavelmente fosse inicialmente um rito coletivo de confissão da exaltação de Jesus como “Senhor”, ligeiramente passou a expressar a prática devocional mais geral de considerar Jesus como destinatário de culto litúrgico através da invocação, oração e louvor.⁵⁸⁴ Em 1 Coríntios 1.2, Paulo fala de “todos os que invocam o nome do nosso Senhor Jesus Cristo em todo lugar”, dizendo, com isso, que a reverência cúltrica a Jesus une os crentes de todos os lugares, pois Cristo é “Senhor” dos coríntios e de todo o povo de Deus.⁵⁸⁵

Uma referência interessante sobre o senhorio de Cristo é encontrada em 1 Coríntios 12.3, onde Paulo diz: “ninguém pode dizer: Jesus é Senhor, a não ser pelo Espírito de Deus”.

⁵⁷⁹ NEUFELD, Vernon H. **The earliest Christian confessions**. Leiden: E.J. Brill, 1963. p. 42-68.

⁵⁸⁰ Cf. SCHMIDT, K. L. ἐπικαλέω. In: KITTEL, Gerhard (org.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1973. v. 3, p. 496-500.

⁵⁸¹ HURTADO, 2012, p. 200.

⁵⁸² MURRAY, John. **Romanos**. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2003. p. 417.

⁵⁸³ “We take it that, for Paul, the confession that Jesus is Lord meant the acknowledgement that Jesus shares the name and the nature, the holiness, the authority, power, majesty and eternity of the one and only true God”. CRANFIELD, 1982, p. 529.

⁵⁸⁴ HURTADO, 2012, p. 201.

⁵⁸⁵ GARLAND, 2003, p. 29; HURTADO, 2012, p. 201.

Certamente qualquer um pode pronunciar essas palavras, mas o ponto para Paulo é que ninguém pode chamar Jesus de Senhor e “[...] *viver sob seu senhorio* sem a obra do Espírito Santo. O Espírito trabalha de tal maneira no coração das pessoas que elas se submetem alegremente ao senhorio de Cristo”.⁵⁸⁶

Em segundo lugar, os crentes oravam pela parusia do Senhor Jesus. Em 1 Coríntios 16.22 encontramos a expressão aramaica *μαράνα θά*.⁵⁸⁷ Tanto seu significado como o seu lugar neste local da carta são ambíguos. O significado mais provável é que se trate de um impertativo pedindo a parusia: “Nosso Senhor, vem! *ܡܪܢܐ ܡܪܢܐ* (cf. Ap 22.20).⁵⁸⁸ Assim, a parusia do Senhor trará bênçãos para alguns e maldição para outros – os que não amam ao Senhor.⁵⁸⁹ Além disso, o aramaico *ܡܪܢܐ* (“senhor”) é o calcanhar de Aquiles da tese de Wilhelm Bousset. Segundo ele, *κύριος* somente teria sido utilizado nas igrejas helenistas e *μαράνα θά* seria uma tradução aramaica de uma invocação originalmente grega.⁵⁹⁰ No entanto, *μαράνα θά* certamente vem de círculos judeu-cristãos de fala aramaica da Judéia/Palestina e posteriormente entre igrejas paulinas de língua grega.⁵⁹¹

Paulo tinha uma tendência geral em utilizar *κύριος* quando abordava a manifestação gloriosa e escatológica de Jesus. Por exemplo, em 1 Tessalonicenses ele fala “nosso Senhor em sua vinda” (2.19), “na vinda do nosso Senhor Jesus” (3.13), “da vinda do Senhor” (4.15), “porque ele mesmo, o Senhor [...] descera do céu” (4.16), do “dia do Senhor” (5.2), “na vinda do nosso Senhor Jesus Cristo” (5.23). Em 1 Coríntios Paulo diz que os crentes estão “aguardando a revelação do nosso Senhor Jesus Cristo” (1.7) e que Deus os confirmará irrepreensíveis “no dia do nosso Senhor Jesus Cristo⁵⁹²” (1.8). Mais adiante ele afirma o

⁵⁸⁶ SCHREINER, 2015, p. 151. (grifo original). Para uma análise detalhada de 1 Co 12.3, cf. THISELTON, Anthony C. **The First Epistle to the Corinthians**: a commentary on the Greek text. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. p. 916-927.

⁵⁸⁷ Como foi escrito em *scriptio continua* (MAPANAΘA) a tradição manuscrita apresenta diferentes vocalizações: *μαράνα θά* (P⁴⁶, N, A, B*, C, D*, P; 33), *μαράν ἄθά* (B², D², G*^{vid}, K, L, Ψ; 323, 365, 1505; vg^{cl}, sy) e *μαραναθα* (F, G^c, 0121, 0243; 81, 104, 630, 1175, 1241, 1739, 2464; M). *μαράνα θά* provavelmente é o correto.

⁵⁸⁸ Para diferentes interpretações, cf. FITZMYER, Joseph A. *New Testament Kyrios and Maranatha and Their Aramaic Background*. In: _____. **To Advance the Gospel**: New Testament Studies. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans; Livonia, MI: Dove Booksellers, 1998. p. 226.

⁵⁸⁹ GARLAND, 2003, p. 773-774; THISELTON, 2000, p. 1347-1352.

⁵⁹⁰ Cf. BOUSSET, Wilhelm. **Kyrios Christos**: a history of the belief in Christ from the beginnings of Christianity to Irinaeus. Nashville: Abingdon Press, 1970. p. 121-129.

⁵⁹¹ HURTADO, 2012, p. 160-162; FITZMYER, 2008, p. 631.

⁵⁹² Cristo (Χριστοῦ) é omitido em P⁴⁶ e B, mas é atestado por N, A, C, D, F, G, L, P, Ψ; 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1506, 1739, 2464; M; lat, sy, co; Ambst. Conforme Anthony Thiselton, muitos acreditam que se trata de uma omissão acidental. Cf. THISELTON, 2000, p. 101. Cf. OMANSON, 2010, p. 332.

“Senhor”, em Sua vinda, por ocasião do julgamento final, trará todas as coisas à luz perscrutadora de Deus (4.4-5). Aos filipenses, Paulo diz: “O Senhor está perto” (Fp 4.5b).⁵⁹³

Em terceiro lugar, foram compostos hinos que exaltavam a pessoa e obra de Jesus. As passagens de Filipenses 2.6-11 e Colossenses 1.15-20, como já vimos, são consideradas hinos. Nas cartas deutero-paulinas, 1 Timóteo 3.16 também é considerado um hino:

Evidentemente, grande é o mistério da piedade:

Aquele que foi manifestado na carne,
foi justificado em espírito
contemplado por anjos,
pregado entre os gentios,
crido no mundo,
recebido na glória (ARA).⁵⁹⁴

Em quarto lugar, os crentes se reuniam para o culto em nome do Senhor Jesus. Em 1 Coríntios 5.4 Paulo diz: “Quando vocês estiverem reunidos em nome de nosso Senhor Jesus [...]” (NVI). A frase preposicional ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ⁵⁹⁵ (“em nome de nosso Senhor Jesus”), no entanto, poderia estar qualificando o verbo κατεργασάμενον (“praticou”) do final do versículo 3, de modo que Paulo estaria dizendo que o homem praticou a imoralidade “em nome de nosso Senhor Jesus”, como a BJ.⁵⁹⁶ Outra possibilidade seria qualificar o verbo κέκρικα (“julguei”, v. 3), de modo que Paulo teria sentenciado o homem “em nome de nosso Senhor Jesus”.⁵⁹⁷

Todavia parece mais adequado tomar a frase preposicional ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ e o particípio συναχθέντων (ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος) como um genitivo absoluto, como a NVI.⁵⁹⁸ Assim, Paulo poderia estar ecoando Mateus 18.20: “Pois

⁵⁹³ O significado do assíndeto “O Senhor está perto” (ὁ κύριος ἐγγύς) não é claro. Poderia indicar que o Senhor está sempre perto ou presente. Mas o mais provável é que se trate de uma menção a parusia. Por isso, “o Senhor está prestes a vir”, como escreve Hendriksen. Cf. HENDRIKSEN, 2005, p. 580. Entre outros, essa interpretação é apoiada por: LIGHTFOOT, 1888, p. 160; BEARE, 1969, p. 146; MARTIN, 1985, p. 169-170; SILVA, 2005, p. 194. Cf. O'BRIEN, 1991, p. 488-490; FEE, 2004, p. 509-510.

⁵⁹⁴ Cf. GUNDRY, Robert H. Form, Meaning and Background of the Hymn Quoted in 1 Timothy 3.16. In: GASQUE, Ward W.; MARTIN, Ralph P. (eds.). **Apostolic History and the Gospel**. Biblical and Historical Essays Presented to F.F. Bruce. Exeter: The Paternoster Press, 1970. p. 203-222.

⁵⁹⁵ As palavras [ἡμῶν] Ἰησοῦ apresentam as seguintes leituras na tradição manuscrita: Ἰησοῦ (A, Ψ; 1505; Lcf), ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (ℱ⁴⁶, D², F, G, L, P; 33, (81), 104, 365, 630, 1241, 1881, 2464; ℹ; vg, sy^{p,h**}, co; Ambst), Ἰησοῦ Χριστοῦ (℞; ar). O texto de NA²⁸ é atestado por B, D*; 1175; 1739; b, d. Omanson comenta: “Não é fácil decidir se o pronome ἡμῶν (nosso) foi acrescentado por copistas, ou se foi omitido acidentalmente em vários testem unhos. Levandoem conta os bons manuscritos que apoiam a inclusão de ημῶν, este pronome foi mantido no texto, só que entre colchetes, para indicar que existe alguma dúvida a respeito de sua originalidade”. OMANSON, 2010, p. 338.

⁵⁹⁶ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome. 1 Corinthians 5:3-5. In: _____. **Keys to first Corinthians: revisiting the major issues**. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 11-19. Resumidamente, MURPHY-O'CONNOR, 2011, p. 463.

⁵⁹⁷ FEE, 1988, p. 206-207.

⁵⁹⁸ FITZMYER, 2008, p. 237. Para as diferentes interpretações, cf. THISELTON, 2000, p. 393-394.

onde estão dois ou três reunidos no meu nome, ali estou no meio deles”. No entanto, concordamos com Hurtado, que nas igrejas paulinas o culto é “[...] caracteristicamente oferecido a Deus através de Jesus [...] há uma evidente preocupação de entender a reverência devotada a Jesus como uma extensão do culto a Deus.”⁵⁹⁹ O envolvimento de Jesus na adoração a Deus é explicitamente refletido em 2 Coríntios 1.20, onde Paulo diz que crentes através de Jesus são o “amém à glória de Deus”.⁶⁰⁰

Em quinto lugar, os crentes eram batizados em nome de Jesus. Nas cartas de Paulo (e também em Atos dos Apóstolos, 2.38; 8.16; 10.48; 19.5), o batismo ocorre “em nome de Jesus”.⁶⁰¹ Em Gálatas 3.27-28, Paulo está provavelmente citando parte de uma confissão batismal.⁶⁰² No versículo 27, ele fala: “Pois todos vós que fostes batizados em Cristo [...]” (ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε [...]). E em Romanos 6.3: “Ou ignorais que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus [...]” (ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι, ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν⁶⁰³ [...]). A expressão εἰς Χριστὸν deve ser compreendida como uma abreviatura comum para “em nome de Jesus”⁶⁰⁴ Observe-se a pergunta de Paulo aos coríntios, que ecoa a linguagem do batismo em nome de Jesus: “Cristo está dividido? Foi Paulo crucificado por vós? Ou fostes batizados em nome de Paulo (ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε)?” (1 Co 1.13, cf. v. 15, εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα ἐβαπτίσθητε). E em 1 Coríntios 6.11, Paulo diz: “mas fostes

⁵⁹⁹ HURTADO, 2012, p. 211.

⁶⁰⁰ KISTEMAKER, 2003, p. 93.

⁶⁰¹ Parece não haver motivos para questionar a originalidade da fórmula trinitária de Mateus 28.19. Alderi de Matos comenta: “Nas décadas iniciais do movimento cristão era natural que o batismo fosse ministrado em nome de Jesus, uma vez que a pessoa e obra de Jesus eram as principais fontes da identidade do movimento e o principal enfoque da sua missão. Eventualmente, à medida que o cristianismo penetrou mais amplamente no mundo gentílico, também tornou-se necessário que os novos convertidos expressassem o seu compromisso com o Deus cristão, o Pai, quando renunciavam aos seus antigos deuses. Além disso, desde o início o Espírito Santo teve associação mais íntima possível com Jesus, com o batismo e com a igreja. Os cristãos tinham a convicção de um relacionamento especial com três: o Pai, Jesus e o Espírito. No final do primeiro século ou início do segundo, a fórmula ensinada por Jesus e preservada no final do Evangelho de Mateus tornou-se a maneira usual de expressar essa tríplice conexão: batismo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”. MATOS, Alderi Souza de. O Batismo “Em Nome de Jesus” no livro de Atos: uma reflexão bíblico-teológica. **Fides Reformata**, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 99-114, 2000. p. 112. D. A. Carson comenta, seguindo E. Riggensbach, desde o Didaquê, “[...] o batismo em nome de Jesus e o batismo em nome da Trindade coexistem lado a lado: a igreja não estava obrigada a ‘fórmulas’ precisas e não vê problema no uso de várias delas porque a instrução de Jesus, que pode não ter sido nessas exatas palavras, não era vista como fórmula obrigatória”. CARSON, D. A. **O comentário de Mateus**. São Paulo, SP: Shedd Publicações, 2014. p. 692. Cf. NOLLAND, John. “In Such a Manner It Is Fitting for Us to fulfil all Righteousness”: Reflections on the Place of Baptism in the Gospel of Matthew. In: POTER, Stanley E.; CROSS, Anthony R. (eds.). **Baptism, the New Testament and the Church: Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. p. 75-80.

⁶⁰² BETZ, Hans Dieter. **Galatians: a commentary on Paul's letter to the Churches in Galatia**. Philadelphia: Fortress, 1979. p. 181-185.

⁶⁰³ Ἰησοῦν é omitido em B; 104^c, 326.

⁶⁰⁴ BURTON, Ernest DeWitt. **A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Galatians**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1968. p. 203; BEASLEY-MURRAY, G. R. **Baptism in the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1973. p. 147; BRUCE, 1982, p. 185; CRANFIELD, 1982, p. 301; FITZMYER, 1993, p. 433.

lavados, mas fostes santificados, mas fostes justificados no nome do Senhor Jesus Cristo (ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ⁶⁰⁵[...]). O termo “lavados” (ἀπελούσασθε) é uma referência ao batismo.⁶⁰⁶

Não é nosso propósito apresentar uma teologia paulina do batismo, mas em linhas gerais, para Paulo, através do batismo “[...] os fiéis estão unidos com Cristo nas ações redentoras da morte e ressurreição e, assim, passam da vida do tempo velho para a vida no tempo novo”.⁶⁰⁷ Em outros termos, pelo batismo os crentes entraram para a esfera do poder de Jesus como o κύριος designado por Deus.⁶⁰⁸ Assim, “[...] no batismo, o Senhor apropria-se do batizado e este possui Jesus como Senhor e se submete ao seu domínio”.⁶⁰⁹

Em sexto lugar, os cristãos participavam de uma refeição em tributo a Jesus – a ceia do Senhor. As referências mais antigas sobre a ceia do Senhor encontram-se nos escritos de Paulo, 1 Coríntios 10.14-22 e 11.17-34. Essa refeição sagrada era “cúltica” e uma parte importante da prática devocional e litúrgica de igrejas cristãs primitivas. Nela os crentes expressavam comunhão e faziam referência direta a Jesus. Paulo fala da refeição como κυριακὸν δεῖπνον (“ceia do Senhor”, 1 Co 11.20), ποτήριον τοῦ κυρίου (“cálice do Senhor”, 1 Co 11.27) e τραπέζης κυρίου (“mesa do Senhor”, 1 Co 10.20). O adjetivo κυριακός possui um sentido religioso: “[...] é o que diz respeito ou pertence ao Senhor”.⁶¹⁰

Ao mencionar a tradição da ceia do Senhor (1 Co 11.23-26), Paulo associa o pão e o vinho inteiramente com a morte redentora de Jesus, que instaurou a “nova aliança”. A ceia do Senhor prossegue a prática da refeição cúltica como uma proclamação da “morte” do Senhor “até que ele venha” (1 Co 11.26). Em 1 Coríntios 10.14-22, ao tratar da participação de crentes nas refeições cúlticas dos deuses pagãos, Paulo afirma que tais refeições e a ceia do Senhor são excludentes. Ele diz que o cálice e pão são a κοινωνία (“comunhão”) no sangue e corpo de Cristo (1 Co 10.16), apresentando uma comparação entre a ceia do Senhor e os alimentos sacrificados no templo de Jerusalém (1 Co 10.18). Paulo adverte: “Ou

⁶⁰⁵ Ἰησοῦ Χριστοῦ é substituído na tradição manuscrita por Ἰησοῦ (A, D², L, Ψ; 1241, 1505; ℳ; sa) e ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (B, C^{vid}, P; 33, 81, 104, 365, 629, 630, 1175, 1739, 1881; lat, sy^{p,h}*, bo; Epiph. O texto de NA²⁸ é atestado por ℞¹vid.46; ℞, D*; Ir^{lat}, Tert, Cyp, Ambst. Cf. METZGER, 2006, p. 482.

⁶⁰⁶ FITZMYER, 2008, p. 258; GARLAND, 2003, p. 215-216.

⁶⁰⁷ BEASLEY-MURRAY, G. R. Batismo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola 2008. p. 154.

⁶⁰⁸ HURTADO, 2012, p. 202.

⁶⁰⁹ BEASLEY-MURRAY, 2008, p. 153.

⁶¹⁰ “[...] es lo concerniente o perteneciente al Señor”. FITZMYER, 2001, p. 2447. Adolf Deissmann argumentou que κυριακός foi deliberadamente utilizado pelas cristãs para expressar uma crítica as reivindicações do imperador romano. DEISSMANN, Adolf. **Light from the Ancient East**. Grand Rapids: Baker, 1965. 257-60. Cf. FOERSTER, W. κυριακός. In: KITTEL, Gerhard (org.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1973. v. 3, p. 1095-1096.

provocaremos zelos no Senhor? Somos, acaso, mais fortes do que ele?” (1 Co 10.22). Provocar zelos no Senhor é uma ideia veterotestamentária (e.g., Ex 20.5; 33.14; Dt 4.23-24), “[...] conectada com sua santidade e poder, na qual ele deve ser entendido como tão absolutamente sem igual, que ele não tolerará nenhum rival à sua devoção”.⁶¹¹ Desse modo, Cristo é o κύριος cujo poder deve ser considerado seriamente. Isso se reflete igualmente em 1 Coríntios 11.29-31, onde Paulo adverte sobre as implicações de ser julgado pelo “Senhor” em relação aos comportamentos impróprios durante a ceia do Senhor. Assim,

[...] a ceia do Senhor aqui é a refeição cristã cúltica na qual o Senhor Jesus desempenha um papel que é explicitamente assemelhado ao das divindades dos cultos pagãos e, ainda mais surpreendente, ao papel de Deus! Não se trata meramente de uma festa em homenagem a um herói morto. Jesus é percebido como o *Kyrios* vivo e poderoso que é o dono na refeição e preside ela, e com quem os crentes têm comunhão como um deus.⁶¹²

⁶¹¹ “[...] related to his holiness and power, in which he is to be understood as so absolutely without equal that he will brook no rivals to his devotion”. FEE, 1988, p. 474.

⁶¹² HURTADO, 2012, p. 205. (grifo original). Tanto o batismo como a ceia do Senhor não sofreram influência das religiões de mistério, como pensavam os estudiosos da *religionsgeschichtliche Schule*. Arthur Nock, por exemplo, afirmou: “Any idea that what we call the Christian sacraments were in their origin indebted to pagan mysteries or even to the metaphorical concepts based upon them shatters on the rock of linguistic evidence”. NOCK, Arthur Darby. **Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background**. New York: Harper & Row, 1964. p. 132.

6 CONCLUSÃO

Filipenses 2.6-11 não é, do ponto de vista literário, um hino em sentido estrito. No entanto, ele se revela um hino na medida em que trata da natureza e atividade de Jesus. Além disso, a passagem não deve ser considerada pré-paulina, mas uma composição de Paulo. Ainda que nela ocorram algumas peculiaridades do ponto de vista léxico, o hino está em perfeita harmonia com a totalidade da carta aos Filipenses, que deve ser vista com uma unidade literária. As pesquisas em torno da estrutura e *background* não podem deixar escapar este aspecto, pois o hino não é um corpo estranho em Filipenses, mas faz parte do argumento paulino desenvolvido em todos os quatro capítulos da carta.

Filipenses 2.6-11 é uma passagem inigualável do NT. O hino enfatiza a pessoa de Jesus: quem ele é e como ele é. Além disso, o hino também apresenta uma nova compreensão de Deus, indicando que a encarnação, morte e exaltação de Jesus precisam ser vistas como veículos da revelação de Deus. Assim, o hino é cristológico e *teo*-lógico, pois evidencia tanto a natureza de Deus como a do Filho – o *Kyrios* exaltado e senhor sobre todas as coisas. Para ser mais preciso, Cristo é um paradigma a ser imitado, porém, Ele o é como Aquele que mais perfeitamente expressa o caráter de Deus.

Como Deus, Cristo esvaziou-se a si mesmo, não desejando tirar vantagem da Sua natureza divina. Como ser humano, sem deixar de ser Deus, ele se humilhou até a morte de cruz. Assim, Ele estabeleceu o propósito de Deus para os crentes, isto é, que Deus está recriando os filipenses (e todos os crentes) conforme a imagem de Jesus. Por isso, não se trata de um simples imitar a Cristo, mas de um chamado para ter a mesma atitude, a ter a mente de Cristo, e, dessa forma, refletir a natureza de Deus nas atitudes e relações dentro e fora da comunidade de fé – a igreja.

O hino relaciona a descrição de Cristo em contraste com o imperador (e outros governantes antigos) e as elites. Paulo chama implicitamente os filipenses para a suprema lealdade a Jesus Cristo como Senhor e ao novo politeuma celestial sob Seu senhorio, ao mesmo tempo em que lhes fornece um encorajamento como comunidade cristã em Filipos para aparecer como luzes em um mundo hostil, com esperança de vindicação futura da sua resistência e unidade diante de tal oposição. Com o resultado anterior vinculado ao presente, podemos, portanto, notar que a história de Cristo é uma história contra-imperial de caráter divino.

O propósito de Paulo com hino não é primariamente teológico, embora, com certeza, apresente um ensino altamente doutrinário. Filipenses 2.6-11 expõe claramente a divindade,

a preexistência, a encarnação e senhorio de Cristo. Isso significa que a “cristologia alta” é mais antiga do que muitos estudiosos estão dispostos a aceitar. Além disso, a cristologia do hino não é autóctone, mas está em consonância com a teologia paulina mais ampla. Ademais, a cristologia do hino demonstra conformidade com todos os escritos do NT, notadamente com a literatura joanina e a carta aos Hebreus.

O hino enfatiza que o reconhecimento da exaltação de Cristo é, na verdade, uma afirmação da Sua divindade por parte de todas as criaturas bem como o estabelecimento universal de Seu domínio. Assim, a glorificação e exaltação de Jesus como *Kyrios* ocorrem para a glória de Deus, o Pai, que é o princípio e fim de todas as coisas. Desse modo, o hino está relacionado ao mistério, sempre presente em Paulo, da intimidade da vida trinitariana. Nesta perspectiva, não há uma distância significativa entre Paulo e as afirmações dogmáticas posteriores, como as formulações no Concílio de Nicéia, em 325 d.C.

Ao longo desta pesquisa ficou clara a diversidade de interpretações sobre os diferentes aspectos da teologia do hino, por isso, procuramos dialogar com o maior número de análises possíveis. No entanto, dado a imensidade de fontes foi preciso delimitá-las para obter um melhor aproveitamento, pois não há a possibilidade de alcançar domínio sobre todas elas, como observamos desde o início. Neste sentido, infelizmente, textos que poderiam ter contribuído com a pesquisa tiveram que ser deixados de lado.

Além dos pontos apresentados anteriormente sobre as nossas conclusões, diversas questões se apresentam para pesquisas futuras. Por exemplo, uma análise mais detalhada do substantivo *μορφή*, pois grande parte das controvérsias do hino encontram-se relacionadas com este vocábulo. Mais um exemplo: seria interessante (e importante) uma pesquisa da história da recepção de Filipenses 2.6-11, especialmente na época dos pais da igreja durante os grandes concílios. Temos o seguinte sentimento ao escrever esta conclusão: começar novamente a pesquisa, aprofundar e cavoucar ainda mais a riqueza e a beleza que é revelada através do hino cristológico.

Compete destacar o quanto fomos enriquecidos com a presente pesquisa. Não apenas em conhecimento bíblico-teológico, mas, acima de tudo, como pessoa cristã. A mensagem do hino tocou nosso coração de forma ainda mais contundente. Só nos resta confessar o senhorio absoluto de Cristo sobre todas as coisas, sobre as nossas vidas e clamar como os primeiros cristãos: *μαράνα θά* (“Nosso Senhor, vem!). Tudo isto para que finalmente “[...] Deus seja tudo em todos” (1 Co 15.28, ARA).

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA Sagrada. Bíblia de Jerusalém. nova ed., rev. e ampl.. São Paulo, SP: Paulus, 2002.
- A BÍBLIA Sagrada. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.
- A BÍBLIA Sagrada. Nova versão Internacional. São Paulo: Vida, 2000.
- A BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. rev. e atual. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.
- A BÍBLIA Sagrada. Tradução Ecumênica da Bíblia. nova ed. rev. e cor. São Paulo, SP: Paulinas, Loyola, 1995.
- ABBOTT, T.K. **A critical and exegetical commentary on the epistles to the Ephesians and to the Colossians**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1985.
- ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. **The text of the New Testament: an introduction to the critical editions and to the theory and practice of modern textual criticism**. 2. ed. rev. and enl. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- ARNDT, William; GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. **A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature**. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- APPIAN. **Appian's Roman History IV: Civil Wars: Books III. Part. II-IV**. Translated by Horace White. Cambridge, MA: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltd, 1961.
- ASCOUGH, Richard S. Civic Pride at Philippi the Text-Critical Problem of Acts 16.12. **New Testament Studies**, Cambridge, v. 44, n. 1, p. 93-103, 1998.
- BALZ, Horst. προσευχή. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 2.
- _____ ; SCHNEIDER, Gerhard. κάμπτω. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2001. v. 1.
- _____ ; SCHNEIDER, Gerhard. συναγχμάλωτος. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 2.
- BARNIKOL, Ernst. **Philipper 2: der marcionitische Ursprung des Mythos-Satzes Phil 2,6-7 : Prolegomena zur neutestamentlichen Dogmengeschichte II**. Kiel: Walter G. Mühlen, 1932. Disponível em: <https://ia802607.us.archive.org/14/items/MN41517ucmf_7/MN41517ucmf_7.pdf>.

BARRETT, C. K. **A commentary on the First Epistle to the Corinthians**. London: Adam & Charles Black, 1968.

_____. **A commentary on the Second Epistle to the Corinthians**. New York: Harper & Row, 1973.

BARTH, Gerhard. **A Carta aos Filipenses**. São Leopoldo: Sinodal, 1983.

BAUR, Ferdinand Christian. **Paul the Apostle of Jesus Christ: his life and works, his epistles and teachings: two volume in one**. Peabody, MA: Hendrickson, 2003.

BAVESI, Claudio; CHAPA, Juan. Philippians 2.6-11: the rhetorical function of a Pauline "hymn". In: PORTER, Stanley E.; OLBRICHT, Thomas H. (eds.) **Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

BEARE, F. W. **A commentary on the Epistle to the Philippians**. 2nd ed. London: Adam & Charles Black, 1969.

BEASLEY-MURRAY, G. R. **Baptism in the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.

BEASLEY-MURRAY, G. R. Batismo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola 2008.

_____. Paulo como pastor. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola, 2008.

BECKER, Jürgen. **Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia**. São Paulo: Academia Cristã, 2007.
BEHM, Johannes. μορφή. In: KITTEL, Gerhard (org.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1973. v. 4.

BELLEVILLE, Linda L. **2 Corinthians**. Downers Grove, InterVarsity Press, 1996.

BENJAMIN, Fiore. Paulo, a exemplificação e a imitação. In: SAMPLEY, J. Paul. **Paulo no mundo greco-romano: um compêndio**. São Paulo, SP: Paulus, 2008.

BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo, SP: Loyola, 1998.

BETZ, Hans Dieter. **2 Corinthians 8 and 9: a commentary on two Administrative letters of the Apostle Paul**. Philadelphia: Fortress, 1985.

_____. **Galatians: a commentary on Paul's letter to the Churches in Galatia**. Philadelphia: Fortress, 1979.

BEYREUTHER, G.; FINKENRATH, G. ὁμοιος. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo, Vida Nova, 2000. v. 2.

BLACK, Matthew. **Romans**. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, London: Marshall, Morgan & Scott Publ., 1989.

BLACK, Matthew. The Son of Man Problem in Recent Research and Debate. **Bulletin of the John Rylands Library**, Manchester, v. 45, n. 2, p. 305-318, 1963.

BLASS, Friedrich; DEBRUNNER, Albert; FUNK, Robert Walter. **A Greek grammar of the New Testament and other early Christian literature**. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

BOCKMUEHL, Markus. "The form of God" (Phil. 2:6): variations on a theme of Jewish mysticism". **Journal of Theological Studies**, Oxford, v. 48, n. 1, p 1-23, 1997.

_____. **A commentary on the epistle to the Philippians**. London: A & C Black, 1997

BORING, M. Eugene. **Introdução ao Novo Testamento: história, literatura e teologia**. Santo André, SP: Academia Cristã, São Paulo, SP: Paulus, 2016. v. 1.

BORNKAMM, Günther. Para la comprehension del himno a Cristo de Flp 2,6-11. In: _____. **Estudios sobre el Nuevo Testamento**. Salamanca: Sígueme, 1983.

BOUSSET, Wilhelm. **Kyrios Christos: a history of the belief in Christ from the beginnings of Christianity to Irenaeus**. Nashville: Abingdon Press, 1970.

BOWEN, Clayton B. Are Paul's Prison Letters from Ephesus? **The American Journal of Theology**, Chicago, v. 24, n. 1, p. 112-135, 1920.

BROWN, Colin. Ernst Lohmeyer's Kyrios Jesus. In: MARTIN, Ralph P.; DODD, Brian J. (eds.). **Where Christology began: essays on Philippians 2**. Louisville: Westminster: John Knox Press, 1998

BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo, SP: Paulinas, 2004.

BRUCE, A. B. **The humiliation of Christ: in its physical, ethical, and official aspects**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1876.

BRUCE, F. F. **Filipenses**. São Paulo: Vida, 1992.

_____. **Paulo, o apóstolo da graça: sua vida, cartas e teologia**. São Paulo, SP: Shedd Publicações, 2003.

_____. The "Christ Hymn" of Colossians 1:15-20. **Bibliotheca Sacra**, Dallas, v. 141, n. 562, p. 99-111, 1984.

_____. **The canon of scripture**. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1988.

_____. **The Epistle to the Galatians: a commentary on the Greek Text**. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

_____. **The epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians**. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

_____. **The Acts of the Apostles: the Greek text with introduction and commentary.** 3rd rev. and enl. ed. Grand Rapids: Eerdmans; Leicester, U.K.: Apollos, 1990.

BRUCKER, 'Christushymnen' oder 'epideiktische Passagen'? **Studien zum Stilwechsel im neuen Testament und seiner Umwelt.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

BULTMANN, Rudolf Karl. **Theology of the New Testament.** New York: Charles Scribner's Sons, 1951.

BURK, Denny. On the Articular Infinitive in Philippians 2:6: A Grammatical Note with Christological Implications. **Tyndale Bulletin**, Cambridge, n. 55, v. 2, p. 253-274. 2004.

BURNEY, C.F. **The Aramaic Origin of the Fourth Gospel.** Oxford: At the Clarendon Press, 1922.

BURTON, Ernest DeWitt. **A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Galatians.** Edinburgh: T. & T. Clark, 1968.

BYRNE, Brendan. Christ's Pre-Existence in Pauline Soteriology. **Theological Studies**, Santa Clara, v. 58, n. 2, p. 308-330, 1997.

_____. A carta aos Filipenses. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos.** São Paulo, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

CALVINO, João. **Filipenses.** São José dos Campos: Fiel, 2010.

CAPES, David B. **Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology.** Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992.

CARR, Wesley. **Angels and Principalities: The background, meaning and development of the pauline phrase *hai archai kai hai exousiai***?. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

CARSON, D. A. **O comentário de Mateus.** São Paulo, SP: Shedd Publicações, 2014.

_____. **Os perigos da interpretação bíblica: a exegese e suas falácias.** São Paulo: Vida Nova, 2001.

_____; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1997.

CERFAUX, Lucien. **Cristo na teologia de Paulo.** São Paulo: Editora Teológica, 2003.

CLABEAUX, John J. **A Lost Edition of the Letters of Paul: A Reassessment of the Text of the Pauline Corpus Attested by Marcion.** Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1989.

COAKLEY, Sarah. **Powers and submissions: spirituality, philosophy and gender.** Oxford: Blackwell, 2002.

COLLANGE, Jean-Francois. **The Epistle of Saint Paul to the Philippians.** London: Epworth Press, 1979.

COLLINS, Raymond. **First Corinthians.** Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999.

CONZELMANN, Hans. **1 Corinthians.** Philadelphia: Fortress, 1975.

CRANFIELD, C.E.B. **A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans.** Edinburg: T.&T. Clark, 1982. p. 381-382.

CULLMANN, Oscar. **Cristologia do Novo Testamento.** São Paulo: Hagnos, 2008. p. 233.

_____. **Prayer in the New Testament.** Minneapolis: Fortress Press, 1995.

DEISSMANN, Adolf. **Light from the Ancient East.** Grand Rapids: Baker, 1965.

DIO CASSIUS. **Dio's Roman History VI: Books LI-LV.** Translated by Earnest Cary. Cambridge, MA: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltd, 1955.

DOCKX, S. I. S. Lieu et Date de Fépître aux Philippiens. **Revue Biblique**, France/Jérusalem v. 80, n 2, p. 230-46, 1973.

DODD, Brian J. Paul's paradigmatic "I" and 1 Corinthians 6.12. **Journal for the Study New Testament**, Sheffield, v. 59, n. 1, p. 39-58, 1995.

DUNCAN, G. S. **Paul's Ephesian Ministry: A Reconstruction with Special Reference to the Ephesian Origin for the Imprisonment Epistles.** New York: Charles Scribner's Sons, 1929.

DUNN, James D. G. **A teologia do apóstolo Paulo.** São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **Christology in the making: a New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the Incarnation.** 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

_____. **The Epistles to the Colossians and to Philemon: a commentary on the Greek text.** Grand Rapids: Eerdmans, Carlisle: Paternoster, 1996.

EDWARDS, Douglas. **The Virgin Birth in History and Faith.** London: Faber and Faber, 1943.

EHRMAN, Bart D. **The Orthodox corruption of scripture: the effect of early Christological controversies on the text of the New Testament.** New York: Oxford University Press, 1993.

ENSLIN, Morton Scott. **The Literature of the Christian Movement: Part III of Christian Beginnings.** New York: Harper & Brothers, 1956.

EPP, Eldon Jay, The Multivalence of the Term “Original Text” in New Testament Textual Criticism”. In: _____. **Perspectives on New Testament Textual Criticism: Collected Essays, 1962-2004.** NovTSup 116. Leiden: Brill, 2005.

FEE, Gordon D. **Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul** Peabody: Hendrickson, 1994

_____. **Comentario de la epístola a los Filipenses.** Terrassa: CLIE, 2004.

_____. Hymn or Exalted Pauline Prose? **Bulletin for Biblical Research**, Princeton, v. 2, n. 1, p. 29-46, 1992.

FEE, Gordon D. **Pauline Christology: an exegetical-theological study.** Peabody: Hendrickson, 2007.

_____. Textual Criticism of the New Testament. In: EPP, Eldon Jay; FEE, Gordon D. **Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism.** Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

_____. **The First Epistle to the Corinthians.** Grand Rapids Eerdmans 1988.

FEINBERG, Paul D. The Kenosis and Christology: An Exegetical-Theological Analysis of Phil. 2:6-11. **Trinity Journal**, Deerfield, v. 1, n. 1, p. 21–46, 1980.

FITZGERALD, John T. Epistle to the Philippians. In: FREEDMAN, David Noel (ed.). **The Anchor Bible Dictionary.** New York: Doubleday, 1992. v. 5.

FITZMYER, J. A. κύριος. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento.** 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2001. v. 1.

_____. New Testament *Kyrios* and *Maranatha* and Their Aramaic Background. In: _____. **To Advance the Gospel: New Testament Studies.** 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans; Livonia, MI: Dove Booksellers, 1998.

_____. **Romans: a new translation with introduction and commentary.** New York: Doubleday, 1993.

_____. The Aramaic Background of Philippians. **The Catholic Biblical Quarterly**, Washington, v. 50, n. 1, p. 470-483, 1988.

_____. **First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary.** New Haven: Yale University Press, 2008.

FLANAGAN, Neal. A note on Philippians 3,20-21. **The Catholic Biblical Quarterly**, Washington, v. 18, n. 1, p. 8-9, 1956.

FOERSTER, W. κυριακός. In: KITTEL, Gerhard (org.). **Theological Dictionary of the New Testament.** Grand Rapids: Eerdmans, 1973. v. 3.

FOWL, Stephen E. Imitação de Paulo/de Cristo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola, 2008.

_____. **The story of Christ in the ethics of Paul**: an analysis of the function of the hymnic material in the Pauline Corpus. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.

FOWL, Stephen. Christology and Ethics in Philippians 2:5-11. In: MARTIN, Ralph P.; DODD, Brian J. (eds.). **Where Christology began**: essays on Philippians 2. Louisville: Westminster: John Knox Press, 1998.

FRANCE, R. T. **The Gospel of Mark**: a commentary on the Greek text. Grand Rapids: Eerdmans, 2002

FROW, John. **Genre**: The New Critical Idiom. New York: Routledge, 2006.

FULLER, Reginald H. The Conception/Birth of Jesus as a Christological Moment. **Journal for the Study of the New Testament**, Sheffield, v. 1, n. 1 , 37-52, 1978.

_____. **The Foundations of New Testament Christology**. New York: Charles Scribner's Sons, 1965.

FURNESS, J. M. Behind the Philippian Hymn, **The Expository Times**, Edinburgh, v. 79, n. 3 , p. 178-182, 1967-1968

_____. The Authorship of Philippians ii. 6-11, **The Expository Times**, Edinburgh, v. 70, n. 8, p. 240-243, 1959.

GARLAND, David E. **1 Corinthians**. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2003.

_____. The Composition and Unity of Philippians: Some Neglected Literary Factors. **Novum Testamentum**, Leiden, v. 27, n. 2, p. 141-173, 1985.

GEORGI, Dieter. Der vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6–11. In: DINKLER, Erich (org.). **Zeit und Geschichte**: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1964.

GIESEN, Heinz. ταπεινός. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 2.

GILL, David W.J. Macedonia. In: GILL, David W. J.; GEMPF, Conrad (eds.). **The book of Acts in its Graeco-Roman setting**. Grand Rapids: Eerdmans, Carlisle: The Paternoster Press, 1994.

GLARE, P. G. W. (ed.). **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: At the Clarence Press, 1968.

GNILKA, Joachim. **Der Epheserbrief**. Freiburg: Herder, 1968. p. 26-27.

GUNDRY, Robert H. Form, Meaning and Background of the Hymn Quoted in 1 Timothy 3.16. In: GASQUE, Ward W.; MARTIN, Ralph P. (eds.). **Apostolic History and the Gospel**. Biblical and Historical Essays Presented to F.F. Bruce. Exeter: The Paternoster Press, 1970.

GUTHRIE, Donald. **New Testament Introduction**. 4. ed. Downers Grove: InterVarsity Press, 1990.

_____. **A Epístola aos Gálatas: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, Mundo Cristão, 1984.

HAENCHEN, Ernst. **The Acts of the Apostles: a commentary**. Philadelphia: Westminster, 1971.

HAMERTON-KELLY, R. G. **Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament**. Cambridge. At the University Press 1973.

HANSEN, G. W. Crítica retórica. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola, 2008.

_____. **The Letter to the Philippians**. Grand Rapids: Eerdmans, 2009. p. 12.

HARDING, Mark (ed.). **Early Christian Life and Thought in Social Context: A reader**. London/New York: T&T Clark International, 2003.

HARRIS, Murray J. **Jesus as God: the New Testament use of theos in reference to Jesus**. Grand Rapids: 1992.

_____. **The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text**. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

HAWTHORNE, Gerald F. Carta aos Filipenses. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola, 2008.

_____. In the Form of God and Equal with God (Philippians 2:6). In: MARTIN, Ralph P.; DODD, Brian J. (eds.). **Where Christology began: essays on Philippians 2**. Louisville: Westminster: John Knox Press, 1998.

HAWTHORNE, Gerald F. **Philippians**. Waco: Word Books, 1983.

HEEN, Erick M. Phil 2:6-11 and resistance to local timocratic rule: Isa theō and the Cult of the Emperor in the East. In: HORSLEY, Richard A (ed.). **Paul and the Roman imperial order**. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2004.

HELLERMAN, Joseph H. Μορφῆ θεοῦ as a significier of social status in Philippians 2:6. **Journal of the Evangelical Theological Society**, Chicago, v. 52, n. 4, p. 779-797, 2009.

_____. **Reconstructing Honor in Roman Philippi: Carmen Christi as Cursus Pudorum**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

HEMER, Colin J. **The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1989.

HENDRIKSEN, William. **Efésios e Filipenses**. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2005.

HENDRIX, Holland E. Philippi. In: FREEDMAN, David Noel (org.). **The Anchor Bible dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 5.

HENGEL, Martin. **Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross**. Philadelphia: Fortres Press, 1977.

_____. **The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion**. Philadelphia: Fortress, 1976.

HOFIUS, Otfried. **Der Christushymnus Philipper 2,6–11: Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms**. 2., erw. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991.

HOLTZ, T. ὁμοίωμα. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 2.

HOOKER, Morna D. A Partner in the Gospel: Paul's Understanding of His Ministry. In: LOVERING Jr., E. H.; SUMMEY, J. L. **Theology and Ethics in Paul and His Interpreters: Essay in Honor of Victor Paul Furnish**. Nashville: Abingdon, 1996.

_____. Philippians 2:6-11. In: ELLIS, E. Earle; GRAESSER, Erich (orgs.). **Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag**. 2. Aufl. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

_____. Interchange in Christ. **The Journal of Theological Studies**, Oxford, v. 22, n. 2, p. 349-61, 1971.

HOOVER, Roy W. The Harpagmos Enigma: A Philological Solution. **Harvard Theological Review**, Harvard, v. 64, n.1, p. 95-119, 1971.

HURST, L. D. Re-Enter the Pre-existent Christ in Philippians 2.5-11? **New Testament Studies**, Cambridge, v.32, n. 3, p. 449- 457, 1986.

HURTADO, Larry W. Jesus as Lordly Example in Philippians 2:5-11. In: RICHARDSON, P.; HURD, J. C. **From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare**. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1984.

_____. Preexistência. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus Loyola, 2008.

_____. Senhor. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola, 2008.

_____. **Senhor Jesus Cristo: devoção a Jesus no cristianismo primitivo**. São Paulo, SP: Academia Cristã, Paulus, 2012.

_____. The Jerusalem Collection and the Book of Galatians. **Journal for the Study of the New Testament**, Sheffield, v. 5, n. 3, p. 46-62, 1979.

JELLICOE, Sidney. **The Septuagint and Modern study**. Oxford: Clarendon Press, 1968.

JEREMIAS, Joachim. A propósito de Flp 2.7. In: _____. **Abba**. El mensaje central del Nuevo Testamento. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981.

JOWERS, Dennis W. The meaning of μορφή in Philippians 2:6-7. **Journal of the Evangelical Theological Society**, Chicago, v. 49, n. 4, p. 739-766, 2006.

KAHLE, Paul E. **The Cairo Geniza**. 2nd ed. Published. Oxford: Blackwell, 1959.

KÄSEMANN, Ernst. A critical analysis of Philippians 2:5-11. In: BRAUN, Herbert et al. **God and Christ: Existence and Province**. New York: Harper & Row, 1968.

_____. **Commentary on Romans**. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

KIM, Seyoon. **The Origin of Paul's Gospel**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1981.

KISTEMAKER, Simon J. **Atos**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. v. 2.

_____. **1 Coríntios**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

_____. **2 Coríntios**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

KNOX, John. **Philemon among the letters of Paul: A New View of Its Place and Importance**. Edition Revised New York: Abingdon Press, 1959.

_____. **The humanity and divinity of Christ: a study of pattern in Christology**. Cambridge: At the University Press, 1967.

KOESTER, Helmut. **Introduction to the New Testament**. 2. ed. Berlin: Walter de Gruyter, 2000. v. 2

KUHN, Heinz-Wolfgang. *σταυρός*. In: . In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 2.

KÜMMEL, Werner G. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo, SP: Paulinas, 1982.

_____. **Síntese teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo, João**. 4. ed. revista e atualizada. São Paulo, SP: Teológica, 2003.

KURTZ, William. Kenotic Imitation of Paul and of Christ in Philippians 2 and 3. In: SEGOYA, Fernando F. **Discipleship in the New Testament**. Philadelphia. Augsburg: Fortress Press, 1985.

LAMBRECHT, J. *ἐξαποστέλλω*. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 1.

LEIVESTAD, R. *μνεία*. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 2.

LIETZMANN, Hans. **Messe und Herrenmahl**: Eine Studie zur Geschichte der Liturgie. 3. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter, 1955.

LIGHTFOOT, J. B. **Saint Paul's**: Epistle to the Philippians. London: Macmillan and Co., 1888.

LOHMEYER, Ernst. **Kyrios Jesus**: eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.

LOHSE, Eduard. **Colossians and Philemon**. Philadelphia: Fortress, 1971.

LONGENECKER, Richard N. **Galatians**. Dallas: Word Books, 1990.

LOUW, J. P.; NIDA, Eugene A. **Léxico grego-português do Novo Testamento**: baseado em domínios semânticos. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MACKAY, B.S. Further Thoughts on Philippians. **New Testament Studies**, Cambridge, v. 7, n. 2, p. 161-170, 1961.

MACLEOD, David J. Imitating the Incarnation of Christ: An Exposition of Philippians 2:5-8. In: **Bibliotheca Sacra**, Dallas, v. 158, n. 631, p. 308-330, 2001.

MANSON, T.W. St. Paul in Ephesus: The Date of the Epistle to the Philippians. **Bulletin of the John Rylands Library**, Manchester, v. 23, n. 1, p. 182-200, 1939.

MARCHAL, Joseph A. **Hierarchy, Unity, and Imitation**: A Feminist Rhetorical Analysis of Power Dynamics in Paul's Letter to the Philippians. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.

MARGUERAT, Daniel. **A primeira história do cristianismo**: os Atos dos Apóstolos. São Paulo, SP: Paulus, Loyola, 2003.

_____. Paulo e a Lei: a reviravolta (Filipenses 3,2-4.1). In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel (orgs.). **Paulo, uma teologia em construção**. São Paulo, SP: Loyola, 2011.

MARSHALL, I. Howard. **Luke**: Historian and Theologian. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970.

_____. **Teologia do Novo Testamento**: diversos testemunhos, um só Evangelho. São Paulo, SP: Vida Nova, 2007.

_____. **The Acts of the Apostles**: an introduction and commentary. Leicester: InterVarsity, 1983.

MARSHALL, John W. Paul's Ethical Appeal in Philippians. In: PORTER, S. E.;

OLBRICHT, T. H. (eds.) **Rhetoric and the New Testament: Essays from 1992 Heidelberg Conference**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

MARTIN, Michael W. ἀρπαγμός Revisited: A Philological Reexamination of the New Testament's "Most Difficult Word". **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 135, n. 1, p. 175-194, 2017.

MARTIN, Ralph P. **2 Corinthians**. Waco: Word Books, 1986.

_____. **Colossenses e Filemon**. São Paulo: Vida Nova, Mundo Cristão, 1991.

_____. **Filipenses: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1985.

MARTIN, Ralph P. Hinos, fragmentos de hinos, cânticos, cânticos espirituais. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola 2008.

_____. **Carmen Christi: Philipians II. 5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship**. Cambridge: University Printing House, 1967.

MATERA, Frank J. **Ética do Novo Testamento: os legados de Jesus e de Paulo**. São Paulo, SP: Paulus, 1999.

MATOS, Alderi Souza de. O Batismo "Em Nome de Jesus" no livro de Atos: uma reflexão bíblico-teológica. **Fides Reformata**, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 99-114, 2000.

METZGER, Bruce M. **Comentario Textual ao Nuevo Testamento Griego**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. p. 541.

_____. Punctuation of Romans 9.5. In: LINDARS, Barnabas; SMALLEY, Stephen S.; MOULE, C. F. D. (eds.). **Christ and Spirit in the New Testament**. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

MICHAEL, J. Hugh. **The Epistle of Paul to the Philippians**. New York: Harper and Brothers, 1927.

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

_____. **The Epistle to the Romans**. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

MORRIS, Leon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo, Vida Nova, 2003.

MOULE, C. F. D. The Manhood of Jesus in the New Testament. In: SYKES, S. W.; CLAYTON, J. P. (eds.). **Christ, Faith, and History**. Cambridge: University Press, 1972.

_____. "Fulness" and "Fill" in the New Testament. **Scottish Journal of Theology**, Cambridge, v. 4, n. 1, p. 79-86, 1951.

_____. Further Reflections on Philippians 2:5-11. In: GASQUE, Ward W.; MARTIN, Ralph P. (eds.). **Apostolic History and the Gospel**. Biblical and Historical Essays Presented to F.F. Bruce. Exeter: The Paternoster Press, 1970.

_____. **The Epistle of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon**. Cambridge: At the University Press, 1958.

_____. **The Origin of Christology**. Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

MOULTON, James H.; HOWARD, Wilbert. F. **A Grammar of New Testament Greek**. 3. ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986. v. 2.

_____; MILLIGAN, George. The vocabulary of the Greek Testament: illustrated from the papyri and other non-literary sources. London: Hodder and Stoughton, 1929.

MÜLLER, D. ὑπόω. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (orgs.). **Dicionário internacional de teologia o Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo, Vida Nova, 2000. v. 1.

MURAOKA, Takamitsu. **A Greek-English Lexicon of the Septuagint**. Louvain/Paris/Walpole, MA: Peeters, 2009.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. 1 Corinthians 5:3-5. In: _____. **Keys to first Corinthians: revisiting the major issues**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

_____. 1 Corinthians 8:6: Cosmology or Soteriology?. In: _____. **Keys to first Corinthians: revisiting the major issues**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

_____. 1 Coríntios. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. São Paulo, SP: Academia Cristã, Paulus, 2011.

_____. **Paul: a critical life**. New York: Oxford University Press, 1997.

MURRAY, John. **Romanos**. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2003.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28. revidierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NEUFELD, Vernon H. **The earliest Christian confessions**. Leiden: E.J. Brill, 1963.

NICOLET, Philippe. O conceito de imitação do apóstolo na correspondência paulina. IN: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel (orgs.). **Paulo, uma teologia em construção**. São Paulo, SP: Loyola, 2011.

NOCK, Arthur Darby. **Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background**. New York: Harper & Row, 1964.

NOLLAND, John. "In Such a Manner It Is Fitting for Us to fulfil all Righteousness": Reflections on the Place of Baptism in the Gospel of Matthew. In: POTER, Stanley E.; CROSS, Anthony R. (eds.). **Baptism, the New Testament and the Church: Historical and**

Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

NYGREN, Anders. **Commentary on Romans**. Philadelphia: Fortress Press, 1949.

O'BRIEN, Peter T. **Colossians, Philemon**. Waco: World Publishing, 1987.

_____. **The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text**. Grand Rapids: Eerdmans, Carlisle: Paternoster, 1991.

_____. **Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul**. Leiden: Brill, 1977.

O'NEIL, J. C. Hoover on Harpagmos Reviewed, with a Modest Proposal Concerning Philippians 2:6. **Harvard Theological Review**, Harvard, v. 81, n. 4, p. 445-449, 1988.

OAKES, Peter. **Philippians: From people to letter**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

OEPKE, Albrecht. κενόω. In: KITTEL, Gerhard (org.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1973. v. 3.

OMANSON, Roger L. **Variantes textuais do Novo Testamento**. Análise e avaliação do aparato crítico de "O Novo Testamento Grego". Barueri, SP : Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

PLUMMER, Alfred. **A Commentary on St Paul's Epistle to the Philippians**. London: Robert Scott, 1919.

PÖHLMANN, Wolfgang. σχῆμα. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 2.

P

ORTEFAIX, Lilian. **Sisters Rejoice: Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts As Received by First Century Philippian Women**. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1988.

PORTER, Stanley E. **The Paul of Acts**. Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1999.

RAHNER, Karl. **Spiritual Exercises**. New York: Herder & Herder, 1965.

RAHTJEN, B. D. The Three Letters of Paul to the Philippians. **New Testament Studies**, Cambridge, v. 6, n. 2, p. 167-173, 1960.

RAMSAY, William M. **St. Paul the Traveller and Roman Citizen**. 3. ed. New York: G. P. Putnam's sons, London: Hodder & Stoughton, 1898.

_____. M. The Philippians and their Magistrates. **The Journal of Theological Studies**, Oxford, v. 1, n. 1, p. 114-116, 1899.

REED, Jeffrey T. **A Discourse Analysis of Philippians: Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

REUMANN, John. Philippians 3.20–21 – a Hymnic Fragment? **New Testament Studies**, Cambridge, v. 30, n. 4, p. 593-609, 1984.

RIDDERBOS, Herman. **A teologia do apóstolo Paulo**: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo aos gentios. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

_____. **The Gospel of John**: a theological exegesis. Grand Rapids: Eerdmans, 1997

ROBBINS, Charles J. Rhetorical Structure of Philippians 2:6-11, **The Catholic Biblical Quarterly**, Washington, v. 42, n. 1, p. 73-82, 1980.

ROBERTSON, Archibald; PLUMMER, Alfred. **A critical and exegetical commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians**. 2. ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1961.

ROBINSON, Benjamin W. An Ephesian Imprisonment of Paul. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 29, n. 2, p. 181-189, 1910.

RODGERS, Peter R. A Textual Commentary on Philippians 2.5-11. In: ELLENS, J. Harold (ed.). **Text and Community**: Essays in Memory of Bruce M. Metzger, v. 1. Sheffield Phoenix Press, 2007.

RUPPRECHT, A. Filipos. In: TENNEY, Merrill C. (org.). **Enciclopédia da Bíblia**. São Paulo: Cultura Cristã, 2008. v. 2.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo, SP: Paulus, 2003.
SAND, A. σάρξ. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 2.

SANDMEL, Samuel. Parallelomania. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 81, n. 1, p. 1-13, 1962.

SCHATTENMANN, Johannes. **Studien zum neutestamentlichen Prosahymnus**. Munich: C. H. Beck, 1965.

SCHNEIDER, J. ὁμοίωμα. In: KITTEL, Gerhard (org.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1973. v. 5.

SCHIPPERS, R. πληρώ. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo, Vida Nova, 2000. v. 2.

SCHMIDT, K. L. ἐπικαλέω. In: KITTEL, Gerhard (org.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1973. v. 3.

SCHMITHALS, Walter. **Gnosticism in Corinth**: an investigation of the Letters to the Corinthians. Nashville: Abingdon Press, 1971.

SCHNEIDER, G. πραιτώριον. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 2.

SCHNEIDER, J. σχῆμα. In: KITTEL, Gerhard (org.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. v. 7.

SCHNELLE, Udo. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo, SP: Paulus, 2010.

SCHREINER, Thomas R. **Teologia de Paulo: o Apóstolo da glória de Deus em Cristo**. São Paulo, SP: Vida Nova, 2015.

SCHUBERT, Paul. **Form and Function of the Pauline Thanksgivings**. Berlin: Topelmann, 1939.

SCHWANTES, Milton. A cidade da justiça: estudo exegético de Is 1.21-28. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 22, n. 1, p. 5-48, 1982.

SCHWEIZER, Eduard. **Erniedrigung und Erhoehung bei Jesus und seiner Nachfolger**. Zürich: Zwingli Verlag, 1955.

_____. **Lordship and discipleship**. Naperville: Alec R. Allenson, 1960.

SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart; LIDDELL, Henry George. **A Greek English Lexikon**. Oxford: At the Clarendon Press, 1961.

SEIFRID, M. A. Em Cristo. In: In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola 2008.

SELLEW, Philip. *Laodiceans* and the Philippians Fragments Hypothesis. **Harvard Theological Review**, Harvard, v. 87, n.1, p. 17-28, 1994.

SHERWIN-WHITE, A.N. **Roman Society and Roman Law in the New Testament: The Sarum Lectures 1960-1961**. Oxford: Oxford: At the Clarendon Press, 1963.

SILVA, Moisés. Filipenses. In: BEALE, G. K.; CARSON, Donald A (org.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo, SP: Vida Nova, 2014.

_____. **Philippians**. 2. ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005.

SOUTER, Alexander; WILLIAMS, C.S.C. **The Text and Canon of the New Testament**. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1954.

SPICQ, Ceslaus. Note sur μορφή dans les papyrus et quelques inscriptions. **Revue Biblique**, Paris, v. 80, n.1, p. 37-45, 1973.

STÄHLIN, Gustav. ἴσος. In: KITTEL, Gerhard (org.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1973. v. 3.

STEENBURG, Dave. The case against the synonymy of morphē and eikōn. **Journal for the Study of the New Testament**, Sheffield, v. 34, p. 77-86, 1988.

STRIMBLE, Robert B. Philippians 2.5-11 in recent studies: some exegetical conclusion. **Westminster Theological Journal**, Philadelphia, v. 41, n. 2, p. 247-268, 1979.

SYNCELLUS, Georgius. Chronographia. In: DINDORF, W (ed.). **Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae**. Bonn: Weber, 1828. v. 1, p. 651, l. 11-12. Disponível em: <https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QacgjcET66X0LjQzNhh_SXhSLY763FeO2r57nNiYyTIH0co3A2ndOHlk-_ZZEdm677XzpHt55h15Okv-cu3uwP-s7T-YfI8PfmrbrQMTMe5dlSYZLXyMr9Ht3E1aDKh1oY1Bc2he6f3776I9Zl_jHwXduO1Z1czeL PoQJNs7P3bRZHBQt05CzCJjcZaUtN-Oia9IWUp63OanQPTDU3eDSA5a8_1f5duXicQHtH5A1uMGSxvWQvolCL9ZWIB1mL9W5Y_t1HfL>.

TALBERT, Charles H. The Problem of Pre-Existence in Philippians 2:6-11. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 86, n. 2, p. 141-153, 1967.

TARN, W. W.; GRIFFITH, G. T. **Hellenistic civilisation**. 3rd ed. rev. World Publishing Company, 1967.

THISELTON, Anthony C. **The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text**. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

THOMAS, Thomas A. The Kenosis Question. **Evangelical Quarterly**, v. 42, n.3, p. 142-51, 1970.

THRALL, Margaret E. **A critical and exegetical commentary on the Second Epistle to the Corinthians**. Edinburgh: T & T Clark, 1994. v. 1.

_____. **Greek particles in the New Testament: Linguistic and exegetical studies**. Grand Rapids: Eerdmans, 1962.

TIEDTKE, E.; LINK, H.-G. Vazio, Vão. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo, Vida Nova, 2000. v. 2.

TREBILCO, Paul R. Paul and Silas – ‘Servants of the Most High God’ (Acts 16.16-18). **Journal for the Study New Testament**, Sheffield, v. 36, n. 1, p. 51-73, 1989.

_____. Asia. In: GILL, David W. J.; GEMPF, Conrad (eds.). **The book of Acts in its Graeco-Roman setting**. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, Carlisle: The Paternoster Press, 1994.

VIELHAUER, Philipp. **História da literatura cristã primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos**. Santo André: Academia Cristã, 2005.

VINCENT, Marvin R. **A critical and exegetical commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1968.

VOLLENWEIDER, Samuel. Der ‘Raub’ der Gottgleichheit: Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(-11). **New Testament Studies**, Cambridge, v. 45, n. 3, p. 413- 433, 1987.

VOUGA, François. A epístola aos Filipenses. In: MARGUERAT, Daniel (org.). **Novo Testamento: história, escritura e teologia.** São Paulo, SP: Loyola, 2009.

WALLACE, Daniel B. **Gramática grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento.** São Paulo, SP: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.

WALTER, Nikolaus. **Die Briefe an die Philipper, Thessalonischer, und an Philemon.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. p. 56-62.

WANAMAKER, C. A. Philippians 2.6–11: Son of God or Adamic Christology? **New Testament Studies**, Cambridge, v. 33, n. 2, p. 179- 193, 1987.

WANAMAKER, Charles A. **The epistles to the Thessalonians: a commentary on the Greek text.** Grand Rapids, Eerdmans, 1990.

WATSON, Duane. The integration of epistolary and rhetorical analysis of Philippians. In: PORTER, S. E.; OLBRICHT, T. H. (eds.). **Rhetoric and the New Testament: Essays from 1995 London Conference.** Sheffield Academic Press, 1997.

WEAVER, P. R. C. **Familia Caesaris: A Social Study of the Emperor's Freedmen and Slaves.** Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia.** 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo, SP: Paulus, 2005.

WEISER, A. *Καίσαρ*. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Diccionario exegético del Nuevo Testamento.** 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2002. v. 1.

WEISS, Johannes. Beiträgen zur paulinischen Rhetorik. In: GREGORY, C. R. *et. al.* **Theologische Studien: festschrift für Bernard Weiss.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897.

WILES, Gordon P. **Paul's intercessory prayers: the significance of the intercessory prayer, passages in the Letters of St. Paul.** Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

WILSON, R. McL. Gnosis, Gnosticism and the New Testament. In: BIANCHI, Ugo (ed.). **The Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina, 13-18 April 1966. Texts and Discussions.** Leiden: E. J. Brill, 1967.

WITHERINGTON, Ben. Cristo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas.** São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola 2008.

_____. Cristologia. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas.** São Paulo, SP: Vida Nova, Paulus, Loyola 2008.

_____. **Paul s letter to the Philippians: a socio-rhetorical commentary:** Grand Rapids: Eerdmans, 2011.

WRIGHT, N. T. ἀρπαγμός and the meaning of Philippians 2:5-11. **The Journal of Theological Studies**, Oxford, v. 37, n. 2, p. 321-352, 1986.

_____. **The climax of the covenant: Christ and law in Pauline Theology.** Edinburgh: T. & T. Clark, 1991.