



Jackson Willian Marques da Fonseca

A exaltação de Jesus em Filipenses 2,9-11

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia. Aprovada pela comissão examinadora abaixo assinada.

Prof. Isidoro Mazzarolo

Rio de Janeiro
Novembro de 2016



Jackson Willian Marques da Fonseca

A exaltação de Jesus em Filipenses 2,9-11

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia. Aprovada pela comissão examinadora abaixo assinada.

Prof. Isidoro Mazzarolo

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Waldecir Gonzaga

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Paulo Severino Da Silva Filho

Igreja Presbiteriana do Brasil

Prof^a. Monah Winograd

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa
do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 12 de dezembro de 2016.

Todos os direitos reservados. É proibida reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Jackson Willian Marques da Fonseca

Cursou o Seminário Teológico Presbiteriano Rev. Ashbel Green Simonton (2004) e o Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper (2010). Graduiu-se em teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2012). É ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB). Leciona desde 2010 disciplinas relacionadas à exegese do Novo Testamento no Seminário Presbiteriano Simonton.

Ficha Catalográfica

Fonseca, Jackson Willian Marques da

A exaltação de Jesus em Filipenses 2,9-11 / Jackson Willian Marques da Fonseca ; orientador: Isidoro Mazzarolo. – 2016.

171 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2016.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Exaltação de Jesus. 3. Filipenses 2,9-11. 4. Senhor. 5. Cristologia do Novo Testamento. 6. Hino cristológico. I. Mazzarolo, Isidoro. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

AGRADECIMENTOS

À minha mãe Aurelida Marques da Fonseca e minha avó Lídia Vasconcelos, que me incentivaram e me deram condições de estudar a Escritura como Palavra de Deus.

À minha esposa Liz Mary da Silva Marques, companheira e amor de toda a minha vida, sem a qual vitórias não seriam alcançadas, nem seriam celebradas.

Às minhas filhas Taissa da Silva Marques e Sarah da Silva Marques. A existência de vocês traz alegria ao meu coração e um sorriso aos lábios.

À Igreja Presbiteriana do Brasil que me dá o privilégio de exercer o ministério de ensinar a Palavra de Deus como pastor de ovelhas e professor de futuros pastores.

À Igreja Presbiteriana das Águas, comunidade onde o meu coração cristão tem sido renovado e que me possibilita dedicar o tempo necessário ao estudo.

Ao meu orientador Professor Isidoro Mazzarolo pelo acompanhamento atencioso e incentivo constantes, que me impulsionaram à realização deste trabalho.

A todo o Departamento de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio, por toda a estrutura acadêmica disponibilizada, e especialmente os seus professores, que com excelência ofereceram preciosa contribuição a minha formação.

Ao Programa de bolsas de fomento CAPES/PROSUP, do ministério de educação, que ofereceu as condições financeiras adequadas para o cumprimento de todas as exigências do curso de mestrado.

E sobretudo, agradeço aquele que é soberano sobre todas as coisas, que me sustentou graciosamente em todas as circunstâncias, sendo o sentido último de toda e qualquer realização.

Resumo

Fonseca, Jackson Willian Marques da; Mazzarolo, Isidoro (Orientador). **A exaltação de Jesus em Fl 2,9-11**. Rio de Janeiro, 2016. p. 171. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Filipenses 2,6-11 é texto fundamental na cristologia do cristianismo primitivo e neotestamentária. Inserido na parênese da carta de Paulo aos Filipenses, a passagem desenvolve uma narrativa cristológica que começa na preexistência, passa pela encarnação e culmina na exaltação de Jesus. No contexto da carta funciona como um chamado ético aos que estão “em Cristo” à obediência ao Senhor exaltado. Literariamente o texto é um hino composto de duas partes: 2,6-8 e 2,9-11, e a leitura proposta é ver nesta segunda seção o clímax do hino, que justamente trata da exaltação de Jesus. O tema da exaltação é apresentado dentro de uma perspectiva escatológica, pois o início do senhorio de Jesus é o cumprimento da esperança israelita no triunfo de Deus, é a virada escatológica que traz o tempo de salvação. Através da exaltação Deus compartilhou com seu Filho a soberania sobre o universo, implicando que todos os seres precisam agora dobrar os joelhos diante de Jesus e reconhecê-lo como Senhor. Aqueles que já fazem isso voluntariamente vivenciam antecipadamente o que será a realidade escatológica final. Esse novo papel de Jesus é descrito pelo título κύριος, que combinado com outros elementos do texto atribui a ele contornos divinos e de igualdade com YHWH, além de uma oposição às ideologias romanas. A exaltação de Jesus também está ligada com a revolução cristológica que aconteceu no culto cristão primitivo, quando os cristãos judeus adoraram Jesus ao lado de Deus Pai, sem renunciar ao seu monoteísmo. O final do hino enfatiza exatamente que a exaltação de Jesus foi conduzida por Deus e resulta em sua própria glória.

Palavras-Chave

Exaltação de Jesus; Filipenses 2,9-11; Senhor; cristologia do Novo Testamento; hino cristológico.

Abstract

Fonseca, Jackson Willian Marques; Mazzarolo, Isidoro (Orientador). **The Exaltation of Jesus in Phil 2:9-11**. Rio de Janeiro, 2016. p. 171. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Philippians 2,6-11 is a fundamental text in the Christology of early Christianity and the New Testament. Inserted in the parenthesis of Paul's letter to the Philippians, the passage develops a Christological narrative that begins in the preexistence, passes through the incarnation and culminates in the exaltation of Jesus. In the context of the letter functions as an ethical call to those who are "in Christ" in obedience to the exalted Lord. Literarily, the text is a hymn composed of two parts: 2,6-8 and 2,9-11; and the proposed reading is to see in this second section the climax of the hymn, which precisely deals with the exaltation of Jesus. The theme of exaltation is displayed within an eschatological perspective, since the beginning of the lordship of Jesus is the fulfillment of the Israelite hope in the triumph of God, it is the eschatological turn that brings the fulfillment of salvation. Through exaltation, God shared with His Son the sovereignty over the universe, implying that all beings must now bend to his knees before Jesus and acknowledge him as Lord. Those who already do so voluntarily experience in advance what will be the reality of the eschatological end. This new role of Jesus is described by the title κύριος, which combined with the other elements of the text gives it contours to the divine and equality with YHWH, in addition to opposition to Roman ideologies. The exaltation of Jesus is also connected to the Christological revolution that happened in the worship of the early Christian, when the Jewish Christians worshipped Jesus alongside God the Father, without giving up their monotheism. The end of the hymn emphasizes exactly that the exaltation of Jesus was led by God and results in his own glory.

Keywords

Exaltation of Jesus; Philippians 2,9-11; the Lord; Christology of the New Testament; Christological hymn.

Sumário

1	Introdução	10
2	O texto, a carta e o contexto	17
2.1	A cidade de Filipos	17
2.2	Paulo e a igreja de Filipos	20
2.3	A carta aos Filipenses	26
2.3.1	Autoria e integridade da carta	26
2.3.2	Objetivo da carta	28
2.3.3	Estrutura da carta	29
2.4	Crítica Textual de FI 2,9-11	30
2.5	Texto e tradução de FI 2,9-11	32
2.6	Delimitação de FI 2,9-11	32
3	<i>Status Quaestionis</i> da pesquisa a respeito de FI 2,6-11	35
3.1	O início da pesquisa contemporânea	35
3.2	A pesquisa sobre o gênero e a estrutura de FI 2,6-11	36
3.3	A pesquisa sobre autoria e origem de FI 2,6-11	40
3.4	O pano de fundo de FI 2,6-11	45
3.5	A função de FI 2,6-11 na carta (interpretação ética e soteriológica)	48
4	A exaltação de Jesus e seu novo nome	59
4.1	Introdução do capítulo	59
4.2	O responsável pela exaltação de Jesus	61
4.3	A exaltação de Jesus e o sentido do verbo ὑπερυψώω	63
4.3.1	A exaltação no Antigo Oriente em geral e no judaísmo em particular	63
4.3.2	A exaltação no Novo Testamento	66
4.3.3	A exaltação de Jesus na literatura paulina	68
4.3.3.1	Linhas gerais da exaltação de Jesus na literatura paulina	68
4.3.3.2	A exaltação de Jesus como evento escatológico	71
4.3.4	A exaltação de Jesus em relação a sua preexistência	75
4.3.5	A exaltação de Jesus e a cultura romana de exaltação	82
4.4	A exaltação de Jesus e a doação de um novo nome	84
4.4.1	O verbo χαρίζομαι	84
4.4.2	O nome dado a Jesus	85

4.4.2.1	“Nome” no Antigo Testamento e no judaísmo	86
4.4.2.2	“Nome” no Novo Testamento	87
4.4.2.3	A identificação do nome dado a Jesus em Fl 2,9	88
4.5	Conclusão do capítulo	92
5	A reverência e a confissão ao Jesus exaltado	96
5.1	Introdução ao capítulo	96
5.2	Isaías 45,23 e a exaltação de Jesus	96
5.3	Ações feitas “em nome de Jesus”	100
5.4	Joelhos dobrados ao nome de Jesus	102
5.5	O alcance da reverência a Jesus: no céu, na Terra e debaixo da Terra	103
5.6	E toda língua confesse	106
5.7	O significado bíblico-teológico da reverência oferecida em Fl 2,10-11	108
5.7.1	Quem reverencia e quem é reverenciado	108
5.7.2	Quando é reverenciado	111
5.8	Fl 2,10-11 e a adoração a Jesus	117
5.9	Conclusão do capítulo	120
6	Jesus é Senhor para glória de Deus Pai	122
6.1	Introdução ao capítulo	122
6.2	A confissão “Jesus Cristo é Senhor”	122
6.2.1	A confissão “Jesus Cristo é Senhor” no Novo Testamento	123
6.2.2	A confissão “Jesus Cristo é Senhor” em Fl 2,11	128
6.3	O título κύριος atribuído a Jesus	129
6.3.1	Panorama da atribuição de κύριος Jesus no Novo Testamento	129
6.3.2	Panorama da história da pesquisa sobre o título κύριος	131
6.3.3	A importância teológica de confessar Jesus como Senhor	134
6.4	Para glória de Deus Pai	140
6.5	Monoteísmo cristológico	143
6.6	Conclusão do capítulo	148
7	Conclusão	149
8	Referências bibliográficas	162

ABREVIATURAS

BAGD - A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.

Cf – Conferir.

DENT – Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento.

DITAT – Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.

DLNTD - Dictionary of the Later New Testament its Developments.

DPL – Dicionário de Paulo e suas cartas.

DITNT – Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.

IDB - The Interpreter's Dictionary of the Bible.

NCBSJ – Novo Comentário Bíblico São Jerônimo.

NDITEAT – Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento

TDNT – Theological Dictionary of the New Testament.

1 Introdução

A pesquisa ora apresentada está situada dentro da ciência teológica no campo da teologia bíblica do Novo Testamento, mais especificamente nas áreas dos estudos da teologia paulina e do cristianismo primitivo. O objeto material é o texto bíblico paulino de Filipenses 2,9-11 e o objeto formal a partir deste texto é o tema da exaltação de Jesus. Ele aparece no texto pela utilização do verbo ὑπερυψῶ e os conceitos relacionados a essa ação de Deus exaltar Jesus: um nome que foi dado a ele; diante desse nome haverá uma reverência universal; há uma confissão a ser feita, e tudo isso ocorre para glória de Deus Pai.

O objetivo do trabalho é apresentar uma compreensão exegética do texto, salientando os aspectos literários, históricos e, principalmente, teológicos. Na perspectiva literária busca-se através da crítica textual, análise semântica, sintática, tradução, delimitação, análise das formas, análises linguísticas e análises redacionais entender o significado do texto em si e na sua relação com a carta aos Filipenses. Na dimensão histórica a proposta é investigar o uso de toda a perícopos de Fl 2,6-11 como um hino no culto cristão primitivo anterior ou paralelo ao ministério de Paulo, avaliar o seu significado dentro do desenvolvimento do cristianismo primitivo e a interação da sua mensagem com algumas cosmovisões contemporâneas, como o judaísmo, o helenismo e a cultura romana. Teologicamente a intenção é verificar como o texto descreve o tema central da exaltação de Jesus, e sua inter-relação com outros tópicos teológicos também presentes na perícopos e importantes para a fé cristã, como o monoteísmo, a divindade de Jesus, a escatologia, o culto cristão e a atuação de poderes celestiais no mundo, para então extrair as implicações dessa narrativa para a compreensão tanto da teologia paulina, quanto da teologia do cristianismo primitivo.

Estes objetivos já indicam a relevância acadêmica do empreendimento, mormente para a pesquisa teológica. Explicitando esta relevância, pode-se destacar, a princípio, a importância de investigar como Paulo e os primeiros cristãos entenderam e articularam a sua fé na exaltação de Jesus. Em decorrência deste tópico, a pesquisa contribuirá para a compreensão da elaboração cristológica ocorrida entre os primeiros cristãos no período entre as décadas de 30 e 60 do primeiro século. O trabalho também será importante para sublinhar os contornos políticos e

sociológicos da fé professada pelos primeiros cristãos, especialmente para os cidadãos de Filipos, destino da carta paulina estudada, tendo em vista a forte ligação entre a cidade de Filipos e a capital do império romano. Outrossim, a própria análise exegética que será oferecida, estando os versículos 2,9-11 inseridos em uma perícopé central do corpus paulino, é outro indício do valor científico desta dissertação, oferecendo a outros um exemplo da metodologia exegética aplicada. E considerando a enorme bibliografia associada à exegese desta passagem, o trabalho contribuirá para informar o status atual da pesquisa acadêmica, apresentando as principais discussões e soluções propostas.

Para alcançar os objetivos elencados acima foram usadas, a priori, as etapas da metodologia histórico-crítica conforme apresentadas por Wegner, a saber: crítica textual, tradução, análise literária (incluindo delimitação, avaliação da estrutura do texto, verificação do uso de fontes, sobretudo veterotestamentárias), análise redacional dos contextos, análise das formas (a discussão sobre o gênero literário do texto) e análise da história das tradições.¹ Nem todas essas etapas aparecem explicitamente no decorrer do trabalho, constituindo-se o mesmo como aquilo que Lima denomina “comentário exegético”, isto é, o resultado final da exegese, que pressupõe diversas tarefas metodológicas.² Não obstante, para melhor estudar o texto escolhido, as etapas do método histórico-crítico serão complementadas por outras metodologias. Aqui entrarão em consideração as análises sincrônicas, com as perspectivas linguístico-sintática, semântica e pragmática, em especial esta última, utilizada na discussão sobre Fl 2,10-11 no capítulo 4. Também complementar a pesquisa a abordagem sociológica, aproveitando-se dos estudos de J. H. Hellerman, a fim de verificar a interação entre a mensagem do texto e a cultura romana predominante na cidade de Filipos. E ainda como com-

¹ WEGNER, U., *Exegese do Novo Testamento*, passim.

² LIMA, M. L. C., *Exegese Bíblica: teoria e prática*, p. 165-170.

plementação ao método histórico-crítico tradicional³ serão desenvolvidas no escopo do trabalho as análises de conteúdo e teológica como indicadas por Wegner, identificando os conteúdos que a passagem quer ressaltar, suas interações, implicações e avaliação teológica dos mesmos.

O conteúdo do trabalho foi distribuído em cinco etapas. A primeira tem como objetivo responder ao que Fitzmyer chama de “perguntas iniciais” na aplicação do método histórico-crítico.⁴ Dessa forma, buscar-se-á aqui caracterizar os destinatários da carta aos Filipenses, descrevendo histórica e sociologicamente a cidade de Filipos e seus moradores, e pelo mesmo ângulo discorrer sobre a atuação de Paulo naquele lugar e a sobre a comunidade cristã resultante da atuação do apóstolo ali. Esta etapa também será o espaço para a discussão de questões introdutórias relativas ao documento canônico Carta aos Filipenses: Quem escreveu? Quando? Onde? Por que? A carta é um documento único ou é a compilação de dois ou três documentos anteriores? Como se encontra atualmente no cânon do Novo Testamento, qual é a sua estrutura, como seu conteúdo está organizado? E, finalmente, esta etapa que se constituirá no primeiro capítulo da dissertação, fará o estabelecimento do texto a ser trabalhado, mediante a crítica textual, a tradução e delimitação.

A segunda etapa da pesquisa se propõe ao *status quaestionis* da exegese da passagem. Considerando que uma das teses defendidas neste trabalho é que a perícopé de Fl 2,6-11 é uma narrativa teológica composta por duas partes e com dois temas distintos, embora interligados, a saber: 2,6-8 a encarnação e humilhação do filho de Deus e 2,9-11 a exaltação de Jesus, e considerando ainda que esta pesquisa está delimitada no tema da exaltação de Jesus, a dissertação como um todo es-

³ Por “método histórico-crítico tradicional” entende-se as etapas apresentadas na apresentação do método pelos seguintes autores: LIMA, M. L. C., **Exegese Bíblica: teoria e prática**, p. 75-76 (crítica textual, tradução, crítica literária, crítica da forma, crítica do gênero literário, crítica da redação, crítica das tradições, comentário exegético); SCHNELLE, U., **Introdução à Exegese do Novo Testamento**, p. 47-48 (crítica textual, análise textual, crítica literária e das fontes, história das formas, história da tradição, história dos conceitos e motivos, comparação sociorreligiosa, história da redação); FITZMYER, J. A., **A Bíblia na Igreja**, p.28-32 (perguntas introdutórias, crítica textual, análise filológica, crítica das fontes, análise dos gêneros, crítica das tradições, crítica da redação); SILVA, C. M. D., **Metodologia de exegese bíblica**, p. 11 passim, que defende após a crítica textual e a delimitação a aplicação de técnicas sincrônicas, para então utilizar as metodologias diacrônicas do método histórico-crítico, que apresenta como crítica literária, crítica dos gêneros literários, crítica da tradição, crítica da redação). Em geral as etapas propostas para a exegese diacrônica no Antigo Testamento são as mesmas para o Novo. Por exemplo, SIMIANYOFRE, H. (coord.), **Metodologia do Antigo Testamento**, p. 73-108 informa o seguinte caminho após a crítica textual: crítica da constituição do texto, crítica da redação e da composição, crítica da transmissão, crítica da forma, crítica do gênero literário, crítica das tradições.

⁴ FITZMYER, J. A., **A Bíblia na Igreja**, p. 28.

tará, necessariamente, fixada na segunda parte da passagem. No entanto, como se trata de apenas uma única perícopa, as discussões introdutórias sempre dizem respeito ao conjunto integral de Fl 2,6-11.

Dessa forma a segunda etapa pretende mostrar que a exegese contemporânea de Fl 2,6-11 remonta ao estudo do texto por Ernst Lohmeyer em 1928. Quase 90 anos depois é possível constatar alguns tópicos centrais na literatura acadêmica especializada. Primeiro, a discussão sobre o gênero e a estrutura da passagem. Qual é o gênero literário específico desta perícopa: hino, prosa exaltada, encômio ou ainda um outro gênero? Em quantas partes o segmento deve ser dividido: duas, três ou quatro estrofes? Quantos e quais versos devem ser colocados em cada estrofe? A estrutura do suposto hino original é diferente desta encontrada hoje na carta aos Filipenses? O segundo tópico central na pesquisa deste texto está relacionado à sua autoria e origem. A pergunta é se realmente o autor da carta aos Filipenses escreveu Fl 2,6-11 ou ele está citando uma composição cristã já existente antes da carta? Ou ainda: será que Paulo está citando um texto composto por ele mesmo em outra ocasião? Entre os tópicos centrais da pesquisa, em terceiro lugar estão as questões que dizem respeito ao pano de fundo da passagem. O problema é: quais são os conceitos religiosos que estão por trás de Fl 2,6-11? Esses conceitos vêm do helenismo religioso, do Antigo Testamento, do judaísmo ou do cristianismo primitivo? Como eles influenciaram esta composição cristã e que tipo de interações existem entre o texto e esses supostos conceitos? O quarto e último tópico central considerado no segundo capítulo é acerca da função que este texto desempenha na carta aos Filipenses. O impasse é o seguinte: na argumentação que Paulo faz na carta, o trecho de Fl 2,6-11 funciona como um exemplo do tipo de comportamento que ele espera dos seus leitores (interpretação ética) ou este texto seria a descrição do evento escatológico que trouxe os leitores cristãos para o espaço do senhorio de Jesus Cristo, e a exortação paulina seria para que estes leitores vivessem em conformidade com esta realidade, isto é, em submissão ao seu senhor e salvador (interpretação soteriológica)?

A terceira etapa da pesquisa ora apresentada vai adentrar na interpretação do texto propriamente dito. O foco será a interpretação do versículo 2,9. As perguntas a serem respondidas são: Quem o texto apresenta como responsável pela exaltação de Jesus e qual a importância disso? Como a exaltação era entendida no Antigo Oriente, no judaísmo e nos escritos neotestamentário não paulinos? Como

a exaltação de Jesus aparece na teologia paulina e como ela está diretamente ligada à visão escatológica do apóstolo? Qual a relação entre a exaltação descrita em 2,9 e a preexistência de Cristo apresentada em 2,6? A exaltação é simples volta à preexistência ou indica um estágio superior? Qual a relação entre a exaltação de Jesus apresentada e a cultura romana de exaltação? Qual o significado teológico da utilização do verbo *χαρίζομαι* na passagem? Qual foi o nome dado a Jesus na sua exaltação e qual a importância disso? A resposta a todos esses questionamentos vai demonstrar, em linhas gerais, que Deus Pai exaltou Jesus e o colocou como Senhor de todo o universo, compartilhando com ele seu próprio nome e função, e tudo isso foi interpretado por Paulo como a grande intervenção escatológica, através da qual Deus trouxe o último e definitivo *éon*. A forma como tal mensagem foi apresentada certamente colidiu com a cultura romana de exaltação, pois para Paulo o que foi exaltado é o mesmo que voluntariamente se colocou na posição de servo, se humilhou e foi morto na cruz.

A quarta etapa da dissertação estudará os versículos 2,10-11, com exceção do segmento *ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς*, reservado ao próximo capítulo. Aqui trata-se da utilização de Is 45,23, a releitura cristológica e escatológica feitas neste texto de Isaías, o sentido da expressão “em nome de Jesus” no período, e qual significado o autor pretende comunicar através das ações de dobrar os joelhos e confessar. Entre outras questões, este capítulo pretende responder: Quem é o destinatário da reverência indicada em 2,10-11 (Deus Pai ou Jesus)? Quem o texto pressupõe que irá prestar essa reverência (todos os seres humanos, toda a criação ou apenas seres e poderes cósmicos)? A Igreja está incluída ou não nessa reverência? Qual a dimensão temporal do texto: é algo que já deve acontecer ou é a descrição de um evento futuro? Sobretudo esse capítulo será importante para entrar na discussão da adoração a Jesus. Como, a partir de sua visão escatológica, e por intermédio de uma releitura veterotestamentária, Paulo inclui o Jesus exaltado como alvo da adoração que o ser humano deve oferecer. Como ele apresenta a reverência e a confissão a Jesus Cristo como um acontecimento futuro, de alcance cósmico, mas que simultaneamente desafia os ouvintes e leitores da passagem. E como esse entendimento lança luz sobre a prática litúrgica dos primeiros cristãos.

A quinta etapa do trabalho se debruça sobre a última parte do versículo 2,11, a saber: *ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς*. Este trabalho

adotará como proposta de leitura de todo o conjunto de Fl 2,6-11 o conceito de narrativa teológica, e neste modo de ver a passagem alcança o seu clímax neste ponto, ou seja, na confissão do senhorio de Jesus. O drama soteriológico e escatológico desenvolvido na passagem chega neste ponto respondendo às seguintes perguntas: Quem é Jesus hoje? E, quem é Senhor hoje? Dessa forma, este quinto capítulo começará estudando o significado da confissão “Jesus Cristo é Senhor” no contexto geral do Novo Testamento e mais especificamente em Fl 2,11. Uma atenção especial será dedicada ao título κύριος, primeiro identificando na literatura neotestamentária os diferentes estágios na aplicação do título a Jesus, percebendo o que era atribuído a Jesus em cada momento. Em seguida apresentar-se-á uma breve história da pesquisa sobre a relação entre a aplicação do título a Jesus e sua utilização na Septuaginta e dentro do judaísmo, tanto anterior, quanto posterior à Septuaginta. A conclusão da discussão sobre κύριος será a avaliação do significado teológico desta designação cristológica, isto é: o que exatamente os primeiros cristãos estavam atribuindo a Jesus quando o chamaram de Senhor? Qual impacto dessa atribuição na teologia, liturgia e práticas cristãs? Quais implicações políticas e apologéticas estariam subentendidas, sobretudo frente à religiosidade pagã e às ideologias romanas do culto ao imperador? Após essa discussão seguir-se-á a análise da última expressão da perícopa: para glória de Deus Pai. Entendida como uma reivindicação ao monoteísmo, esta afirmação trará para o debate o chamado monoteísmo cristológico, que procura responder como os primeiros cristãos judeus puderam incluir Jesus no seu culto sem renunciar ao monoteísmo veterotestamentário? E mais: os primeiros cristãos judeus acreditavam na divindade de Jesus? Que tipo de argumentação esteve envolvida nesta construção teológica? São questões essenciais que aproximaram a pesquisa de temas centrais da fé cristã, como a divindade de Jesus e a doutrina da trindade.

Com esses cinco capítulos, lançando mão de extensa pesquisa bibliográfica, e tendo como principais referenciais teóricos para compreensão da passagem Ernst Käsemann e Ralph P. Martin, acredita-se que esta dissertação oferecerá uma exegese segura do texto de Filipenses 2,9-11, em conformidade com as metodologias exegéticas contemporâneas, que além de contribuir com a própria pesquisa sobre estes versículos, trará luz para alguns tópicos da discussão exegética sobre Fl 2,6-11 e sobre a cristologia neotestamentária, em particular a paulina. Por conseguinte, o trabalho oferecerá subsídios para a investigação da cristologia na teo-

logia dogmática e para articulação de ações pastorais bíblica e cristologicamente embasadas. O resumo das principais conclusões a que se chegou na pesquisa será apresentado na conclusão, seguida das referências bibliográficas utilizadas.

2

O texto, a carta e o contexto

Este capítulo tenciona estabelecer uma aproximação com o texto de Fl 2,9-11 fazendo um olhar panorâmico dos seus contextos. Seguindo a lógica do maior para o menor, serão apresentados a cidade de Filipos, a igreja que existia na cidade de Filipos, a carta enviada aos cristãos dessa igreja e, finalmente, o texto de Fl 2,9-11, objeto material da pesquisa. Esta parte introdutória será muito importante para evitar que o texto seja estudado como se estivesse isolado no tempo e no espaço, prevenindo assim argumentos anacrônicos e de frágil sustentação literária.

2.1

A cidade de Filipos

O texto a ser analisado faz parte da carta que o apóstolo Paulo escreveu aos cristãos da cidade de Filipos, que em meados do século I d.C. era uma colônia do Império Romano da província da Macedônia.

A história dessa cidade remonta ao ano 356 a. C., quando Filipe II rei da Macedônia (o pai do famoso Alexandre, o Grande) toma a cidade de Crenides dos Tracianos e faz do local uma homenagem a si mesmo: Filipos, a cidade de Filipe.⁵ Para o governante a cidade possuía uma imediata importância econômica e militar, pois as minas de ouro da região o ajudariam a aparelhar seus exércitos e financiar suas batalhas.⁶ Após quase duzentos anos de domínio macedônio, Filipos passa para o controle romano em 168 a. C., quando o general romano Emílius Paulus derrota o rei macedônico Perseu, e faz da Macedônia uma província romana, dividida em quatro subprovíncias, uma das quais era o próprio

⁵ A fundação da cidade de Crenides ocorreu menos de cinco antes da ação de Filipe II e remonta a um exilado ateniense chamado Calístrato que foi para a região com um grupo de colonizadores. O'BRIEN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, p. 3; MEEKS, Wayne., *Os primeiros cristãos urbanos*, p. 107; BRUCE, F. F., *Filipenses*, p. 12.

⁶ HENDRIKSEN, William., *Efésios e Filipenses*, p. 355.

distrito da Macedônia no qual estava localizado Filipos.⁷ Em 148 a.C. a Macedônia é feita uma província senatorial,⁸ mas a importância econômica da cidade diminui devido à exaustão dos recursos minerais.⁹ A situação muda no século I a. C. quando duas batalhas decisivas para a história do Império Romano ocorrem próximas a Filipos. Em 42 a.C. as tropas lideradas por Brutus e Cássio são derrotadas pelo exército de Antônio e Otaviano, pondo fim a era da República Romana.¹⁰ A cidade é refundada por Antônio como *Colonia Julia Filipense*,¹¹ e é iniciada uma intensa colonização romana quando ele transfere para lá os veteranos da sua vigésima oitava legião.¹² Em 31 a.C., na mesma região, Antônio é derrotado por Otaviano, surgindo assim o Império Romano propriamente dito, posto que em 29 a.C. ele é proclamado Imperador e em 27 a. C. Augustus.¹³ Em comemoração ao título a cidade de Filipos recebeu um novo nome: *Vitoriosa Colônia Augusto Júlia dos Filipenses*.¹⁴ Otaviano intensificou a colonização romana levando para Filipos outro grupo de soldados veteranos (das tropas derrotadas de Antônio), inclusive a coorte de pretorianos, junto com famílias italianas que tiveram suas posses confiscadas por apoiarem Antônio.¹⁵

O status de colônia desde 42 a.C. trouxe ganhos significativos para a cidade de Filipos. Ela possuía uma administração própria a cargo de magistrados e oficiais.¹⁶ Os cidadãos eram considerados cidadãos romanos, como se em Roma estivessem. Nos róis das tribos da cidade de Roma os cidadãos romanos de Filipos

⁷ Embora a capital desse distrito fosse Tessalônica, At 16,12 registra “Filipos, cidade principal daquela região da Macedônia, e também colônia romana”. Cf. BRUCE, F. F., **Filipenses**, p. 12, sugere que a melhor tradução para esse verso é: “ ‘Filipos, a primeira cidade dessa região da Macedônia’ – isto é, o primeiro entre os quatro distritos em que a Macedônia fora dividida em 167 a.C.”.

⁸ Segundo OROFINO, Francisco., Filipos – “Colônia Augustus Iulia Victrix Philippensium”, p. 14-15, e HENDRIKSEN, William., **Efésios e Filipenses**, p. 355, isto ocorreu em 146 a.C. As províncias podiam ser imperatorias (como a Síria e a Galácia-Licaônia), quando eram governadas por uma administração militar subordinada diretamente ao imperador (geralmente nas fronteiras ou em cidades estratégicas), ou senatoriais (como Chipre, Acaia e Macedônia), quando possuíam uma administração civil razoavelmente independente e, ao mesmo tempo, estavam pacificadas a ponto de não precisarem de um contingente militar fixo. Cf. REICKE, BO., **História do Tempo do Novo Testamento**, p. 236-237 e KOESTER, Helmut., **Introdução ao Novo Testamento**, p. 328.

⁹ HENDRIKSEN, William., **Efésios e Filipenses**, p. 356.

¹⁰ OROFINO, Francisco., op. cit., p. 14.

¹¹ A prática dos romanos de criarem colônias para garantir seus domínios remonta ao século IV a. C., quando a própria Roma garantiu o domínio da Itália através da instalação de colônias. Cf. OROFINO, Francisco., op. cit., p. 14-15.

¹² MEEKS, Wayne, **Os primeiros cristãos urbanos**, p. 107.

¹³ Cf. OROFINO, Francisco., op. cit., p. 14-15.

¹⁴ Em latim: *Colonia Julia Augusta Victrix Philippensium*.

¹⁵ BRUCE, F. F., **Filipenses**, p. 12

¹⁶ O termos latinos respectivamente são *duumviri* e *lictiores*, que em Atos 16,22 e 35 aparecem traduzidos para o grego como στρατηγοὶ e ῥαβδοῦχος.

estavam inscritos na lista da tribo *Voltinia*.¹⁷ A colônia recebeu o direito ao *Jus Italicum*, que proporcionava a sua população privilégios econômicos (isenção de impostos sobre as Terras agricultáveis e o direito a negociar ou conservar estas Terras), políticos (independência de receber interferência do governador da província e possibilidade de regulamentar seus próprios assuntos cívicos) e militares (proteção contra prisões arbitrárias e castigos corporais como flagelação e crucificação).¹⁸ A importância do status de colônia e os efeitos sociais decorrentes são bem expostos por W. Barclay:

Estas colônias tinham uma grande característica própria. Onde quer que existiam, constituíam pequenos fragmentos de Roma, e a nota dominante era o orgulho de sua cidadania romana. Se falava o idioma de Roma; se usavam vestimentas romanas; se observavam costumes romanos; seus magistrados tinham títulos romanos e observavam as mesmas cerimônias que em Roma. Onde quer que estivessem, as colônias eram obrigatória e inalteravelmente romanas. Nunca lhe ocorrera assimilar-se ao povo que lá vivia. Eram parte de Roma, miniatura da cidade de Roma e jamais esqueciam disso.¹⁹

Este processo de colonização fez a população de Filipos ser predominantemente romana, convivendo, no entanto, com antigos moradores trácios e gregos, além de grupos de imigrantes vindos do Egito, da Anatólia e da Palestina.²⁰ Todos esses grupos formavam na metade do século I d.C. um contingente populacional em torno de 10 mil moradores,²¹ sendo o latim o idioma corrente, e o grego possivelmente utilizado nas transações comerciais.²² A parte construída da cidade era pequena, não ultrapassando 1km².²³ A economia estava baseada na agricultura e no comércio, este impulsionado pela *Via Egnatia*, uma importante rota comercial que ligava Roma à parte oriental do império, culminando na cidade de Bizâncio, futura Constantinopla, capital imperial no século IV d.C.²⁴ Os habitantes tinham bom nível de instrução, e usando categorias atuais a cidade poderia ser classificada como de classe média alta.²⁵ A realidade religiosa da cidade no século I d. C. era de grande sincretismo. Existiam lado a

¹⁷ SCHNELLE, Udo., **Paulo: vida e pensamento**, p. 471; HELLERMAN, Joseph H., **Vindicating God's Servants in Philippi and in Philippians – The influence of Paul's Ministry in Philippi upon the Composition of Philippians 2:6-11**, p.88. Este último afirma que quando uma colônia romana era fundada, ela era identificada como uma das tribos romanas.

¹⁸ HENDRIKSEN, William., **Efésios e Filipenses**, p. 357-358;

¹⁹ BARCLAY, William., **Filipenses, Colosenses, I y II Tesalonicenses**, p. 10.

²⁰ MEEKS, Wayne., **Os primeiros cristãos urbanos**, p. 108-109.

²¹ FOWL, Stephen E., **Philippians**, p. 12.

²² OROFINO, Francisco., Filipos – “Colônia Augustus Iulia Victrix Philippensium”. p. 15.

²³ MEEKS, Wayne, op. cit., p. 109-110.

²⁴ SCHNELLE, Udo, op. cit., p. 464; OROFINO, Francisco, op. cit., p. 16.

²⁵ MAZZAROLO, I., **Carta de Paulo aos Filipenses**, p. 11.

lado o culto ao imperador e a adoração de divindades gregas, romanas, egípcias, além de deuses locais.²⁶ Segundo o relato de Atos 16, também haviam judeus e prosélitos do judaísmo na cidade, embora em número reduzido. A existência de uma sinagoga em Filipos só é atestada a partir do século III d.C.²⁷ Quando o apóstolo Paulo chegou na cidade, ela era, de fato, um centro urbano e político na região.²⁸

2.2 Paulo e a igreja de Filipos

A primeira visita de Paulo à cidade de Filipos ocorreu entre os anos de 48-50 d.C. Ali o apóstolo fundou sua primeira comunidade em solo europeu. O livro de Atos narra a passagem de Paulo pela cidade em 16,11-40. Embora a fidedignidade histórica deste capítulo de Atos seja bastante discutida, seus dados essenciais são considerados confiáveis e úteis para melhor compreensão do início da igreja em Filipos.²⁹ Nessa perspectiva, após alguns dias na cidade Paulo e seu grupo de colaboradores missionários³⁰ encontraram um lugar de oração

²⁶ Segundo BARTH, Gerhard., **A carta aos Filipenses**, 1983. p. 5, escavações comprovaram a existência de mais de 24 divindades diferentes cultuadas em Filipos.

²⁷ SCHNELLE, Udo., **Paulo: vida e pensamento**, p. 465, nota 29.

²⁸ FEE, G. D., **Comentario de la Epístola a los Filipenses**, p. 62.

²⁹ Ibid., p. 173, “Embora a narrativa em At 16,16-22.23-40 esteja enfeitada com traços lendários, seu cerne histórico é confirmado...”. Mais otimista é HELLERMAN, Joseph H., **Vindicating God’s Servants in Phillippi and in Philippians – The influence of Paul’s Ministry in Philippi upon the Composition of Philippians 2:6-11**, p.85-102, que vai construir toda uma interpretação de Fl 2.6-11 baseado na narrativa de Atos 16,11-40. Um balanço atual sobre a importância de Atos para a reconstrução da cronologia paulina é feito por EDO, Pablo M., **Cronologías Paulinas: un estado de la cuestión**, p. 177-198. Segundo ele, tanto as informações das cartas quanto de Atos devem ser avaliadas criticamente, mas a utilização do livro de Atos como fonte reduz de forma significativa as suposições e elaborações criativas dos pesquisadores.

³⁰ Considerando o relato de Atos, é provável que a visita de Paulo a Filipos tenha sido acompanhada por Silas, Timóteo e Lucas. O primeiro partiu junto com o apóstolo nessa viagem (At15,40). Logo a seguir Timóteo uniu-se aos dois (At 16,3). E é a partir de At 16,10 que a narrativa de Atos passa para a primeira pessoa do plural, indicando que o narrador passou a integrar os acontecimentos dali em diante. A tese predominante é que o autor de Atos é Lucas. Que o cenário da visita a Filipos foi assim, admitem FEE, G. D., **Comentario de la Epístola a los Filipenses**, p. 64 e O’BRIEN, P. T., **The Epistle to the Philippians**, p. 6.

(προσευχή) junto ao rio Gangites, onde estavam reunidas algumas mulheres.³¹ Entre elas estava Lídia, uma gentia, vendedora de púrpura, temente a Deus, isto é, simpatizante do judaísmo.³² Ela se converteu e foi batizada junto com a sua casa, surgindo ali o núcleo inicial da igreja em Filipos. O início da igreja em uma reunião de mulheres, na casa de uma mulher, mais as mulheres que aparecem nomeadas na carta, indicam a predominância do elemento feminino naquela igreja, inclusive em funções de liderança. Isto, na verdade, é o reflexo na igreja da realidade social da região, pois na Macedônia as mulheres ocupavam um papel na vida pública muito maior do que em outros lugares do mundo greco-romano da época.³³

Atos 16 também registra a conversão e o batismo de uma segunda família, a do carcereiro que vigiava os missionários na prisão. Levando em conta a família de Lídia e a família do carcereiro, mais os nomes indicados na carta aos Filipenses (Epafrodito; Evódia; Sintique, Clemente) conclui-se que a igreja de Filipos era constituída em sua maioria por membros gentios, pessoas de diversas origens e segmentos sociais: asiáticos, gregos, romanos, judeus, mulheres com

³¹ O significado exato de προσευχή é discutido. De um lado, parece que o termo era utilizado como sinônimo de sinagoga na literatura judaica helenística (FOWL, Stephen E., **Philippians**, p. 13, nota 20). Por outro, o fato de Lucas não mencionar nem a presença de homens na reunião, nem a ocorrência de um culto formal com leitura da Lei, sendo um sábado, favorece a posição de que ali seria apenas um lugar de reuniões informais de mulheres simpatizantes do judaísmo. Assim HENDRIKSEN, William., **Efésios e Filipenses**, p. 360; MAZZAROLO, Isidoro., **Carta de Paulo aos Filipenses**, p. 25, afirma que as “sinagogas nunca estavam fora da cidade”. BOCKMUEHL, Markus., **The Epistle to the Philippians**, p. 9, reforça a tese observando que Lucas faz questão de mencionar quando Paulo visitava uma sinagoga em uma cidade. Assim em Salamina (At 13,5); Atioquia da Psidia (At 13,14), Icônio (At 14,1), Tessalônica (17,1), Beréia (At 17,10), Atenas (At 17,17) e Corinto (18,4,7). Segundo BRUCE, F. F., **Filipenses**, p.15, é possível que não houvesse na cidade o quórum mínimo para o estabelecimento de uma sinagoga que era de 10 homens.

³² Lucas utiliza a expressão σεβομένη τὸν θεόν para descrever Lídia. Segundo BAGD, p. 746, a expressão era utilizada para os gentios que aderiam ao “monoteísmo ético do Judaísmo” e frequentavam a sinagoga, mas não tinham a obrigação de seguirem toda a lei judaica. Os homens, por exemplo, não precisavam circuncidar-se. MEEKS, Wayne A., **Os primeiros cristãos urbanos**, p. 89, nota 175, afirma que não há consenso sobre o uso técnico da expressão (nem mesmo se era usado de forma técnica), mas ela pode indicar tanto esses “simpatizantes” do judaísmo, quanto pode significar apenas “piedoso”, aplicado inclusive a prosélitos e judeus nativos.

³³ Nessa linha FEE, G. D., **Comentario de la Epístola a los Filipenses**, p. 63; MAZZAROLO, Isidoro., **Carta de Paulo aos Filipenses**, p. 23-26 e HAWTHORNE, G. F. **Filipenses**, carta de, In: **DPC**, p. 558.

independência financeira e poder econômico, comerciantes, romanos militares e possíveis antigos colonizadores romanos.³⁴

Os registros de Atos, Filipenses e 1 Tessalonicenses confirmam que Paulo foi forçado a sair da cidade debaixo de oposição e perseguição. A atmosfera de hostilidade contra o cristianismo continuou ali, mesmo após a saída dos missionários, só que então transferiu-se para a igreja, conforme se deduz da carta. Antes de escrever a carta aos Filipenses, é possível que Paulo tenha visitado pessoalmente a comunidade ao menos duas vezes, conforme 2Cor 8,1-5 e At 20,3-6.³⁵

Questão muito debatida é: onde estava o apóstolo quando escreveu a carta? Seja qual for a resposta, deve atender as seguintes condições supostas no texto de Filipenses: Paulo estava preso. Sua prisão é junto à guarda pretoriana e (1,13) e de pessoas da τῆς Καίσαρος οἰκίας (4,22). Parece haver a possibilidade de o julgamento terminar em morte (1,20 e 2,17), mas ao mesmo tempo Paulo nutre a expectativa de reencontrar os filipenses (1,25-26). De alguma forma esta prisão contribuiu com a divulgação do evangelho na região (1,12-13). Além de Timóteo, ele tinha poucas pessoas confiáveis ao seu lado (2,19-21), e enquanto ele estava preso aconteceram algumas viagens (pelo menos quatro) entre Filipos e a esta cidade.

Na pesquisa foram sugeridas quatro alternativas para atender essas características. A primeira possibilidade é a cidade de Corinto. Em seu favor estão a proximidade geográfica com Filipos, a existência de um procônsul na cidade e toda oposição que o apóstolo enfrentou ali, inclusive com perigo de morte. No entanto, não existe comprovação de um aprisionamento do apóstolo em Corinto e, segundo At 18,1-2.18, Paulo contava com um razoável apoio nesta cidade, especialmente de Priscila e Áquila, o que não corresponde ao lamento de ter

³⁴ Barclay faz a interessante avaliação do capítulo 16 de Atos para a formação da igreja de Filipos: “Os três personagens são de diferentes nacionalidades. Lídia era uma asiática; não é necessário que estejamos diante de um nome próprio, e sim simplesmente ante o qualificativo ‘a senhora da cidade de Lídia’. A jovem escrava era grega. O carcereiro era cidadão romano. Todo o império estava reunido na igreja cristã. Porém não estamos somente ante três diferentes nacionalidades, e sim também ante três estratos muito diferentes da sociedade. Lídia era uma comerciante de púrpura, uma das mercadorias mais caras do mundo antigo; ela era equivalente a um príncipe mercador. A jovem escrava, ante a lei não era uma pessoa, mas sim uma ferramenta viva. O carcereiro era um cidadão romano, um membro da forte classe média romana, que se ocupava dos serviços civis. Nestes três estavam representados o mais alto, o mais baixo e o mediano da sociedade. Não há outro capítulo da Bíblia que mostre tão bem o caráter universal da fé que Jesus traz aos homens”. BARCLAY, William., **Filipenses, Colosenses, I y II Tesalonicenses**, p. 11.

³⁵ MARTIN, Ralph., **Filipenses**, p. 22-23 e BARTH, Gerhard., **A carta aos Filipenses**, p. 7.

apenas Timóteo junto dele (2,19-21). A hipótese de Corinto é aquela que goza de menor aceitação acadêmica.³⁶

Uma segunda possibilidade que goza de maior adesão é a tese que Filipenses foi escrita em Éfeso.³⁷ Entre outros, esta alternativa é sustentada pelos seguintes argumentos: a proximidade geográfica entre Éfeso e Filipos; a informação de At 19,22 dando conta que Timóteo estava com Paulo em Éfeso e de At 19,10.25-26 da intensa evangelização que ocorreu na cidade e arredores quando Paulo esteve ali, e a possibilidade da expressão πραιτώριον (1,13) referir-se a sede do procônsul na cidade.

São apresentados, todavia, três argumentos centrais contra Éfeso. Primeiramente, como no caso de Corinto, inexistente comprovação para uma prisão de Paulo em Éfeso (apesar de 2Cor 1,8-10; 6,5 e 11,23 indicarem que ele esteve preso várias vezes). Na verdade, a questão não é apenas se ele esteve ou não preso em Éfeso, mas atribuir a esta cidade um aprisionamento que atenda às características supostas em Filipenses, isto é, de duração razoável; risco de ser condenado à morte e ao mesmo tempo liberdade para pregar o evangelho. Em segundo lugar, sendo a carta escrita de Éfeso, seria muito difícil explicar o motivo pelo qual o apóstolo nem sequer menciona a coleta aos pobres de Jerusalém, assunto que dominava as preocupações do apóstolo no período, conforme indicam as cartas aos Coríntios. Ao contrário, Filipenses supõe que a coleta já tinha terminado.³⁸ E, finalmente, é preciso discutir a existência de um pretório na cidade. O entendimento mais básico para a expressão πραιτώριον em 1,13 é o da guarda pessoal do imperador, que ficava estabelecida em Roma, o que também combina com a interpretação mais natural do termo τῆς Καίσαρος οἰκίας em 4,22.³⁹ Porém, dentro da administração romana πραιτώριον servia como designação de várias residências oficiais, a saber: a residência do general e de suas

³⁶ HAWTHORNE, Gerald F., **Philippians**, p. 20; MARTIN, Ralph., **Filipenses**, p. 57-58. Eles informam que o primeiro a postular Corinto como lugar de origem da carta aos Filipenses foi G. L. Oeder, em 1731. Com exceção de Hawthorne e Martin, os demais autores pesquisados nem sequer consideram Corinto como possibilidade.

³⁷ KÜMMELL, Werner Georg., **Introdução ao Novo Testamento**, p. 429, que informa que Éfeso foi proposta em 1897 por A. Deissmann. Em sentido contrário, HAWTHORNE, Gerald F., **Philippians**, p. 19, afirma que Deissmann seguiu proposta apresentada originalmente por H. Lisco em 1900.

³⁸ Os argumentos acima estão principalmente esboçados em HAWTHORNE, Gerald F., **Philippians**, p. 19-20 e HAWTHORNE, G. F., **Filipenses**, carta de. In: **DPC**, p. 560.

³⁹ Assim FEE, G. D., **Comentario de la Epístola a los Filipenses**, p. 73-74; O'BRIEN, P. T., **The Epistle to the Philippians**, p. 20-21.

tropas; residência dos governadores de províncias nas capitais e fora das capitais, e palácio dos procuradores de província.⁴⁰ A hipótese de que Paulo escreveu a partir de Éfeso sustenta que o apóstolo usou a expressão *πραιτώριον* de forma mais genérica, não se referindo necessariamente à casa do imperador, “mas à casa onde estava o administrador romano, cheia de luxo, mordomias e guardas”.⁴¹ No entanto, além de ser discutível que Paulo estivesse utilizando aqui uma linguagem não específica,⁴² o argumento fundamental contra a hipótese efésia é a ausência de qualquer comprovação histórica para a existência na cidade de um pretório ou de uma guarda pretoriana.⁴³ Éfeso era uma província senatorial e “não existe exemplo, nos tempos imperiais, do emprego dessa expressão [*πραιτώριον*] para a sede de um procônsul, o governador de uma província senatorial como era a da Ásia [Éfeso], nessa época”.⁴⁴

A terceira cidade postulada como lugar de onde Paulo escreveu Filipenses é Cesaréia. A hipótese possui algumas vantagens em relação às anteriores, posto que o livro de Atos menciona de forma explícita que Paulo esteve preso nessa cidade por um período longo, e lá foi detido no *πραιτώριον* (At 23,31-35). A coleta para Jerusalém já tinha sido efetuada. Seu desejo de visitar os Filipenses novamente não contradiz sua intenção missionária de ir à Espanha, visto ele poder passar por Filipo indo para Espanha. Ainda assim, esta hipótese possui dificuldades. O quadro da prisão de Paulo em Cesaréia não coaduna com o risco de morte suposto em Filipenses. Também não há indícios de uma presença cristã na cidade que corresponda à realidade da carta, ou seja, tanto uma intensa propagação do cristianismo, quanto divisões dentro da comunidade cristã. Além disso, de todas as opções (Roma será discutida logo abaixo) Cesaréia é a cidade mais distante de Filipo. Apesar do argumento geográfico não ser fundamental, é

⁴⁰ MAZZAROLO, I., *Carta aos Filipenses*, p. 55.

⁴¹ MAZZAROLO, I., *Carta aos Filipenses*, p. 30. Adiante, nas páginas 55-56 ele afirma: “O pretório, nesse contexto, precisa ser considerado no sentido genérico”.

⁴² Crítica levantada por FEE, G. D., *Comentário de la Epístola a los Filipenses*, p. 74.

⁴³ FEE, G. D., *Comentário de la Epístola a los Filipenses*, p. 73-74. Nessa direção, O'BRIEN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, p. 22, argumenta que tropas militares não ficavam estacionadas em províncias senatoriais, porque eram governadas por civis. Em contrapartida, BROWN, R., *Introdução ao Novo Testamento*, p.657, argumenta em favor de Éfeso como a melhor opção usando a seguinte afirmativa inteiramente especulativa: “Éfeso era a cidade mais importante da província romana da Ásia e sede do quartel-general proconsular, de modo que deve ter havido uma importante presença romana ali, até mesmo um praetorium”.

⁴⁴ BRUCE, F. F., *Filipenses*, p. 22. Não obstante, em favor de Éfeso, entre outros, estão SCHLAEPFER, Carlos Frederico, Procurando alguns elementos sobre a redação da carta aos Filipenses, p. 9-13; BARTH, Gerhard, *A carta aos Filipenses*, p. 7-8; GNILKA, Joachim., *Epístola aos Filipenses*, p. 9; VOUGA, François., *A epístola aos Filipenses*, p. 310-311.

um fator complicador para a proposta explicar as viagens e troca de informações entre Paulo e a igreja de Filipos.⁴⁵

A sugestão mais antiga para a proveniência da carta aos Filipenses é Roma. Ela remonta ao século II d.C., aparecendo no prólogo marcionita e posteriormente em outros manuscritos. Esta opção predominou sem questionamentos até o século XVIII. O grande argumento em favor da capital do império é que a descrição que Lucas faz em Atos 28 da prisão de Paulo lá equivale aos pontos essenciais da carta aos Filipenses: facilmente explica os termos *πραιτώριον* e *τῆς Καίσαρος οἰκίας*; o risco de morte vislumbrado por Paulo é plausível, visto ela já ter apelado a César; a coleta para Jerusalém já tinha sido concluída; Paulo está em uma cidade com a presença razoável de cristãos, com os quais, porém, possui um relacionamento distanciado; a prisão foi longa e ele possuía relativa liberdade para divulgar o evangelho (At 28,30-31). Contra Roma, residem dois argumentos principais. De um lado, a distância até Filipos que dificultaria a intensa comunicação pressuposta na carta. Do outro, o desejo de Paulo visitar novamente os filipenses vai contra os seus planos de atuar na Espanha. Quanto à primeira questão, embora muita valorizada no passado, já não goza de tanta aceitação entre os estudiosos. Considerando apenas uma viagem por Terra, nas boas condições das estradas romanas, tem-se uma estimativa de 4 semanas. Inferindo-se da carta pelo menos 4 viagens entre Filipos e Roma, o tempo total seria de 16 semanas, que no contexto de dois anos de aprisionamento (At 28,30) é tempo suficiente. Sendo a viagem pelo mar, o tempo reduziria ainda mais, para aproximadamente 2 semanas cada viagem, e tempo total de 8 semanas. Em relação à suposta mudança de planos de Paulo, os anos na prisão de Cesareia e em Roma podem ter feito o apóstolo alterar seus planos, não necessariamente substituí-los, mas talvez postergá-los.⁴⁶ De qualquer forma, o quadro de Filipenses não indica que ele tenha desistido da Espanha. Por último, mas não menos importante, há em favor de Roma um argumento relativo ao conteúdo. Considerando o pensamento do apóstolo no conjunto das suas cartas, é possível

⁴⁵ A hipótese de Cesareia foi originalmente apresentada em 1779 por H. E. G. Paulus. Cf. BRUCE, F. F., *Filipenses*. p. 22-23; MARTIN, Ralph P., *Filipenses*. p. 58-60; HAWTHORNE, G. F., *Filipenses, carta aos*. In: DPC, p. 560-561. Este último é a favor da cidade de Cesareia como lugar de origem para a carta.

⁴⁶ Ao final da prisão de Roma, quando provavelmente escreveu Filipenses, já tinham se passado mais de quatro anos de aprisionamento do apóstolo (somando-se Cesareia e Roma) e quase 10 anos da redação da carta aos Romanos (situada em meados na década de 50), onde Paulo registrou seus planos de fazer missão na Espanha (Rm 16,22-23.28).

enxergar em Filipenses um desenvolvimento em relação às grandes cartas anteriores (Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas e 1 Tessalonicenses), acompanhado por um progresso da situação eclesial indo na direção das cartas pastorais, e ainda o amadurecimento no apóstolo de uma “consciência de mártir” (1,23 e 2,17).⁴⁷ Diante do exposto, a solução para o local de origem da carta aos Filipenses continuará no campo das hipóteses, mas é plausível afirmar que daquelas apresentadas acima, Roma é a que possui maior probabilidade, por reunir e explicar uma maior quantidade de informações presentes na carta. Sendo Roma o local de proveniência, a data para a publicação seria entre os anos 61 e 62 d.C., no final do seu cativeiro na capital.⁴⁸

2.3 A carta aos Filipenses

2.3.1 Autoria e Integridade

Na atual avaliação do corpus paulino Filipenses é indiscutivelmente considerada uma carta autêntica.⁴⁹ Na história da pesquisa não se estabeleceu nenhuma tese que negasse a autoria paulina de Filipenses. O consenso nos estudos paulinos contemporâneos é em favor de Paulo como genuíno autor da carta.⁵⁰

Situação oposta é a avaliação da integridade da carta. Uma série de observações levantam suspeitas se a carta aos Filipenses circulou desde o início como ela se apresenta hoje no corpus paulino, isto é, se desde o início ela era um escrito único que ia de 1,1 até 4,23. As principais questões levantadas são: A) A redação de 3,1 (com a utilização do termo *λοιπός*) parece encaminhar de maneira

⁴⁷ Argumento de SCHNELLE, Udo. **Paulo: Vida e pensamento**. p. 467-472.

⁴⁸ Para os argumentos acima e em favor de Roma estão, entre outros, SCHNELLE, Udo. **Paulo: Vida e pensamento**. p. 465-469; HENDRIKSEN, William. **Efésios e Filipenses**. p. 376-387; BOCKMUEHL, Marcus. **The Epistle to the Philippians**. p. 30-32; FOWL, Stephen E. **Philippians**. p. 9; FEE, G. D., **Comentario de la Epístola a los Filipenses**, p. 72-76; O'BRIEN, P. T., **The Epistle to the Philippians**, p. 19-26

⁴⁹ De acordo com VOUGA, François., A literatura paulina, p. 186, ela é uma das sete que pertencem ao conjunto das protopaulinas. Ao lado deste seguem-se mais dois conjuntos: as deuteropaulinas e as tritopaulinas.

⁵⁰ HAWTHORNE, G. F. Filipenses, carta aos. In: **DPC**, p. 558. Segundo ele, a tentativa mais famosa de negar a autoria paulina da carta foi feita, sem sucesso, por Ferdinand Christian Baur.

natural para à conclusão da carta. Entretanto, ao invés disso Paulo inicia uma áspera repreensão contra adversários.⁵¹ B) O trecho de 4,10-20 deve preceder 1,1-3,1, como gratidão de Paulo pelo donativo enviado pela igreja através de Epafrodito.⁵² C) O trecho de 3,2-4,3 não faz menção da situação de aprisionamento de Paulo, que é a situação pressuposta para 1,1-3,1.⁵³ D) A diferença de tom com que Paulo trata os adversários na primeira parte (1,15-18) em relação à seção iniciada em 3,2. Mais do que indicar adversários diferentes, essa mudança pode refletir dois momentos distintos na vida de Paulo, duas maneiras distintas de o apóstolo encarar seus adversários.⁵⁴ E) Uma série de frases conclusivas em 4,7-9 e 4,19-20.⁵⁵ Os estudiosos partidários da hipótese de Filipenses como uma compilação de várias cartas combinam todos esses elementos acima e ainda outros, e propõem que a carta atual é resultado da união de duas ou três cartas menores. A delimitação do conteúdo exato de cada uma dessas supostas cartas varia, resultando em pelo menos seis arranjos diferentes de conteúdo.⁵⁶

No entanto, são mais consistentes os argumentos em favor da unidade da carta.⁵⁷ Em primeiro lugar, não há nenhuma evidência manuscrita de que algum dia a carta aos Filipenses circulou de forma diferente como ela hoje existe no Novo Testamento. Em segundo lugar, existe uma série de correlações morfológicas e conceituais entre as diversas seções da carta, inclusive entre 1,1-3,1 e 3,2-4,9. O próprio texto de Fl 2,6-11 ecoa em 3,7-11 e 3,20-21. Em terceiro lugar, as teorias de montagem levantam mais perguntas que respondem, acumulando conjecturas em cima de conjecturas, como, por exemplo, quando se tenta responder qual a intenção teve o editor final ao juntar desta forma as supostas cartas avulsas. Em quarto lugar, “a Antiguidade, que conhecia bem o gênero literário da coleção de cartas ou da correspondência editada e vendida

⁵¹ BOCKMUEHL, Marcus, op. cit., p. 21.

⁵² BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians.*, p. 21.

⁵³ Idem.

⁵⁴ BRUCE, F. F. *Filipenses.* p. 27-29.

⁵⁵ BOCKMUEHL, Marcus, op. cit., p. 21; VOUGA, François., *A epístola aos Filipenses*, p. 300-303.

⁵⁶ VOUGA, François, op. cit., p. 300-303, vai apresentar os seis esquemas de organização, três relativos à existência de duas cartas e três para existência de três cartas. O único consenso nessa visão é que 1,1-3,1 forma uma unidade.

⁵⁷ Para os argumentos que seguem em favor da unidade da carta cf. HAWTHORNE, G. F. *Filipenses*, carta aos, In: *DPC*, p. 558-559; BRUCE, F. F. *Filipenses.* p. 26-30; MARTIN, Ralph P. *Filipenses.* p. 23-35; MAZZAROLO, Isidoro. *Carta de Paulo aos Filipenses.* p. 18-20; BOCKMUEHL, Marcus, op. cit., p. 20-25; VOUGA, François, op. cit., p. 302-303.

como livro, não oferece nenhum exemplo de cartas ou de fragmentos epistolares combinados ou re-redigidos sob forma de carta”.⁵⁸ Em quinto lugar, é possível (e provavelmente mais fácil) compreender o fluxo de pensamento da carta como uma unidade.⁵⁹

2.3.2 Objetivo da carta

Quanto ao objetivo da carta, a razão principal para o envio desta carta está no âmbito do relacionamento entre Paulo e a Igreja de Filipos, que era do mais alto nível. Nesse sentido, pode-se dizer que Filipenses é uma carta de amizade.⁶⁰ Paulo escreve para agradecer à comunidade as ofertas enviadas; recomendar a recepção de Epafrodito que está retornando, anunciar o envio de Timóteo e contar sobre as circunstâncias atuais do apóstolo preso.

Não obstante, o apóstolo aproveita a oportunidade para orientar a comunidade diante dos sérios desafios que ela tem enfrentado. Se de um lado a igreja não estava passando por uma séria crise teológica,⁶¹ do outro ela estava ameaçada por diversos adversários. A caracterização exata desses adversários é objeto de discussão. Eles podem ser encontrados em 1,15-18; 1,28; 3,2 e 3,18. O grande problema é a chamada “leitura através do espelho”, isto é, reconstruir grupos e ideias com base tão somente nos argumentos contrários oferecidos não sistematicamente por Paulo.⁶² Dessa forma, uma proposta cautelosa é a identificação de dois grupos de adversários por trás da argumentação de paulina em Filipenses.⁶³ O primeiro grupo apresentado em 1,15-18 seriam cristãos que estavam atuando na cidade em que Paulo estava preso, e que apesar de pregarem Cristo, faziam oposição a Paulo, afirmando que os sofrimentos dele eram

⁵⁸ VOUGA, François., A epístola aos Filipenses, p. 302.

⁵⁹ Ainda sim, BARTH, Gerhard. **A carta aos Filipenses.** p. 9-10 e SCHLAEPFER, Carlos Frederico. Procurando alguns elementos sobre a redação da carta aos Filipenses. p. 11-12, favorecem a hipótese que Filipenses é uma composição de três cartas de Paulo.

⁶⁰ MAZZAROLO, Isidoro. **Carta de Paulo aos Filipenses.** p. 12. SCHNELLE, Udo. **Paulo: vida e pensamento.** p. 469, afirma que “Paulo sentia-se tão ligado aos filipenses como a nenhuma outra comunidade”.

⁶¹ FOWL, Stephen E. **Philippians.** p. 11.

⁶² Ibidem, p. 11-12.

⁶³ Segue-se aqui a explicação apresentada por HAWTHORNE, G. F., **Philippians,** p. 24-27 e HAWTHORNE, G. F., Filipenses, carta aos, In: **DPC,** p. 561-562.

evidências de sua fraqueza como líder. Ao que parece, a divergência de Paulo com eles era de natureza mais pessoal do que teológica:

É verdade que alguns anunciam o Cristo [τὸν Χριστὸν κηρύσσουσιν] por inveja e porfia, e outros por boa vontade: estes por amor proclamam a Cristo [τὸν Χριστὸν καταγγέλλουσιν], sabendo que fui posto para defesa do evangelho, e aqueles por rivalidade, não sinceramente, julgando com isso acrescentar sofrimentos às minhas prisões. Mas que importa? De qualquer maneira – ou com segundas intenções ou sinceramente – Cristo é proclamado [τὸν Χριστὸν καταγγέλλουσιν] e com isto me regozijo. (1,15-18)⁶⁴

A partir de 3,2 Paulo tem em vista outro tipo de adversários. Ao contrário dos primeiros, estes não são cristãos. Eles confiam na carne, exigem a circuncisão e outros rituais judaicos, e com uma escatologia realizada prometem a possibilidade de se alcançar a perfeição nesta vida e desde já experimentar as dádivas do mundo porvir. Menosprezam o sofrimento, e conseqüentemente a figura e a pregação de Paulo. Enfim, são τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ. Eles podem ser qualificados como missionários judeus que representavam para os filipenses uma ameaça real proveniente do ambiente exterior à igreja, mas que não necessariamente já estavam atuando junto à igreja.

2.3.3 Estrutura da carta

Existem diversas propostas de arranjo do conteúdo da carta, e muitas são plausíveis. Este trabalho, no entanto, oferece como contribuição à pesquisa a possibilidade de compreender o conteúdo da carta aos Filipenses estruturado em seções paralelas que se correspondem, como pode ser visualizado abaixo.

⁶⁴ A tradução citada é de *A Bíblia de Jerusalém, nova edição, revista e ampliada*. As demais citações bíblicas do trabalho serão extraídas dessa tradução, salvo outra indicação.

- A - Saudação – 1,1-2
 B - Ação de graças – 1,3-11
 C - Situação e planos de Paulo: 1,12-26
 D - Exortação: 1,27-2,17
 C' - Situação e planos de Paulo: 2,19-30
 D' - Exortação: 3,1-4,9
 B' Ação de Graças – 4,10-20
 A' Saudação – 4,21-23

2.4 Crítica Textual de Fl 2,9-11

Estes três versículos não apresentam nenhuma séria dificuldade crítico-textual, mas é pertinente a consideração das variantes existentes, a fim de detectar já na própria tradição manuscrita tendências na interpretação do texto.

Versículo 9b: *καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα*

O artigo *τὸ* que acompanha *ὄνομα* é omitido nos unciais D, F, G, K, L, P, Ψ, 075 e 0278; nos cursivos 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1881 e 2464; nos manuscritos que pertencem ao texto Bizantino (M) e ainda em Clemente conforme Teódoto. Apoiam o texto sem a omissão o papiro P⁴⁶, os unciais **Ⲁ**, A, B, C, os cursivos 33, 629, 1175, 1739. Segundo Metzger, com a omissão do artigo o texto estaria afirmando “que Jesus recebeu um nome não especificado, que depois é definido com *aquele* nome que está acima de todo nome”.⁶⁵ O mesmo autor explica que a omissão pode ter surgido quando um copista se confundiu com o final do verbo *ἐχαρίσατο*. Outra possibilidade, é que os copistas interpretaram que Paulo não estivesse referindo-se a um nome específico (um título como se verá adiante na pesquisa), mas à noção de reputação, fama e honra,⁶⁶ isto é: Deus deu a Jesus a honra acima de todas as honras. E embora a evidência externa apoie

⁶⁵ METZGER, Bruce M., *Un Comentario Textual Al Nuevo Testamento Griego*, p. 542. O mesmo comentário encontra-se em OMANSON, Roger., *Variantes textuais do Novo Testamento*, p. 414.

⁶⁶ FEE, G. D., *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, p. 287; HELLERMAN, J. H., *Philippians*, p. 120.

a autenticidade do artigo,⁶⁷ esta última interpretação é bastante plausível no contexto.

Versículo 11a: καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται

O verbo *ἐξομολογήσεται* (verbo subjuntivo aoristo médio 3ª p. singular de *ἐξομολογέω*) é substituído por *ἐξομολογήσεται* (verbo no futuro do indicativo ativo 3ª p. singular) nos unciais A, C, D, F*, G, K, L, P, Ψ^{VID}, 075 e 0278; nos cursivos 6, 33, 81, 104, 365, 630*, 1175, 1241, 1505, 1739, 1881, 2464, muitos outros manuscritos pertencentes ao texto majoritário, e em uma leitura alternativa presente em Irineu (Ir^{v.1}). Apoiam o texto sem a substituição o papiro P⁴⁶, os unciais *κ*, B, F^c; os cursivos 323, 630^c, 2495, muitos manuscritos pertencentes ao texto majoritário, Irineu, Clemente conforme Teódoto e Clemente de Alexandria. Do ponto de vista da tradução o que está em questão seria a troca do subjuntivo para o futuro. Com o subjuntivo a tradução está: “para toda língua confessar que...”. Com o futuro ficaria: “e toda língua confessará que...”. Omanson oferece explicações para as duas mudanças, isto é, se original fosse futuro, os copistas teriam alterado para o subjuntivo para concordar com o verbo *κάμψη* do versículo 10, que está no subjuntivo. Se a forma original foi o subjuntivo, a alteração dos copistas tinha como objetivo concordar com o termo *ὀμεῖται* (jurar), que aparece em alguns manuscritos da LXX em Isaías 45,23. Nesse caso, a evidência externa (seguindo o texto Alexandrino) favorece a manutenção do texto com o subjuntivo. Por outro lado, parece que a divisão dos manuscritos aponta para o que a exegese do texto vai confirmar, isto é, que na passagem o verbo em questão tanto tem uma aplicação presente, desafiando ouvintes e leitores a confessarem Jesus como Senhor, quanto uma dimensão futura, proclamando o que será realidade escatológica final, quando todos os seres se submeterão a Jesus.

Versículo 11b: ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς

Ainda neste versículo, os unciais A, F e G; o cursivo 1505 e alguns poucos divergentes do texto majoritário; os manuscritos da antiga versão latina b e g; um manuscrito da Vulgata e um da versão Saídica, e uma das citações de Fl 2,11 na

⁶⁷ FEE, G. D., *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, p. 287; HELLERMAN, J. H., *Philippians*, p. 120.

tradução latina de Orígenes omite o termo *Χριστὸς*.⁶⁸ Assim o texto seria lido: “que Jesus é Senhor”. No entanto, é possível explicar a omissão como uma tentativa de harmonização com o versículo 10. A qualidade dos testemunhos externos e a presença comum da designação Ἰησοῦς Χριστὸς em Paulo (só considerando as fórmulas de benção nas saudações e despedidas, a expressão aparece em todo corpus paulino, com exceção de Colossenses e Tito) favorecem a manutenção do texto como está. Exegeticamente, a omissão da expressão pode testemunhar a desvalorização do termo *Χριστὸς* como título que explica a pessoa e obra de Jesus. É por isso, então, que a exegese deve-se perguntar pela utilização da expressão no texto.

2.5 Texto e tradução de Fl 2,9-11

⁹διὸ 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 ¹¹καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.⁶⁹

⁹E por isso, Deus o exaltou sobremaneira e o agraciou com o nome acima de todo o nome, ¹⁰a fim de que todo o joelho se dobre ao nome de Jesus, no céu, na Terra e debaixo da Terra, ¹¹e toda língua confesse que 'Jesus Cristo é Senhor', para glória de Deus Pai.

2.6 Delimitação

A delimitação do objeto material será realizada aqui em dois momentos. Primeiro a distinção dos versículos 6 a 11 do seu contexto literário, e depois, o estabelecimento dos versículos 9 a 11 como uma seção específica do texto de 2,6-11.

⁶⁸ Existe ainda a atestação única feita pelo uncial K da leitura *Χριστὸς κύριος*.

⁶⁹ Texto grego conforme NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 28ª edição.

A delimitação de 2,6-11 pode ser evidenciada por diversos argumentos. Antes de tudo, existe a diferença em relação ao contexto anterior. De 1,27 a 2,4 Paulo está trabalhando a parênese, ou seja, apresentando exortações à igreja, sobretudo no que tange à sua unidade. Veja-se os imperativos: πολιτεύεσθε (1,27); πληρώσατέ (2,2); φρονεῖτε (2,5), além de orientações do tipo: “não façam isso, mas façam aquilo” (2,3-4). Justamente o versículo 2,5 faz a transição, mantendo-se, no entanto, na parênese.

Nos versículos de 6 a 11 não se encontram mais exortações, e sim a descrição de eventos relacionados à pessoa de Jesus. Passa-se da 2ª pessoa para a 3ª. E no contexto posterior, a partir de 2,12, Paulo retoma o estilo parenético anterior. Voltam os verbos no imperativo e na 2ª pessoa, como o importante κατεργάζεσθε.

Há ainda considerações linguísticas e literárias indicando que esta passagem foi construída em estilo poético e não de prosa, distinguindo-se do seu contexto na carta. É possível inclusive que ela tenha tido uma existência anterior independente da própria carta. Porém, como essa discussão é complexa, e ao mesmo tempo muito importante para a compreensão de Fl 2,6-11, o assunto será discutido em capítulo à parte.

Quanto à delimitação dos versículos 9 a 11 em relação ao texto de 2,6-11, a primeira consideração é a mudança de tema. Do versículo 6 a 8 o texto descreve o caminho do Filho de Deus da existência na forma de Deus até a morte na cruz, passando pelo seu esvaziamento, sua humanidade, e sua humilhação. Os versículos 9 a 11 descrevem Deus o exaltando, dando-lhe um nome especial, joelhos se dobrando diante dele e toda língua confessando-o. Ou seja, a primeira parte do texto gira em torno do eixo existência na forma de Deus - esvaziamento - encarnação - cruz, enquanto que a segunda parte segue a temática da exaltação - adoração - confissão - glória de Deus. Outra consideração importante é que na primeira parte Jesus é o sujeito de todos os verbos: são três verbos no indicativo e cinco no particípio nominativo, todos referindo-se a Jesus. A partir do versículo 9 Deus passa a ser o sujeito e Jesus o objeto. São dois verbos no indicativo tendo Deus como sujeito e Jesus como objeto. E há dois verbos no subjuntivo que estão sintaticamente subordinados aos verbos que tem Deus como sujeito. E também ali Jesus continua sendo o objeto.

Portanto, Filipenses 2.6-11 forma uma unidade textual na qual é possível distinguir duas seções: 2,6-8 e 2,9-11. Esta pesquisa pretende trabalhar apenas sobre esta última parte.

3

Status Quaestionis da Pesquisa a respeito de Fl 2,6-11

3.1

O início da pesquisa contemporânea

O grande impulso para a pesquisa acadêmica de Fl 2,6-11 foi dado em 1928, quando Ernst Lohmeyer apresentou sua análise da passagem na obra que se tornaria clássica para a exegese da perícopé: *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11*.⁷⁰ Segundo Martin, o caráter poético da passagem já tinha sido reconhecido antes por Johannes Weiss em um artigo de 1899, argumento que foi confirmado por A. Deissmann em 1925.⁷¹ Contudo, para Martin o grande mérito de Lohmeyer foi detalhar essas características poéticas, percebendo-a como uma composição litúrgica, especificamente um hino, composto por seis estrofes, cada qual com três linhas, e apresentando uma sólida argumentação em favor dessa estrutura.⁷² A partir de então, afirmar que Fl 2,6-11 é um hino cristológico citado por Paulo no contexto da carta aos Filipenses tornou-se lugar comum nos estudos do Novo Testamento.⁷³ A proliferação de textos acadêmicos sobre a passagem foi enorme, discutindo-a por diversos ângulos, a tal ponto de se afirmar que Fl 2,6-11 “é uma das mais exaltadas, uma das mais amadas, e uma das mais discutidas e debatidas passagens no corpus Paulino”.⁷⁴ A quantidade de literatura especializada relacionada à passagem evidencia que a mesma é a mais importante da carta aos Filipenses.⁷⁵ Abaixo será apresentado o desenvolvimento da interpretação acadêmica sobre o texto, segundo os principais tópicos de discussão: gênero literário, estrutura, autoria, origem, pano de fundo e função na carta.

⁷⁰ BROWN, C., Ernst Lohmeyer's *Kyrios Jesus*, p. 6 e 31. Dois anos depois Lohmeyer reproduziu os resultados do estudo na publicação do seu comentário da carta aos Filipenses.

⁷¹ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 24.

⁷² *Ibid.*, p. 28-29. Escrevendo em 1965 Martin afirma que até então ninguém tinha conseguido reverter a avaliação de Lohmeyer que o texto é um hino, e os poucos questionamentos não afetaram o consenso na comunidade exegética.

⁷³ Parece que o primeiro a designar a passagem como um “hino cristológico” foi H. Lietzmann em uma publicação de 1954, conforme FITZMYER, J. A., *The Aramaic Background of Philippians 2:6-11*, p. 471, nota 2.

⁷⁴ FEE, G. D., *Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?*, p. 29.

⁷⁵ BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, p. 115. HELLERMANN, J. H. *Vindicating God's Servants in Philippi and in Philippians*, p.85, vai além, e afirma que Fl 2,6-11 é o texto que mais atrai atenção erudita no corpus Paulino.

3.2

A pesquisa sobre o Gênero e Estrutura de Fl 2,6-11

A importância do estudo de Lohmeyer faz dele o ponto de partida para esta discussão. Conforme mencionado, ele qualificou a passagem como um hino composto de duas partes (vs. 6-8 e 9-11), cada parte com três estrofes, e cada estrofe com três linhas, sendo a expressão “θανάτου δὲ σταυρου” omitida da parte três, por ser considerada um acréscimo paulino ao hino original. O resultado é a seguinte estrutura:

I ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο
τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,

II ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν
μορφὴν δούλου λαβὼν
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος

III καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου

IV διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν
ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ
τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα

V ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ
πᾶν γόνυ κάμψη
ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων

VI καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται
ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς
εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.⁷⁶

Outra influente compreensão sobre a forma da passagem foi apresentada por J. Jeremias. Ele seguiu Lohmeyer entendendo o Fl 2,6-11 como um hino pré paulino, mas enxergou sua estrutura de forma diversa, como segue:

I ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ
ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν
μορφὴν δούλου λαβὼν

II ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος
καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου

⁷⁶ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 29.

ΠΙ διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα
ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνου κάμνη
καὶ πάντα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς⁷⁷

Em primeiro lugar, ele concluiu que o hino está organizado em pares de versos, refletindo o esquema hebraico do paralelismo de membros. São 12 versos. Para chegar a essa estrutura ele propõe excluir três linhas do texto, qualificando-as como acréscimos de Paulo ao hino original. As linhas são: θανάτου δὲ σταυροῦ (final do versículo 8), ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων (final do versículo 9) e εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς (final do versículo 11). Dessa forma estes 12 versos estariam distribuídos em três estrofes, em que cada uma descreve um estágio cristológico: a pré-preexistência (2,6ab-7ab), o ministério terreno (2,7cd-8ab) e a exaltação (2,9-11).⁷⁸

Da perspectiva da organização dos versos, outras propostas foram feitas, mas todas são na verdade variações das propostas originais de Lohmeyer e Jeremias.⁷⁹ Grandes contestações, no entanto, foram dirigidas à classificação da passagem sob o gênero “hino”. Embora até a década de 1980 houvesse um consenso sobre essa classificação,⁸⁰ faltavam critérios para julgar as conclusões exegéticas, isto é, determinadas passagens do Novo Testamento eram classificadas como hinos, e passavam a servir como parâmetro para o julgamento de outras passagens. Evidencia-se um argumento circular, pois sobre qual consideração as primeiras passagens foram consideradas hinos? Em outras palavras, qual seria o texto padrão no Novo Testamento ou na literatura cristã primitiva para, em comparação, avaliar por exemplo se Fl 2,6-11 tem ou não características hínicas?

Em 1992, Gordon Fee publicou um artigo expondo essas dificuldades.⁸¹ Segundo Fee, esta passagem não podia ser considerada hino porque divergia da

⁷⁷ FEWSTER, G. P., *The Philippians ‘Christ Hymn’: Trends in Critical Scholarship*, p. 195-196.

⁷⁸ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p.32-35; FEWSTER, G. P., op. cit., p. 195-196.

⁷⁹ SCHNELLE, U., *Paulo: Vida e Pensamento*, p. 473. Observe-se, por exemplo, a proposta de MARTIN, R. P., op. cit., p. 36-37. Ele segue Jeremias na perspectiva do paralelismo de membros, mas adota a divisão de Lohmeyer em seis estrofes, somente omitindo o θανάτου δὲ σταυροῦ do final do vs. 8.

⁸⁰ No prefácio à nova edição do seu livro em 1982, R. P. Martin atualiza a pesquisa sobre Fl 2,6-11 entre 1965 (data da primeira edição) e 1982 e afirma: “o caráter poético ou hínico dos versos permanece um consenso virtual no debate recente, sem nenhuma séria tentativa de revertê-lo”. MARTIN, R. P., op. cit, p. xvi.

⁸¹ FEE, G. D., *Philippians 2:5-11: Hymn or Prose Exalted?*, p. 29-46.

hinódia, tanto grega, quanto semítica. Não obstante, Paulo utilize aqui uma prosa exaltada, isto não é sinônimo de hino. O papel do pronome relativo ὃς aqui é diferente dos textos de Cl 1,15 e 1Tm 3,16 classificados como hinos, e a sequência das frases é típica da argumentação em prosa paulina (argumento que ele considera mais forte). Assim, ele considera que o texto possui um caráter poético indiscutível, e ao mesmo tempo, um inegável estilo narrativo. Por isso ele classifica a passagem como prosa exaltada.⁸² Alguns autores seguiram Fee na rejeição ao consenso de classificar Fl 2,6-11 como hino,⁸³ e outros apresentaram variações da classificação da passagem como “prosa exaltada”. Collins propôs a designação “prosa hínica”,⁸⁴ enquanto Basevi chamou-a de “prosa rítmica”.⁸⁵

Em 1997, Martin reagiu às conclusões de Fee, reafirmando o caráter hínico da passagem.⁸⁶ E em 2015, Martin e Nash apresentaram um artigo com uma contundente defesa do gênero *Hymnos* para Fl 2,6-11. O texto deles realiza duas tarefas.⁸⁷ Primeiro, eles discorrem sobre o caráter do gênero hino nos manuais de retórica grega, com a devida cautela cronológica, ou seja, preferindo os manuais que são contemporâneos à carta aos Filipenses e aqueles que são anteriores a ela em mais de um século. Em um segundo momento, os autores demonstram como a passagem em questão reflete as características literárias do gênero helenista hino: “o texto apresenta todas as características que os teóricos julgavam essenciais para o gênero”.⁸⁸ Segundo estes critérios o texto de Fl 2,6-11 possui a seguinte estrutura:

⁸² FEE, G. D., *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, p. 259-260. Antes mesmo de Fee, BERGER, K., *As Formas Literárias do Novo Testamento*, p.311, tinha classificado Fl 2,6-11 não como hino, mas como um encômio, um gênero da retórica grega que objetiva a apresentação elogiosa de uma pessoa. Mais recentemente, também HELLERMAN, J., *Philippians*, p. 106, considerou Fl 2,6-11 como encômio.

⁸³ Entre outros, BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, p. 116-117; FOWL, S., *Philippians*, p.108-110.

⁸⁴ COLLINS, A. Y., *Psalms, Philippians 2:6-11, and The Origins of Christology*, p. 368.

⁸⁵ BASEVI, C., *Estudio Literario y Teológico del Himno Cristológico de la Epístola a los Filipenses*, p. 443, nota 16.

⁸⁶ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. lvii-lviii. É a 3ª edição da obra de Martin, na qual ele apresenta e discute os principais temas da exegese acadêmica de Fl 2,6-11 entre 1982 (data da segunda edição) e 1997 (data da terceira).

⁸⁷ MARTIN, M. W.; NASH, B. A., *Philippians 2:6-11 as Subversive Hymnos: A Study in the Light of Ancient Rhetorical Theory*, p. 90-138.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 109. Também em 2015 apareceu um outro artigo criticando a classificação de Fl 2,6-11 (e de Cl 1,15-20) como hino. EDSALL, B.; STRAWBRIDGE, J. R., *The Songs we Used to Sing? Hymn ‘Traditions’ and Reception in Pauline Letters*, p. 290-311, argumenta que Fl 2,6-11 não atende critérios gregos para considerá-lo como hino, e nas mais de 570 citações da passagem entre os pais da Igreja antes de 325 d.C., nunca ela é qualificada como hino. O último argumento é uma dedução a partir do silêncio, e para o primeiro, as respostas estão no artigo de Martin e Nash, que Edsall e Strawbridgde não tiveram como levar em consideração.

Origem (ampliada por Syncrisis)	ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών
Nascimento	ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·
Corpo	καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
Mente/Virtudes	ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
Proezas	γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου,
Maneira de morrer	θανάτου δὲ σταυροῦ.
Eventos póstumos	διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
Nomes e títulos (ampliado por Syncrisis)	καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνου κάμψη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων

Um dos pontos a favor dessa estrutura é que ela explica o texto sem precisar excluir qualquer linha, uma das características das propostas apresentadas acima. O trabalho de Martin e Nash, portanto, reforça o consenso exegético que já dura quase um século de classificar Fl 2,6-11 como hino.

Quanto à estrutura da passagem, enquanto os resultados da proposta de Martin e Nash ainda serão avaliados pela comunidade exegética, a organização que parece mais difundida (tanto entre autores que classificam a passagem como hino, quanto entre os que divergem dessa classificação) é a que percebe o texto dividido em duas partes: os vs. 6-8 e os vs. 9-11, a saber:⁸⁹

ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

⁸⁹ Entre os que seguem esta estrutura estão FEE, G. D., *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, p. 261-262; SCHNELLE, U., *Paulo: Vida e Pensamento*, p. 473; HAWTHORNE, G. F., *Philippians*, p. 101-103; BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, p. 125-126; COLLINS, A. Y., *Psalms, Philippians 2:6-11, and The Origins of Christology*, p. 368; BARTH, G., *A carta aos Filipenses*, p. 45; BASEVI, C., *Estudio Literario y Teológico del Himno Cristológico de la Epístola a los Filipenses*, p. 445-446; MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. lviii. A favor de uma divisão em três partes, além de Jeremias mencionado acima, CERFAUX, L., *Cristo na Teologia de Paulo*, p. 297-298.

διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,
 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ
 καταχθονίων
 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ
 πατρὸς.

Os argumentos para essa divisão são múltiplos. Cada parte é composta por uma sentença, que por sua vez possui dois verbos principais. Nos vs. 6-8 são ἠγήσατο e ἐκένωσεν e em 9-11 ὑπερύψωσεν e ἐχαρίσατο.⁹⁰ Se por um lado, a expressão θανάτου δὲ σταυροῦ é o ponto crítico da primeira parte,⁹¹ a utilização da preposição διὸ no vs. 9 marca uma virada na descrição dramática. Ela é nesse caso uma preposição consecutiva, mostrando que a sequência é consequência do que foi dito antes.⁹² Existem também diferenças que apontam para a separação das partes. A primeira dá preferência a versos com menos de dez sílabas, enquanto na segunda predominam os versos com mais de dez sílabas.⁹³ Nos vs. 6-8 encontram-se cinco participios, em 9-11 nenhum sequer.⁹⁴ Além, é claro, da mudança de sujeito: nos vs.6-8 o sujeito dos verbos principais é Jesus, e em 9-11 as ações principais são realizadas por Deus Pai.

3.3

A pesquisa sobre a autoria e origem de Fl 2,6-11

Segundo Lohmeyer, Fl 2,6-11 é um hino pré-paulino, uma composição poética, utilizada nos cultos, editada e citada por Paulo na carta aos Filipenses. Este juízo foi divulgado e aceito por parte da comunidade acadêmica, em especial com o apoio dos trabalhos de A. M. Hunter e E. Schweizer.⁹⁵ Em 1965 Martin avaliava que a maioria dos comentaristas alemães e franceses seguiam as conclusões de Lohmeyer,

⁹⁰ COLLINS, A. Y., *Psalms, Philippians 2:6-11, and The Origins of Christology*, p. 368.

⁹¹ BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, p. 125-126.

⁹² BASEVI, C., *Estudio Literario y Teológico del Himno Cristológico de la Epístola a los Filipenses*, p. 446. MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. lviii, afirma que a expressão διὸ καὶ funciona como a *peripeteia* no drama grego, descrevendo o reverso do destino do herói vítima.

⁹³ BASEVI, C., *op. cit.*, p. 448.

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 55.

enquanto a situação entre os especialistas britânicos e americanos era exatamente contrária.⁹⁶

Entre os principais argumentos contrários à autoria paulina de Fl 2,6-11, em primeiro lugar vem a forma do texto. De acordo com Lohmeyer, o texto apresenta características de um hino semítico, mas com formulações próprias do idioma grego. Disso ele conclui que o autor compôs o hino em grego, mas seu idioma nativo era semítico.⁹⁷ O texto seria então um salmo judeu-cristão originado na primitiva comunidade judaico-cristã de Jerusalém.⁹⁸ Um segundo argumento contra a autoria paulina é a linguagem. De um lado, existem termos utilizados no texto que são *hapax legomena* no corpus Paulino e alguns, inclusive, no Novo Testamento inteiro. Os termos ἀρπαγμός, ὑπερυψώω e καταχθόνιος nunca são usados no Novo Testamento além deste texto, sendo que o primeiro é raro até mesmo no grego secular. Também não se encontra no Novo Testamento a descrição do universo em três estágios como na expressão ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, e a palavra μορφή só ocorre em Mc 16,12.⁹⁹ Outro dado interessante é que algumas palavras encontradas aqui são utilizadas por Paulo de forma diferente em outros contextos. O verbo κενόω, por exemplo, é usado pelo apóstolo em Rm 4,14; 1Co 1,17; 4,15; e 2Co 9,3, mas sempre o sentido é negativo, contrariamente à Fl 2,7. O substantivo σχῆμα é usado em 1Co 7,31 com sentido distinto de Fl 2,7 e o termo ὑπήκοος, que nunca é usado no Novo Testamento (nem na LXX) no sentido de obediência a Deus.¹⁰⁰ Ainda no campo da linguagem, mais ligado aos conceitos, existem duas outras considerações que pesam contra a autoria paulina. É que são encontradas no hino ideias estranhas à teologia de Paulo. São elas: a designação de Jesus como εἶναι ἴσα θεῶ e como δοῦλος; o uso do verbo ὑπερυψώω para expressar a exaltação de Jesus, e o fato desta ser retratada como um dom que Jesus recebe da parte de Deus, através do verbo χαρίζομαι.¹⁰¹ Em contrapartida, faltam temas característicos da cristologia paulina, a saber: a doutrina da redenção pela cruz, a ressurreição de Cristo e o papel da igreja.¹⁰²

⁹⁶ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 61.

⁹⁷ O curioso dessa observação de Lohmeyer é a ironia dela favorecer à autoria paulina (que alhures ele nega), pois em Paulo encontramos um cristão, cuja língua nativa era semita, mas que escrevia em grego!

⁹⁸ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 46-47.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 48.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 48-49.

¹⁰² *Ibid.*, p. 49.

A estes argumentos somam-se outros dois, começando pela a suposição que Fl 2,6-11 refletiria a cristologia do Servo do Senhor, inspirada nos cânticos de servo de Isaías 53. Ao que parece, essa cristologia não é originalmente paulina, mas só é utilizada pelo apóstolo quando ele faz referência ao que recebeu dos seus predecessores no Evangelho.¹⁰³ E esse ponto traz à tona um outro argumento contra autoria paulina, que é o fato amplamente reconhecido pelos estudiosos neotestamentários que boa parte da teologia de Paulo é reflexo da comunidade pré paulina, e assim, Fl 2,6-11 seria parte dessa herança primitiva herdada por Paulo.¹⁰⁴

Não obstante, nem todos se convenceram de uma autoria não paulina para Fl 2,6-11. Até 1965 o expoente em favor da autenticidade paulina foi L. Cerfaux.¹⁰⁵ Os argumentos apresentados por ele e por uma série de outros autores após ele podem ser resumidos da seguinte forma. Primeiramente, em relação à forma, a questão levantada é por que Paulo pode ser considerado autor de outros textos qualificados como poéticos, como 1Co 13, e não ser o autor desta composição na carta aos Filipenses?¹⁰⁶ Nesse sentido, percebe-se um cruzamento entre a questão do gênero literário do texto com a da autoria. Isto porque um dos argumentos usados para negar a autoria paulina do texto foi sua forma literária como um hino. Esse quadro, porém, está se alterando, sobretudo através da exegese do texto pela ótica da retórica grega. Assim, tanto Basevi, que qualifica o texto como prosa rítmica, quanto Martin e Nash, que defendem o texto como hino, propõe a autoria paulina.¹⁰⁷

Outro argumento usado contra a autoria paulina está relacionado aos *hapax legomena*. No entanto, o argumento é considerado inconclusivo, pois passagens tidas como paulinas também possuem certo número de *hapax*. É o caso de 1Co 13, que contém três palavras que não aparecem em nenhum lugar do Novo Testamento, e outras três que só ocorrem fora da literatura paulina.¹⁰⁸ Soma-se a isso o dado de

¹⁰³ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 51-52.

¹⁰⁴ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 52-54.

¹⁰⁵ Avaliação de MARTIN, R. P., op. cit., p. 55-56. Cf. CERFAUX, L., *Cristo na Teologia de Paulo*, p. 292-293.

¹⁰⁶ CERFAUX, L., *Cristo na Teologia de Paulo*, p. 293. O argumento é recuperado por BLACK, D. A., *The Authorship of Philippians 2:6-11: Some Literary-Critical Observations*, p. 274-275, escrevendo 30 anos depois de Cerfaux.

¹⁰⁷ BASEVI, C., *Estudio Literario y Teológico del Himno Cristológico de la Epístola a los Filipenses*, p. 450; MARTIN, M. W.; NASH, B. A., *Philippians 2:6-11 as Subversive Hymnos: A Study in the Light of Ancient Rhetorical Theory*, p. 137, nota 110. Estes últimos de forma menos contundente que o primeiro.

¹⁰⁸ BLACK, D. A., op. cit., p. 276.

que Filipenses é a carta paulina com maior grau de *hapax*.¹⁰⁹ Destarte, além de existir no texto um grupo de palavras que refletem fielmente o pensamento paulino, são em passagens de natureza poética que se esperam a utilização de um vocabulário próprio e não usual, conseqüentemente com um grau maior de *hapax*.¹¹⁰

Também em favor da autoria paulina está a intrínseca relação entre 2,6-11 e outras partes da carta aos Filipenses. Dois paralelos são muito importantes nesse quesito. Primeiro a conexão entre 2,6-11 e 3,20-21, que pode ser visualizada a seguir:¹¹¹

2,6-11	3,20-21
μορφῆ; μορφῆν	σύμμορφον
ὑπάρχων	ὑπάρχει
σχήματι	μετασχηματίσει
ἐταπείνωσεν	ταπεινώσεως
ἐπουρανίων	ἐν οὐρανοῖς
κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς	κύριον Ἰησοῦν Χριστόν
δόξαν	τῆς δόξης

Em segundo lugar, a relação de 2,6-11 com o contexto anterior, a saber: ἡγούμενοι ὑπερέχοντας (2,3) com οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο (2,6); κενοδοξίαν (2,3) com ἑαυτὸν ἐκένωσεν (2,7); ταπεινοφροσύνη (2,3) com ταπεινώσεως ἑαυτὸν (2,8); ἐχαρίσθη (2,9) com ἐχαρίσατο (2,9),¹¹² e mesmo o versículo 5, que faz a ponte entre a seção anterior e o hino conecta-se ao versículo 2,2 através do verbo φρονεῖτε.¹¹³

¹⁰⁹ BLACK, D. A., *The Authorship of Philippians 2:6-11: Some Literary-Critical Observations*, p. 274-275. De acordo com MAZZAROLO, I., *Carta de Paulo aos Filipenses*, p. 180-184, a epístola como um todo possui 17 *hapax* em relação ao corpus paulino, e 39 em relação ao Novo Testamento como um todo.

¹¹⁰ BLACK, D. A., *The Authorship of Philippians 2:6-11: Some Literary-Critical Observations*, p. 276-277.

¹¹¹ Ibid, p. 278.

¹¹² CERFAUX, L., *Cristo na Teologia de Paulo*, p. 293.

¹¹³ FEWSTER, G. P., *The Philippians 'Christ Hymn': Trends in Critical Scholarship*, p. 194.

Quanto às ideias que formam o pano de fundo do hino, tanto uma cristologia influenciada pelas ideias do servo de YHWH não é incompatível com o pensamento paulino,¹¹⁴ quanto é possível identificar a influência sobre Fl 2,6-11 da temática do segundo Adão, como em Rm 5 e 1Co 15, textos cuja autoria paulina não é discutida.¹¹⁵ Não obstante, são encontradas no hino ideias que verdadeiramente correspondem à teologia paulina, como o tema da obediência de Jesus, a ênfase na morte de cruz e a exaltação de Jesus como κύριος.¹¹⁶

Uma última reflexão a ser feita no que diz respeito à autoria de Fl 2,6-11 é sobre o conceito de autenticidade. Conforme a argumentação de Fee, um documento é considerado autêntico quando ele foi escrito pela pessoa a quem o escrito é atribuído. Se Filipenses é atribuída a Paulo e ele realmente escreveu esta carta, ela é autêntica. Se 2Pedro é atribuída a Pedro e ele não escreveu a carta, ela não é autêntica. Quando este documento sofre interpolação de um autor posterior, diz-se que aquela parte interpolada não é autêntica, isto é, não pertence ao escritor a quem a obra como um todo é atribuída. No caso de Fl 2,6-11, a argumentação contra a autoria paulina resulta em uma interpolação do próprio autor do documento, na verdade ditada ou escrita junto com o restante do documento original, e que, em última análise é considerada inautêntica!¹¹⁷ Nas palavras de Fee:

Concentrando-nos, porém, nesta passagem, a autenticidade toma um novo significado: que o próprio Paulo interpolou em 2,6 uma parte de material tradicional (material pré-paulino) do qual não era o autor original, quer seja de forma literal ou parafraseada por ele em maior ou menor grau; e, por tanto, ainda que a escreveu, ele não foi o autor, por isso esta parte não é autêntica e não se pode utilizar para reconstruir a teologia paulina. Contudo, esta é uma teoria muito estranha, pois segundo esta definição, a maioria do Evangelho de Mateus teria que ser vista como não autêntica; afinal, nenhum dos materiais que ele aproveitou de Marcos ou de Q foram escritos por ele!¹¹⁸

O protesto de Fee e as considerações acima têm persuadido cada vez mais os autores em favor da autoria paulina. Escrevendo em 2010, Hellerman afirma que o consenso em favor da autoria pré-paulina pertenceu à geração anterior de

¹¹⁴ BLACK, D. A., **The Authorship of Philippians 2:6-11: Some Literary-Critical Observations**, p. 280. No prefácio à edição de 1997 da sua obra, Martin afirma estar mais inclinado a reconhecer a influência do Servo de YHWH de Isaías sobre Fl 2,6-11 do que na edição original da sua obra em 1965. Cf. MARTIN, R. P., **A Hymn of Christ**, p. lx. Os expoentes dessa linha de interpretação são J. Jeremias e L. Cerfaux. Cf. CERFAUX, L., **Cristo na Teologia de Paulo**, p. 294-297 e MARTIN, R. P., **A Hymn of Christ**, p. 182-183.

¹¹⁵ MARTIN, R. P., op. cit., p. 58.

¹¹⁶ Ibid., p. 59-60.

¹¹⁷ FEE, G. D., **Comentario de la Epístola a los Filipenses**, p. 85-86.

¹¹⁸ FEE, G. D., **Comentario de la Epístola a los Filipenses**, p. 86.

eruditos.¹¹⁹ Que essa é a tendência percebe-se pela lista de eruditos que ele apresenta favorável à autoria paulina. Dos 12 autores mencionados, apenas 2 são anteriores a 1990.¹²⁰ Parece que se está a caminho de um novo consenso. Não obstante, mesmo entre os que defendem a autoria paulina, o pano de fundo da cristologia desenvolvida em Fl 2,6-11 é passível de discussão, como será exposto no item a seguir.

3.4 O pano de fundo de Fl 2,6-11

Na história da exegese de Fl 2,6-11 os intérpretes buscaram qual seria o pano de fundo fundamental para as ideias desenvolvidas no texto. A suposição é que a determinação desse pano de fundo estabeleceria a rota correta para a interpretação da passagem. Nesse intuito, foram apresentadas seis propostas principais.

Käsemann propôs o pano de fundo do helenismo religioso,¹²¹ como evidenciado na literatura Hermética. Segundo ele Fl 2,6-11 é construído sobre o mito gnóstico do homem divino, o redentor celestial, mas é uma composição cristã genuína, pois faz a releitura do mito e, na verdade, supera o mito.¹²² A hipótese de Käsemann não recebeu muitas adesões, entre outros motivos, porque a literatura Hermética na qual ela se baseia é datada a partir do segundo século d. C., e é discutível se no período pré-cristão um mito gnóstico do redentor estava completamente desenvolvido. Além disso, importantes elementos do referido mito estão ausentes no texto de Filipenses, como o destino pré-temporal do redentor e um explícito conflito ativo entre o redentor e os poderes cósmicos.¹²³

De acordo com Martin, entre as propostas que procuram o pano de fundo fora do próprio cristianismo, a hipótese de Käsemann foi a única tentativa séria de estudar o hino sem levar em consideração o Antigo Testamento. Todas as outras

¹¹⁹ HELLERMANN, J. H., *Vindicating God's Servants in Philippi and in Philippians*, p. 100, nota 38.

¹²⁰ Idem. Aos 12 mencionados por ele pode se acrescentar outros dois: BLACK, D. A., *The Authorship of Philippians 2:6-11: Some Literary-Critical Observations*, p. 269-289, e BASEVI, C., *Estudio Literario y Teológico del Himno Cristológico de la Epístola a los Filipenses*, p. 439-472.

¹²¹ KÄSEMANN, E., *Ensayos Exegeticos*, p. 87-89. Em sua ótica, o helenismo religioso diferencia-se tanto do helenismo clássico quanto do helenismo popular.

¹²² Ibid., p. 119.

¹²³ O'BRIEN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, p. 193-194.

propostas vão buscar no Antigo Testamento, ou em algum desdobramento dos seus temas no judaísmo a explicação do que está por trás de Fl 2,6- 11. Esse foi o caminho original proposto por Lohmeyer. De acordo com ele, o hino é proveniente de um contexto judaico cristão, mais especificamente, a primitiva comunidade de Jerusalém, que utilizaria o cântico nas celebrações da eucaristia.¹²⁴ Um passo à frente foi a delimitação desse pano de fundo no Antigo Testamento. O'Brien indica que Cerfaux e Jeremias foram os primeiros a identificar o pano de fundo da passagem nos cânticos do Servo do Senhor de Isaías. O último autor, inclusive mostra que importantes termos de Fl 2,6-11 devem ser interpretados a partir da descrição do Servo Sofredor em Is 53.¹²⁵ Alguns seguiram e aprofundaram essa perspectiva, supondo que o hino original foi composto em aramaico e apresentando possíveis versões do hino em aramaico.¹²⁶ No entanto, tal empreitada envolve alto grau de especulação, inclusive quando a prova da existência de um original aramaico é a própria possibilidade de traduzir para o aramaico!¹²⁷

O'Brien também associa a E. Schweizer a proposta de levar o pano de fundo do Servo sofredor para a temática do justo sofredor do judaísmo. Fruto da martiriologia do período macabeu, a tese é que o justo sofredor é humilde e leal a Deus, se preciso, até a morte. O problema aqui é a associação do justo sofredor com uma figura preexistente. Schweizer tentou resolver o problema especulando uma associação entre este tema e o do filho do homem, mas posteriormente ele mesmo abandonou essa ideia.¹²⁸

A sabedoria judaica também foi postulada como o contexto original para as ideias de Fl 2,6-11. Baseada sobretudo no livro da Sabedoria, a tese é que o servo justo se torna o instrumento da sabedoria. A sabedoria é preexistente com Deus e entra no mundo para habitar o servo justo. A primeira objeção levantada aqui é que a sabedoria ocupa principalmente um papel de mediadora da criação, enquanto que esse não é um tema apresentado em Fl 2,6-11. Outra questão que não encontrou

¹²⁴ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 27-28.

¹²⁵ O'BRIEN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, p. 194; JEREMIAS, J., *Estudos do Novo Testamento*, p. 176-178.

¹²⁶ As duas principais traduções são apresentadas por MARTIN, R. P., op. cit., p. 40-41 e FITZMYER, J. A., *The Aramaic Background of Philippians 2:6-11*, p.470-483.

¹²⁷ Avaliação de FEWSTER, G., *The Philippians 'Christ Hymn': Trends in Critical Scholarship*, p. 193. Segundo ele, como o aramaico do 1º século não é bem atestado, algumas palavras gregas são traduzidas conforme o aramaico de um período posterior. Ele também afirma que contra o empreendimento está o fato das traduções resultantes serem distintas.

¹²⁸ O'BRIEN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, p. 194-195.

uma explicação plausível foi quando e onde aconteceu essa conexão entre a sabedoria e o justo.¹²⁹

Atualmente o pano de fundo mais discutido (o que não quer dizer mais adotado) para o hino de Fl 2,6-11 é o que olha para Gn 1,26-27 e 3,1-5, estabelecendo o contraste entre o primeiro e o segundo Adão. De fato, a reflexão é encontrada na teologia paulina (Rm 5,18-19 e 1Co 15,45-47). É possível identificar três variações nesse tratamento. A primeira acredita que por trás de Fl 2,6-11 está a especulação judaica associada a Fílon, que vê um homem celestial em Gn 1 e um homem terreno em Gn 3. O autor do hino apresenta um redentor relacionando as duas figuras a Jesus.¹³⁰ A segunda variação foi desenvolvida por J. D. G. Dunn. Ele afasta a ideia de um homem celestial, e de qualquer ideia de preexistência no hino. Segundo ele, Jesus está na mesma posição de Adão, um homem que possui a glória divina. Só que enquanto Adão a perdeu por sucumbir à tentação, Jesus por sua obediência proporciona a sua restauração na humanidade.¹³¹ A terceira variação da chamada cristologia adâmica é a proposta por N. T. Wright. Aqui se visualiza uma estreita conexão entre Adão, Israel e Cristo. A intenção de Deus para humanidade estava perfeitamente apresentada em Adão. A desobediência deste desfigurou esse relacionamento, porém não o destruiu. Como parte do plano de restauração desse relacionamento, Deus constitui Israel para levar suas intenções para a humanidade. O projeto de Deus para Israel se cumpre em Jesus, o Messias. Nessa exegese, Wright entende que Filipenses não estabelece um rígido paralelo entre Adão e Cristo, e assim, ao contrário de Dunn, Wright defende a ideia da preexistência de Cristo.¹³²

¹²⁹ O'BRIEN, P. T., **The Epistle to the Philippians**, p. 195-196. Ele mostra que a conexão de Fl 2,6-11 com a sabedoria judaica foi formulada por D. Georgi.

¹³⁰ Esta primeira alternativa remonta a J. Héring e a O. Cullmann. Cf. O'BRIEN, P. T., **The Epistle to the Philippians**, p. 196.

¹³¹ DUNN, J. D. G., **Christology in the Making**, p. 114-121. Para uma avaliação da posição de Dunn quanto a esta passagem cf. O'BRIEN, P. T., **The Epistle to the Philippians**, p. 196. Dunn cita com aprovação a proposta veiculada por Murphy-O'Connor. A opinião deste estudioso quanto a este tema pode ser resumida no seguinte período: "Ele era o que Adão deveria ter sido, o modelo inspirador do que Deus pretendia que o ser humano fosse. A pureza de Cristo dava-lhe o direito de ser tratado como se fosse um deus, isto é, gozar da incorruptibilidade em que Adão foi criado. Entretanto, ele não usou esse direito em proveito próprio. Pelo contrário, entregou-se às consequências de um modo de existência inaugurado pelo Adão caído" (grifos acrescentados). MURPHY-O'CONNOR, J. **Paulo – Biografia crítica**. p. 234.

¹³² WRIGHT, N. T., **The Climax of the Covenant**, p. 56-98; FOWL, S. E., **Philippians**, p. 114-115.

Resta ainda a possibilidade de encontrar o pano de fundo do hino no próprio cristianismo primitivo. Há duas variações aqui. Hawthorne acredita que o hino seja o resultado da profunda meditação que Paulo ou algum outro cristão fez do gesto de Jesus lavar os pés dos discípulos, e dos significados deste ato.¹³³ Para Hurtado a primeira parte do hino, ou seja, 2,6-8, reflete a linguagem da parênese do cristianismo primitivo, ou mesmo de tradições do Jesus terreno que circulavam no período paulino.¹³⁴

É provável que nunca se alcance um consenso quanto a essa questão, até porque a complexidade e profundidade da passagem insinua conexões com vários contextos, e cada qual traz um pouco de luz à exegese de Fl 2,6-11. Talvez, seja importante refletir na pergunta formulada por O'Brien: "Não poderia ser [Fl 2,6-11] uma simples composição cristã na qual o autor tirou certos conceitos de diferentes contextos – talvez os combinando ou encontrando-os já combinados – para explicar o evento Cristo?"¹³⁵

3.5 A função de Fl 2,6-11 na carta (interpretação ética e soteriológica)

Questão também muito importante para a interpretação de Fl 2,6-11 é o seu papel no fluxo da argumentação paulina em Filipenses. Geralmente a pergunta é formulada a partir da compreensão de gênero e autoria: Por que Paulo inseriu este hino cristológico nesta carta e exatamente nesse contexto literário? Ou: Por que Paulo compôs este hino e o citou como parte de sua carta aos Filipenses? Ou ainda: Qual papel 2,6-11 desempenha no argumento que o apóstolo desenvolve na carta aos Filipenses? A despeito da formulação, ainda não foi encontrada uma resposta consensual entre os estudiosos.

Logo de início o que entra em consideração é a relação entre 2,6-11 e o contexto anterior. A seção inteira de 1,27-2,18, na qual Paulo trabalha a parênese,

¹³³ HAWTHORNE, G. F., *Philippians*, p. 78 e 87; O'BRIEN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, p. 196.

¹³⁴ Um dos problemas da exegese de Hurtado é justamente privilegiar a primeira parte do hino em detrimento da segunda. cf.

¹³⁵ O'BRIEN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, p. 196.

está dividida em subseções: 1,27-30; 2,1-4;¹³⁶ 2,6-11; e 2,12-18. É pacífico que 2,1-4 é um trecho no qual Paulo exorta a igreja à unidade, mediante uma atitude de humildade:

Εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ, εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης, εἴ τις κοινωνία πνεύματος, εἴ τις σπλάγγνα καὶ οἰκτιρμοί, πληρώσατέ μου τὴν χαρὰν ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι, τὸ ἐν φρονοῦντες, μηδὲν κατ' ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν, μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες ἀλλὰ [καὶ] τὰ ἐτέρων ἕκαστοι (Fl 2,1-4).

A passagem toda é controlada pelo imperativo πληρώσατέ do versículo 2,2 e possui algumas conexões vocabulares e conceituais com Fl 2,6-11, como entre ταπεινοφροσύνη (vs.3) e ἐταπείνωσεν (vs.8), e entre as formulações μηδὲν κατ' ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ (vs.3) e ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν (vs.7). O grande impasse está na tradução de 2,5, que vincula todo o conjunto 2,1-4 e 2,6-11. Em grego o versículo está assim: Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.¹³⁷ Na verdade, são duas orações:

Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν

ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

A tradução desse versículo requer a resolução de várias questões. Em 2,5a a primeira questão é o referente do pronome demonstrativo Τοῦτο, que é melhor entendido como referindo-se ao argumento precedente, e não ao que vem a

¹³⁶ O versículo 5 é considerado um versículo ponte, tanto ele conclui o trecho de 2,1-4, quanto introduz 2,6-11.

¹³⁷ Existem dois problemas de crítica textual nesse versículo. Alguns manuscritos inserem a conjunção γὰρ após o pronome demonstrativo Τοῦτο e outros substituem a forma verbal φρονεῖτε por φρονείσθω. No entanto, a evidência manuscrita é contra a inserção das duas variantes, e o texto é inteligível como está. A inclusão de γὰρ é rapidamente discutida e desconsiderada por OMANSON, R., **As Variantes Textuais do Novo Testamento**, p. 413-414. FOWL, S. E., **Philippians**, p. 89, observa que com a colocação da conjunção o verbo deveria ser lido como indicativo (a forma é a mesma para o imperativo e o indicativo), dando a entender que os Filipenses já estavam tendo o tipo de φρόνησις desejado por Paulo. Isto, porém, contraria a argumentação de 2,1-4. Contra à inserção da conjunção FEE, G. D., **Comentario de la Epístola a los Filipenses**, p. 264, apresenta três argumentos: o texto assindético tem melhor apoio textual; a variante atesta o desejo dos escribas de se desfazerem do assindeto, e não há nenhuma razão plausível para se omitir a conjunção se ela fosse original. Quanto à substituição da forma verbal, HAWTHORNE, G. F., **Philippians**, p. 104-105, argumenta em favor do paralelismo das duas orações, e opta pela forma verbal φρονείσθω., isto é, da 2ª pessoa do plural para 3ª pessoa do singular. No entanto, FEE, G. D., op. cit. p.264, mostra que Hawthorne cai no mesmo erro dos escribas: usar uma variante inferior para tornar Paulo um escritor mais ordenado e legível.

seguir.¹³⁸ Paulo está referindo-se a tudo o que exortou à igreja em 2,1-4. Outra questão menor é reconhecer que o sintagma ἐν ὑμῖν diz respeito ao que deve ter lugar na comunidade cristã, com acento eclesial, sugerindo a tradução: “entre vós” ao invés de “em vós”, que privilegiaria o aspecto da conduta individual.¹³⁹ Também é necessário lidar em 2,5a com a tradução do verbo φρονέω. Este é um verbo importante na literatura paulina, particularmente na carta aos Filipenses.¹⁴⁰ Seu sentido básico é “pensar”,¹⁴¹ mas em Paulo seu significado é mais do que atividade racional, envolve decisão, vontade, é a orientação da vida, os alvos que o ser humano escolhe e o determinam em sua totalidade.¹⁴² Isso fica evidenciado no uso do termo em Romanos 8,5: οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος. Uma vida κατὰ σάρκα tem um φρονέω determinado pela σάρξ. Uma vida κατὰ πνεῦμα tem o seu φρονέω condicionado pelo πνεῦμα. A fim de se escolher uma forma verbal que corresponda na tradução à todas essas nuances do verbo grego propõe-se o verbo “viver”,¹⁴³ ficando 2,5a traduzido como: “Isto vivei entre vós”.

A segunda oração é ainda mais difícil, pois falta um verbo em 2,5b. As propostas de resolução resultam em duas principais opções de traduções. Uma supre a lacuna com o verbo ἤν. A ideia subjacente a essa opção é que a recomendação de Paulo à igreja estaria presente na vida e ministério de Jesus, conforme será apresentado em 2,6-11. Jesus seria o exemplo máximo do φρονέω que o cristão deve ter. Esta interpretação também compreende a expressão ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

¹³⁸ Assim FOWL, S. E., *Philippians*, p. 90; BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, p. 122; FEE, G. D., *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, p. 266. Outra forma de entender é ver todo o versículo 2,5 como fórmula de citação, considerando-se 2,6-11 material pré-paulino. Assim, KÄSEMANN, E., *Ensayos Exegeticos*, p. 116-117.

¹³⁹ Reconhecido por FEE, G. D., op. cit., p. 266-267. Ironicamente, este argumento vai trabalhar contra a interpretação ética adotada pelo autor, conforme a discussão abaixo.

¹⁴⁰ Segundo PAULSEN, H., φρονέω. In: DENT, p. 1995-1998, o termo ocorre 26 vezes no Novo Testamento, sendo 22 nas cartas paulinas incontestáveis, das quais 10 ocorrências apenas na carta aos Filipenses. Em segundo lugar está Romanos com 9.

¹⁴¹ BAGD, p. 886.

¹⁴² PAULSEN, H., φρονέω. In: DENT, p. 1995-1998; GOETZMANN, J., *Mente*. In: DITNT, p. 1270-1275. Este último afirma: “O pensar e o empenho do homem não podem ser encarados em isolamento da orientação global da sua vida; esta última será refletida nos alvos que ele estabelece para si”.

¹⁴³ O esforço para corresponder a tudo o que o verbo significa aparece na tradução de FOWL, S. E., *Philippians*, p. 88: “Seja esse o seu padrão de pensamento, ação e sentimento...”. Uma alternativa em uma única palavra seria “atitude” como fazem FEE, G. D., *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, p. 264 e BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, p. 121. A dificuldade é que isso requer a inserção de termos auxiliares (Fee: “Vossa atitude *deveria ser*”, Bockmuehl: “Esta é a atitude que vocês *devem ter* entre vocês”, grifos acrescentados), além do incômodo de se traduzir um verbo por um substantivo.

literalmente, isto é, Paulo está se referindo a algo (ο φρονέω) que esteve presente *no* comportamento, *na* atitude, *na* vida da pessoa qualificada como *Cristo Jesus*.

Outra opção é suprir a lacuna verbal de 2,5b a partir da forma verbal de 2,5a. Aqui existem variantes. De um lado estaria a hipótese de φρονέω em uma forma passada. Quando essa escolha verbal é combinada com a interpretação literal da expressão ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ mencionada acima, o resultado é uma tradução do tipo: o que também pensou, agiu, viveu Jesus Cristo.¹⁴⁴ Do outro lado está a hipótese do φρονέω em uma forma presente, combinada com uma interpretação não literal da expressão ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Na história da pesquisa sobre esta expressão postulou-se primeiramente por A. Deissmann que ela se refere a um sentido espacial, no qual o cristão possui a experiência de intimidade com o Cristo. “Estar em Cristo” refere-se a uma experiência mística.¹⁴⁵ Essa maneira de entender foi aplicada à exegese de Fl 2,5, ocasionando a seguinte tradução de 2,5b: “como vocês têm em comunhão com Jesus Cristo”.¹⁴⁶ Outro entendimento foi apresentado por K. Barth, que enxerga na expressão ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ o espaço da realidade em que estão inseridos Paulo e seus leitores, espaço onde opera a lei da graça. É o espaço da comunhão do corpo de Cristo. É o espaço da Igreja.¹⁴⁷ Em outra direção, postulou-se a hipótese da determinação histórica. “Estar em Cristo” é ser determinado pelo acontecimento histórico da cruz e ressurreição de Jesus, cujos efeitos continuam no presente.¹⁴⁸

Com exceção da primeira perspectiva, as outras duas sobrevivem na exegese atual, conquanto isso não signifique que alguma noção de comunhão com o Jesus Cristo vivo esteja excluída, pois apesar da expressão possuir um sentido técnico em Paulo, ela não possui de forma alguma um sentido único.¹⁴⁹ O conjunto de ocorrências mostram que Paulo utiliza a expressão (com suas respectivas variações, ἐν Χριστῷ, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, e ἐν κύριος) com duas intenções principais: para descrever a ação salvífica de Deus através de Cristo e o espaço de influência que o

¹⁴⁴ Como a tradução de HAWTHORNE, G. F., **Philippians**, p. 105: “Esta forma de pensamento deve ser adotada por vocês, que também *foi a forma de pensamento adotada por Jesus*”, grifos acrescentados.

¹⁴⁵ GNILKA, J., **Teologia del Nuevo Testamento**, p. 102.

¹⁴⁶ Segundo MARTIN, R. P., **A Hymn of Christ**, p. 70, essa interpretação “mística” de 2,5b foi realizada por Michaelis e C. H. Dodd.

¹⁴⁷ BARTH, K., **Epistle to the Philippians**, p. 60.

¹⁴⁸ GNILKA, J., op. cit., p. 103.

¹⁴⁹ SEIFRID, M. A., Em Cristo, In: **DPC**, p. 453.

cristão vive em decorrência da salvação trazida por Jesus.¹⁵⁰ Há, portanto, uma combinação de perspectivas na expressão ἐν Χριστῷ: soteriológica, pois ela concentra afirmações da realização dos planos de Deus em Jesus;¹⁵¹ eclesiológica, porque ela serve para descrever a comunhão iniciada no batismo entre os crentes uns com os outros e com Jesus exaltado (estar em Cristo é estar no Corpo de Cristo, que equivale a estar na Igreja);¹⁵² escatológica, visto que o espaço salvífico ἐν Χριστῷ é resultado da intervenção de Deus na história, fazendo irromper o novo *éon*, o tempo escatológico, e permitindo àqueles que participam desse espaço experimentar de antemão as primícias da nova criação;¹⁵³ e, finalmente, uma perspectiva existencial, dado que ἐν Χριστῷ não designa um lugar, mas estar sob uma influência, uma orientação de vida contrária ao antigo e ainda presente *éon*, caracterizada pela direção do Espírito Santo.¹⁵⁴ A combinação dessas perspectivas pode ser resumida nas seguintes palavras:

Em seu sentido básico, ἐν Χριστῷ deve ser entendido de modo local-existencial: por meio do batismo, os crentes entram no espaço do Cristo pneumático, e constitui-se a nova existência na doação do espírito como sinal da salvação que começa de modo real no tempo presente e se realiza plenamente no futuro. O ser humano é arrancado da sua autolocalização e encontra a si mesmo, seu *self*, na relação com Cristo.¹⁵⁵

Quando se aplica todo esse entendimento da expressão ἐν Χριστῷ à exegese de 2,5, a relação entre 2,5 e 2,6-11 ganha contornos bem específicos. Foi E. Käsemann quem primeiro notou a importância desta expressão para a compreensão da passagem, e sobretudo, foi ele quem primeiro tirou dela todas as consequências exegéticas para o conjunto 2,5 e 2,6-11. Em um celebrado artigo publicado em 1950 ele estudou o texto de Fl 2,6-11 dialogando com os mais importantes autores que o precederam nessa pesquisa: E. Lohmeyer; M. Dibelius; K. Barth; W. Michaelis, K.

¹⁵⁰ SEIFRID, M. A., Em Cristo, In: **DPC**, p. 456.

¹⁵¹ KÄSEMANN, E., **Ensayos Exegéticos**, p. 117: “a fórmula técnica ‘Em Cristo’ remete sem dúvida de nenhuma classe ao acontecimento da salvação, tem um caráter soteriológico”.

¹⁵² MARTIN, R. P., **Hymn of Christ**, p. 71. Segundo ele, essa percepção remonta a R. Bultmann. Da mesma forma GNILKA, J., **Teologia del Nuevo Testamento**, p. 105.

¹⁵³ Notado por RIDDERBOS, H., **Teologia do Apóstolo Paulo**, p. 62, na comparação com a expressão “em Adão”. Da mesma forma, GNILKA, J., op. cit., p. 106, afirma que “Em Cristo – No Senhor... É o espaço da salvação escatológica, a fronteira entre o mundo antigo e o novo”.

¹⁵⁴ SEIFRID, M. A., Em Cristo, In: **DPC**, p. 453, que nota que o “estar em Cristo” leva ao “estar no Espírito”.

¹⁵⁵ SCHNELLE, U., **Paulo: Vida e Pensamento**, p. 618.

Staab e A. Erhardt.¹⁵⁶ A grande pergunta que o seu artigo quer responder é a respeito do papel que o hino de 2,6-11 desempenha na parênese paulina em Filipenses. Nessa direção ele vai criticar o que ele chamou de interpretação ética. Essa interpretação, que retrocede ao trabalho primordial de Lohmeyer em 1928 e persiste até os dias de hoje, entende que 2,6-11 é onde Paulo apresenta aos Filipenses o exemplo máximo de todas as virtudes que ele recomenda à igreja. Esta interpretação é justificada pelas traduções de 2,5b mencionadas acima, que suprem a lacuna verbal da oração pela inclusão de ἦν ou de alguma forma passada do verbo φρονέω. Os argumentos apresentados em favor da interpretação ética são: de fato Paulo utiliza a vida de Jesus para tirar consequências para o comportamento cristão. É o que ele faz em Rm 15,2-3 e 2Co 8,9, e o argumento encaixaria bem no contexto parenético de 2,1-4.¹⁵⁷ Em contrapartida, o apóstolo não esperaria que seus leitores tivessem uma imitação “isomórfica” de Cristo. Nenhum ser humano pode realmente imitar o que está descrito em Fl 2,6-11, a não ser de forma análoga, sobretudo no que tange à renúncia para servir os outros.¹⁵⁸ Também é possível construir uma analogia entre a exaltação de Jesus descrita em 2,9-11 com a esperança cristã de ετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ apresentada em 3,21.¹⁵⁹ Por fim, mas não menos importante, esta interpretação parece ser preferida por alguns estudiosos por não ter necessidade de supor um estágio pré-paulino para Fl 2,6-11, um tempo no qual o texto faria parte do culto cristão primitivo, onde se cantava a salvação trazida Deus em Jesus.¹⁶⁰ Acredita-se que a chamada “interpretação ética” de 2,6-11 repousa apenas no contexto literário da carta.¹⁶¹

Não obstante, apesar de cada um destes argumentos serem verdadeiros, quando totalizados e colocados na balança ao lado da posição contrária, o peso é

¹⁵⁶ Escrevendo em 1998, Martin afirma que os dois marcos na história da exegese de Fl 2,6-11 são a obra de Lohmeyer de 1928 e o artigo de Käsemann de 1950. MARTIN, R. P., *Carmen Christi Revisited*, p. 1.

¹⁵⁷ Reconhecido, entre outros, por BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, p. 122.

¹⁵⁸ FOWL, S. E., *Philippians*, p. 106-107.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 107.

¹⁶⁰ Crítica de BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, p. 122.

¹⁶¹ A interpretação ética da passagem é mantida, entre outros, por Lohmeyer, Cerfaux, Hurtado, Susan Eastman, Bockmuehl, Fee, Hawthorne. Cf. MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 68-74; CERFAUX, L., *Cristo na Teologia de Paulo*, p. 292; BOCKMUEHL, M. op. cit., p. 122-123; FEE, G. D., *Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?*, p. 37-39; FEE, G. D., *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, p. 262-263; HAWTHORNE, G., *Philippians*, p. 104-105; FEWSTER, G. P., *The Philippians ‘Christ Hymn’: Trends in Critical Scholarship*, p. 198-200.

muito maior em favor da outra interpretação, chamada “interpretação kerygmática” ou “interpretação soteriológica”, postulada inicialmente em 1950 por E. Käsemann, e que tem em Ralph Martin o seu maior defensor contemporâneo. São vários os pilares dessa interpretação. Antes de tudo, a ênfase da conexão entre 2,5 e 2,6-11 é colocada na expressão ἐν Χριστῷ, acentuando toda a força teológica que a expressão tem no *corpus paulino*, como exposto acima. Desse modo o que Paulo está afirmando em 2,5 é que os cristãos devem praticar as virtudes e comportamentos indicados em 2,1-4, como convém àqueles que fazem parte do Corpo de Cristo e estão debaixo do senhorio dele. De fato, a interpretação soteriológica acentua mais do que a interpretação ética o valor exegético da expressão ἐν Χριστῷ. E esta maneira de entender o texto não deixa de fazer justiça ao contexto parenético de 2,1-4, e mais ainda de 1,27-2,18. Pois, na perspectiva de Paulo, ele está exortando a igreja, a comunidade de batizados, portanto, pessoas que fazem parte do corpo de Cristo, que experimentaram o dom escatológico do Espírito Santo, que se submeteram a Jesus como κύριος, rejeitando todos os outros. O que o apóstolo está dizendo é que os cristãos de Filipos devem viver em conformidade com este espaço espiritual, escatológico, cristológico onde foram inseridos, como é adequado aos que fazem parte da Igreja. A diferença é que a parênese está mais para a obediência a Jesus do que para imitação a Jesus, como se constata pelo contexto imediato posterior, o versículo 2,12: Ὡστε, ἀγαπητοί μου, καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε, μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον ἀλλὰ νῦν πολλῶ μᾶλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου, μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε. Não obstante, não se está negando absolutamente que Cristo seja um modelo para os cristãos,¹⁶² mas que o papel de Fl 2,6-11 na epístola não é apresentar um modelo ético e sim descrever o acontecimento escatológico da salvação, ou melhor dizendo, apresentar uma ética fundamentada na soteriologia.¹⁶³

¹⁶² Nas palavras de Barth: “Com isto, sua conduta [a de Jesus descrita em 2,6-11] é a razão para depois ser também a norma e o critério para o cristão”. BARTH, G., **A carta aos Filipenses**, p. 44. Um pouco mais hesitante afirma BYRNE, B., *A Carta aos Filipenses*, In: **NCBSJ**, p. 449: “Embora um aspecto de imitação ética não seja necessariamente excluído, Paulo mais provavelmente cita o hino para exortar os Filipenses a viver a atitude altruísta (*phronein*) que deveria brotar de dentro deles por estarem ‘em Cristo’”.

¹⁶³ SCHNELLE, U., **Paulo: Vida e Pensamento**, p. 472, tenta oferecer uma solução intermediária através das categorias “imagem primordial” e “imagem modelar”. Ele afirma: “Como *imagem primordial*, Jesus Cristo possibilita a nova existência dos cristãos, como *imagem modelar*, ele os marca por sua própria conduta” (grifos dele). Faltou, porém, um detalhamento maior de como isso funciona na interpretação do hino e na relação dele com o contexto.

Outra crítica levantada por Käsemann contra a interpretação ética é que ela tende a valorizar mais a primeira parte do hino, isto é, os versículos 6-8, de modo que os versículos 9-11 não seriam mais que um excursão, “necessários para nada”.¹⁶⁴ Isso porque se o objetivo do hino é apenas apresentar o exemplo de Jesus, somente nos versículos 6-8 trata-se da atitude de Jesus,¹⁶⁵ pois em 9-11 há uma mudança de sujeito. Só que a segunda parte da passagem não é um apêndice, um suplemento à primeira, ela é parte integrante e necessária.¹⁶⁶ Na verdade, o hino é um todo, tendo o seu clímax em 9-11 por conta do seu caráter escatológico e narrativo, como se verá a seguir.¹⁶⁷

Nesta perspectiva Fl 2,6-11 descreve um evento, na verdade, o evento escatológico por excelência que tem efeitos sobre todo o universo: “É o ato de salvação o que se celebra... se apresenta aqui o acontecimento da salvação em todas as suas características”.¹⁶⁸ O hino é marcado pela visão escatológica do cristianismo primitivo, que em relação à apocalíptica judaica distingue-se pela afirmação do caráter presente da salvação. A era da salvação já chegou. Deus já exaltou Jesus. Ele já é o κύριος que deve ser reverenciado e confessado. Em relação ao helenismo religioso, o texto distingue-se pela afirmação de que esse κύριος realmente se fez homem e foi morto na cruz.¹⁶⁹ Por sinal, esta é a relação entre 9-11 e 6-8, porque a exaltação sem a encarnação e a cruz resultaria em uma “teologia da glória” sem

¹⁶⁴ Observação extrema de Käsemann contra a interpretação ética, sobretudo no formato que ela apareceu nos livros de E. Lohmeyer e M. Dibelius. KÄSEMANN, E., **Ensayos Exegeticos**, p. 80.

¹⁶⁵ KREITZER, L., “When He at Last Is First”: Philippians 2:9-11, p. 113: “É difícil incorporar a estrofe final do hino cristológico dentro de uma interpretação da passagem que foca somente o exemplo ético de Jesus”.

¹⁶⁶ KÄSEMANN, E., **Ensayos Exegeticos**, p. 117. Segundo MARTIN, R. P., **Filipenses**, p. 106, as interpretações que divergem de Käsemann entendem os versículos 9-11 como digressão, dada a dificuldade de se aplicar ao tema da imitação de Cristo.

¹⁶⁷ Isso não significa que inexistam diferenças entre as duas seções do hino. Entre outras, além da mudança de sujeito do Filho para o Pai, enquanto a primeira parte descreve a “descida” do Filho, a segunda parte descreve a sua “subida”. Cf. MAZZAROLO, I., **Carta aos Filipenses**, p. 86. O que se está propondo, porém, é que a relação entre essas partes não é linear, e sim progressiva, de forma que 2,9-11 é a continuidade e o clímax de 2,6-8.

¹⁶⁸ KÄSEMANN, E., op. cit., p. 94.

¹⁶⁹ KÄSEMANN, E., op. cit., p. 118-119. Na página 111, referindo-se à exaltação de Jesus em 2,9-11, ele afirma: “Ainda que não se pense aqui em um ato no final dos tempos, o acontecimento descrito é sem dúvida escatológico enquanto tal, da mesma maneira que a encarnação, a cruz [tratadas em 6-8] e a ressurreição que são consideradas sempre no Novo Testamento como acontecimentos escatológicos. Segundo a concepção neotestamentária, o tempo do fim começa precisamente no que se realiza com Cristo e em Cristo”. Segundo KREITZER, L. J., “When He at Last Is First”: Philippians 2:9-11, p. 113, a desconsideração do contexto escatológico é a grande negligência na interpretação de Fl 2,6-11, especialmente responsável pela omissão do papel dos versículos 2,9-11.

uma “teologia da cruz”. O que foi exaltado é aquele se encarnou, se humilhou e foi obediente até a morte.¹⁷⁰

Nesse sentido, a questão por trás do hino não é responder à questão dogmática sobre o relacionamento entre o Pai e o Filho,¹⁷¹ ou sobre as duas naturezas, nem oferecer um padrão comportamental. O seu objetivo é narrar o evento histórico da salvação, em um colorido escatológico, culminando no atual senhorio de Cristo sobre todo o universo. Em favor desta interpretação está a observação de Martin e Nash que, considerando Fl 2,6-11 um hino segundo os critérios da retórica helenista, afirmam que nessa perspectiva o hino necessariamente apresenta uma sequência cronológica.¹⁷² Com efeito, isso quer dizer que o texto não é uma peça dogmática, mas uma narrativa, apresentando uma sucessão de fases: um início, um meio e um clímax, um auge. Esse auge está justamente no que acontece após a morte de Cruz, que representa o status presente daquele cuja história é narrada. Falando sobre Fl 2,6-11 Becker comenta:

Para reconhecer isso, é preciso ter claro que Cristo sempre é descrito mediante uma história. Ela é o evento soteriológico para todos os crentes. Ela faz de Cristo a figura escatológica central da salvação. O seu destino como um todo aconteceu ‘por nós’. Exatamente isso, não sua humildade subjetiva, é o que se descreve com as afirmações sobre o sentido fundamental e objetivo desse evento e desse salvador... Não é por meio da imitação que os cristãos estabelecem uma relação com o modelo Cristo. Sua relação como Cristo não se baseia na ação imitativa, mas sim em uma realidade: viver no novo estado de salvação.¹⁷³

E esse “novo estado de salvação”, essa realidade presente, é descrita na seção de 9-11, que deve ser considerado o apogeu da narrativa hínica,¹⁷⁴ pois o clímax no senhorio de Jesus faz de forma efetiva a conexão com o contexto parenético da carta. Porque os cristãos estão “em Cristo”, eles estão debaixo do senhorio de Jesus. Porque Jesus é o Senhor eles devem obedecê-lo (versículo 2,12).¹⁷⁵ Porque eles são participantes desse evento escatológico e soteriológico, devem viver correspondendo a essa nova existência. Diga-se, aliás, que essa maneira de entender Fl 2,6-11 dá à passagem a condição de coração teológico da

¹⁷⁰ KÄSEMANN, E., *Ensayos Exegeticos*, p. 119.

¹⁷¹ KÄSEMANN, E., op. cit., p. 94: “Não é uma relação o que se descreve aqui, e sim um acontecimento, um drama...”. No mesmo local ele informa que tal reconhecimento ele tirou de K. Barth.

¹⁷² MARTIN, M. W.; NASH, B. A., *Philippians 2:6-11 as Subversive Hymns: A Study in the Light of Ancient Rhetorical Theory*, p. 135.

¹⁷³ BECKER, J., *Apóstolo Paulo: Vida, Obra e Teologia*, p. 450-451.

¹⁷⁴ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. xv, xviii, utiliza o termo alemão *mitte*.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. xvi.

epístola, sem a qual faltaria na carta uma seção de exposição teológica, em torno da qual gravitariam as seções de exortações, repreensão aos adversários, gratidão e apresentação da situação e planos do apóstolo.

Outro dado em favor de 9-11 como clímax do hino é a presença da fórmula “Jesus Cristo é Senhor”. A expressão é reconhecida como a “confissão de fé por excelência, que está na origem de todas as demais e a todas abarca”.¹⁷⁶ O texto tanto mostra quem é esse Senhor a ser confessado (é o que se tornou homem, se humilhou, morreu na cruz, foi exaltado por Deus, e recebeu dele o nome sobre todos), quanto, em uma suposta utilização litúrgica como hino antes da inserção na carta, desafiava os ouvintes a reverenciar e confessá-lo como Senhor. No contexto literário em que está, reforça a ideia de que estar “em Cristo” é simultaneamente estar debaixo do senhorio de Jesus.

Por outro lado, considerar Fl 2,9-11 o clímax do hino não significa desprezar 2,6-8 para a interpretação da passagem como um todo. Na verdade, não se entende 2,9-11 sem 2,6-8, porque ambas as seções fazem parte de uma única trama narrativa, literariamente formatada como um hino em duas partes, e teologicamente descrevendo o evento histórico-salvífico fundamental. O que se está afirmando é que o auge dessa trama está em 2,9-11 e que essa maneira de entender o conjunto de Fl 2,6-11 e o seu papel no contexto da carta aos Filipenses é mais bem explicado pela chamada interpretação soteriológica.

Por tudo isso, a interpretação soteriológica proposta por Käsemann deve ser preferida e adotada nesta dissertação,¹⁷⁷ por apresentar uma argumentação coerente para o hino como um todo fazendo jus às suas duas partes; explicar de maneira adequada a relação do hino com o versículo 2,5, sobretudo a força da expressão ἐν Χριστῷ, e não desconsiderar o contexto parenético da epístola, mas tirar a questão ética do viés da imitação (como proposto pela chamada “interpretação ética”) para o contexto da participação ἐν Χριστῷ e da submissão ao senhorio de Jesus.

E dada a importância do versículo 2,5 para a compreensão de 2,6-11, diante do que foi exposto acima, e somando-se ao paralelismo existente entre as

¹⁷⁶ CULMANN, O., **Cristologia do Novo Testamento**, p. 284, embora aqui a fórmula esteja em uma versão aumentada. Não apenas “Jesus é Senhor”, mas “Jesus Cristo é Senhor”.

¹⁷⁷ Esta interpretação é adotada, entre outros, por MARTIN, R. P., **A Hymn of Christ**, p. 68-74; MARTIN, R. P., **Filipenses**, p. 104-107; BARTH, G., **A carta aos Filipenses**, p. 43-45; BECKER, J., **Apóstolo Paulo: Vida, Obra e Teologia**, p. 449-451; KREITZER, L. J., “When He at Last Is First”: Philippians 2:9-11, p. 111-118. Uma posição intermediária é defendida por FOWL, S. E., **Philippians**, p. 1006-108.

expressões ἐν ὑμῖν e ἐν Χριστῷ, e de que o normal no grego em frases elípticas como 2,5b é suprir o verbo a partir da primeira proposição,¹⁷⁸ a seguinte tradução poderia ser sugerida para o versículo 2,5: “Vivam isto entre vocês, como convém viver em Cristo Jesus”, que parafraseado seria: “Vivam tudo isto que mencionei acima entre vocês, como convém a todos que fazem parte do corpo de Cristo e estão debaixo do senhorio dele”.

¹⁷⁸ FEE, G. D., *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, p. 267.

4

A exaltação de Jesus e o seu novo nome

4.1

Introdução ao capítulo

A seção que se inicia em 2,9 vincula-se à anterior pelo tema. O assunto de 2,6-8 é o mesmo de 2,9-11: Jesus, só que agora em uma nova perspectiva. Antes encarnação e humilhação. Agora exaltação e senhorio. O sujeito também muda, mas o epicentro temático continua o mesmo.¹⁷⁹ Isso é sugerido pela posição enfática do pronome αὐτὸν, mostrando que “ele”, o que se humilhou, é o mesmo “ele” que será exaltado.¹⁸⁰ Cristo continua o centro da narrativa.¹⁸¹ Quer dizer, na primeira parte Jesus é o sujeito das ações: ele não se apegou ao ser igual ao Deus, ele se esvaziou, ele assumiu a forma humana e a forma de servo e foi obediente até a morte. Na segunda parte, Deus o exalta, dá ele o nome sobre todo nome, diante do nome dele todos os joelhos se dobrarão e toda língua confessará que ele é o Senhor. A passagem como um todo é cristocêntrica, sem, contudo, abrir mão do monoteísmo.¹⁸²

Pela perspectiva da história das formas, é possível que toda a seção de 2,9-11 esteja emoldurada segundo os antigos cerimoniais de entronização orientais (especialmente egípcios), presentes em alguns textos do Novo Testamento. Nestes rituais a entronização do rei divino seguia três partes: exaltação, a apresentação diante dos deuses e a entronização. Em Fl 2,9-11 esta estrutura foi adaptada da seguinte forma: exaltação (διὸ καὶ ὁ θεὸς ὑπερύψωσε αὐτὸν); proclamação do

¹⁷⁹ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 230.

¹⁸⁰ BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, p. 141. HELLERMAN, J. H., *Philippians*, p. 119, também observa que o objeto direto αὐτὸν é enfático aqui.

¹⁸¹ HELLERMAN, J. H., *Philippians*, p. 118.

¹⁸² Existem, no entanto, diferenças entre Fl 2,6-8 e 2,9-11. Além do sujeito dos verbos, nota-se o contraste na utilização dos participios: são cinco na primeira parte e nenhum na segunda. Há também uma mudança no pano de fundo lexical, porém as opiniões são diversas. Enquanto BASEVI, C., *Estudio literario y teológico del himno cristológico de la epístola a los Filipenses (Phil 2,6-11)*, p. 447, defende que a terminologia de 2,6-8 possui colorido semítico e 2,9-11 um vocabulário caracteristicamente helenista, SCHNELLE, U., *Paulo: Vida e Pensamento*, p. 473, argumenta exatamente o contrário.

novo nome (καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα) e homenagem ao entronizado por gestos e confissão (os versículos 10-11).¹⁸³

Do ponto de vista da retórica grega, como notado no capítulo anterior, Martin e Nash entendem que o segmento διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν faz parte do tópico “Eventos Póstumos” e todo o restante do versículo 9, junto com os versos 10 e 11 estariam incluídos no tópico “Nomes e Títulos”. Todavia, a expressão τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα funcionaria como uma *syncrisis*, isto é, um tópico adicional que ampliaria o entendimento de outro tópico através de comparação.¹⁸⁴

Sintaticamente Fl 2,9-11 constitui uma única sentença, que pode ser dividida em duas orações. διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα seria o período principal porque traz os dois verbos no indicativo (ὑπερύψωσεν e ἐχαρίσατο) e compreende todo o verso 9. Estes dois verbos estão conectados por um καὶ que pode ser entendido como epexeagético, fazendo a frase toda ser uma hendiádis, ou seja, os dois verbos não apontam para acontecimentos independentes, mas são dois aspectos de um mesmo evento.¹⁸⁵ A exaltação e o novo nome são simultâneos. Um resultado semelhante é alcançado através de uma outra abordagem sintática, isto é, quando se desmembra o período principal em duas pequenas orações, cada qual com um verbo, em uma relação de paralelismo sinonímico.¹⁸⁶

O segundo período é composto por duas orações subordinadas às orações principais do versículo 9 e coordenadas entre si. Este período abrange os versos 10 e 11: ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς. Ele é comandado pela conjunção de propósito ἵνα e traz seus dois verbos no subjuntivo (κάμψῃ e ἐξομολογήσῃται).¹⁸⁷ Pode-se dizer que enquanto o versículo 9 descreve a exaltação de Jesus, os versos 10 e 11 trazem o propósito (ou consequência, conforme será discutido mais à frente) desta

¹⁸³ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 242-243; GOPPELT, L., *Teologia do Novo Testamento*, p. 331. Este último afirma que o mesmo modelo é encontrado em 1Tm 3,6; Hb 1,3-13 e Ap 5,6-14.

¹⁸⁴ MARTIN, M. W.; NASH, B. A., *Philippians 2:6-11 as Subversive Hymnos: A Study in the Light of Ancient Rhetorical Theory*, p. 112-113.

¹⁸⁵ FEE, G. D., *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, p. 289. Segundo ele, na hendiádis o segundo verbo desenvolve ou completa o significado do primeiro. A mesma opinião tem HELLERMAN, J. H., *Philippians*, p. 119.

¹⁸⁶ BASEVI, C., *Estudio literario y teológico del himno cristológico de la epístola a los Filipenses (Phil 2,6-11)*, p. 446.

¹⁸⁷ Entre outros, esta perspectiva sintática é apresentada em SILVA, Moisés., *Philippians*, p. 108.

exaltação. Portanto, este capítulo tem como objetivo investigar a descrição da exaltação no versículo 9, enquanto que os próximos capítulos se ocuparão do propósito (ou consequência) da exaltação de Jesus apresentadas em Fl 2,10-11.

O versículo 9 é iniciado pela expressão διὸ καὶ. O primeiro elemento διὸ é uma conjunção inferencial. Ela é, em geral, usada para coordenar o que segue com o que vem antes, e sua tradução comum é: por isso, por essa razão. O καὶ que vem associado pode ser entendido como intensificando a conjunção,¹⁸⁸ indicando que a inferência é auto evidente,¹⁸⁹ ou que a conclusão a seguir é de alguma forma óbvia.¹⁹⁰ Essa interpretação resultaria em uma tradução livre do tipo: por isso, naturalmente, obviamente... Silva, no entanto, questiona esse raciocínio, mostrando que a utilização de διὸ e a combinação διὸ καὶ no Novo Testamento não oferecem suporte para esta maneira de ver, pois nem sempre a expressão combinada indica uma “inferência auto evidente”, e ao mesmo tempo, a conjunção sozinha às vezes pode, de fato, apontar nesta direção. Ele prefere sugerir que o papel do καὶ seja intensificar ou realçar a conjunção, e que o uso paulino pode estar influenciado pelo texto de Is 53,12 na LXX (διὰ τοῦτο).¹⁹¹ Isto encaminha uma tradução mais simples, com apenas um “e por isso”.¹⁹²

4.2 O responsável pela exaltação de Jesus

O texto não deixa dúvida que o responsável pela exaltação de Jesus é Deus. De fato, a seção de 2,9-11 é marcada de forma profunda pelo monoteísmo: Deus exalta Jesus, compartilha com ele o seu próprio nome, e tudo isso resulta na glória de Deus. É importante delimitar o que significa o substantivo θεὸς no contexto da teologia paulina. Enquanto judeu, o conceito que Paulo tinha acerca de Deus é profundamente marcado pelo Antigo Testamento, como, aliás, é o caso

¹⁸⁸ FEE, G., *Christology*. p. 395.

¹⁸⁹ De acordo com BAGD, p.198.

¹⁹⁰ Conforme BALZ, H.; SCHNEIDER, G., διό. In: DENT, v. I, p. 1018. HELLERMAN, J. H., *Philippians*, 118, percebe uma ironia aqui, pois do ponto de vista da cultura romana predominante em Filipos, a exaltação de alguém qualificado na primeira parte como δοῦλος e que terminou sua vida crucificado, seria tudo, menos uma coisa óbvia.

¹⁹¹ Isto foi primeiro afirmado por CERFAUX, L., *Cristo na teologia de Paulo*, p.295 e 304. Cerfaux acredita que por trás de Fl 2,6-11 existe uma grande influência dos cânticos de servo em Isaías.

¹⁹² SILVA, Moisés., *Philippians*, p. 115.

de todos os autores neotestamentários, embora com matizes diferentes. Para o apóstolo o θεός que enviou seu Filho ao mundo e agora o exaltou é o mesmo Deus de Israel revelado nas Escrituras hebraicas. Porém, o encontro com o Cristo ressuscitado levou o apóstolo a incluí-lo na sua fé monoteísta. A herança judaica e a convicção cristológica constituem assim o cerne do entendimento paulino de Deus.

Dessa forma, o θεός para ele é o criador do mundo (Rm 1,20.25), que atua de maneira contínua nele e se importa com ele a ponto de redimi-lo. O impacto do evangelho fez Paulo incluir nessa argumentação o papel de Cristo na criação, como mediador e finalidade (respectivamente em 1Co 8,5-6 e Cl 1,16). Igualmente, se no Antigo Testamento Israel poderia ser chamado de Filho de Deus (Os 11,1), para Paulo Deus é o Pai de toda a criação, mas de maneira particular ele é o Pai de Jesus e dos cristãos. Esse Deus que é criador e Pai também reina soberano sobre todo o universo, e um dia atuará como juiz de todas as pessoas (Rm 14,10.12). E nestes temas verifica-se de novo a influência cristológica, pois Paulo pode falar do reinado exercido por Jesus (1Co 15,25, com efeito a partir da sua exaltação) e do juízo que vem através de Jesus na parusia (Rm 2,16; 2Co 5,10). E ainda a visão paulina de Deus é caracterizada por uma série de atributos compartilhados com a tradição judaica, a saber: a glória (Rm 3,23; 1Co 10,31; Ef 1,17); a sabedoria (1Co 2,7; 1,30, onde ele identifica Cristo com a sabedoria de Deus); a santidade (percebida como exortação em especial por aqueles que agora são filhos de Deus em Cristo, como Rm 1,7; 1Ts 4,7; 1Co 6,19-20); justiça (Rm 3,21-22; 10,3; Gl 2,6); amor e graça (Rm 3,24; 5,5; 2Co 13,13), e fidelidade (1Co 1,9; 10,13). Para Paulo, esse foi o Deus que exaltou Jesus.¹⁹³

Outro ponto importante é perguntar como a mudança de sujeito no contexto do hino seria notada pelos cidadãos filipenses. É muito provável que essa virada na narrativa chamaria a atenção deles, por conta da sua sensibilidade sócio-política. O ponto é que no mundo romano da época existia uma enorme valorização da cultura da honra e do prestígio público. “Status era uma *commoditie pública* no mundo romano”.¹⁹⁴ Nesse sistema cultural, quando se era honrado por alguém, a honra do homenageado aumentava proporcionalmente à honra que o doador possuía. Em consequência, o ideal era ser honrado por um

¹⁹³ GUTHRIE, D.; MARTIN, R. P., Deus. In: **DPL**, p. 379-397.

¹⁹⁴ HELLERMAN, J. H., **Philippians**. p. 119.

homem honrado, receber prestígio de quem ocupasse a mais alta posição social.¹⁹⁵ Essa lógica é elevada à última potência em Fl 2,9, mostrando que Jesus foi exaltado pelo ser mais honrado e exaltado do universo: Deus. A autoridade do doador garante a eficácia da honra recebida.

4.3

A exaltação de Jesus e o sentido do verbo ὑπερυψώω

O verbo ὑπερυψώω pode ser traduzido de forma literal como elevar alguém ao lugar mais alto.¹⁹⁶ O termo é um *hapax* no Novo Testamento, e na literatura cristã primitiva foi utilizada uma única vez na 1ª carta de Clemente 14,5. Em contrapartida, o termo foi utilizado 50 vezes na LXX.¹⁹⁷ BAGD indica que Fl 2,9 parece ecoar Sl 96,9 LXX: “Pois tu és Senhor, o Altíssimo sobre a Terra, grandemente exaltado acima de todos os deuses”.¹⁹⁸ Há, dessa forma, uma perspectiva de comparação: a exaltação de YHWH é considerada em relação aos deuses (τοὺς θεοὺς na LXX, אֱלֹהִים no texto hebraico). Interessante observar que o texto hebraico utiliza a mesma preposição nas duas partes do versículo (עַל), enquanto a LXX utiliza ἐπὶ na primeira parte, quando o termo de comparação é a Terra, e ὑπὲρ na segunda parte, quando o contraste é com os deuses. É esta última preposição que Fl 2,9 vai usar. Ademais, essa relação com o Salmo contribui para a compreensão comparativa do verbo ὑπερυψώω no conjunto de Fl 2,6-11, como será discutido abaixo.

4.3.1

A exaltação no Antigo Oriente em geral e no judaísmo em particular

A ideia de exaltação desempenhava papel importante nos mitos do Antigo Oriente. Por exemplo, no mito babilônico Enûma Elish, Marduque foi exaltado na assembleia dos deuses após derrotar Tiamate e Kingu, o que lhe proporcionou a

¹⁹⁵ HELLERMAN, J. H., *Philippians*. p. 119.

¹⁹⁶ BAGD, p. 842.

¹⁹⁷ Segundo a contagem de MÜLLER, D., ὑψώω. In: *DITNT*, v.1, p. 83-87.

¹⁹⁸ BAGD, p. 842. O versículo corresponde ao Sl 97,9 da Bíblia Hebraica Sl 97,9. O hebraico traz literalmente “Pois tu és YHWH, o Altíssimo sobre toda a Terra, exaltado sobre todos os deuses”.

soberania sobre o mundo. Em consequência, ele instala na Terra Hamurabi como seu representante exaltado entre os homens. Entre os egípcios existia o mito de exaltação do faraó Tutmose III realizado pelo deus sol Rê. Através da exaltação o faraó foi coroado e instalado como filho de deus. Também existiam mitos babilônicos que descreviam a tentativa de seres humanos buscarem a exaltação através do esforço próprio. Contudo, o empreendimento terminava mal, porque não contava com o favor dos deuses.¹⁹⁹

O Antigo Testamento utiliza alguns termos para expressar a ideia de exaltação. No texto hebraico são רומ, הַבָּה, אָרָא e אָרָא. A LXX os traduz pelos verbos ὑψόω e ὑπερυψόω. O pensamento israelita é que somente Deus tem o poder de exaltar (e, ao mesmo tempo, de humilhar). A auto-exaltação humana é sempre rejeitada. É algo que se opõe a Deus e recebe a sua condenação (Sl 75,7; Is 2,11 e 17). A exaltação é vista de um modo mais positivo quando o homem está em uma situação de opressão e busca o socorro divino. Ele é exaltado quando Deus muda suas circunstâncias, exaltado a uma realidade melhor (Sl 37, 34; 89,17 e 112,9). Em relação a Deus, ele é exaltado nos cultos e demais cerimônias religiosas através da adoração do seu povo (Sl 34,33). E à medida que começa a surgir uma esperança escatológica dentro do Antigo Testamento, também vai se desenvolvendo uma expectativa de exaltação do povo de Deus. É nesse contexto que estão inseridos os cânticos de servo em Isaías, um dos possíveis panos de fundo para a narrativa da exaltação de Jesus em Fl 2,9-11. Entre outros, L. Cerfaux acredita que todo o hino de Fl 2,6-11 está sob a influência desta tradição específica. Dessa forma, lá é prometido que o servo receberá na exaltação as multidões (Is 53,12), aqui seu triunfo estende-se ao cosmos. Em Isaías (LXX) a exaltação é descrita com o verbo ὑψόω, em Filipenses com o verbo ὑπερυψόω.²⁰⁰ E além de Is 52,13-53,12, existe em Fl 2,9-11 a alusão ao trecho de Is 45,21-23, como será avaliado adiante no trabalho.

De fato, o Novo Testamento interpreta o עֶבֶד do Dêutero-Isaías como uma figura messiânica que tem o seu cumprimento em Jesus (At 8,26-40). Contudo, no contexto de Isaías tanto é possível que o termo faça referência a um indivíduo,

¹⁹⁹ Para todo este parágrafo cf. MÜLLER, D., ὑψόω. In: *DITNT*, v. 1, p. 83-87.

²⁰⁰ CERFAUX, L., *Cristo na teologia de Paulo*, p. 304-306. Para ele a mudança de verbo diz respeito à intenção de Paulo de acentuar a exaltação de Cristo sobre as potestades celestes.

quanto que ele esteja designando o povo de Israel como um todo.²⁰¹ E essas alternativas não são necessariamente excludentes, pois é provável que em algumas passagens exista uma distinção entre o servo e Israel (Is 49,1-9; 42,1-7; 50,4-10), e em outras (Is 54,17; 56,6; 63,17; 65,8-9) uma identificação entre ambos.²⁰² O judaísmo, por sua vez, interpretava o עֶבֶד como uma referência ao povo de Israel.²⁰³ Tudo isso vai ser importante para a exegese proposta por N. T. Wright para Fl 2,6-11. Na visão dele, por trás dessa passagem está a expectativa da exaltação de Israel a uma posição de proeminência por conta da sua obediência, algo que se cumpriu na exaltação de Jesus. Ele chama esse raciocínio de “cristologia israelita”,²⁰⁴ uma variação da mais conhecida cristologia adâmica. O fundamento para essa exegese seriam os ecos intertextuais entre Fl 2,6-11 e Gn 1,26-28; Sl 8,4-7; Dn 7,14 e, acima de tudo, Is 45,23.

Também a literatura apocalíptica judaica testemunha essa expectativa escatológica, sendo a exaltação parte da esperança humana. Há tanto uma perspectiva futura, como algo que será consumado no fim dos tempos, quanto espacial, com a ideia de ser exaltado aos mais altos céus (particularmente na tradição de Enoque). Seja como for, e a despeito de ser possível uma delimitação precisa das influências veterotestamentárias sobre Fl 2,9-11, é certo que esse texto deve ser lido e interpretado a partir das expectativas israelitas de uma exaltação escatológica, que o cristianismo primitivo entendeu estarem cumpridas na exaltação de Jesus.

²⁰¹ KAISER, W. C., עֶבֶד. In: **DITAT**, p. 1067. CARPENTER, E., עֶבֶד. In: **NDITEAT**, v. III, p. 308.

²⁰² KAISER, W. C., עֶבֶד. In: **DITAT**, p. 1067.

²⁰³ CARPENTER, E., עֶבֶד. In: **NDITEAT**, v. III, p. 310.

²⁰⁴ Para Wright, a cristologia a partir de Adão e a cristologia a partir do servo sofredor de Isaías não são contraditórias. Ambas são cristologias baseadas em Israel. Como último Adão Jesus assumiu o papel que Israel deveria ter desempenhado, segundo o Antigo Testamento. Ainda segundo Wright, Paulo não chegou a essa conclusão porque havia na fé judaica pré-cristã a expectativa da vinda de um Messias escatológico a partir de Isaías 53. Pelo contrário, foram os eventos da cruz que fizeram ele repensar o clímax do plano salvífico de Deus. WRIGHT, N. T., **The Climax of the Covenant**, p. 60-61.

4.3.2 A exaltação no Novo Testamento

O Novo Testamento articula o tema da exaltação sobretudo através do verbo ὑψόω utilizado em vinte ocasiões. Ele é aplicado a Jesus em João 3,14; 8,28; 12,32.34; At 2,33; 5,31. Na mensagem de Jesus a exaltação é vista dentro da temática do discipulado, e com uma dimensão escatológica. Ela é geralmente trabalhada através do binômio exaltação-humilhação. A exaltação passa pelo caminho da humilhação e obediência diante de Deus. Quem se exalta nesta vida, será humilhado no julgamento final. Quem se humilha (para servir a Deus e ao próximo) será exaltado pelo próprio Deus no juízo final. Tiago e 1Pedro vão exortar os cristãos a partir deste paradigma (Tg 4,10; 1Pe 5,6). Diversos testemunhos no Novo Testamento apontam para a esperança da exaltação dos cristãos na parusia, e a exaltação de Jesus vai se tornar o fundamento desta esperança.²⁰⁵

E para tratar da exaltação de Jesus, o Novo Testamento segue o padrão veterotestamentário, e não a situa em termos de mito, mas de história. O exaltado é Jesus de Nazaré, o mesmo que foi levantado em uma cruz. Destarte, esse conceito é trabalhado de forma diversificada nos escritos neotestamentários. Tradições primitivas presentes no livro de Atos em 2,33 e 5,31 designam a entronização de Jesus como Senhor por meio do verbo ὑψόω.²⁰⁶ Na literatura paulina encontra-se em Fl 2,9-11 a exaltação relacionada à ideia de senhorio, mas em Rm 1,4 ela diz respeito a Jesus ser designado Filho de Deus, e 1Tm 3,16 a ele ser recebido na glória.²⁰⁷ No quarto evangelho o tema da exaltação será paralelo ao da glorificação, através do verbo δοξάζω (Jo 7;39; 12,16; 17,5). Ali, Jesus já é o exaltado na sua crucificação, que é o cumprimento da sua missão. Hebreus não utiliza o verbo ὑψόω e vai articular a teologia da exaltação através de outras expressões: coroadado (1,9); ungido (1,13; 10,12; 12,2); assentado à direita de Deus (5,5). Em resumo, como notado por Bruce, todas as fontes do Novo Testamento celebram a exaltação de Jesus.²⁰⁸

²⁰⁵ LÜDEMANN, G., ὑψόω. In: **DENT**, v. II, p. 1910-1911.

²⁰⁶ Ibid., p. 1911-1912. De acordo com MAZZAROLO, I., **Carta de Paulo aos Filipenses**, p. 112, a exaltação de Jesus fazia parte do “‘kerygma’ apostólico conservado nos Atos dos Apóstolos”.

²⁰⁷ MÜLLER, D., ὑψόω. In: **DITNT**, v. I, p. 83-87.

²⁰⁸ BRUCE, F. F., **Filipenses**, p. 88.

Quanto à origem e disseminação do conceito da exaltação de Jesus no Novo Testamento, era corrente afirmar até metade do século passado que uma cristologia da exaltação, isto é, o reconhecimento de que o Jesus ressuscitado atua no presente como κύριος, podendo ser inclusive invocado e cultuado pela comunidade, foi um fenômeno surgido na comunidade cristã helenista. Essa foi a tese defendida originalmente por W. Bousset, na obra *Kyrios Christos*, em 1913. De acordo com ele, a comunidade cristã primitiva de Jerusalém, de fala aramaica, não possuía uma cristologia da exaltação, tese que foi aprovada e assumida por Bultmann, como observa Cullmann.²⁰⁹

Posteriormente, entretanto, a tese recebeu muitas críticas, ficando desprestigiada no final do século 20.²¹⁰ Fundamental para esse processo de superação foi a identificação de trechos e expressões nos livros do Novo Testamento, a maior parte em textos paulinos, que remontam a um período anterior à produção destes livros. São testemunhos do cristianismo mais primitivo recolhidos e transmitidos pelos autores do Novo Testamento. Entre estes textos estão alguns sermões no livro de Atos, textos considerados hinos cristológicos, como 1Tm 3,16 e Fl 2,6-11, confissões de fé como “Jesus é Senhor” (Rm 10,23; 1Co 12,3), e acima de tudo, a expressão μαράναθά presente em 1Co 16,22. Esta expressão, que também ocorre no cristianismo primitivo em Didaquê 10,6,²¹¹ é a transliteração de uma frase aramaica, que pode ser traduzida como uma súplica: “Nosso Senhor, vem!”.²¹² Entende-se que ela está por trás de Ap 22,10b, onde estaria sendo citada de forma traduzida. Enquanto súplica seria uma petição dirigida ao próprio Jesus Cristo exaltado,²¹³ seja para que ele realize sua parusia, seja para que ele se manifeste de uma forma especial à igreja que está reunida em

²⁰⁹ CULLMANN, O., *Cristologia do Novo Testamento*, p.280-281, mostra que na obra posterior “Jesus der Herr”, de 1916, Bousset abandonou sua explicação original, mas acabou reassumindo-a na segunda edição de *Kyrios Christos* em 1921. Curiosamente Cullmann informa que Bultmann adotou em sua Teologia do Novo Testamento a explicação provisória dada por Bousset em 1916.

²¹⁰ Veja-se que além de Bultmann, encontra-se uma adoção da tese de Bousset em KRAMER, W., *Christ, Lord and Son of God*, p. 65-71, obra lançada em 1966 e GOPPELT, L., *Teologia do Novo Testamento*, p. 327-333, que remonta a meados da década de 1970.

²¹¹ “Que venha a graça, e passe este mundo. Hosana ao filho de Davi. Se alguém for santo, que venha! Se alguém não for santo, faça penitência. Maranata! Amém”. Texto segundo FITZMYER, J. A., *To Advance The Gospel*, p. 224.

²¹² Existe discussão sobre a correta divisão da expressão, e conseqüentemente, sua respectiva tradução. A saber: μαρὰν ἄθῆ - “Nosso Senhor está vindo”; μαρὰν ἄθᾶ - “Nosso Senhor veio” ou “Nosso Senhor está aqui”; μαράνα θά - “Nosso Senhor, vem!”. Cf. FITZMYER, J. A., *To Advance The Gospel*, p. 226. A última forma é a adotada no Novo Testamento grego de Nestlé-Aland.

²¹³ SCHNACKENBURG, R., *Cristologia do Novo Testamento*, p. 29; GOPPELT, L., *Teologia do Novo Testamento*, p. 278.

torno da eucaristia.²¹⁴ De qualquer jeito, a expressão *μαράναθά* e os demais extratos do cristianismo primitivo no Novo Testamento atestam que desde o início da igreja, já na comunidade de fala aramaica em Jerusalém, os cristãos criam em um Jesus exaltado, Senhor dos cosmos, mas também Senhor da comunidade e de suas vidas, Senhor com quem eles podiam se relacionar de forma especial no culto.²¹⁵ Logo após a ressurreição, quando os discípulos se reuniram como igreja cristã, creram que sobre eles Jesus estava como Senhor exaltado. É a ressurreição o acontecimento fundamental para o surgimento do conceito de exaltação de Jesus. Nas palavras de Cullmann:

É a convicção dos discípulos de que a ressurreição de Cristo havia inaugurado o fim dos tempos. O que já havia sido realizado dava à sua esperança esta firme confiança... o fim dos tempos já havia começado, Cristo não podia ser para eles meramente o Filho do Homem que havia de vir. Ele devia, também, ter uma significação presente, já que este presente pertencia ao tempo da consumação. A esperança ardente da manifestação próxima do século vindouro não é, pois, a causa, mas a consequência da fé na ressurreição de Cristo.²¹⁶

4.3.3 A exaltação de Jesus na literatura paulina

4.3.3.1 Linhas gerais da exaltação de Jesus na literatura paulina

A exaltação de Jesus é um tema central na cristologia paulina. É ela que revela “a verdadeira identidade de Jesus, dá um significado definitivo a sua vida e morte e fornece a base para a esperança cristã”.²¹⁷ Isto pode remontar a sua própria experiência com Jesus (e, portanto, das suas comunidades), que não foi uma experiência com o Jesus terreno (como os 12 apóstolos), mas fundamentalmente com o Cristo exaltado. A sua experiência de encontrar o Jesus exaltado na estrada para Damasco tornou-se o epicentro da sua cristologia. Isso

²¹⁴ “Temos visto a dupla significação de Maranata: ‘Vem a nós, que estamos reunidos em teu nome!’ e ‘Vem definitivamente’ [...] A ceia evoca, com efeito, retrospectivamente, a última refeição de Jesus antes de sua morte e as da Páscoa onde o ressuscitado apareceu; e, por outro lado, ela prefigura o banquete messiânico de Cristo e dos seus, reunidos no Reino de Deus”, CULMANN, O., *Cristo e o Tempo*, p. 199.

²¹⁵ Entre outros, BROWN, R., *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, p. 121-158; e SCHNACKENBURG, R., *Cristologia do Novo Testamento*, p. 24-38.

²¹⁶ CULMANN, O., *Cristologia do Novo Testamento*, p. 272.

²¹⁷ MAILE, J. F., Exaltação e Entronização, In: *DPC*, p. 522.

não quer dizer que Paulo imaginasse o Cristo exaltado dissociado do Jesus histórico, como pensaram Bultmann e outros. Para Paulo, o exaltado não era ninguém diferente daquele Jesus que foi crucificado em Jerusalém e ressuscitou três dias depois. Nessa perspectiva, o hino de Fl 2,6-11 ocupa papel importante, pois como expressão de uma cristologia paulina autêntica (articulada de forma original por ele, ou aproveitada de tradição litúrgica já existente) ele revela que este que agora está exaltado, é Senhor, e deve ser reverenciado e confessado não é outro senão aquele que se encarnou completamente, assumindo a forma humana, e humilhou-se como servo e morreu na cruz como ápice da sua obediência ao Pai.²¹⁸

Essa cristologia da exaltação articulada por Paulo segue e desenvolve linhas que já existiam no cristianismo anterior a ele, como a leitura cristológica do Sl 110,1, a profissão de fé de Jesus como κύριος e os trechos de cunho litúrgico mais desenvolvidos como Rm 1,3-4; 1Co 15,3-8; Cl 1,15-20; 1Tm 3,16. A partir dessa base cristológica tradicional, somada a sua matriz de pensamento judaica e a sua experiência de encontro com Cristo, o apóstolo desenvolve sua cristologia da exaltação a partir de quatro aspectos:²¹⁹ a ressurreição, a ascensão, a entronização²²⁰ e a parusia.²²¹

Aqui em Fl 2,9 é provável que as primeiras três ações estejam incluídas no verbo ὑπερύψωσεν.²²² Neste texto a exaltação de Jesus não é descrita em estágios. Tudo está indicado através de um único verbo.²²³ Como notado por Bockmuehl: “Paulo enfatiza somente o fato, não o processo desta exaltação, que em outros lugares envolve ressurreição, ascensão e sentar-se à direita de Deus”.²²⁴

A ressurreição atesta o início da exaltação, sendo a reversão imediata do auge da sua humilhação, a morte de cruz. A ressurreição é mais do que um

²¹⁸ MAILE, J. F., Exaltação e Entronização, In: **DPC**, p. 522-523.

²¹⁹ Conforme MAILE, J. F, Exaltação e Entronização, In: **DPC**, p. 523-524.

²²⁰ Nem todos os autores trabalham com a categoria da “entronização” de Cristo, como algo distinto da ascensão, dado que o Novo Testamento não menciona um acontecimento específico relacionado à entronização. Geralmente a discussão acerca da “ascensão” já inclui a entronização.

²²¹ MAZZAROLO, I., **Carta de Paulo aos Filipenses**, p. 112-113, apresenta a partir da obra de J. MacArthur, uma descrição da exaltação que também contém quatro aspectos, com a diferença que o quarto aspecto não é a parusia, mas a atuação de Jesus no governo celestial.

²²² Assim pensa, entre muitos outros, HENDRIKSEN, W., **Efésios e Filipenses**, p. 485. Segundo ele, a parte da parusia aparecerá nos versículos 10 e 11, quando todos irão confessar e se ajoelhar diante de Jesus. O pensamento contrário foi defendido por Lohmeyer em sua exposição clássica da passagem. Para ele o verbo diz respeito ao assentar-se de Cristo à direita de Deus Pai, e não à ressurreição. Isso indicaria a origem não paulina do hino, pois o apóstolo contrariamente iria se referir à ressurreição, e não à exaltação. Isso aproxima, de acordo com este autor, o pensamento do hino da teologia joanina. BROWN, C. Ernst Lohmeyer's *Kyrios Jesus*. p. 14.

²²³ O'Brien, P. T., **The Epistle to the Philippians**, p. 236.

²²⁴ BOCKMUEHL, M., **The Epistle to the Philippians**, p. 141.

simples voltar à vida, é uma nova existência, gloriosa, não mais sujeita às fraquezas da vida humana e aos poderes malignos que ainda atuam neste universo. Quanto à ascensão, Paulo não a menciona de maneira explícita, o que não quer dizer que ele não conhecesse nada a respeito. Em alguma medida, Paulo pressupõe uma transição entre o ministério terreno de Jesus (que vai até a cruz e se desenvolve na Terra) e o ministério exaltado (que começa na ressurreição, mas vai se desenvolver no céu), mas parece que ele não descreve essa transição como ascensão, sendo mesmo possível que ele não conhecesse essa tradição.²²⁵ Não obstante, o Jesus ressurreto vai ser entronizado. Paulo descreve esta realidade por intermédio da metáfora do “estar sentado à direita de Deus”, e ter os inimigos debaixo dos pés, ambas tiradas do Sl 110,1 (talvez em combinação com o Sl 8,6). Cinco vezes ele usa explicitamente esse versículo: Rm 8,34; 1Cor 15,25; Ef 1,20.22; Cl 3,1.²²⁶ E é bastante possível que por trás de Fl 2,9-11 também esteja presente uma reflexão cristológica que parte do Sl 110,1. A ideia é que Cristo está exercendo a sua soberania sobre todo o universo, acima de todo poder e autoridade. E quando ocorrer a parusia, a glória do Senhor exaltado será revelada (1Cor 1,7), seus inimigos serão derrotados em definitivo (1Cor 15,24-26) e todo o universo o aclamará como Senhor.

Quanto à exaltação como entronização, a perspectiva paulina envolve a temática da vitória de Jesus sobre poderes espirituais, que por sua vez remonta à perspectiva veterotestamentária de YHWH como guerreiro divino. Conforme Reid, encontra-se no Antigo Testamento a visão de YHWH como um guerreiro que luta, primeiro em favor e junto com seu povo Israel, mas posteriormente contra ele, por conta da sua desobediência.²²⁷ O paradigma para essa perspectiva foi a luta de YHWH contra as forças do Egito em favor da libertação do seu povo. A infidelidade de Israel à aliança fez com que YHWH se tornasse guerreiro contra Israel, revogando o êxodo e levando seu povo ao exílio. Isto é descrito por Isaías como a “obra insólita” de YHWH (Is 28,21). A última fase dessa perspectiva no Antigo Testamento é a esperança escatológica de quando YHWH agirá como guerreiro divino contra os inimigos de Israel. Será o dia da restauração, através do

²²⁵ Diferente do que defende MAILE, J. F., Exaltação e Entronização, In: **DPC**, p. 523. Lohfink, citado por Maile, argumenta que Paulo não conhecia a estrutura lucana de ressurreição, quarenta dias e ascensão.

²²⁶ Caso se desconsidere Efésios e Colossenses como cartas autênticas, então temos duas ocorrências explícitas.

²²⁷ REID, D. G., Triunfo, In: **DPC**, p. 1208-1209.

triunfo contra todos aqueles que se levantaram contra o povo da aliança. É a partir deste pano de fundo veterotestamentário que Paulo vai compreender a exaltação de Jesus Cristo, que terá assim uma orientação tanto monoteísta quanto escatológica, isto é, a exaltação de Jesus é vista como a realização do triunfo de YHWH sobre os inimigos, cumprindo a esperança judaica da intervenção divina no fim dos tempos. É por isso que em Fl 2,9 o sujeito é explicitamente mencionado, ao contrário da primeira parte 2,6-8, enfatizando que a exaltação de Jesus é o cumprimento do plano escatológico de Deus.

4.3.3.2

A exaltação de Jesus como evento escatológico

O que foi dito acima já aponta para a importância da escatologia para a compreensão da exaltação de Jesus na teologia paulina. A escatologia é uma das estruturas fundamentais da teologia paulina.²²⁸ Ela não é apenas um ponto de partida para a sua reflexão teológica, mas todas as linhas da sua argumentação são influenciadas por essa base. A escatologia paulina funciona de forma bidimensional: uma dimensão temporal (presente e futuro) e uma dimensão espacial (terreno e celeste).²²⁹ Com efeito, é a primeira dimensão que predomina. Como muitos autores judeus do primeiro século, Paulo entendia que o aparecimento do Messias significava a chegada do futuro tempo de salvação. De forma mais específica, ele entende que a “ressurreição de Jesus é primordialmente um acontecimento escatológico”,²³⁰ que fez o futuro escatológico invadir o presente. Em consequência, a partir da ressurreição o reino de Deus é posto em ação na história humana, os inimigos de YHWH são derrotados e o cosmos é colocado debaixo do senhorio de Jesus. E nisso Paulo não está sozinho no

²²⁸ É melhor utilizar o plural “estruturas”, como H. Ridderboss, do que entrar na discussão que não alcança nenhum consenso sobre qual seria a “estrutura” fundamental para o pensamento paulino. Segundo Ridderboss, essas estruturas seriam a revelação do mistério na plenitude do tempo; a relação entre escatologia e cristologia; Cristo como o primogênito dos mortos e último Adão; “estar em Cristo” (o velho e o novo homem); a carne e o Espírito; Cristo como imagem de Deus; Cristo como primogênito da criação; Cristo como exaltado. RIDDERBOS, H., **A teologia do apóstolo Paulo**, p. 47-99.

²²⁹ KREITZER, L., Escatologia, In: **DPC**, p. 478-479.

²³⁰ KREITZER, L., Escatologia, In: **DPC**, p. 464.

cristianismo primitivo. Ele compartilha a determinação escatológica de todo o *kerygma* cristão.²³¹

Quando se entende a ressurreição de Jesus como parte da sua exaltação, e se reconhece que em Fl 2,9 o verbo ὑπερύψωσεν pressupõe a ressurreição, fica muito claro todo o contexto escatológico que envolve a exaltação de Jesus em Fl 2,9-11.²³² Ainda mais quando se leva em consideração a utilização do texto de Isaías 45,23 no versículo 10, visto ser esse um texto de forte acento escatológico, quando YHWH anuncia a realidade de um futuro tempo de salvação. O hino de Fl 2,6-11 está afirmando que esse tempo chegou no momento em que Deus ὑπερύψωσεν Jesus. A exaltação de Jesus é o cumprimento escatológico de Is 45, pois através da confissão de Jesus como κύριος é que vem o reconhecimento escatológico universal de YHWH como criador.²³³ Existe um fortíssimo monoteísmo escatológico expresso nas profecias do Dêutero-Isaías, que anuncia, entre outras coisas, um futuro ato de salvação, que resultará em um reconhecimento universal de YHWH como soberano.²³⁴ Fl 2,9-11 está mostrando que esse ato de salvação já aconteceu (a encarnação, a morte e ressurreição de Jesus), e resultou em Deus exaltando Jesus para que ele seja reconhecido como soberano universal. O reconhecimento de Jesus como soberano é a aceitação da soberania de YHWH. Portanto, Fl 2,9-11 é “uma versão cristológica da escatologia monoteísta do Deutero Isaías”.²³⁵ Esse raciocínio revela como o hino constrói a sua cristologia sem recuar um palmo sequer do seu monoteísmo.

Através da exaltação, também é possível detectar em Fl 2,9-11 uma dimensão escatológica espacial. Primeiro porque o senhorio de Jesus abrange todas as partes do cosmos, como se percebe na tríplice expressão ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων. Segundo porque, do ponto de vista dos leitores da carta

²³¹ KÄSEMANN, E, **Ensayos Exegeticos**, p. 101.

²³² Entre outros, GUTHRIE, D., **Teologia do Novo Testamento**. p. 354 e MARTIN, R. P., **A Hymn of Christ**, p. 239, afirmam que o verbo ὑπερύψωσεν abrange tanto a ressurreição, quanto a ascensão. Para Martin um paralelo seria o texto de 1Pe 3,18-20, onde a expressão ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι expressaria toda a realidade do ministério pós-ressurreição de Jesus. Em outra direção, LÜDEMANN, G., ὑψώω. In: **DENT**, v. II, p. 1912, afirma que no Novo Testamento a exaltação não foi identificada com a ressurreição, ainda que isso houvesse acontecido em tempos primitivos.

²³³ GOPPELT, L., **Teologia do Novo Testamento**, p. 331-332.

²³⁴ BAUCKHAM, R. J., *The Worsphip of Jesus in Philipppians 2:9-11*, p. 132-133.

²³⁵ BAUCKHAM, R. J., *The Worsphip of Jesus in Philipppians 2:9-11*, p. 133. Segundo ele, Isaías 40-66 foi fundamento escriturístico para os primitivos cristãos compreenderem o significado dos eventos relacionados a Jesus e ao seu futuro. É uma influência que perpassa todos os escritos do Novo Testamento. Contudo, ele chama atenção para o fato que eles não liam as assim chamadas passagens-servo isoladas dos temas da salvação escatológica e do monoteísmo escatológico que dominam aqueles capítulos.

(e talvez um dia daqueles que ouviram e cantaram o hino) os versículos 10-11 desafia os que estão na Terra a reverenciar e confessar aquele que está sentado agora nos céus, à direita do Pai (embora esta expressão não esteja presente aqui, faz parte da perspectiva paulina da exaltação). E isso encaminha um terceiro aspecto, pois a comunidade de fé é o espaço no qual o Cristo exaltado reina através do Espírito Santo.²³⁶ A Igreja funciona como epicentro do reinado cósmico de Jesus.

Assim, tanto em um ângulo temporal, quanto em uma dimensão espacial, não se pode subestimar a importância da escatologia para a compreensão do conjunto de Fl 2,6-11, sobretudo na parte que trata da exaltação. A ausência desta perspectiva no tratamento exegético da passagem foi denunciada por Käsemann ao constatar que “talvez seja a característica mais singular e mais surpreendente da história recente da exegese do nosso texto o fato de que a palavra chave ‘escatológico’ desapareça por trás dessas outras palavras chaves ‘ético’ e ‘mítico’”.²³⁷ Se na exegese atual “mito” como palavra chave para entender o texto não goza da mesma popularidade que no passado, o mesmo não se pode dizer a respeito da palavra chave “ético”.

Destarte, no pensamento paulino essa linha escatológica que se desenvolve a partir do Antigo Testamento vai culminar em Cristo, através de quem Deus triunfa sobre os seus inimigos. Paulo vai descrever esse triunfo de Deus em Cristo através dos eventos da morte e ressurreição de Jesus (o ponto de partida) e da parusia (o ponto de culminância). Nesse intervalo de tempo, Cristo está no céu exercendo seu domínio sobre seus adversários e guiando seu povo aqui na Terra que continua lutando contra as forças hostis, ainda que gozando os benefícios e as vantagens da vitória de Cristo na cruz e na expectativa da consumação na parusia.²³⁸ A exaltação de Cristo efetua uma espécie de troca de soberania no universo, um universo que até então estava em confronto com poderes que tentavam escravizá-lo.²³⁹

²³⁶ VOUGA, F., *Teologia del Nuevo Testamento*, p. 253.

²³⁷ KÄSEMANN, E., *Ensayos Exegeticos*, p. 101-102. Esta observação é de certa forma irônica, pois o próprio Käsemann entende que por trás do hino está o mito do redentor cósmico, e que esse pano de fundo mitológico é fundamental para o entendimento do hino e rejeitar o modelo de interpretação ético.

²³⁸ REID, D. G., Triunfo, In: *DPC*, p. 1208-1209.

²³⁹ KÄSEMANN, E., *Ensayos Exegeticos*, p. 119.

Esses poderes e autoridades que agora estão subordinados ao Cristo exaltado são, conforme Reid, equivalentes às nações inimigas de Israel.²⁴⁰ Na verdade, o judaísmo interpretava esses poderes espirituais ou demônios como as forças atuantes por detrás das nações inimigas e seus deuses. Enquanto inimigos de Israel, esses poderes são inimigos de YHWH, e em consequência, tornam-se inimigos de Cristo. A crucificação pode ser vista como o contínuo ataque desses poderes contra Israel, a tentativa de destruir aquele que representava o povo da aliança. O aparente êxito deles na morte de Jesus significou, no entanto, sua própria derrota. O seu ataque ao segundo Adão obediente foi sua própria derrota. “Cristo os levou após si no cortejo triunfal da cruz, revelou a derrota deles e os expôs publicamente”.²⁴¹

Assim, na narrativa paulina a exaltação não é uma simples vindicação do justo sofredor, o reconhecimento e aceitação de Deus Pai da obediência do seu Filho, e muito menos a recompensa por um sacrifício voluntário. A cruz e a exaltação estão no centro de um drama soteriológico, pois de acordo com o substrato judaico com o qual Paulo trabalha não existe salvação sem o triunfo escatológico de YHWH sobre os inimigos de Israel. A cruz e a exaltação não são dois tópicos que se equivalem um ao lado do outro, mas dois capítulos de uma mesma sequência narrativa. Essa metáfora faz perceber que a “morte de cruz” não é sozinha o cumprimento da esperança escatológica israelita. E em contrapartida, os inimigos que agora estão subordinados ao Cristo exaltado, só foram vencidos porque ele era o Filho de Deus, que não apegou ao ser igual a Deus, mas assumiu a forma humana, adotou a forma de servo e foi obediente até a morte, e morte de cruz. O Exaltado é o crucificado. Para Paulo, o acontecimento escatológico da crucificação e exaltação de Jesus foi a derrota destes poderes e a sua subordinação ao Cristo exaltado. “Desse modo, o tema paulino da exaltação e entronização de Cristo simboliza o triunfo de Deus em Cristo”.²⁴²

²⁴⁰ REID, D. G., Triunfo, In: **DPC**, p. 1209.

²⁴¹ REID, D. G., Triunfo, In: **DPC**, p. 1211.

²⁴² *Ibid.*, p. 1210.

4.3.4

A exaltação de Jesus em relação a sua preexistência

A reflexão anterior contribui para elucidação do papel da exaltação na trama do texto de Fl 2,6-11 como um todo. A questão é dimensionar o valor exato do verbo ὑπερυψώω no contexto. São duas opções. A primeira acentua o valor comparativo do verbo, reconhecendo a força da preposição ὑπὲρ presente na palavra. Nesse caso, a interpretação resultante é que Cristo foi exaltado a uma posição superior a que ele tinha na sua preexistência, isto é, Fl 2,9 vai além de Fl 2,6.²⁴³ A segunda possibilidade é dar ao verbo um valor superlativo, indicando que Cristo está exaltado acima de todos e na mais alta posição. Em favor desta linha de interpretação afirma-se antes de tudo que o verbo aqui é derivado da LXX de Is 52,13, que afirma que o servo de YHWH se “elevantará, será exaltado [ὑψωθήσεται], será posto nas alturas”. Outro argumento é que os verbos compostos com ὑπὲρ fazem parte do estilo característico de Paulo, geralmente com sentido superlativo. Além disso, o uso aqui teria mais a ver com o estilo do autor do que com um significado superior ao uso do verbo simples (ὑψώω).²⁴⁴

Todavia, ainda que a tradição dos cânticos de servo tenha influenciado a elaboração do hino cristológico, não há como provar que justo o texto de Is 52,13 esteja por trás de Fl 2,9. Ademais, o verbo que Paulo usa é diferente do utilizado pela LXX em Is 52,13. De fato, seria de se esperar que Paulo usasse o verbo mais comum ὑψώω, pois além de prover um paralelo perfeito com o texto de Isaías, já era utilizado no cristianismo primitivo para descrever a exaltação de Jesus.²⁴⁵ Ele, contudo, escolheu ὑπερυψώω.²⁴⁶ Quanto à preferência paulina por verbos compostos, é difícil de imaginar que em uma passagem com palavras tão selecionadas, formando um delicado e criativo equilíbrio teológico, Paulo escolhesse descrever a exaltação de Jesus com um termo que nunca usou em outro lugar apenas por uma questão de “estilo literário”. E quanto à comparação com os

²⁴³ Enquanto proposta foi adotada na clássica exegese da passagem feita por E. Lohmeyer.

²⁴⁴ Entre os que adotam a posição superlativa estão O'Brien, P. T., *The Epistle to the Philippians*, p. 235-236.

²⁴⁵ Assim em At 2,33 e 5,31, textos reconhecidos como tradições primitivas utilizadas por Lucas, tradições que Paulo deve ter conhecido. ὑψώω também é utilizado pelo quarto evangelho para descrever a exaltação de Jesus (3,14; 8,28 e 12,32), mas o texto é posterior a Paulo.

²⁴⁶ Como nota MAZZAROLO, I., *Carta de Paulo aos Filipenses*, p. 83: “não obstante tenha havido um texto como inspiração [do hino], a terminologia e o estilo são uma construção nova. Por outro lado, é difícil sustentar a tese de CERFAUX, L., *Cristo na teologia de Paulo*, p. 305, para quem a mudança do verbo foi porque Paulo queria estender a exaltação de Jesus para além da humanidade, a fim de incluir o seu senhorio sobre as potestades.

outros compostos verbais que fazem uso da mesma preposição, ela é instrutiva, mas não determinante.²⁴⁷ Nada impede que Paulo, que está usando um *hapax legomena*, utilize este composto verbal de uma forma específica, por conta do seu contexto.²⁴⁸ Dessa forma, o fato exegético é que o verbo ὑπερυψόω é usado no corpus paulino e no Novo Testamento de maneira exclusiva dentro da passagem de Fl 2,6-11, e este contexto literário deve ser o privilegiado para explicá-la.

Assim sendo, partindo do pressuposto que Paulo tinha um outro verbo a sua disposição (ὑψόω), mesmo que não se deva exagerar o valor do composto verbal, não é boa exegese subestimar que foi exatamente este o termo que Paulo escolheu. Como observa Cullmann: “Notamos que este ὑπερύψωσεν não é uma mera figura de retórica, mas que o prefixo ὑπερ, ‘sobre’, tem de ser tomado em seu pleno sentido”.²⁴⁹ Em outras palavras, o verbo ὑπερυψόω vai além do que o simples ὑψόω.²⁵⁰ Por conseguinte, é bastante plausível compreender a passagem como um todo, e o versículo 9 em particular, concedendo um valor comparativo e assim específico ao verbo ὑπερυψόω.²⁵¹

Em primeiro lugar, a interpretação natural de Fl 2,9 é que Jesus recebe um nome que não tinha anteriormente. Conforme será aprofundado a seguir, esse novo nome indica um novo ofício, uma nova função do Filho de Deus diante do cosmos. Uma outra consideração é que o grande argumento em favor da interpretação superlativa é dogmático, não exegético, pois diz respeito à impossibilidade de se ir além da “igualdade com Deus” pressuposta em Fl 2,6.²⁵²

²⁴⁷ KREITZER, L. J., “When He at Last Is First!”: Philippians 2:9-11 and the Exaltation of the Lord, p. 118, afirma que Paulo aprecia muito as construções com ὑπερ, mas essas comparações são uma base insuficiente para afastar o sentido comparativo do verbo.

²⁴⁸ Por exemplo, FEE, G. D., **Comentario de la Epístola a los Filipenses**, p. 290, argumenta que “na grande maioria dos casos” em que Paulo usa verbos compostos com a preposição ὑπερ não indica uma posição superior à anterior. Ora, é possível extrair uma conclusão segura apenas pela combinação da mesma preposição com outros verbos completamente diferentes, que ainda assim, só possuem essa utilização “na grande maioria dos casos”?

²⁴⁹ CULLMANN, O., **Cristologia do Novo Testamento**, p. 285.

²⁵⁰ CULLMANN, O., **Cristologia do Novo Testamento**, p. 236. Ele, por sua vez, toma essa informação de J. Héring.

²⁵¹ Segundo SILVA, Moisés, **Philippians**, p. 115, a etimologia da forma verbal aponta para um sentido comparativo.

²⁵² Por conta disso, o tratamento que a cristologia dogmática da Igreja Antiga dava a passagem sempre fazia do versículo 6 o centro do hino. KÄSEMANN, E., **Ensayos Exegeticos**, p. 94.

Só que a exaltação não quer dizer uma mudança de οὐσία mas de função.²⁵³ Paulo não está seguindo uma agenda de discussão ontológica, mas desenvolve uma narrativa cristológica, para descrever um evento soteriológico e escatológico, que acarreta implicações eclesiológicas, tendo em vista o contexto parenético de 1,27-2,17.²⁵⁴ Como destaca Bockmuehl: “Enquanto não há nenhuma sugestão de uma mudança do *ser*, existe, apesar de tudo, uma mudança de *nome* e de *função*” (grifos dele).²⁵⁵ O paralelo neotestamentário seria Mt 28,18, onde apenas após a ressurreição Jesus recebe toda autoridade sobre o céu e sobre a Terra.²⁵⁶

Deve-se ainda notar que a interpretação do hino de forma linear (e não cíclica), a partir de um pano de fundo histórico-salvífico, deixa claro que a ênfase da narrativa está na virada escatológica que ocorre a partir do 2,9. O hino caminha para exaltação e tem seu clímax nela. É muito difícil sustentar exegeticamente que tudo o que é descrito em 2,9-11 já estava presente nas expressões ἐν μορφῇ θεοῦ / τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. De fato, “no início ele era ἐν μορφῇ θεοῦ, mas não era

²⁵³ SILVA, Moisés., **Philippians**, p. 115, considera afirmação de que a exaltação levou o Filho de Deus a um estágio superior ao que ele tinha na preexistência estranha ao texto. Seria, de fato, estranho se o conjunto de Fl 2,6-11 não mencionasse qualquer tipo de preexistência. No entanto, preexistência e exaltação fazem parte do mesmo conjunto literário. Não tentar relacioná-las é que é estranho. Como observa CULLMANN, O., **Cristologia do Novo Testamento**, p.236: “Se Jesus era já, em sua preexistência, a imagem de Deus – é, com efeito, do v. 6 que é preciso partir [...] – e se agora se diz que Deus fez mais do que elevá-lo, não significa isto que, depois de sua morte, Jesus não voltou tão somente à existência que tinha antes de sua encarnação [...], mas que em virtude de uma nova função, entrou em relação ainda mais estreita com Deus, relação que lhe confere o título *Kyrios*, com plena soberania sobre o universo inteiro?” (grifos dele).

²⁵⁴ O ponto é bem observado por HELLERMANN, J. H., **Philippians**, p. 105-106. Entretanto, parece que ele vai longe demais ao afirmar que o interesse de Paulo no hino seria apenas sociológico. O hino possui implicações sociológicas, mas esse não é o seu objetivo principal.

²⁵⁵ BOCKMUEHL, M., **The Epistle to the Philippians**, p. 144. Na mesma página, ele ainda faz a ousada afirmação que “A humilhação e o triunfo da encarnação, em outras palavras, fez uma diferença identificável mesmo dentro da divindade”.

²⁵⁶ Este parágrafo é importante para afastar qualquer relação entre a exegese proposta e algum tipo de arianismo. De acordo com BASEVI, C., **Estudio literario y teológico del himno cristológico de la epístola a los Filipenses (Phil 2,6-11)**, p. 464, os arianos tomavam os versículos 9-11 como prova de que antes da exaltação Cristo não era Deus como o Pai. Porém, como observado acima, não está se discutindo aqui a divindade do Filho de Deus, que deve ser considerada completa e sem alterações ao longo de toda a passagem, do versículo 2,6 a 2,11. Destarte, CASEY, P. M., **From Jewish Prophet to Gentile God**, p. 114-115, ao mesmo tempo que afirma que a exaltação de Jesus é estágio acima do que ele possuía na sua preexistência, vai ao extremo quando defende que em nenhum momento do hino Jesus é considerado inteiramente divino.

κύριος”.²⁵⁷ Há uma progressão, não apenas um retorno. “O novo *status* de Jesus Cristo é mais do que uma mera volta para a preexistente igualdade com Deus”.²⁵⁸

Outro ponto diz respeito à tese que a exaltação é uma simples volta ao estágio da preexistência, ou que a exaltação é relativa ao Jesus encarnado apenas.²⁵⁹ Afirmações como esta deixam de perceber o peso e o significado do título κύριος dado a Jesus a partir da exaltação, segundo o contexto do próprio hino.²⁶⁰ Na verdade, na perspectiva escatológica de Paulo, a exaltação de Jesus corresponde à intervenção de Deus na história, de modo que um novo *éon* chegou, o novo e definitivo *éon*, e ao contrário do antigo, esse é caracterizado pela soberania de Jesus e pela necessidade de se reverenciá-lo como Senhor do universo. Diversos textos no corpus paulino, tanto das cartas autênticas, quanto daquelas consideradas posteriores, são unânimes em afirmar que foi agora, a partir da exaltação, que os poderes desse mundo, aqueles que dominavam no antigo *éon*, estão todos subordinados a Jesus (cf. Ef 1,21-22; Cl 2,15; 1Co 15,24-25).

²⁵⁷ BROWN, C., Ernst Lohmeyer's *Kyrios Jesus*, p. 29-30. Em sentido oposto, FOWL, S. E., **Philippians**, p. 104, entende que esse tipo de interpretação sugere que alguma coisa estava ausente na divindade de Cristo pressuposta no versículo 6, o que seria, na sua visão, impossível do ponto de vista teológico. A questão, entretanto, é o que determina a interpretação da passagem: ela mesma ou algum sistema teológico? Ele observa: “Simplesmente tratar esta passagem como uma narrativa direta, na qual um evento cria as condições para o próximo evento, levantaria sérias questões sobre a lógica teológica da passagem que devem, no mínimo, ser notadas”. O ponto é, além de notar essas questões, respondê-las de forma coerente com o texto, e como ele mesmo reconhece, quando se dá atenção apenas ao fluxo narrativo da passagem, é difícil fugir da ideia que Cristo recebeu algo que não tinha anteriormente.

²⁵⁸ SCHNELLE, U., **Paulo: Vida e Pensamento**, p. 473, grifos dele. Na mesma linha BARTH, G., **A carta aos Filipenses**, p. 47: “esta exaltação não significa apenas a restauração do seu estado anterior em subsistência divina, mas que ela lhe concede mais do que possuía anteriormente”.

²⁵⁹ FOWL, S. E., **Philippians**, p. 104, informa que Tomás de Aquino, enfrentando a questão teológica de uma possível mudança em Cristo nos versículos 9-11, aponta duas possíveis soluções. A primeira, adotada por Ambrósio, propõe que a exaltação corresponde à divinização da natureza humana de Jesus. A segunda, que remonta a Agostinho, defende que a exaltação é apenas a manifestação à criação daquilo era verdade desde a eternidade. Ocorre tão só uma mudança na revelação. Segundo Fowl, Aquino considera as duas explicações plausíveis para o texto. Em tempos mais recentes, HENDRIKSEN, W., **Efésios e Filipenses**, p. 486, está entre os que seguem a primeira solução, enquanto HELLERMAN, J. H., **Philippians**, p. 120-121, se aproxima da segunda, quando a partir de categorias sociológicas afirma que na exaltação Jesus não recebeu um novo nome, mas sim uma aclamação pública da sua reputação. Contudo, a primeira solução de Aquino deve ser rejeitada porque o autor do texto não desenvolveu sua argumentação seguindo a categoria “duas naturezas”, que conquanto seja uma categoria teológica legítima, é anacrônica ao texto. O sentido do fluxo narrativo é que o evento do versículo 9 está relacionado ao mesmo personagem que é sujeito no versículo 6. Dizer que no versículo 6 trata-se da natureza divina e no versículo 9 da natureza humana, não é razoável exegeticamente. Tampouco a segunda solução de Aquino é uma saída melhor, porque ela desloca o fenômeno da exaltação de Jesus para o mundo. É o mundo que muda, possuindo uma nova visão sobre Deus. Embora isso de fato tenha ocorrido, é uma consequência da exaltação de Jesus, e não a exaltação em si.

²⁶⁰ Conforme O'BRIEN, P. T., **The Epistle to the Philippians**, p. 238: “Em seu estado exaltado Jesus tem uma nova posição que envolve o exercício do senhorio universal”.

Uma quinta observação envolve a percepção que, em geral, a opção pelo verbo como superlativo é muito comum nas explicações da passagem de cunho ético, onde o objetivo de Fl 2,6-11 seria não mais que a apresentação aos cristãos de um modelo de vida baseado nas atitudes de Jesus.²⁶¹ E para estabelecer um paralelo entre a exaltação de Jesus e a futura exaltação dos cristãos, não seria interessante entender a primeira em termos de uma nova missão, um novo ofício (como defende este trabalho). Seria melhor (segundo os proponentes da interpretação ética) compreender a exaltação apenas como a justificação de Jesus, o reconhecimento da humilhação dele por Deus. O complicado é que isso dá aos versículos 9-11 um valor completamente relativo diante de 6-8. Veja, por exemplo, a afirmação de Fee: “Com esta nota de exaltação, Paulo tanto afirma a correção do paradigma ao qual ele chamou os filipenses e mantém ante os seus olhos a vindicação que aguarda aqueles que estão em Cristo”.²⁶² Nesse modo de ver, os versículos 9-11 servem apenas para confirmar o valor de 6-8, o verdadeiro centro da passagem.

Por sua vez, a aplicação do modelo interpretativo paradigmático na segunda parte do hino reduz a exaltação de Jesus a um modelo para os cristãos: se Deus exaltou Jesus porque ele renunciou aos seus interesses e foi obediente, da mesma forma exaltará todo aquele que abrir mão do seu interesse em favor da missão de Deus para sua vida.²⁶³ O detalhe é que na perspectiva paulina a exaltação de Jesus não é um modelo, do tipo: Deus fez uma vez, vai fazer de novo. A exaltação de Jesus fundamenta a esperança cristã porque ela inaugurou um novo tempo escatológico, pondo em operação uma nova criação (“Se alguém está em Cristo, é nova criatura. Passaram-se as coisas antigas; eis que se fez

²⁶¹ Cf. o capítulo anterior.

²⁶² FEE, G. D., *Pauline Christology*, p. 393. Também em FEE, G. D., *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, p. 262: “O contexto deixa claro que os vs. 6-8 funcionam principalmente como um paradigma”. Já BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians.*, p. 141-142, segue a mesma direção da exaltação de Jesus como vindicação da parte de Deus, mas acrescenta que isso seria uma necessidade para que Deus manifeste a sua justiça. Por conseguinte, caso se considere o texto como um credo, em uma prosa exaltada, como sugere Fee, rejeitando qualquer relação do texto com o gênero hino, isso não alteraria a avaliação exposta acima, posto que os credos são afirmações concisas das verdades centrais da fé, com acento especial na cristologia e soteriologia (e não na ética ou parênese).

²⁶³ É o que pensa FOWL, S., *Christology and Ethics in Philippians 2:5-11*, p. 147, quando diz que, se os filipenses estiverem unidos, colocando em prática as virtudes listadas em Fl 2,2-4, mesmo diante de perseguições, “então Deus irá salvá-los da mesma forma que salvou o Cristo obediente, humilhado e sofredor em 2:6-11”.

realidade nova” 2Co 5,17).²⁶⁴ Se Deus exaltou Jesus em Fl 2,9, a mensagem paulina não é ser exaltado como ele, mas exaltado por ele (Fl 3,21). A partir da exaltação Jesus é o agente escatológico que cumprirá a esperança cristã.²⁶⁵ O conjunto inteiro de Fl 2,6-11 descreve o evento escatológico da encarnação, morte e exaltação do Filho de Deus, e esse evento singular traz o indivíduo crente para o domínio de Cristo. Esse é o significado exato do estar “ἐν Χριστῷ” (2,5), domínio no qual se entra através da confissão na ressurreição de Jesus (Rm 10,9)²⁶⁶ e pelo sacramento do batismo, que estabelece uma união entre o fiel e o Jesus ressurreto (Rm 6,3-11), a ponto de aquele já experimentar no presente os efeitos escatológicos da ressurreição deste. E é a experiência desse poder quando se está em Cristo que capacita o fiel à resposta ética necessária ao evangelho, e não a tentativa de imitar Jesus.²⁶⁷

A esperança cristã não é vencer a morte como ele venceu, mas vencer porque ele venceu, porque é a ressurreição dele que torna possível a ressurreição dos mortos no futuro (“Com efeito, visto que a morte veio por um homem, também por um homem vem a ressurreição dos mortos” 1Co 15,21). Enquanto Senhor do cosmos ele tem a “força que lhe dá poder de submeter a si todas as coisas”, e por esse motivo os cristãos podem esperar que ele transfigurará o seu corpo humilhado (Fl 3,21). “Fazer viver os mortos é direito escatológico exclusivo de Deus”, comenta Becker, “contudo, em Fl 3,21, Cristo tem o poder de transfigurar os homens mortais”,²⁶⁸ porque a partir da exaltação Deus o agraciou com essa autoridade.

Dessa forma, não basta ao indivíduo fazer como Jesus fez (se que é possível!), mas submeter-se a ele como Senhor. Por isso o hino culmina na exaltação, celebra Jesus como Senhor, e desafia os leitores à submissão e obediência a ele. Tudo agora depende de ser ou não ser obediente a Jesus, ο κύριος.²⁶⁹ O tema da obediência vai ser explicitamente usado por Paulo no

²⁶⁴ ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ. Notar que o verbo γίνομαι está no indicativo perfeito, talvez para indicar a continuidade dos efeitos dessa nova realidade escatológica no presente.

²⁶⁵ DODD, B. J., *The Story of Christ and the Imitation of Paul*, p. 157.

²⁶⁶ Texto que, inclusive, associa a confissão de Jesus como Senhor à ressurreição: “Porque, se confessares com tua boca que Jesus é Senhor [κύριον Ἰησοῦν] e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo”.

²⁶⁷ DODD, B. J., *The Story of Christ and the Imitation of Paul*, p. 160.

²⁶⁸ BECKER, J., *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*, p. 563.

²⁶⁹ MORGAN, R., *Incarnation, Myth and Theology*, p. 65.

contexto imediato, em Fl 2,12, através do verbo ὑπακούω, quando ele retoma a parênese, extraindo do hino implicações para a igreja. O caminho para essa obediência é pontuado por Morgan: “Nós nos tornamos obedientes não pela imitação de um modelo, mas através de uma palavra que nos diz que pertencemos a ele”.²⁷⁰

A última consideração em favor deste sentido comparativo de ὑπερύψωσεν é que ele pode fechar com a interpretação do tipo *res rapienda* de Fl 2,6, a saber, quando a expressão οὐχ ἄρπαγμὸν é interpretada indicando que o Filho de Deus, embora existindo ἐν μορφῇ θεοῦ, ainda não possuía o governo soberano sobre todo o universo (significado no contexto da expressão τὸ εἶναι ἴσα θεῶ), e não buscou consegui-lo de forma independente, alheio à vontade do Pai.²⁷¹ Aliás, o hino nem mesmo sugere que o Filho de Deus almejasse por isso, pois senão chegaríamos à conclusão de que a obediência e humilhação do Filho de Deus foram um meio para um fim, um caminho para se chegar na soberania. Se o clímax do hino realmente é a exaltação, então ele não tem como objetivo justificar porque Jesus foi exaltado, mas mostrar para os leitores quem é o verdadeiro Senhor de todo o cosmos,²⁷² ou ainda mais especificamente responder: “como é possível confessar o senhorio de alguém que viveu e morreu como um homem qualquer, e chamar de Senhor alguém que na sua vida se configurou a um escravo”?²⁷³ A resposta de Fl 2,6-11 é que ele não era um homem qualquer, mas tinha a imagem de Deus e foi até a cruz em submissão a Deus. E não foi ele quem

²⁷⁰ MORGAN, R., *Incarnation, Myth and Theology*, p. 67.

²⁷¹ Assim MARTIN, R. P., *A Hymn of a Christ*, p. 148-153. Também CULLMANN, O., *Cristologia do Novo Testamento*, p. 233-234, que enxerga todo o hino de Fl 2,6-11 como uma antítese entre Jesus e Adão. Este desejou a igualdade com Deus, e abriu mão da obediência a Deus para buscá-la. Em sentido totalmente oposto, o Filho de Deus além de não desejar ser igual a Deus (que Cullmann interpreta não em termos de divindade, mas de soberania sobre o universo), submeteu-se com humildade e obediência a Deus. Na mesma linha COLLINS, A. Y., *Psalms, Philippians 2:6-11, and the Origins of Christology*, p.336, que opta pela interpretação *res rapienda* e ainda declara: “O enredo da passagem requer que o estado final de Jesus seja maior que o estado inicial”. Por sua vez, GUTHRIE, D., *Teologia do Novo Testamento*, p. 351, avalia essa interpretação como “razoável”. Ele afirma: “O hino certamente sugere alguma forma na qual a exaltação ia além do estado preexistente”. Não obstante, o próprio R. P. Martin entende que a sua interpretação seria uma variação entre as clássicas posições *res rapta* (Cristo já possuía a igualdade com Deus na preexistência e não se apegou a isso, e a exaltação não muda nada em relação a isso) e *res rapienda* (Cristo não possuía a igualdade com Deus, inclusive a divindade, que seriam recebidas na exaltação). WRIGHT, N. T., *The Climax of the Covenant*, p. 62-81, faz uma extensa avaliação das interpretações do termo ἄρπαγμός na literatura especializada, e identifica 17 possibilidades diferentes. Na avaliação dele, a exegese de Cullmann e Martin deve ser classificada como *res rapienda*.

²⁷² Conforme VOUGA, F., *Teologia del Nuevo Testamento*, p. 268, mostra que o tema do hino é a afirmação de que o Senhor do mundo é o crucificado.

²⁷³ BARBAGLIO, G., *As cartas de Paulo II*, p. 378.

se exaltou, mas o próprio Deus o colocou na posição mais elevada do universo, compartilhando sua soberania com ele. Ou seja, o κύριος que Deus exaltou não são os imperadores de Roma, nem as divindades orientais. O κύριος exaltado pelo único Deus de Israel é aquele que não buscou a exaltação, se esvaziou e assumiu a forma de servo, e foi obediente a Deus até a morte de cruz. O κύριος é aquele que agora é soberano sobre todo o universo, acima de todos os poderes, visíveis e invisíveis. Este κύριος deve ser confessado e reverenciado por todos, sem exceção. E o reconhecimento de que esse κύριος é Jesus Cristo glorifica Deus Pai, o Deus único de Israel.

Portanto, ainda que não seja impossível tomar o verbo ὑπερύψωσεν em uma dimensão superlativa, parece que faz mais jus ao texto como um todo e ao papel desempenhado pela exaltação de Jesus no conjunto, a dimensão comparativa.

4.3.5

A exaltação de Jesus e a cultura romana de exaltação

O Jesus exaltado apresentado em Fl 2,6-11 é diametralmente oposto às figuras consideradas exaltadas no ambiente sócio-político da época paulina. O anúncio da exaltação de Jesus é contra cultural, quase subversivo, tanto no que diz respeito ao seu status atual como κύριος, como no que se refere ao caminho que ele trilhou até chegar a esse status de exaltação. Porque ao contrário das autoridades que chegavam ao poder através da violência e do roubo, o Filho de Deus nem sequer desejou o poder.²⁷⁴ Ao invés da apoteose, ocorreu a *kenosis*.²⁷⁵ Ele optou pela obediência, agir como servo, humilhou-se e morreu recebendo a pena romana da crucificação.²⁷⁶

É uma mensagem que causaria impacto em qualquer canto do império romano onde ecoasse a ideologia do *cursus honorum*. Este pensamento levava os cidadãos romanos na capital e em toda extensão do império a lutar entre si por títulos, cargos, homenagens e outras situações que acarretassem prestígio e

²⁷⁴ SCHNELLE, U., **Paulo: Vida e Pensamento**, p. 475.

²⁷⁵ BOCKMUEHL, M., **The Epistle to the Philippians**, p. 143.

²⁷⁶ WRIGHT, N. T., **Paulo: novas perspectivas**, p. 89: “o suplício da cruz veio a se tornar um símbolo eficaz e temido nas mãos do poder imperial bem antes de vir a se tornar o símbolo de qualquer outra coisa”

reconhecimento, que tempos depois eram listadas de forma ascendente e colocadas em inscrições públicas.²⁷⁷ Esse código cultural era muito importante para a cidade de Filipos enquanto colônia romana, que tanto se orgulhava da sua ligação com o império, exibindo sua influência por toda parte. Para esse cenário sociocultural, Fl 2,6-11 funciona como uma mensagem contra cultural, descrevendo o caminho de Jesus como *cursus pudorum*, onde ele abriu mão da sua alta posição de honra, prestígio e glória, e desceu para servir aos outros, chegando ao mais baixo patamar da condição humana da época: a morte de cruz.²⁷⁸ A mensagem cristã proclamava um Senhor acima de todos os senhores que não chegou a esse status pelo *cursus honorum* romano, mas que seguiu pelo *cursus pudorum*.

Só que o texto não termina afirmando que o humilhado foi simplesmente exaltado. O texto vai adiante para mostrar que o exaltado recebeu o nome sobre todo nome, o próprio título κύριος, e agora é o único que deve ser reverenciado e confessado (Fl 2,10-11) por todos os seres do universo. O imperador romano era considerado Senhor do império, e no culto ao imperador, a figura dele representava a unidade do império. Fl 2,9-11 apresenta Jesus como Senhor do universo, e a unidade do universo nele é celebrada no culto cristão.²⁷⁹ Tudo isso aponta para a clara dimensão política da exaltação de Cristo,²⁸⁰ que como realidade escatológica traz sérias implicações para a vida dos cidadãos de Filipos que estão debaixo do poder de Roma.²⁸¹ A partir de então é impossível para os cristãos reconhecerem a reivindicação de domínio do imperador, ou de qualquer outro. Com a exaltação de Jesus eles estão debaixo de um novo Senhor, de um

²⁷⁷ HELLERMAN, J. H., **Philippians**, p. 106.

²⁷⁸ Idem. Enquanto *cursus honorum* significa um caminho de honras, *cursus pudorum* quer dizer um caminho de vergonha, de humilhações.

²⁷⁹ WORTHAM, R. A., **Christology as Community Identity in the Philippians Hymn: the Philippians Hymn as Social Drama (Philippians 2:5-11)**, p. 282.

²⁸⁰ O próprio formato da passagem, como reconhecido de forma ampla, segue a estrutura dos cerimoniais de entronização do rei, pode intencionalmente contrastar com os governantes contemporâneos que foram entronizados. E pelo ângulo da retórica grega chega-se a mesma impressão, pois como nota MARTIN, M. W.; NASH, B. A., **Philippians 2:6-11 as Subversive Hymns: a Study in the Light of Ancient Rhetorical Theory**, p. 130, em geral esse tópico era utilizado em referência a deificação pós-morte do imperador. Daí, em Fl 2,6-11 este tópico funciona como uma aguda retórica apontada contra Roma. Também nessa perspectiva, KRENTZ, E., Paulo, os jogos e a milícia, p. 325, cita R. R. Brewer, segundo o qual Paulo teria formulado Fl 2,9-11 com a intenção de fazer oposição ao culto ao imperador Nero.

²⁸¹ FOWL, S. E., **Philippians**, p. 105: “Esses versos assentam o fundamento para a contra-política que Paulo deseja que os filipenses incorporem em sua vida comum”.

novo domínio,²⁸² e possuem uma nova cidadania, o que o apóstolo expressa através do verbo πολιτεύομαι em Fl 1,27.²⁸³ Através da afirmação da exaltação de Cristo “Paulo introduz uma autoridade nova e insuperável do tempo escatológico”.²⁸⁴

4.4

A exaltação de Jesus e a doação de um novo nome

4.4.1

O verbo χαρίζομαι

Como apontado no início deste capítulo, o verbo ἐχαρίσατο está nessa frase em paralelo com o verbo anterior ὑπερύψωσεν, “amplificando seu significado e indicando sua natureza”.²⁸⁵ No Novo Testamento, χαρίζομαι significa uma doação feita de forma livre, graciosa, como um favor feito a alguém.²⁸⁶ Em Fl 2,9 naturalmente o favor é feito por Deus. É curioso que fora do Novo Testamento χαρίζομαι não ocorre tendo Deus como sujeito antes do século II d.C. A partir de então, passa a ser usado no sentido de “dar graciosamente”, que é o sentido predominante na LXX, a provável fonte de influência neotestamentária.²⁸⁷

²⁸² FOWL, S. E., **Philippians**, p. 105.

²⁸³ WORTHAM, R. A., **Christology as Community Identity in the Philippians Hymn: the Philippians Hymn as Social Drama (Philippians 2:5-11)**, p. 269-287, propõe fazer uma leitura da passagem toda de Fl 2,6-11 privilegiando a função social que ela desempenharia na comunidade cristã primitiva. Desse modo, o humilhado que é exaltado representaria o início da transformação do cristianismo de uma subcultura dentro do judaísmo para uma comunidade religiosa independente com poder e autoridade legítimos.

²⁸⁴ SCHNELLE, UDO., **Teologia do Novo Testamento**, p. 285-286. Este autor prefere falar de uma dimensão política da teologia paulina, ao invés de uma teologia anti-imperial de Paulo, como se o apóstolo de forma explícita ou velada, estivesse articulando uma crítica a Roma. Ele avalia que esta última interpretação tem sido importante na literatura teológica anglo-americana. Em contrapartida, FEWSTER, G. P., **The Philippians ‘Christ Hymn’: Trends in Critical Scholarship**, p. 202, salienta que a passagem em análise “teria funcionado como uma forma pública de resistência contra o culto imperial”, se tivesse sido utilizada repetidamente como hino na comunidade.

²⁸⁵ O'BRIEN, P. T., **The Epistle to the Philippians**, p. 237.

²⁸⁶ BAGD, p. 876-877. O verbo é muito importante para Paulo, como indica a estatística. São 23 ocorrências no Novo Testamento, sendo 11 nas cartas paulinas, a saber: Rm 8,32; 1Co 2,12; 2Co 2,7; 2Co 2,10 (3x); 2Co 12,13; Gl 3,18; Ef 4,32 (2x); Fl 1,29 e 2,9; Cl 2,13 e 3,13 (2x); Fm 1,22.

²⁸⁷ ESSER, H. H., **χάρις**. In: **DITNT**, v. I, p.907-915.

No contexto de Fl 2,9-11 o verbo χαρίζομαι acentua que a exaltação não foi a conquista do herói Jesus Cristo. Muito pelo contrário, o verbo sugere que a exaltação de Jesus foi uma “dádiva da graça”,²⁸⁸ e que, embora Jesus merecesse, Deus não o exaltou como se fosse obrigado ou constrangido a isso por uma lei moral cósmica, nem mesmo pela ação de Jesus descrita nos versículos 6-8.²⁸⁹ A exaltação de Jesus foi um ato livre da graça de Deus.²⁹⁰ Trazendo isso para um contexto trinitário, o relacionamento que o conjunto de Fl 2,6-11 supõe entre Cristo e Deus Pai não é do tipo em que “obediência é oferecida em troca de exaltação”.²⁹¹ É muito mais um relacionamento de dom e doação que fluem de uma superabundância de amor.²⁹²

4.4.2

O nome dado a Jesus

No pequeno segmento τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα, duas vezes o substantivo ὄνομα é utilizado, sendo que na primeira ele é acompanhado do artigo,²⁹³ indicando que o nome recebido é específico e especial (não é “um nome”, mas “o nome”) e na segunda vez é antecedido pelo adjetivo πάντων, indicando que “o nome” está acima de todos os nomes existentes, em um paralelo com Ef 1,20-21. Já a preposição ὑπὲρ está conectada a um duplo acusativo. Nesse caso, ela significa “sobre”, “além”, “mais que”,²⁹⁴ expressando uma intensificação, um conceito superlativo.²⁹⁵ Ou seja, Fl 2,9 está afirmando que o nome dado a Jesus é o mais exaltado, mais glorioso que qualquer outro nome do universo. O artigo que antecede a preposição funciona aqui como pronome

²⁸⁸ MARTIN, R. P., **Filipenses**, p. 114.

²⁸⁹ FOWL, S. E., **Philippians**, p. 101.

²⁹⁰ MAZZAROLO, I., **Carta de Paulo aos Filipenses**, p. 113, reconhece que Jesus tinha méritos, isto é, a obediência, a humildade, o aceitar a missão do Pai, mas “não se pode vincular a exaltação a algum mérito específico”.

²⁹¹ FOWL, S. E., **Philippians**, p. 101. Como observa O’Brien, P. T., **The Epistle to the Philippians**, p. 234, se Cristo tivesse se humilhado mirando algum tipo de exaltação, isso não seria uma verdadeira e sincera renúncia, e sim uma forma de procurar o seu próprio interesse.

²⁹² Idem.

²⁹³ Alguns manuscritos omitem o artigo. Conferir a discussão sobre a crítica textual do texto na introdução.

²⁹⁴ BAGD, p. 839.

²⁹⁵ PATSCH, H., ὑπὲρ. In: DENT, v. II. p. 1874. Segundo ele, o mesmo acontece em Ef 1,22.

relativo,²⁹⁶ ligando o objeto direto τὸ ὄνομα à oração preposicional ὑπὲρ πᾶν ὄνομα: o nome, o qual é sobre todo nome.

4.4.2.1

“Nome” no Antigo Testamento e no judaísmo

No Israel antigo e em outros povos contemporâneos, nomear significa estabelecer uma relação de domínio sobre o que é nomeado.²⁹⁷ Assim, em Gn 2,19-20 Adão exerce domínio sobre a criação ao dar nome aos animais. No Sl 147,4 YHWH dá o nome às estrelas e é Senhor delas. O nome de YHWH está sobre Israel porque este é o seu povo (Is 63,19). Nomear uma cidade ou uma terra é sujeitá-la ao seu poder (2Sm 12,28; Sl 49,11).²⁹⁸ Ainda nesse contexto, o nome é mais do que um rótulo que diferencia pessoas. Ele expressa a identidade, a verdadeira natureza do indivíduo.²⁹⁹ Consequentemente, um novo nome indica uma nova realidade, uma mudança de vida, uma virada na história, como no caso de Jacó em Gn 32,28, e em particular a promessa de um novo nome para Israel em Is 62,2.

O nome de YHWH é um aspecto essencial da revelação bíblica: Deus se apresenta com um nome pessoal, através do qual pode ser invocado. Ao mesmo tempo, seu nome é expressão de soberania e poder. É um modo alternativo de falar do próprio YHWH. Seu nome passa a ter uma existência própria e independente, como expressão do próprio YHWH. Faz o papel que nas demais religiões é desempenhado pelas imagens rituais. A esperança veterotestamentária é que um dia todo joelho se dobre somente diante do nome de YHWH.³⁰⁰

O judaísmo, entretanto, vai aos poucos deixando de lado a utilização do tetragrama. A tradição rabínica evita a todo custo a menção, considerada infração do 3º mandamento. A mesma tradição informa que após a morte de Simão, o Justo (200 a.C.) os sacerdotes deixaram de pronunciar o nome sagrado nas ações de

²⁹⁶ HELLERMAN, J. H., *Philippians*, p. 120.

²⁹⁷ BIETENHARD, H., ὄνομα. In: *DITNT*, v. II, p. 1395; BIETENHARD, H., ὄνομα. In: *TDNT*, v. IV, p. 253.

²⁹⁸ Essa última concepção pode ajudar a compreender a prática política de nomear cidades e territórios. Com efeito, esse foi o caso da cidade de Filipos, que passou a ter esse nome quando foi dominada por Filipe II da Macedônia em 356 a.C.

²⁹⁹ HAWTHORNE, G. F., *Philippians*, p. 91.

³⁰⁰ BIETENHARD, H., ὄνομα. In: *DITNT*, v. II, p. 1395-1396.

graças. No culto do templo apenas o Sumo Sacerdote poderia fazê-lo no dia da expiação. Nas leituras da Escritura era substituído por נש . Essa tendência em relação ao tetragrama também se encontra em Josefo, que não emprega nem mesmo o substituto tradicional κύριος . Quando precisa, ele se refere ao ὄνομα ou a προσηγορία (título, apelativo de Deus).³⁰¹

Também faz parte desse pano de fundo o interesse judaico, de maneira especial no formato representado por Qumran, nos “nomes poderosos de Deus e dos seus agentes celestiais”, referindo-se a arcanjos de muitos nomes, e que traziam o nome e o poder de Deus.³⁰² Depois os gnósticos vão valorizar essa especulação em torno de nomes divinos e celestiais, e citações de Fl 2,6-11 nos pais da igreja indicam que esta passagem foi nesse sentido utilizada por eles.³⁰³

4.4.2.2 “Nome” no Novo Testamento

No Novo Testamento o substantivo ὄνομα , além de outros usos, é utilizado teologicamente de forma bastante diversificada. Bietenhard comenta que nos escritos neotestamentários “o nome, a pessoa e a ação de Deus estão, com várias diferenciações, inseparavelmente ligados ao nome, a pessoa e ação de Jesus Cristo”.³⁰⁴ Por exemplo, em João 17,6 é Jesus quem revela o nome de Deus como Pai aos homens. Jesus age em nome de Deus e em prol do nome de Deus. Mas o nome de Jesus em si mesmo ganha importância. À semelhança do que os judeus fizeram com o nome de Deus, também ocorre no Novo Testamento a substituição do nome de Jesus pela expressão “o nome” (At 5,41; 3Jo 7). “A plenitude da obra salvífica de Cristo é contida no nome dEle (assim como a obra salvífica de Javé também se continha no seu nome)”.³⁰⁵ O perdão de pecados está vinculado à fé no nome de Jesus (At 10,43; 1Jo 2,12). Quem invoca o nome de Jesus pertence à igreja e é salvo (At 9,14; 1Co 1,2; At 2,17-21; Rm 10,13), talvez uma aplicação cristológica de Jl 2,32. Ser cristão é ter a vida inteira dominada por esse nome.

³⁰¹ BIETENHARD, H., ὄνομα . In: **DITNT**, v. II, p.1396-1397. O próximo capítulo discutirá a questão da substituição no judaísmo do tetragrama por κύριος .

³⁰² BOCKMUEHL, M., **The Epistle to the Philippians**, p. 143.

³⁰³ Idem.

³⁰⁴ BIETENHARD, H., ὄνομα . In: **TDNT**, v. IV, p. 271.

³⁰⁵ BIETENHARD, H., ὄνομα . In: **DITNT**, p. 1401.

Inclusive, o Novo Testamento registra Jesus dando um novo nome a algumas pessoas, o que, segundo a tradição veterotestamentária, pode indicar uma nova direção de vida.³⁰⁶

Talvez o paralelo neotestamentário mais próximo de Fl 2,9 seja Ef 1,20-21, que expressa a soberania do Jesus exaltado sobre todos os poderes:

Que ele fez operar em Cristo, ressuscitando-o de entre os mortos e fazendo-o assentar à sua direita nos céus, muito acima de qualquer Principado e Autoridade e Poder e Soberania e de todo o nome que se pode nomear [καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου] não só neste século, mas também no vindouro.

Outro paralelo importante para Fl 2,9 é Hb 1,4, onde também se fala de um nome para o Jesus exaltado. Em Filipenses esse nome indica soberania, e em Hebreus é um nome superior aos anjos (um paralelo aos poderes espirituais de Efésios), que aqui se refere à natureza e à posição de Filho.³⁰⁷

4.4.2.3

A Identificação nome dado a Jesus em Fl 2,9

Antes de mais nada deve-se notar a pouca probabilidade da exegese alcançar uma resposta definitiva para a questão: qual o nome foi dado a Jesus em sua exaltação? O obstáculo quase insuperável é que o texto em si não apresenta uma resposta explícita.³⁰⁸ No entanto, pode-se avaliar entre as possíveis soluções qual seria a melhor resposta, ou pelo menos, a mais provável. Assim, de antemão percebe-se que algumas propostas são menos recomendáveis, e conseqüentemente recebem pouco apoio. Entre estas estão a identificação deste nome com o nome próprio Ἰησοῦς, ou em uma forma mais ampliada, Ἰησοῦς Χριστὸς. Segundo o

³⁰⁶ HARTMAN, L., ὄνομα. In: **DENT**, p. 559.

³⁰⁷ HARTMAN, L., ὄνομα. In: **DENT**, p. 563.

³⁰⁸ Nas palavras bem-humoradas de BOCKMUEHL, M., **The Epistle to the Phillipians**. p. 142: “A questão precisa é difícil de decidir com certeza, e é talvez, em qualquer caso, uma tempestade em uma xícara de chá exegética”. Não obstante, como notado na crítica textual, alguns manuscritos omitem o artigo na expressão τὸ ὄνομα, o que de acordo com HELLERMAN, J. H., **Philippians**, p. 120, indica que alguns escribas e pais da igreja entenderam ὄνομα não como um título, mas como um reconhecimento. Deus exaltou Jesus e deu a ele fama, reconhecimento universal. E mesmo admitindo que o texto com artigo seja com certeza o mais bem testemunhado, significando o título κύριος que aparece no versículo 11, Hellerman defende que esse sentido de fama e reconhecimento público deva ser incluído na exegese do nome dado ao Jesus exaltado, tendo em vista o contexto sócio-político de Filipos. Em uma cultura onde as pessoas brigavam para ter uma reputação reconhecida, Fl 2,9 afirma que Deus deu a Jesus a “reputação que está acima de toda a reputação”. Segundo BIETENHARD, H., ὄνομα. In: **TDNT**, v. IV, p. 270, ὄνομα como reputação é encontrado no Novo Testamento em Mc 6,14 e Ap 3,1.

Novo Testamento, entretanto, é este o nome que Jesus possuía desde o seu nascimento, e Fl 2,9 fala de uma reverência a um novo nome que ele recebeu a partir da sua exaltação. Não obstante, Fl 2,11 vai fazer referência a Ἰησοῦς Χριστὸς de uma forma tradicional, sem o peso do significado que o versículo 9 indica. Entre os pais da igreja as propostas variaram entre υἱὸς e θεός, mas não há nada no texto que substancie essas soluções.³⁰⁹

Um caminho razoável para solução é, considerando que quem dá o nome é Deus, pensar que ele deu a Jesus o seu próprio nome. Segundo o Antigo Testamento esse nome é YHWH, que a LXX traduz por κύριος. Justamente esse o nome que, segundo Fl 2,11, desde a exaltação toda língua deve confessar. Este versículo é fundamental nesta identificação, pois ele está fazendo uma releitura cristológica de Is 45,23, texto que anuncia um tempo de salvação futura, no qual todo joelho se dobrará diante de YHWH e toda língua jurará por ele. A sequência de Is 45,24 também é importante: יְיָ אֱלֹהֵינוּ יִשְׁתַּחֲוֶה וְכָל לִשְׁוֹן יְשָׁבֵחַ: “dizendo: Só em YHWH há justiça e força”. Ora, em Fl 2,9-11 o próprio YHWH está dando esse nome a Jesus, para que agora diante do nome dele todo joelho se dobre, e toda língua confesse.

O'Brien apresenta quatro argumentos em favor da identificação de τὸ ὄνομα como κύριος. Primeiro, na oração subordinada dos versículos 10-11 Jesus é identificado com κύριος, e pode assim receber reverência universal. Segundo, ele considera plausível entender as expressões τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ e τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα como justapostas. Terceiro, para judeus como Paulo um nome superlativo como este sempre seria entendido como equivalente a YHWH. E, em quarto lugar, cria-se uma simetria no hino como um todo, pois aquele que era ἴσα θεῶ, passa a ser δοῦλος e agora se torna κύριος.³¹⁰

Esta identificação faz jus ao contexto escatológico da passagem e à perspectiva mais ampla do Novo Testamento, que, como será visto, relaciona o título κύριος dado a Jesus com a sua ressurreição, e conseqüentemente, sua exaltação.³¹¹ Também é preciso perceber que nesta interpretação o termo ὄνομα é

³⁰⁹ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 235.

³¹⁰ O'BRIEN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, p. 238.

³¹¹ MARTIN escrevendo em 1967 afirmou que havia um consenso geral para reconhecer que o nome dado a Jesus na exaltação é mesmo κύριος. Cf. MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 245. No entanto, SILVA, Moisés., *Philippians*, p. 110-111, faz algumas reservas a essa identificação, lembrando que o texto não é explícito a esse respeito.

tomado como ofício, função, missão.³¹² Isso é corroborado pela tendência teológica judaica iniciada no Antigo Testamento de pensar $\delta\psi$ como uma hipóstase de YHWH. O $\delta\psi$ de YHWH é uma entidade transcendente através da qual o próprio YHWH atua no mundo. Sobre esse pano de fundo Fl 2,9 significa que YHWH deu a Jesus muito mais que um título, mas colocou sobre ele o seu poder. Especificando ainda mais, pode-se dizer que esse poder significa autoridade, um novo ofício que Cristo desempenhará ao lado do Pai e diante do cosmos. Uma nova função na história da salvação.³¹³ O paralelo de Fl 2,9-11 com as cerimônias de entronização do antigo oriente, percebido anteriormente, corrobora essa visão, pois neles um novo nome significa ser investido em uma nova posição de poder e autoridade.³¹⁴ No caso de Cristo, investido como Senhor soberano do cosmo. A partir da exaltação ele atua como Senhor do universo, exercendo a soberania que antes pertencia apenas a YHWH, com o diferencial que esse Senhor cósmico é o mesmo personagem histórico que viveu na Galileia e foi crucificado em Jerusalém, conhecido como Jesus de Nazaré. Esta identificação era fundamental para distinguir a mensagem do hino das especulações mitológicas contemporâneas.

Essa maneira de enxergar o substantivo $\delta\psi\mu\alpha$ ajuda ainda a perceber a conexão entre a exaltação e a preexistência de Cristo, como visto acima. O problema pode ser formulado assim: se a partir de Fl 2,6 entende-se que Cristo tinha a plena igualdade com Deus, como ele pode ser exaltado a uma posição superior? O que poderia ser maior do que ser igual a Deus? Mediante a categoria “função” ao invés de “essência” consegue-se sair desse dilema dogmático. Em outras palavras, não houve uma mudança ontológica no Filho de Deus, mas funcional. E de fato, os dados neotestamentários indicam que a partir da exaltação Cristo passou a exercer uma nova função no cosmos, algo que ele não tinha antes.

Essa nova função é a soberania sobre o universo, que o versículo Fl 2,11 (e aliás o Novo Testamento em geral) vai associar ao novo nome que ele recebeu:

³¹² Entre outros, MAZZAROLO, I., **Carta de Paulo aos Filipenses**, p. 114, que afirma que um novo nome pode ser o equivalente a uma nova missão.

³¹³ CULMANN, O., **Cristologia do Novo Testamento**, p. 237. BOCKMUEHL, M., **The Epistle to the Philippians**, p. 142, nota que no mundo antigo em geral, e no judaísmo em particular, nomes eram importantes pelo que significavam, e não como rótulos.

³¹⁴ BARTH, G., **A carta aos Filipenses**, p. 47. CULLMANN, O., **Cristologia do Novo Testamento**, p. 285, afirma: “no judaísmo, como em todas as religiões antigas, o nome representa ao mesmo tempo um *poder*” (grifos dele). Em contrapartida, SILVA, Moisés., **Philippians**, p. 110, é bastante reticente com essa interpretação.

κύριος.³¹⁵ Por certo foi um passo decisivo no desenvolvimento da cristologia primitiva a fé que Jesus foi exaltado por Deus para, ao lado dele, governar sobre todo o universo. Porque Jesus compartilha a soberania de Deus ele pode compartilhar o próprio nome de Deus. Afinal, como visto acima, o nome sobre todo nome significava para os judeus o próprio tetragrama YHWH, que entre os judeus de fala grega tinha como substituto adequado o título κύριος, que a partir da exaltação também é o nome de Jesus. A importância desse desenvolvimento teológico é que “para o monoteísmo judaico soberania sobre todas as coisas era a definição de *quem Deus é*”.³¹⁶ O resultado é a inclusão de Jesus na identidade do Deus único de Israel.³¹⁷ O ponto de partida principal para essa reflexão neotestamentária é a leitura cristológica do Salmo 110,1. O hino cristológico, entretanto, recorre a Isaías 45,23.³¹⁸

Além da soberania, essa nova função de Jesus também pode ser associada à categoria da “revelação”. Este ponto é sublinhando por Käsemann. Reconhecendo que realmente τὸ ὄνομα aponta para a designação de Jesus como κύριος do universo, ele avalia o que novo nome traz uma novidade revelacional. A partir de agora, o relacionamento do cosmos com Deus passa pelo Jesus κύριος.

O kyrios é Deus em sua relação com o mundo. Na entronização, a representação de Deus diante do mundo se transferiu para aquele que foi elevado. É através dele somente que Deus exerce sua ação sobre o cosmo (no sentido de 1Co 15,28 poderia dizer-se: até a parusia!). Consciente ou inconscientemente é com Cristo com quem tem que tratar o mundo, na medida que tem que tratar com Deus. A partir de agora ele é o seu senhor e seu juiz...³¹⁹

³¹⁵ Assim MARTIN, R. P., **A Hymn of Christ**, p. 236-237.

³¹⁶ BAUCKHAM, R. J., *The Worship of Jesus in Philippians 2:9-11*, p. 130.

³¹⁷ Idem. Segundo HURTADO, L. W., **Senhor Jesus Cristo**, p. 818, o fato de Jesus receber o nome de Deus é “o mais próximo que chegamos a um equivalente de um elo ‘ontológico’ de Deus com Jesus”.

³¹⁸ BAUCKHAM, R. J., *The Worship of Jesus in Philippians 2:9-11*, p. 130. Não obstante, ao contrário do que foi exposto aqui HELLERMAN, J. H., **Vindicating God’s Servants in Philippi and in Philippians**, p. 96-97, acredita que o termo ὄνομα deve ser conectado a κύριος, mas não se trata de um novo dado a Jesus, e sim da manifestação pública do nome que ele já tinha ao longo de toda a sua carreira. Parece, contudo, que sua exegese é influenciada pelo desejo de fazer um paralelo entre Fl 2,6-11 com At 16,11-40, onde Paulo só revela seu “título” de cidadão romano depois do sofrimento e da humilhação.

³¹⁹ KÄSEMANN, E., **Ensayos Exegeticos**, p. 110.

4.5 Conclusão do capítulo

Diante do exposto acima, é possível nesta conclusão enfrentar uma última questão: por que Deus exaltou Jesus? Para isso é necessário voltar à expressão διὸ καὶ que inicia o versículo 9, e pode ser interpretada como estabelecendo uma relação de causa e efeito entre 2,6-8 e 2,9-11. A causa da exaltação é a humilhação. De acordo com Martin, isso fez Lohmeyer entender que 2,9-11 é simplesmente a realização em Jesus do princípio divino da exaltação dos justos: o sofrimento do justo leva necessariamente à exaltação.³²⁰ Seria uma espécie de resultado lógico. Contudo, como bem observado por Martin: “O hino não foi escrito para provar a validade de um princípio”.³²¹

Com efeito, não se pode negar que a tradição judaica afirma que Deus defende e recompensa o sofrimento do servo justo. Por exemplo, os cânticos do servo de Deus em Isaías trazem uma expectativa de exaltação do servo após o seu sofrimento. Segundo a tradição sinótica, o próprio Jesus ensinou que os que se humilham diante de Deus, por obediência, serão exaltados pelo próprio Deus (Mt 23,12; Lc 14,11; 18,14). E quem ousaria afirmar que Jesus não merecia ser exaltado? Isso tudo aponta na direção da exaltação como uma recompensa ao sofrimento obediente de Jesus, uma resposta de Deus a todas as ações descritas nos versículos 6-8.³²² No entanto, não se deve menosprezar a importância do verbo χαρίζομαι utilizado no contexto, apontando para uma exaltação como obra da graça de Deus.

Talvez o melhor, na verdade, fosse afastar esta questão (o motivo pelo qual Deus exaltou Jesus) da exegese do texto, que tem muito mais jeito de especulação dogmática, do que investigação exegética. É bem provável que o papel da expressão διὸ καὶ no contexto vá além do estabelecimento de uma relação tipo causa-feito. Na verdade, ela faz a transição de um acontecimento escatológico para outro, ou melhor ainda, conecta dois acontecimentos que fazem parte do mesmo evento escatológico. O pano de fundo escatológico da exaltação, que foi desenvolvido ao longo deste capítulo, a compreensão específica de Paulo acerca

³²⁰ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 233-235. Esta opinião foi adotada depois por HAWTHORNE, G. F., *Philippians*, p. 113.

³²¹ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 234.

³²² Assim O'Brien, P. T., *The Epistle to the Philippians*, p. 233-234.

desta exaltação, a perspectiva linear de interpretação do hino,³²³ que tem como clímax a exaltação,³²⁴ apontam nessa direção.

Porque o problema das interpretações que valorizam a ideia de recompensa, é que elas acabam por não fazer jus à importância do cenário descrito em Fl 2,9-11, fazendo deste segmento um anexo, um posfácio à obra principal que estaria em Fl 2,6-8. Se fosse assim, exaltação seria tão somente o reconhecimento do caminho de Jesus como justo,³²⁵ e conseqüentemente, esse caminho, por ter sido aprovado por Deus, se tornaria agora o caminho-modelo para todas as pessoas.³²⁶ No entanto, na exegese defendida neste trabalho a exaltação de Jesus vai certamente além disso. Ela faz parte do evento escatológico, que trouxe um novo *éon*, o tempo de triunfo sobre os inimigos de Deus e salvação para todos os povos, conforme a expectativa veterotestamentária. Não dá para separar a morte e ressurreição de Jesus do seu significado escatológico e dos seus efeitos soteriológicos.

O texto possui uma sequência de acontecimentos interconectados pelo tema (Jesus), numa linha progressiva que começa na preexistência, passa pela encarnação e o sacrifício na cruz, e termina na exaltação, que é (para os leitores do texto) o estado atual de Jesus. O texto revela o caminho desse que agora é o *κύριος* de todo o cosmos, e sobretudo da Igreja, daqueles que já no presente o confessam e dobram os joelhos diante do seu nome.

Esse momento é oportuno para discutir uma interpretação recente que também afasta o conceito de “recompensa” no texto. É o entendimento defendido principalmente por N. T. Wright, que todo conjunto de Fl 2,6-11 deve ser

³²³ Conferir a discussão no capítulo anterior.

³²⁴ MARTIN, R. P., **Filipenses**, p. 129, “o ponto central do ensino do hino – como parece certo – não é o *kenosis*, nem uma lista das características da vida terrena de Jesus, em humilhação e obediência, mas Seu senhorio presente, e final, e o caminho que Ele tomou para esse título” (grifos dele).

³²⁵ MÜLLER, D., ὑπόω. In: **DITNT**, v. I, p. 83-87, argumenta que Fl 2,9-11 seria apenas um comentário antigo onde os eventos da Páscoa são a vindicação de Jesus, Deus reconhecendo Jesus como justo.

³²⁶ Isto é afirmado com clareza por Moisés Silva, que justifica a utilização do conceito de “recompensa” à exaltação de Jesus na medida que “o hino cristológico implica a correspondência entre a experiência de Cristo e a santificação do crente”. A ideia é que assim como Cristo foi recompensado por sua obediência, o cristão também será. A despeito da correção desta teologia específica, o ponto é que a interpretação da exaltação de Jesus no conjunto de Fl 2,6-11 é determinada pela necessidade de fazer do texto um paradigma para a vida cristã. Cf. SILVA, Moisés., **Philippians**, p. 109. Também BRUCE, F. F., **Filipenses**, p. 81, descreve o versículo 2,9 como “a suprema ilustração de suas próprias palavras: ‘quem a si mesmo se humilhar será exaltado’.

encarado como revelação do caráter de Deus, ou, como se tornou comum afirmar, o caráter do Deus de Israel. “A real ênfase teológica do hino, então, não é simplesmente uma nova visão de Jesus. É um novo entendimento de Deus”.³²⁷ Para Wright isso significa que divindade é sinônimo de doação, e não obtenção.³²⁸ Foi assim que Jesus interpretou a sua igualdade com Deus. As ações de 2,6-8 são a revelação disso, enquanto que a exaltação seria o reconhecimento por parte de Deus Pai que realmente a encarnação e morte de Jesus são “a revelação do amor divino em ação”.³²⁹

S. E. Fowl, trabalhando a partir da exegese de Wright, afirma que tanto o sofrimento de Jesus narrado em 2,6-8, quanto a exaltação dele descrito em 2,9-11 são, essencialmente, revelação de Deus ao mundo, manifestação da glória do Deus de Israel.³³⁰ E para o sofrimento servir a esse propósito revelacional ele precisa ser vindicado por Deus. E aí que entra a exaltação, pois como vindicação do sofrimento de Jesus ela atesta que o Deus apresentado no conjunto é realmente o Deus de Israel e Jesus é realmente seu Cristo.³³¹

É verdadeiramente certo que o hino de Fl 2,6-11 está ancorado no monoteísmo veterotestamentário. Isso fica especialmente claro na seção dos versículos 9-11, pois a exaltação de Jesus não é narrada como um herói pagão que depois de vencer na Terra, também vai vencer no céu, tomando o lugar dos outros deuses. Jesus não tomou o lugar de Deus. Ele foi exaltado por Deus; Deus compartilha gratuitamente com ele a soberania que era exclusivamente sua, sem, no entanto, deixar de tê-la; todos os seres são chamados a reconhecer Jesus como κύριος, mas no final, tudo isso que acontece é εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

Em contrapartida, como já observado neste capítulo, o tema do conjunto inteiro de Fl 2,6-11 é Jesus, o Filho de Deus, já indicado pelo pronome relativo ὃς que abre o hino no versículo 6. O que é apresentado aqui é a sua decisão pessoal e voluntária de se encarnar, de assumir a forma de servo, de se humilhar e ser

³²⁷ WRIGHT, N. T., *The Climax of the Covenant*, p. 84.

³²⁸ Idem, citando palavras de C. F. D. Moule. Nesse sentido Wright é seguido por FEE, G. D., *Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?* p. 40 e 45.

³²⁹ Ibid., p. 86.

³³⁰ FOWL, S. E., *Philippians*, p. 101. Que a exaltação de Jesus é muito mais que a vindicação de Jesus foi exposto acima.

³³¹ FOWL, S. E., *Philippians*, p. 101. Essa linha de raciocínio fecha com a interpretação ética da passagem como um todo, pois se o caráter de Deus é vindicar o justo sofredor, então o cristão pode esperar que esse mesmo Deus fará isso com ele, quando nesse mundo sofre de forma injusta. Nas páginas 106 e 107 Fowl afirma que essa argumentação ajuda a responder uma das críticas feitas à chamada interpretação ética.

obediente até a morte e morte de cruz. E em seguida, a ação gratuita de Deus em exaltá-lo como Senhor, com todos os contornos já apresentados e outros que ainda serão explorados. E dentro do cristianismo primitivo, o texto era muito mais do que uma mera lista de eventos. Ele oferecia uma interpretação do evento escatológico que envolveu a encarnação, a morte e ressurreição de Jesus, cumprindo as esperanças do povo de Israel.³³² A interpretação de Wright e Fowl tenta deslocar o epicentro do hino de Cristo para Deus Pai (o Deus de Israel), e faz do amor o tema da passagem. Não só a passagem não fala de amor (nenhum termo é usado nesse sentido), como essa exegese parece nascer de uma preocupação externa ao texto,³³³ não levando em consideração a narrativa em si, que é fundamentalmente cristológica. E é por esse viés cristológico que aparece o tema da revelação de Deus, porque na teologia cristã Cristo é a revelação de Deus. Tanto o sofrimento, quanto a exaltação de Cristo são revelação de Deus ao mundo,³³⁴ algo acentuado justamente quando se dá a devida atenção ao contexto escatológico envolvido nesses eventos.

E, como se verá adiante, sobretudo no quarto capítulo, mais do que descrever ou reafirmar o caráter do Deus de Israel, o hino cristológico de Fl 2,6-11, sobretudo quando trata da exaltação de Cristo, foi muito importante para o cristianismo primitivo redefinir o monoteísmo judaico, em termos de um monoteísmo cristológico. Mas antes enfrentar a discussão do monoteísmo que aparece claramente no final do versículo 11, é necessário considerar o conteúdo dos versos 10 e 11, que apresentam os desdobramentos da exaltação de Jesus, nada menos do que o universo inteiro reverenciá-lo e confessá-lo como Senhor.

³³² BROWN, C., Ernst Lohmeyer's *Kyrios Jesus*, p. 24, para quem nos versículos 6-8 se oferece uma interpretação da encarnação e da morte de Jesus, e nos versículos 9-11 da ressurreição de Jesus. Interpretação que podia ser cantada nos cultos (caso Fl 2,6-11 tenha existido como um hino de fato), ou confessada pelos convertidos (entendendo o texto como confissão).

³³³ A tendência da exegese contemporânea de compreender Paulo dentro do judaísmo, e não contra o judaísmo.

³³⁴ KÄSEMANN, E., *Ensayos Exegeticos*, p. 75-76, foi talvez o primeiro a defender o aspecto revelacional de Fl 2,6-11. Para ele o hino não trata diretamente da relação entre Deus e a igreja, ou entre Deus e os crentes, mas sim da relação total entre Deus e o mundo. O hino descreve a revelação de Deus ao mundo inteiro. Em especial quanto à seção de Fl 2,9-11 ele afirma: "não se trata unicamente de sentimentos éticos apropriados, mas ao contrário, de uma vitória sobre o mundo, da eliminação das oposições até o cumprimento escatológico desejado por Deus".

5

A reverência e a confissão ao Jesus exaltado

5.1

Introdução ao capítulo

O objetivo do presente capítulo é estudar o texto de Fl 2,10-11, com exceção do último segmento que será analisado no próximo capítulo. Assim, o texto a ser trabalhado é o seguinte: ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνων κάμνη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πάντα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται.

Todo o segmento dos versículos 10 e 11 depende da conjunção ἵνα. Ela é a ligação com o versículo 9. Ela traz duas possibilidades para o conjunto: a ideia de finalidade: Jesus foi exaltado a fim de que todo joelho se dobre e toda língua o confesse, ou a ideia de resultado, consequência: Jesus foi exaltado, consequentemente agora todo o joelho deve se dobrar e toda a língua deve confessá-lo. Existe uma leve vantagem para a primeira opção, visto ser esse o uso predominante de ἵνα no grego clássico, no Novo Testamento e inclusive no corpus paulino,³³⁵ entendendo assim a submissão e reverência de todo o universo a Jesus como partes da intenção divina ao exaltar Jesus, e ao mesmo tempo não dar a impressão que o conteúdo dos versículos 10 e 11 são uma espécie de resultado casual. Contudo, não se deve insistir na distinção, pois as duas noções andam juntas na literatura bíblica do Antigo e do Novo Testamento, e é possível que ambas estejam presentes neste texto.³³⁶

5.2

Isaías 45,23 e a exaltação de Jesus

Antes de tudo é preciso registrar a tendência paulina de citar textos do Antigo Testamento que trazem afirmações sobre YHWH, e aplicá-las a Jesus por intermédio do título κύριος. De acordo com Hurtado é certo que essa transferência ocorre em Rm 10,13 (citando Jl 3,5); 1Cor 1,31 (citando Jr 9,23-24); 1Cor 10,26

³³⁵ FEE, G. D., *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, p. 292.

³³⁶ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 249. O'BRIEN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, p. 238, opina que as duas ideias estão presentes.

(citando Sl 24,1) e 2Cor 10,17 (citando Jr 9,23-24).³³⁷ Além dessas citações, existem textos paulinos que fazem alusões a passagens do Antigo Testamento que falam de YHWH e Paulo as emprega para Jesus como Senhor. São elas: 1Cor 10,21 (aludindo a Ml 1,7,21); 1Cor 10,22 (aludindo a Dt 32,21); 2Co 3,16 (aludindo a Ex 34,34); 1Ts 3,13 (Zc 14,5); 1Ts 4,6 (aludindo a Sl 94,1) e o texto em análise de Fl 2,10-11, considerada a mais impressionante alusão paulina, o que reforça a importância da exegese em curso.³³⁸

Para iniciar o estudo desse período, é necessário verificar a relação do mesmo com o texto aludido de Isaías 45,23. Se a expressão *ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων* for separada como um aposto de Fl 2,10-11,³³⁹ a justaposição dos textos deixa clara a ligação entre eles:

Is 45,23 (LXX): ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα τῷ θεῷ
 Fl 2,10-11: ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψη καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός

Deve-se notar que o contexto de Is 45,23 traz duas ênfases. A primeira é a fé de que só YHWH é Deus. Há uma clara crítica à idolatria: “Não têm conhecimento os que carregam os seus ídolos de madeira, os que dirigem as suas súplicas a um deus que não pode salvar... Não há outro Deus fora de mim” (Is 45,20-21). E logo chama a atenção que o hino em Filipenses vai fazer uma aplicação cristológica a partir de um texto do Antigo Testamento que traz um monoteísmo acentuado, um expediente muito semelhante ao usado por Paulo em 1Cor 8,6 em relação ao *shemá*. Como se verá adiante, é possível que a intenção exata do autor seja mostrar que o senhorio de Jesus a partir da exaltação é algo completamente diferente da idolatria. Continua-se, na verdade, no mesmo monoteísmo. A segunda ênfase no contexto de Is 45 é a nota escatológica, isto é, a expectativa que um dia todos os confins da terra se voltarão para YHWH, se prostrarão diante dele e dirão

³³⁷ HURTADO, L. W., **Senhor**. In: DPL, p. 1150-1151. Existem citações em que Paulo manteve κύριος referindo-se a Deus, o que segundo Hurtado, ocorre em 10 referências. Ele também menciona duas passagens em que a identificação é disputada. São elas: Rm 14,11 (Is 45,23) e 1Cor 2,16 (Is 40,13).

³³⁸ HURTADO, L. W., **Senhor**. In: DPL, p. 1151.

³³⁹ Como notado por FOWL, S., **Philippians.**, p. 103, a frase quebra a alusão a Is 45,23.

que só nele há justiça e força.³⁴⁰ Por sinal, há em Is 45 uma dupla perspectiva de futuro, que será exatamente aquela que melhor explica Fl 2,10-11, pois esse último dia que trará o reconhecimento universal de YHWH não trará junto uma alegria universal. Será um tempo de júbilo para o povo de Deus que já vivencia essa experiência e anseia por essa ocasião, porém de constrangimento para aqueles que rejeitam o Senhor: “A ele virão, cobertos de vergonha, todos os que se irritaram contra ele” (Is 45,24).³⁴¹

De fato, o monoteísmo escatológico era parte fundamental do judaísmo do segundo templo, uma esperança expressa e alimentada pelo Dêutero-Isaías. A leitura escatológica de Isaías 45 estava presente no judaísmo, como evidenciam por exemplo textos de Enoque. Descrevendo o que acontecerá na vinda do juiz do mundo Enoque 48,5 diz: “Todos os que habitam sobre a terra seca irão prostrar-se diante dele e cultuá-lo e adorá-lo, exaltá-lo e cantar louvores ao nome do Senhor dos espíritos”.³⁴² Ademais, antes da sua utilização cristã, o texto de Is 45,23 desempenhou papel importante na liturgia sinagoga, sendo incluído nas antigas orações *‘Alênu e Nishmat Kol Hay*, recomendadas pela *Mishnah* para o final da *Haggadah*.³⁴³ Isso evidencia que uma audiência judaica perceberia com clareza a operação teológica que está se desenrolando no hino de Filipenses (mas não é certo se leitores não judeus teriam a mesma percepção),³⁴⁴ isto é, que o monoteísmo escatológico se tornou monoteísmo cristológico.³⁴⁵

O Novo Testamento utiliza Is 45,23 em dois lugares. Em Rm 14,11 Paulo explicitamente cita o texto: “Com efeito, está escrito: Por minha vida, diz o Senhor, todo joelho se dobrará diante de mim e toda língua dará glória a Deus”. Nesse caso, o texto de Isaías é usado para fortalecer a argumentação de um juízo escatológico que está por vir, expresso antes e depois da citação: “Pois todos nós

³⁴⁰ BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, p. 145, considera que as ênfases de Isaías 45 são a singularidade de Deus e o universalismo. Este último tema está presente de fato, mas como ele mesmo reconhece, em termos de expectativa para o futuro. Por isso é melhor falar de uma esperança escatológica, que é universal em sua abrangência.

³⁴¹ O'BRIEN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, p. 243.

³⁴² Conforme MICHEL, O., ὁμολογέω. In: TDNT, p. 207.

³⁴³ BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, p. 145.

³⁴⁴ BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, p. 82. Esse é o provável cenário da Igreja de Filipo, uma comunidade predominantemente gentílica. Por conseguinte, a avaliação acima aponta para duas direções: que o autor do hino estava familiarizado com o Antigo Testamento, e provavelmente com o judaísmo, e ao mesmo tempo, favorece a tese de que Fl 2,6-11 existiu antes de ser usado na carta aos Filipenses, isto é, foi produzido em um contexto sensível às interrelações estabelecidas com o texto veterotestamentário.

³⁴⁵ BAUCKHAM, R. J., *The Worship of Jesus in Philippians 2:9-11*, p. 133.

compareceremos ao tribunal de Deus... [Is 45,23] Assim, cada um de nós prestará contas a Deus de si próprio” (Rm 14,10-12).

O outro lugar em que o texto aparece no Novo Testamento é aqui em Filipenses. A citação não é literal como em Romanos,³⁴⁶ mas é possível notar as significativas alterações feitas pelo hino a partir do texto básico de Isaías. Primeiro, na forma dos verbos κάμπτω e ἑξομολογέω, respectivamente curvar-se e confessar. A LXX usa ambos os verbos no indicativo futuro.³⁴⁷ Paulo, por sua vez, usa os dois no subjuntivo aoristo. O que era então uma promessa de Deus para o futuro, o hino cristológico mostra com uma realidade cumprida.³⁴⁸ Segundo, os objetos dos dois verbos são substituídos: o pronome pessoal ἐμοὶ pela locução ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ e a expressão τῷ θεῷ por ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Essas duas substituições chamam atenção pela repetição do substantivo Ἰησοῦς, enfatizando a releitura cristológica que está em operação, isto é, o que antes era uma promessa relacionada à ação de Deus no fim dos tempos, agora é uma realidade escatológica em Jesus Cristo.³⁴⁹ É ainda pertinente notar que em Romanos o contexto da citação de Isaías também é escatológico, porém ali Paulo mantém o aspecto futuro do Antigo Testamento, enquanto que em Filipenses o verbo no subjuntivo aoristo indica algo que já aconteceu. Isso evidencia o equilíbrio entre o já e o ainda não da escatologia paulina. As duas citações também mostram a harmonia que existia na teologia de Paulo entre cristologia e monoteísmo. Ele pode aplicar o mesmo versículo do Antigo Testamento tanto para algo que teve lugar a partir da exaltação de Jesus Cristo, quanto para ação futura de Deus Pai, que segundo Rm 14,10-12 julgará toda humanidade.

³⁴⁶ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 256, afirma que o autor do hino (que para ele não é Paulo) está citando de forma inconsciente, pois enxerga a si mesmo como um homem em situação pneumática, sob direta ação do Espírito Santo. Tudo isso, porém, é uma grande conjectura, difícil de provar. É possível ainda que o autor do hino esteja partindo de um texto de Isaías diferente do Texto Massorético e da versão da LXX aceita atualmente. A possibilidade é aventada por MICHEL, O., ὁμολογέω. In: TDNT, p. 214. Isso poderia explicar algumas das alterações do texto de Filipenses, mas não a mais importante, que é a sua releitura cristológica.

³⁴⁷ O texto hebraico traz respectivamente os verbos כָּרַע e עָבַד no *yiqtol*, reconhecido com uma forma futura, cf. JOÛON, P.; MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 114.

³⁴⁸ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 256.

³⁴⁹ É possível que exista alguma relação entre o texto de Filipense e o texto de Enoque. A sugestão é feita por Michel, observando que Enoque 61,7 aplica Is 45,23 ao Messias. MICHEL, O., ὁμολογέω. In: TDNT, p. 207. O problema é confirmar se o texto de Enoque é, de fato, anterior ao de Filipenses, e que assim, a influência seria inversa. Segundo BROWN, R. E.; PERKINS, P.; SALDARINI, A. J., Apócrifos, Manuscritos do Mar Morto e Outros Tipos de Literatura Judaica, IN: NCBSJ, p. 951, o conjunto dos capítulos 37-71, onde encontra-se a referência acima, tem a sua datação disputada, variando entre o século 1 a.C. até o 3 d.C.

Há ainda uma terceira alteração de Filipenses em relação ao texto de Isaías. Acima a expressão *ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων* foi separada para visualização do paralelo entre Is 45,23 e Fl 2,10-11. A questão é que não existe um equivalente direto dessa expressão em Isaías 45,23, mas o versículo imediatamente anterior (45,22) mostra que o alcance das promessas apresentadas no contexto do oráculo profético é a Terra inteira. Isso fica claro no seguinte segmento hebraico: *כָּל־אֲפֹסֵי־אָרֶץ*, que a Septuaginta traduziu como *οἱ ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς*. Portanto, parece que Paulo opera uma ampliação. Se em Isaías a escatologia fala de uma reverência universal de todo joelho e toda língua, incluindo todas as nações até os limites da Terra, Filipenses apresenta uma escatologia cósmica, que vai além dos limites da Terra, alcançando todo o cosmos.³⁵⁰

5.3 Ações feitas “Em nome de Jesus”

A expressão *ἐν τῷ ὀνόματι* é usada na maioria das vezes com uma conotação temporal, e assim significa que algo deve acontecer quando o nome é mencionado ou invocado.³⁵¹ Em Filipenses a ideia seria que a pessoa deve prostrar-se e fazer confissão quando o nome de Jesus é mencionado. Conquanto o aspecto temporal possa estar presente, parece que há mais coisas envolvidas. A expressão preposicional utilizada no Novo Testamento ecoa a expressão hebraica *בְּשֵׁם*, muito utilizada no Antigo Testamento em associação com YHWH.³⁵² Sua tradução regular na LXX é pela expressão *ἐν τῷ ὀνόματι*, em uma tentativa, segundo ele, de traduzir com exatidão o hebraico. Na tradução grega a expressão liga-se principalmente a verbos relacionados a ações de culto, indicando que nome invocado é o fundamento, o pressuposto e a condição para a realização do culto.³⁵³ Em linhas gerais, no Antigo e no Novo Testamento a expressão significa não apenas mencionar, pronunciar ou invocar o nome, mas também agir por comissão. O Novo

³⁵⁰ CERFAUX, L., **Cristo na Teologia de Paulo**, p. 307; MARTIN, R. P., **A Hymn of Christ**, p. 256.

³⁵¹ BAGD, p. 572.

³⁵² BIETENHARD, H., *ὄνομα*. In: TDNT, p. 262, 263 e 271; BIETENHARD, H., **Nome**. In: DITNT, p. 1396. Para HARTMAN, L., *ὄνομα*, In: DENT, p. 563, a expressão neotestamentária deve ser considerada um semitismo.

³⁵³ HARTMAN, L., *ὄνομα*, In: DENT, p. 564-565.

Testamento em particular vai utilizá-la 40 vezes, sendo que em 8 o nome referido é o de Deus e em 28 é o de Cristo.

Na literatura paulina a expressão ocorre em 1Cor 5,4; 6,11; 2Ts 3,6, Ef 5,20; Cl 3,17e aqui em Fl 2,10.³⁵⁴ Em 2Ts 3,6 a ideia é dar instruções com base na autoridade do soberano Jesus.³⁵⁵ Em 1Cor 5,4 ἐν τῷ ὀνόματι pode ser ligada a três termos diferentes no contexto, significando tanto a autoridade do nome de Jesus, quanto a invocação do seu nome. 1Cor 6,11 mostra a salvação recebida em nome de Jesus Cristo (“Mas vós vos lavastes, mas fostes santificados, mas fostes justificados em nome do Senhor Jesus”). Os textos de Ef e Cl são paralelos e indicam que todas as coisas devem ser feitas em nome do Senhor Jesus, isto é, “toda a vida deve ser vivida sob a consciente autoridade de Cristo e com dedicação ativa e grata a sua pessoa magnífica”.³⁵⁶ O texto de Filipenses amplia essa reivindicação de obediência para todo o cosmos, pois o que será feito ἐν τῷ ὀνόματι alcança quem está no céu, na terra e debaixo da terra.

Em particular, o uso da expressão em Fl 2,10 deve ser entendido como causal, isto é, o nome que a partir da exaltação Jesus tem é a causa eficiente da submissão.³⁵⁷ Porque Jesus tem o nome e desempenha a função de Senhor, todos devem prostrar-se diante dele.

A utilização do substantivo Ἰησοῦς aqui não significa que o nome ao qual todo joelho deve se dobrar e toda língua deve confessar seja simplesmente “Jesus”. Na verdade, o texto quer sublinhar que essas ações acontecem ao nome que agora está vinculado ao personagem histórico chamado desde o nascimento de Jesus, e esse nome é “Senhor”.³⁵⁸ Todavia, é fundamental para a narrativa identificar o κύριος como o homem de Nazaré, que andou pela região da Galiléia e arredores, e foi crucificado em Jerusalém. Quer dizer que o exaltado não é um personagem mítico, algum tipo de semideus ou espírito. Esse que foi exaltado por Deus ao senhorio de todo universo, é o Filho de Deus encarnado chamado Jesus.³⁵⁹ A

³⁵⁴ Aqui, a despeito da discussão de autoria, considera-se Efésios, Colossenses e 2Tessalonicenses parte da literatura paulina.

³⁵⁵ LUTER JR, A. B., Nome, In: **DPC**, p. 880.

³⁵⁶ LUTER JR, A. B., Nome, In: **DPC**, p. 881.

³⁵⁷ HELLERMAN, J. H., **Philippians**, p. 121.

³⁵⁸ HAWTHORNE, G. F., **Philippians**, p. 115; HELLERMAN, J. H., **Philippians**, p. 121.

³⁵⁹ MARTIN, R. P., **Hymn of Christ**, p. 254 ; HAWTHORNE, G. F., **Philippians**, p. 115.

exaltação não mudou a identidade de Jesus. Ele assumiu uma nova função, mas não se tornou uma nova pessoa.³⁶⁰

5.4

Joelhos dobrados ao nome de Jesus

O verbo κάμπτω é aplicado na LXX para situações de devoção religiosa, como em 1Cr 29,20: “E toda assembleia bendisse a Iahweh, Deus de seus pais, e se ajoelhou [κάμψαντες τὰ γόνατα] para se prostrar diante de Deus e diante do rei”; 2Cr 29,29: “Terminando o holocausto, o rei e todos os que os acompanhavam se ajoelharam [ἔκαμψεν] e se prostraram”; Dn 6,11: “três vezes por dia ele se punha de joelhos [κάμπτων ἐπὶ τὰ γόνατα], orando e confessando a seu Deus...”, além do já citado Is 45,23. O Novo Testamento usa o verbo apenas quatro vezes, sempre em conexão com o substantivo γόνυ (Ef 3,14; Rm 11,4; 14,11 e aqui em Filipenses) e acompanha a LXX no aspecto da devoção.³⁶¹

Cerfaux opina que cair de joelhos diante do rei era a prática entre os súditos dos reis orientais, bem como uma prática regular nas orações. No mundo grego, o comum seria orar em pé.³⁶² Pelo menos era uma prática conhecida e praticada no judaísmo, como se depreende dos textos acima. No entanto, como observa Martin, o contraste principal não é entre o estilo litúrgico grego ou oriental, mas sim entre uma atitude religiosa comum (o orar e o adorar em pé) e o sentimento de aguda necessidade e humildade do adorador diante de Deus, que o levava em situações extraordinárias a prostrar-se em devoção, visto que não fazia parte da rotina religiosa contemporânea o ajoelhar-se diante da divindade.³⁶³ No caso de Fl 2,10 a ideia é de uma profunda sujeição e reconhecimento diante do senhorio de Jesus. Embora em outro contexto, um paralelo neotestamentário seria Ap 5,8: “Ao receber o livro, os quatro seres viventes e os vinte e quatro Anciãos prostraram-se diante do Cordeiro”. O texto descreve uma realidade celestial de prostração diante de Jesus, o que (como é a perspectiva do livro de Apocalipse) funciona com paradigma para

³⁶⁰ É interessante comparar essa descrição do hino com o fenômeno social do apego aos títulos. Quantos pessoas ao receberem um título qualquer, querem esquecer sua identidade, como eram conhecidas anteriormente, para serem agora somente reconhecidas pelo título.

³⁶¹ BAGD, p. 402; BALZ, H.; SCHNEIDER, G., κάμπτω. In: DENT, p. 2190.

³⁶² CERFAUX, L., *Cristo na teologia de Paulo*, p. 306.

³⁶³ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 265.

a Igreja aqui na Terra fazer o mesmo.³⁶⁴ A reverência ao Cordeiro que foi morto é o reconhecimento da honra daquele que justamente foi desonrado e blasfemado na sua morte na cruz.³⁶⁵ E um dia, como será exposto abaixo, os mesmos que o mataram estarão diante dele outra vez, não mais para desonrá-lo, mas de joelhos dobrados diante dele.

5.5

O alcance da reverência a Jesus: no céu, na Terra e debaixo da Terra

Na língua grega ἐπουρανίων é usado de forma literal para referir-se aos seres celestiais, ἐπιγείων aos seres que habitam na Terra e καταχθονίων aos seres que habitam debaixo da terra.³⁶⁶ Os dois primeiros estão geralmente em oposição, e ἐπιγείων inclui os seres humanos. Entre os seres celestiais estão aliados e inimigos de Deus,³⁶⁷ estes últimos descritos em Ef 6,12: “contra os Principados, contra as Autoridades, contra os Dominadores deste mundo de trevas, contra os Espíritos do Mal, que povoam as regiões celestiais [ἐν τοῖς ἐπουρανίοις]”.

Na exegese contemporânea foi Lightfoot quem primeiro defendeu a interpretação de que a lista tríplice envolve tudo o que existe no universo, incluindo seres humanos, seres espirituais (anjos e demônios) e a própria natureza em si. Nesse caso, os três adjetivos são tomados como neutros. A inclusão dos elementos naturais vem da comparação com passagens como o Sl 148 e Rm 8,22, que mostram o relacionamento da natureza com o seu criador.³⁶⁸ De fato, o caráter poético da passagem favorece a opinião de Lightfoot, pois talvez Paulo não estivesse distinguindo três grupos, mas tão só expressando a universalidade da reverência prestada a Jesus.³⁶⁹

Uma segunda possibilidade de interpretação é entender que por trás da expressão tríplice apenas estão seres racionais, sejam seres humanos, anjos ou

³⁶⁴ BRUCE, F. F., **Filipenses**, p. 82.

³⁶⁵ MAZZAROLO, I., **Carta aos Filipenses**, p. 116.

³⁶⁶ BAGD, p. 290, 360 e 420.

³⁶⁷ MICHEL, O., ἐπουράνιος. In: DENT, p. 1562.

³⁶⁸ MARTIN, R. P., **A Hymn of Christ**, p. 257-258. A tese de Lightfoot foi adotada, entre outros, por SILVA, M., **Philippians**, p. 116; FOWL, S., **Philippians**, p. 103, embora este último cite com aprovação a opinião de Crisóstomo, de que a referência seria aos seres racionais.

³⁶⁹ BRUCE, F. F., **Filipenses**, p. 83. Ele indica que as referências a céu e terra no hino de Cl 1,15-20 seria um paralelo poético ao texto de Filipenses.

demônios, entendendo as três palavras como masculinas. O ponto é que apenas eles podem cumprir as ações descritas na sequência narrativa.³⁷⁰ Essa perspectiva em uma forma modificada remonta à antiga exegese feita pelos pais da igreja, e talvez seja a que talvez encontre maior número de adeptos entre os estudiosos. Em seu favor estaria, por exemplo, o paralelo com Ap 5,13: “καὶ πᾶν κτίσμα ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς καὶ ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα...”.³⁷¹ Para delimitar ainda esses seres racionais em questão, há duas propostas de identificação dos respectivos habitantes dos três compartimentos do universo apresentados pelo texto: os anjos no céu, os seres humanos que estão na Terra e os que estão debaixo da Terra (no *Sheol*), ou simplesmente, anjos, seres humanos e demônios.³⁷²

Um terceiro entendimento dessa expressão defende a inexistência de uma situação cúlrica em Fl 2,10-11. O cenário é determinado pelas antigas cerimônias de entronização. Assim sendo, não há aqui seres humanos, nem Igreja, nem mesmo anjos. O que existem são os poderes que atuavam em todo o universo de forma rebelde para com Deus. Em uma palavra, são demônios. Eles dominavam essas três áreas da realidade, conforme a antiga cosmologia que o judaísmo compartilhava. E quando o cristianismo primitivo celebrou a vitória e exaltação de Jesus, incluiu sua vitória sobre os poderes.³⁷³ A ideia não é de um reconhecimento voluntário e alegre do senhorio Jesus, mas que as forças demoníacas “são compelidas a admitir que ele é o vencedor, e eles apresentam sua submissão pela sua prostração diante dele”³⁷⁴. Para combinar essa interpretação com o segmento inteiro dos versículos 2,10-11, Martin aponta a ligação entre a confissão “Jesus Cristo é Senhor” do versículo 10 com os exorcismos presentes nos evangelhos sinóticos. O ponto de comparação é que, quando o nome de Jesus é proclamado, os poderes demoníacos se submetem.

³⁷⁰ HAWTHORNE, G. F., *Philippians*, p. 115.

³⁷¹ BALZ, H.; SCHNEIDER, G., *καταχθόνιος*. In: DENT, p. 2259. Assim FEE, G., *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, p. 293-294; SILVA, M., *Philippians*, p. 116, mostra que essa possibilidade é a menos objetável; HELLERMAN, J. H., *Philippians*, p. 122.

³⁷² MARTIN, R. P., *Hymn of Christ*, p. 258, informa que a primeira versão foi defendida por Clemente de Alexandria e Teodoreto, enquanto que a segunda por Crisóstomo. BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, p. 146, defende a primeira alternativa informando não existe atestação para a inclusão dos demônios na expressão *καταχθόνιος*. Na mesma direção, DE BOOR, W.; HAHN, E., *Carta aos Efésios, Filipenses e Colossenses*, p. 212, entende que a cosmovisão bíblica não visualiza Satanás e os demônios debaixo da Terra.

³⁷³ Parece que a tese foi originalmente postulada por M. Dibelius, conforme MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 260. Nessa mesma linha KÄSEMANN, E., *Ensayos Exegeticos*, p. 109; BARTH, G., *A carta aos Filipenses*, p. 48.

³⁷⁴ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 261.

No segundo século, Justino afirma que a expulsão de demônios é possível porque Jesus é o Senhor de todos os poderes. Para fechar essa interpretação, Martin defende que o verbo ἔξομολογέω tem na passagem sentido neutro, diferente da confissão de fé no sentido eclesiástico, mas como nas cerimônias de entronização antigas, trata-se apenas da admissão da autoridade do Jesus exaltado como Senhor.

Diante do exposto, pode-se dizer que Martin está certo no que afirma, e errado no que nega. De fato, a exaltação de Jesus levou à submissão de todos os poderes a Jesus. São demônios que já foram derrotados, mas que reconhecerão essa realidade na parusia apenas. Entretanto, não é uma exegese razoável fazer da expressão totalizante ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων uma referência exclusiva aos demônios.³⁷⁵ Na verdade, a carta aos Filipenses demonstra que os crentes daquela cidade não estavam muito preocupados com demônios, mas sim com as autoridades romanas que se opunham à igreja.³⁷⁶ Assim sendo, a lista tríplice de adjetivos, juntos com a dupla πᾶν/πᾶσα, quer mostrar que o senhorio de Jesus possui alcance cósmico. Existe aqui uma cristologia cósmica, muito semelhante a esboçada em Cl 1,15-20.³⁷⁷ Todo o universo, visível e invisível, foi impactado pela exaltação de Jesus. Essa era uma mensagem fundamental para a mentalidade helenista, que, ao contrário da judaica, valorizava muito mais a dimensão espacial do que a temporal. Na visão helenista existe o mundo divino que está acima nos céus e o mundo “abaixo” que é Terra, possuída e dominada pelos poderes arbitrários e malignos.³⁷⁸ A certeza de que há agora um único Senhor sobre todos os “mundos” era, de fato, uma boa notícia. Muito mais ainda quando o anúncio desse senhorio faz parte do evangelho que mostra que o novo Senhor é um bom Senhor, que governa com amor e proporciona liberdade.

E se Jesus é Senhor de todo universo, espera-se que todo o universo se submeta diante dele e o reconheça como tal. No máximo, pode-se excluir os elementos da natureza (vegetais, animais e minerais) que não podem realizar as ações descritas pelos verbos κόμπτω e ἔξομολογέω, ainda que também eles estejam

³⁷⁵ FEE, G. D., *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, p. 294, mostra que o equívoco dessa interpretação começa na suposição de que a passagem depende exclusivamente de uma cosmologia gnóstica ou helenística.

³⁷⁶ FEE, G. D., *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, p. 294,

³⁷⁷ Lohmeyer sugere que as origens dessa cristologia cósmica remontam a junção pré cristã das tradições do filho do homem de Dn 7,13-14 e do servo sofredor de Is 53. BROWN, C., Ernst Lohmeyer's *Kyrios Jesus*, p. 17-18.

³⁷⁸ SCHWEIZER, E., *Lordship and Discipleship*, p. 59-60.

subordinados ao Cristo exaltado, e sejam alvo da transformação escatológica que está em curso e culminará em um novo céu e uma nova terra (Rm 8,19-21; Ap 21,1). Essa interpretação caminha de acordo com o Antigo Testamento, no qual YHWH faz exortação para que ele seja adorado e receba a glória devida ao seu nome, uma exortação que é dirigida ao povo de Israel (Sl 95,1-17), e também aos seres celestiais (Sl 29,1-2; 148,2), às pessoas em geral (Sl 47,1-2), a todo ser que respira (Sl 150,6), à toda a Terra (Sl 66,1-2), e finalmente, à toda a criação, que é convocada a adorar o Senhor (Sl 69,34; 96,9-13; 98,4-9). A única mudança é que agora o título “Senhor” não se refere apenas a YHWH, mas também a Jesus.³⁷⁹

5.6 E toda língua confesse

O verbo ἔξομολογέω pode ser tomado em um sentido neutro de admitir, reconhecer, sem nenhum elemento de gratidão ou devoção sincera envolvida.³⁸⁰ A ideia é que o termo estaria mais próximo da aclamação nas antigas cerimônias de entronização, do que do conceito moderno de confissão pessoal de fé. Não é uma experiência religiosa, mas uma “ação de direito sagrado” onde “se reconhece pública e indefectivelmente o proclamado”.³⁸¹

Entretanto, o respectivo sentido neutro do verbo em questão é característica do seu uso no grego secular. A Septuaginta vai carregar o sentido do grupo de palavras relacionadas a ὁμολογέω com conteúdo hebraico, veterotestamentário, que seria a leitura natural para um judeu. Dessa forma, as ideias básicas subjacentes são confessar pecados e exaltar a Deus. No Novo Testamento, por sua vez, o sentido mais importante do grupo de palavras é o de dar testemunho com uma conotação legal. Como em Lc 12,8 e Mt 10,32, a confissão implica em um comprometimento com Jesus, que trará implicações escatológicas no julgamento final. É natural que essas palavras passem daí para a ideia de confissão de fé (Rm 10,9-10). O ponto é que confessar é se comprometer com quem é confessado, de modo que essa acepção carrega junto aspectos do entendimento anterior. Contudo, parece que a

³⁷⁹ O'BRIEN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, p. 242.

³⁸⁰ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 263-264.

³⁸¹ KÄSEMANN, E., *Ensayos Exegeticos*, p. 112.

terminologia passou de um compromisso pessoal de fé, para funcionar como diferenciação teológica entre grupos cristãos (1Jo 4,2).

O uso predominante de ἔξομολογέω no Novo Testamento não segue o uso do grego secular, mas a perspectiva judaica de utilização no culto, na adoração. Dessa forma, prioritariamente envolve a igreja que adora o Cristo Exaltado sobre a Terra e no céu. Mas não se deve excluir a expectativa escatológica do texto e o seu alcance cósmico, que inclui todo o universo. Esta não pode ser uma exegese do tipo *isso-ou-aquilo*, isto é, ou ἔξομολογέω tem um alcance exclusivamente cósmico ou apenas eclesiástico. Nenhuma “língua” deveria ser excluída das palavras *πᾶσα γλῶσσα*, pois a intenção do autor é mostrar que o Jesus exaltado é Senhor de todo o universo, e a expectativa escatológica envolve nada menos do que todo universo reconhecendo o senhorio de Jesus. Literalmente falando, um dia todos os seres racionais reconhecerão que só existe um Senhor, e o nome dele é Jesus.³⁸² E como isso inclui demônios e pessoas que rejeitam Jesus Cristo, é certo que eles não farão isso com alegria, ou voluntariedade, mas contra a sua própria vontade diante de um poder a que não podem resistir. No caso desse grupo, ἔξομολογέω tem, sem dúvidas, um significado apenas formal, sem qualquer conotação de louvor, ação de graças e confissão de fé. Em contrapartida, a Igreja antecipa essa realidade escatológica quando aqui e agora dobra os seus joelhos e confessa Jesus como κύριος, e faz isso de livre e espontânea vontade, com alegria e louvor. Por sua vez, a função pragmática do hino é convocar os ouvintes e leitores a desde já se juntarem nessa adoração, e assumirem o senhorio de Jesus sobre suas vidas. Para esse grupo, ἔξομολογέω tem o sentido prioritariamente bíblico de confissão de fé. Não se pode afastar essa hipótese simplesmente atribuindo “confissão de fé” ao individualismo moderno e estranha ao cristianismo primitivo.³⁸³ Esse é um argumento falacioso, porque o objeto do verbo ἔξομολογέω é a sentença κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, reconhecida como uma das mais antigas confissões de fé cristãs, utilizada no

³⁸² HAWTHORNE, G. F., *Philippians*, p. 116. Aqui volta-se novamente à discussão de quem está por trás da lista tríplice ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων. Conquanto Hawthorne tenha optado pelo entendimento de que o texto se refere a todos os seres racionais, ele observa que a expressão “toda a língua” é sinônima de todos os povos da Terra (Is 66,18; Dn 3,4 e 7; Ap 5,9; 7,9; 10,11).

³⁸³ Opinião esboçada por MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 264.

período pré paulino na igreja de fala aramaica,³⁸⁴ e que talvez seja a mãe das posteriores confissões de fé.³⁸⁵

Dessa forma, a exegese do texto deve admitir a ambiguidade do verbo utilizado, e considerá-lo em conjunto com o horizonte escatológico presente na passagem, para solucionar a tensão existente no universalismo encontrado aqui.³⁸⁶ Não é necessário trazer para o verbo ἐξομολογέω um improvável exclusivo sentido proveniente do grego clássico para explicar que nem todos confessarão Jesus como Senhor de maneira espontânea. Aliás, o verbo em tela é parte de uma passagem com profundas influências do Antigo Testamento, e da LXX em particular, e faz parte de uma alusão ao texto de Is 45,23, que traz o mesmo verbo, alterando apenas o seu aspecto temporal. Ou seja: o sentido neutro de simples admissão está presente em ἐξομολογέω, como também o aspecto positivo, de um alegre e sincero reconhecimento. A escatologia paulina e a do cristianismo primitivo presentes na passagem são decisivas para a elucidação da questão.³⁸⁷

5.7

O significado bíblico-teológico da reverência oferecida em Fl 2,10-11

5.7.1

Quem reverencia e quem é reverenciado

São possíveis duas interpretações sobre o destinatário e a ocasião vinculados às ações aqui descritas. A primeira possibilidade enxerga o texto dentro de um contexto litúrgico. Essa perspectiva começa pela análise da relação entre os verbos κάμπτω e ἐξομολογέω e a expressão ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ. Em Fl 2,9-11 o sentido

³⁸⁴ FITZMYER, J. κύριος. In: DENT, p. 2439; BIETENHARD, H. κύριος. In: DITNT, p. 2320.

³⁸⁵ CULLMANN, O., *Cristologia do Novo Testamento*, p. 284.

³⁸⁶ O'BRIEN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, p. 247-250, apresenta seis extensos argumentos em favor do sentido neutro de ἐξομολογέω. Ele, porém, nem conjectura a possibilidade do autor estar usando o verbo de forma propositadamente ambígua. O ponto é que a maioria dos autores que defendem o verbo como neutro querem com isso afastar a implicação teológica de que no final dos tempos todos os seres, sem exceção, oferecerão uma adoração voluntária e alegre a Jesus, incluindo os poderes atualmente hostis a Deus. No entanto, ao fazerem isso esquecem que o verbo no texto também funciona para a Igreja, a qual não faz uma mera admissão do senhorio de Jesus. Nesse sentido, essa interpretação só é coerente quando a Igreja é excluída da cena, e apenas as forças contrárias a Deus, os demônios, são visualizados. É a proposta original de Lohmeyer, seguida por Martin. Todavia, coerência não é correção, e esta interpretação deve ser afastada por outras considerações.

³⁸⁷ Apesar do contrário parecer óbvio, a tese de Martin de interpretar ἐξομολογέω à luz do grego clássico é seguida por vários exegetas, como HELLERMAN, J. H., *Philippians*, p. 123.

desta última expressão não é instrumental, como se as ações dos verbos em questão fossem feitas através do nome de Jesus, mas dirigidas a Deus Pai. Ao contrário, a honra é dirigida ao Cristo exaltado.³⁸⁸ Tudo aqui é feito para o próprio Jesus e por causa do nome que agora ele tem. Na locução preposicional o genitivo Ἰησοῦ é possessivo, ou seja, dobrar o joelho e confessar o nome que pertence a Jesus, e já ficou estabelecido que esse nome é o título κύριος. O Cristo exaltado como κύριος é o recipiente das ações descritas nos versículos 10-11.³⁸⁹ A evidência da Septuaginta fortalece esse argumento, pois nela cultuar “em nome de Deus” significa adoração dirigida ao próprio Deus.³⁹⁰ Entre outros, é o caso de 2Sm 22,50; Sl 43,9; 62,5 e 88,13, textos que literalmente usam a expressão ἐν τῷ ὀνόματι.

Assim a ênfase da frase está na proclamação de Jesus como Senhor. Quando o nome daquele que tem o nome sobre todo nome é proclamado todos devem dobrar os joelhos, reverenciá-lo e reconhecê-lo como Senhor. Em outras palavras, adoração dever ser dirigida a Jesus.³⁹¹ A situação típica no culto cristão em que isso pode acontecer é o batismo, onde o batizado se ajoelha e faz a confissão do nome de Jesus.³⁹² Quanto à outra questão que discute a existência de uma adoração a Jesus no cristianismo neotestamentário, ela será enfrentada mais à frente.

A outra alternativa de interpretação foi apresentada inicialmente por Lohmeyer. Segundo ele, a igreja não está presente em nenhum lugar da passagem. O texto descreve um drama cósmico e mostra Jesus como Senhor do cosmos, e não Senhor da Igreja.³⁹³ Jesus continua sendo o alvo da reverência, mas quem se submete não são os cristãos, e sim os poderes cósmicos. Existe aqui, para esta interpretação, uma descrição mítica, paralela as que são feitas no livro de Apocalipse, descrevendo uma cena do “outro mundo” com a linguagem deste mundo: Cristo está assumindo o domínio celestial e é saudado por isso.³⁹⁴

³⁸⁸ O'BRIEN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, p. 240.

³⁸⁹ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 249-250. Da mesma forma pensa BRUCE, F. F., *Filipenses*, p. 83; HAWTHORNE, G., *Philippians*, p. 115; entre outros.

³⁹⁰ BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, p. 145.

³⁹¹ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 251-252; BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, p. 145

³⁹² MARTIN, R. P., *Filipenses*, p. 115. De fato, o batismo é considerado por alguns como a possível situação litúrgica na qual o hino originalmente teria sido usado, se algum dia ele existiu fora da carta aos Filipenses. cf. MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 81-82.

³⁹³ Esse foi um dos pontos fundamentais para Lohmeyer rejeitar a autoria paulina do hino. Da mesma forma KÄSEMANN, E., *Ensayos Exegeticos*, p. 109

³⁹⁴ Segundo MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 253, Lohmeyer está usando mito conforme a definição de Bultmann: “o uso de imagens para expressar o outro mundo em termos deste mundo e o divino em termos de vida humana, o outro lado em termos deste lado”.

Käsemann adotou e desenvolveu essa interpretação, mostrando que a utilização do nome “Jesus” na passagem é fundamental para distinguir o mito do uso cristão do mito. Pois, na medida em que o autor utiliza nessa segunda parte o nome terreno do κύριος exaltado, ele assume que esse κύριος é o mesmo homem-servo descrito na primeira parte, que se humilhou, foi obediente e morreu em uma cruz. Esta ligação do κύριος com Jesus mostra que o hino apenas utiliza a estrutura do mito, mas afasta-se dele em um ponto determinante.

O duplo uso do adjetivo πᾶν/πᾶσα já indica algo total, universal. Com a lista tríplice de adjetivos ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων percebe-se que o autor quer descrever aqui ações que vão muito além de uma situação restrita a um ambiente eclesiástico. Seja como for que se entenda cada uma das três palavras, elas querem acentuar que o senhorio de Jesus é cósmico, universal, está fora de qualquer limitação geográfica. No entanto, é problemático seguir esta ideia esboçada acima e excluir a situação de culto do quadro de Fl 2,9-11. Primeiro, como argumentado na exposição sobre o versículo 2,5, o hino apresenta o que significa estar ἐν Χριστῷ, e nesse sentido, inclui e diz respeito diretamente aos cristãos. Se o quadro pintado é cósmico é porque o alcance do senhorio de Jesus Cristo também é cósmico. Isso não exclui a igreja, mas a inclui.³⁹⁵ Segundo, por conta do viés escatológico da passagem, a Igreja já aqui e agora pode e deve dobrar-se diante do nome de Jesus e confessá-lo como seu Senhor, antecipando o final dos tempos. Todos aqueles que um dia ouviram o hino, ou ouviram a carta de Paulo ser lida no culto ou hoje a leem são desafiados a reverenciar e confessar Jesus. Chegará o tempo em que todos farão isso, voluntariamente com alegria, ou constrangidos por simples constatação da realidade.³⁹⁶ Nas palavras de De Boor:

Bilhões de pessoas passaram por esta terra e morreram sem ter conhecido Jesus. Todas elas o conhecerão, todas dobrarão o joelho diante dele. [...] Atualmente milhões ainda não sabem nada a respeito de Jesus, milhões o rejeitam, desprezam, ridicularizam ou odeiam, porém esses milhões hão de se ajoelhar diante dele, todos, sem exceção! [...] Com que júbilo e beatitude se ajoelharão diante de Jesus aqueles que se deixaram salvar por ele, que por isso o amaram e viveram para ele! Como de pavor cairão de joelhos aqueles que passaram orgulhosamente por ele ou o combateram!³⁹⁷

³⁹⁵ BRUCE, F. F., *Filipenses*, p. 89.

³⁹⁶ Não significa assim que um dia todo o universo tornar-se-á discípulo voluntário e feliz de Jesus. VOLF-GUNDRY, J. M., *Universalismo*. In: *DPC*, p. 1220-1221.

³⁹⁷ DE BOOR, W.; HAHN, E., *Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses*, p. 212.

O fato é que Fl 2,10-11 opera dentro do famoso esquema neotestamentário do *já-e-ainda-não* escatológico. O curioso é que o próprio Käsemann caiu no erro que criticou de desprezar o escatológico em favor do mítico.

E embora não decisivo, um argumento adicional em favor da tese que inclui a Igreja nessa submissão a Jesus é a pergunta pela função pragmática do texto, isto é, por que e com qual objetivo foi escrito tal texto?³⁹⁸ E a resposta provável não é simplesmente informar os leitores de um evento cósmico, mas descrever um evento escatológico e desafiar os leitores a reconhecer Jesus como Senhor, e em consequência, viver o estilo de vida correspondente a essa submissão, que é o objetivo da parênese paulina no contexto, como visto um pouco antes.

5.7.2 Quando é reverenciado

A questão é: qual perspectiva temporal está envolvida no senhorio de Jesus, e conseqüentemente, na reverência oferecida a Jesus, isto é, Jesus já assumiu o seu senhorio sobre o cosmos e as ações de Fl 2,10-11 já são oferecidas a ele como tal, ou tudo isso só ocorrerá na parusia? Quando será esse momento em que todo o universo se prostrará diante de Jesus? Existe, assim, uma tensão escatológica no texto. A melhor solução é a que foi desenvolvida por Cullmann.³⁹⁹ Dentro da perspectiva da história da salvação, Cullmann defende que para o cristianismo primitivo o evento Cristo – a aparição do Messias, sua morte e ressurreição – é o acontecimento central da história da salvação.

É o ponto central que dá o verdadeiro sentido salvífico ao passado: à luz do evento central a narrativa do Antigo Testamento é compreendida como preparatória para a aparição do Cristo.⁴⁰⁰ Quanto ao futuro, o cristianismo primitivo alterou o seu significado em relação ao judaísmo. Neste, toda a esperança de salvação tendia

³⁹⁸ EGGER, W., **Metodologia do Novo Testamento**, p. 131.

³⁹⁹ Nesse quesito ele foi seguido de perto por MARTIN, R. P., **A Hymn of Christ**, p. 267-270. Outra solução é apresentada por BARTH, G., **A carta aos Filipenses**, p. 48, 52-53. Ele entende que Fl 2,10-11 apresenta o que os poderes espirituais ofereceram a Jesus no momento da sua exaltação. Seguindo o padrão das cerimônias de entronização, no momento da ressurreição / exaltação, os poderes espirituais que atuavam no universo de forma rebelde, se prostraram diante de Jesus e reconheceram ele como o legítimo Senhor do cosmos. Disso ele conclui que o hino traz uma escatologia diferente daquela caracteristicamente paulina, ou seja, uma escatologia já completa e realizada, sem esperança futura.

⁴⁰⁰ CULLMANN, O., **Cristo e o Tempo**, p. 179.

para o futuro, para o que Deus tinha preparado para o final dos tempos. Já os primeiros cristãos entenderam que o acontecimento salvífico preparado por Deus já aconteceu. Para eles “o futuro não é mais, como no judaísmo, o *telos* doador de sentido a toda a história... Na realidade, o *τέλος* que dá seu sentido à história é Jesus Cristo que já veio”.⁴⁰¹ Isso não significa, porém, que o futuro perdeu o seu valor. Ele foi sim *resignificado* no cristianismo primitivo em relação ao judaísmo.

O papel do futuro fica ainda mais claro quando se entende o sentido histórico-salvífico do presente nesse esquema. Antes de tudo, é um presente delimitado. Não é um presente *ad eternum*. Ele começou na exaltação de Cristo e terminará na sua parusia.⁴⁰² E o conteúdo cristológico desse presente é o reinado de Jesus. Aqui volta-se para o conteúdo de Fl 2,10-11. Para o cristianismo primitivo, a exaltação de Jesus caracteriza o início da sua soberania cósmica: nos céus, na Terra e debaixo da Terra.⁴⁰³

W. Bousset sustentou que essa era uma compreensão que somente se desenvolveu no cristianismo em comunidades cristãs helenistas. O foco cristológico palestinese era apenas a expectativa da volta do filho do homem.⁴⁰⁴ Inclusive o título *κύριος* era entendido por esse viés escatológico: Jesus é o *κύριος* que virá na parusia. Contudo, essa rígida diferenciação entre uma cristologia helenista e outra

⁴⁰¹ CULLMANN, O., **Cristo e o Tempo**, p. 182. Grifos dele.

⁴⁰² CULLMANN, O., **Cristo e o Tempo**, p. 194. Assim também KÄSEMANN, E., **Ensayos Exegeticos**, p. 111: “Segundo a concepção neotestamentária, o tempo do fim começa precisamente com o que se realiza com Cristo e em Cristo. Naturalmente, o que aqui se descreve não pode considerar-se, todavia, como acabado. Ele se cumpre continuamente... até que chegue a parusia”.

⁴⁰³ Segundo 1Cor 15,24 no final desse presente Jesus entregará o reino a Deus Pai. É difícil, no entanto, distinguir entre um Reino de Deus e um Reino de Cristo (*Regnum Dei e Regnum Christi*). Kreitzer opina que ao invés de forçar a passagem nessa direção, é necessário compatibilizá-la com outros textos paulinos, e assim concluir que não existe uma diferença real entre Reino de Deus e Reino de Cristo. KREITZER, L. J., Reino de Deus/Cristo. In: **DPC**, p. 1054-1055. Pode-se tão somente dizer que nesse período da história da salvação Deus está reinando através de Cristo. “No pensamento do apóstolo não há distinção real entre o reino de Deus e o reino de Cristo”. GUTHRIE, D.; MARTIN, R. P., Deus. In: **DPC**, p. 385. Veja que Ap 11,5 vislumbra um reinado conjunto entre Deus e o Messias: “O reino do mundo se tornou de nosso Senhor e do seu Cristo, e ele reinará pelos séculos dos séculos”.

⁴⁰⁴ Para BULTMANN, R., **Teologia do Novo Testamento**, p. 173, essa ênfase no senhorio presente de Jesus, inclusive com suas implicações litúrgicas, “é o aspecto característico da comunidade escatológica do cristianismo helenista, pois foi nela que, pela primeira vez, a figura de Jesus Cristo não é apenas a do salvador escatológico”.

aramaico-palestinense foi considerada muito duvidosa, e mesmo equivocada,⁴⁰⁵ de modo que se reconheceu que o cristianismo primitivo, já no seu primeiro segmento em Jerusalém, sempre teve uma cristologia da exaltação com amplos coloridos litúrgicos, conjugada com a expectativa escatológica de uma futura parusia de Cristo.⁴⁰⁶ Esse duplo foco no reinado presente e na esperança futura pode ter seguido o caminho apontado por Marshall: “a igreja não tinha razão para supor que Jesus iria retornar como Senhor se ele não tivesse sido exaltado por Deus”, por outro lado, “sobre a base da ressurreição os discípulos devem ter argumentado... que Jesus deve ser o Senhor exaltado, e, portanto, o Senhor vindouro e Filho do Homem”⁴⁰⁷.

No Novo Testamento a cristologia do presente está associada de modo especial ao Salmo 110,1 e a confissão de fé “Jesus Cristo é Senhor”. Ambos os elementos estão presentes aqui em Fl 2,10-11 (o que reforça a importância cristológica desse texto). A confissão de fé aparece explicitamente no verso 11 e será objeto do próximo capítulo. O Sl 110,1 pode estar implícito na expressão $\pi\acute{\alpha}\nu \gamma\acute{o}\nu\upsilon \kappa\acute{\alpha}\mu\pi\eta \acute{\epsilon}\pi\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\iota}\omega\nu \kappa\alpha\acute{\iota} \acute{\epsilon}\pi\lambda\gamma\acute{\epsilon}\acute{\iota}\omega\nu \kappa\alpha\acute{\iota} \kappa\alpha\tau\alpha\chi\theta\omicron\nu\acute{\iota}\omega\nu$. O Salmo diz “Oráculo de Iahweh ao meu senhor: ‘Senta-te à minha direita, até que eu ponha teus inimigos como escabelo de teus pés’”. Esse texto tornou-se uma fonte de reflexão cristológica já na fase mais primitiva da igreja,⁴⁰⁸ um caminho indicado pelo próprio Jesus segundo os evangelhos sinóticos (Mt 22,4-16; Mc 12,35-37; Lc 20,41-44). E ainda nesta fase inicial, ele foi ligado a um versículo de outro salmo de interpretação messiânica, o Sl 8,7, que afirma: “Para que domine as obras de tuas mãos sob seus pés tudo colocaste”.⁴⁰⁹ A associação entre os dois salmos pode ser constatada em

⁴⁰⁵ Parece que a ideia uma igreja helenística separada de Jerusalém e anterior à conversão de Paulo foi apresentada pela primeira vez em 1912 (um ano antes do lançamento da obra de Bousset) em um artigo de W. Heimüller, como informa HENGEL, M., **Between Jesus and Paul**, p. 32-33. Destarte, Hengel também afirma que cresceu entre os estudiosos da área a consciência de que na Igreja de Jerusalém havia cristãos de fala grega, de modo que formulações cristológicas feitas em grego não necessariamente refletem um período posterior. Nas palavras de DODD, C. H., **Segundo as Escrituras**, p. 116: “remontar a uma época em que não havia nenhum cristão de língua grega é uma tarefa desesperadora”.

⁴⁰⁶ SCHNACKENBURG, R., **Cristologia do Novo Testamento**, p. 24-38; DUNN, J. D. G., **Unidade e Diversidade no Novo Testamento**, p. 147-151; RIDDERBOS, H., **A teologia do apóstolo Paulo**, p. 85.

⁴⁰⁷ MARSHALL, I. H., **The Origins of New Testament Christology**, p. 102-103.

⁴⁰⁸ DODD, C. H., **Segundo as Escrituras**, p. 104-105; BRUCE, F. F., **Paulo: apóstolo da graça**, p. 111. Ambos os autores relacionam o salmo 110,1 como um dos mais antigos *testimonia* da igreja primitiva.

⁴⁰⁹ DUNN, J. D. G., **A teologia do apóstolo Paulo**, p. 296.

1Cor 15,25-27; Ef 1,20-22; 1Pe 3,22 e Hb 1,13-2,9.⁴¹⁰ Os dois salmos foram ligados à exaltação de Jesus, e assim, ao título κύριος. O “Senta-te à minha direita” ligou-se à ascensão de Jesus (chegando a ser incluído no chamado “Credo apostólico”); o “sob seus pés tudo colocaste” relacionava-se ao senhorio presente e universal de Cristo, e os “inimigos” do Sl 110,1 foram interpretados como os principados e potestades, indicando a soberania espiritual de Jesus.⁴¹¹ E como notado acima, o entendimento correto da expressão πάν γόνυ κάμψη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταθρονίων inclui o conceito da subordinação das forças cósmicas ao Jesus exaltado. Justamente o reinado de Cristo no presente envolve a subjugação de todos esses “inimigos” que, no entanto, serão finalmente derrotados na parusia, nessa tensão entre presente e futuro.⁴¹²

Dessa forma, para o cristianismo primitivo o reinado de Cristo já começou em sua exaltação,⁴¹³ e o seu senhorio sobre as forças cósmicas está dentro da famosa categoria neotestamentária do *já-e-ainda-não*, ou seja, Cristo já as subjugou e é Senhor sobre elas, mas elas ainda não foram destruídas e ainda exercem algum tipo de atividade no mundo.⁴¹⁴ Esse paradoxo está bem expresso em outros textos do cristianismo primitivo, como em 1Pe 3,22: “que, tendo subido ao céu, está à direita de Deus, estando-lhe sujeitos os anjos, as Dominações e as Potestades” e na Segunda Epístola de Policarpo aos Filipenses 2,1: “crendo naquele que ressuscitou nosso Senhor Jesus Cristo dos mortos e lhe deu a glória e o trono à sua direita. Tudo o que existe no céu ou na terra lhe está submisso”.⁴¹⁵

⁴¹⁰ DUNN, J. D. G., *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 296.

⁴¹¹ DODD, C. H., *Segundo as Escrituras*, p. 118; CULLMANN, O., *Cristologia do Novo Testamento*, p. 292; CULLMANN, O., *Cristo e o Tempo*, p. 239. Neste último o autor defende que a interpretação dos inimigos do Sl 110,1 como potestades pelo Novo Testamento, foi intermediada pela crença existente no judaísmo tardio de que as nações são governadas por anjos.

⁴¹² KÄSEMANN, E., *Ensayos Exegeticos*, p. 113, vai entender que esse tema da subjugação dos poderes é uma adaptação cristã do mito helenista do salvador entronizado, presente especialmente na quarta écloga de Virgílio.

⁴¹³ A interpretação da temática do reino de Deus nos evangelhos sinóticos dá conta que o ministério terreno de Jesus já inaugurou esse reino. A presença de Jesus já é a manifestação do Reino. Só que a ação de Jesus que traz o reino não é só a encarnação e sua pregação, mas o complexo de eventos que marca essa virada escatológica, e cujo último acontecimento foi a exaltação. Dessa forma, Paulo de forma acertada enfatiza o reinado de Cristo a partir da sua exaltação, sem estabelecer necessariamente uma contradição com os sinóticos.

⁴¹⁴ BARCLAY, W., *Filipenses, Colosenses, I y II Tesalonicenses*, p. 46, apresenta um tipo de universalismo romântico, através do qual defende que o senhorio de Cristo nunca envolve subjugação. Segundo ele, no final dos tempos, todo o universo aclamara Jesus como Senhor constrangido pelo tamanho do seu amor e sacrifício.

⁴¹⁵ POLICARPO DE ESMIRNA, Segunda Carta aos Filipenses, p. 139-140.

Ademais, os primeiros cristãos diluíam essa tensão entre o presente e futuro histórico salvífico na sua experiência de adoração. “Sempre nos momentos de culto cristão, tempo e espaço são obliterados e a igreja adoradora sobre a Terra é uma em eternidade com a Igreja nos lugares celestiais”.⁴¹⁶ De fato, há uma forte conexão entre Fl 2,6-11 e o culto cristão. Se a passagem não tiver sua origem em um hino cristão primitivo (o que é improvável, como visto acima), a ideia de dobrar os joelhos e fazer confissão, e no caso, particularmente a confissão “Jesus é Senhor”, remetem, de fato, ao contexto de culto. Destarte, não existe um dilema real entre a adoração a Jesus no presente e no futuro. O texto fala de uma adoração no presente e no futuro, descrevendo o que agora já acontece na Igreja e o futuro que envolverá todo o universo.⁴¹⁷

O segundo conteúdo teologicamente importante do presente na história da salvação é a igreja.⁴¹⁸ O período entre a ascensão e a parusia é o tempo da igreja. E se Cristo está reinando sobre todo o universo, a igreja é “o centro espacial dessa soberania”, pois nela essa soberania torna-se visível.⁴¹⁹ Isso ocorre porque dentro desse período delimitado como presente e dentro desse espaço que é o cosmos, é na Igreja que se pode encontrar aqueles que dobram os seus joelhos ao nome de Jesus e confessam com seus lábios que Jesus Cristo é Senhor. Aquilo que será no tempo futuro uma realidade universal, já acontece no tempo presente, no espaço chamado Igreja. Nesse contexto deve ser mencionada a proximidade entre o Jesus exaltado e Espírito Santo. Porque nesse presente da história da salvação a Igreja é a comunidade caracterizada pela presença do Espírito e dirigida por ele. E esse fenômeno é consequência da exaltação de Jesus. Estar na Igreja é equivalente a estar em Cristo, que é sinônimo de estar no Espírito. Ou ainda, na ótica do presente da história da salvação estar na Igreja e estar no Espírito equivale a vivenciar o reinado do Cristo exaltado.⁴²⁰ E por outro lado, o Espírito Santo é nesse tempo o agente de Cristo, pois ele age na comunidade promovendo o nome de Jesus.⁴²¹ “Assim, o

⁴¹⁶ MOULE, C. F. D., *The Birth of the New Testament*, p. 149.

⁴¹⁷ KREITZER, L. J., “When He at Last Is First!”, p. 120.

⁴¹⁸ CULLMANN, O., *Cristo e o Tempo*, p. 194-195.

⁴¹⁹ CULLMANN, O., *Cristo e o Tempo*, p. 194.

⁴²⁰ KREITZER, L. J., Reino de Deus/Cristo. In: *DPC*, p. 1054.

⁴²¹ WITHERINGTON III, B., Cristologia. In: *DPC*, p. 324. Isso não implica dizer que Paulo confundia o Senhor exaltado com o Espírito Santo.

Senhor exaltado está presente e disponível para o fiel por meio do Espírito que nele habita”.⁴²²

E essa perspectiva possui uma dupla função pragmática. Para a Igreja propriamente dita, o hino faz ver além do presente para contemplar a realidade escatológica completa, quando todas as forças, poderes e seres que hoje se opõem e mesmo perseguem o corpo de Cristo aqui na Terra, dobrarão os joelhos diante do Senhor da Igreja, e confessarão o seu nome reconhecendo então sua derrota.⁴²³ Assim “quando o hino é cantado, e seu poderoso senhorio é reconhecido e confessado, a Igreja mostra que, mesmo agora e aqui sobre a Terra, existe um presente Reino de Cristo; e que ela é chamada a viver (e sofrer) sob o senhorio dele que é a cabeça da Igreja”.⁴²⁴ Nessa perspectiva, o texto tanto traz esperança, pois mostra a realidade que hoje só é conhecida pela fé,⁴²⁵ quanto reafirma para o cristão a sua situação atual de estar “ἐν Χριστῷ” (Fl 2,5), e que a sua vida deve corresponder a essa situação escatológica na qual ele está inserido, tendo Jesus, o Senhor do cosmos, como seu senhor pessoal.⁴²⁶ Aqui reencontra-se o elemento parenético da passagem.

Por outro lado, esse texto traz uma dimensão ainda maior. Como nem todas as pessoas que vivem nesse tempo presente estão dentro desse espaço chamado Igreja, Fl 2,10-11 também cumpre a função de desafiar seus ouvintes e leitores a já se submeterem e a confessarem Jesus como seu κύριος. Nessa linha, Fl 2,10-11 vislumbra um duplo reconhecimento do senhorio de Jesus. Aqueles que tanto aqui e agora, quanto no final dos tempos celebram alegremente Jesus como Senhor, e

⁴²² MAILE, J. F., Exaltação e Entronização. In: **DPC**, p. 524.

⁴²³ Ao contrário do exposto acima, HAWTHORNE, G. F., **Philippians**, p. 116, apresenta uma opinião bem peculiar. Na visão dele, o hino esboça a expectativa de que um dia todo o universo se submeterá alegremente a Jesus como Senhor. Ele parte da premissa de que o texto tem em mira todos os seres inteligentes do universo, e que todos eles têm a liberdade de escolher a quem vão se submeter. Nesse sentido, o hino estaria afirmando que Deus exaltou Jesus com essa intenção, porém, por causa da liberdade dos seres, a própria expectativa de Deus pode ser frustrada. É difícil, no entanto, considerando os dados bíblicos, pensar que essa seja a expectativa de Deus em relação aos demônios, por exemplo.

⁴²⁴ MARTIN, R. P., **A Hymn of Christ**, p. 291.

⁴²⁵ MARTIN, R. P., **A Hymn of Christ**, p. 269-270. Cullmann indica que no momento da Eucaristia em cada culto cristão, a Igreja experimenta a atualização da história da salvação, evocando os acontecimentos do evento central (morte e ressurreição) e antecipando algo que só deveria ocorrer no final dos tempos, que é a comunhão com Jesus Cristo ressurreto. CULLMANN, O., **Cristo e o Tempo**, p. 199. Isso dá alguma razão aos que pensam que Fl 2,6-11 se originou em um contexto eucarístico. Essa era a tese de Lohmeyer, que entre outros argumentos afirmou que nesta perícopie “a fé da igreja é direcionada a um alvo puramente escatológico”. E. Lohmeyer apud “MARTIN, R. P., **A Hymn of Christ**, p. 94.

⁴²⁶ MARTIN, R. P., **Filipenses**, p. 115-116.

por isso, com gratidão e de forma voluntária, dobram os joelhos diante de Jesus. Em contrapartida, aqueles que aqui rejeitam Jesus Cristo, na sua parusia terão de curvar-se diante dele com vergonha e tristeza.⁴²⁷

5.8

Fl 2,10-11 e a adoração a Jesus

Conforme observado acima, os verbos κάμπτω e ἔξομολογέω descrevem ações religiosas que são dirigidas ao próprio Jesus. No contexto bíblico são verbos próprios da adoração.⁴²⁸ Cabe aqui, então, aprofundar um pouco a discussão de uma adoração a Jesus no Novo Testamento e em Fl 2,10-11 de modo específico.

A questão é que alguns estudiosos continuaram seguindo o esquema de uma comunidade helenística distinta do cristianismo palestinese, com uma ênfase cristológica completamente diferenciada. Nesta perspectiva, muitos consideraram que a adoração a Jesus no culto resultante de uma cristologia da exaltação foi uma deturpação, equivalente à criação de uma nova religião, em relação aos cristãos de Jerusalém.⁴²⁹ O pressuposto é que seria inconcebível para um judeu adorar outra pessoa ao lado de Deus. Para sair desse dilema, uma das propostas foi reconhecer que a liturgia das igrejas palestinese e helenística, a saber, os hinos, as orações, o próprio culto, sempre foi destinado a Deus. Jesus desempenhava um duplo papel: o de conteúdo do culto, onde a igreja louvava e agradecia a Deus por Jesus; e mediador do culto: as orações, ações de graças e louvores chegam ao Pai por meio do Senhor Jesus. De fato, ambas as funções de Jesus são atestadas no Novo Testamento. Como mediador, Jo 16,23,26; Rm 1,8; Ef 5,20; Cl 3,17; 1Tm 2,5, entre outros. Como conteúdo, os hinos de Fl 2,6-11; Cl 1,15-20; 1 Tm 3,16, e em especial a celebração da Ceia do Senhor. Mas deve se parar por aí? J. D. G. Dunn acha que sim.⁴³⁰ Ele recomenda cautela quando se fala de um culto a Jesus no cristianismo primitivo. Ele sugere seguir a terminologia proposta no concílio de Nicéia em 787,

⁴²⁷ BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, p. 146-147.

⁴²⁸ BASEVI, C., *Estudio Literario y Teológico del Himno Cristológico de la Epístola a los Filipenses (Phil 2,6-11)*, p. 467-468.

⁴²⁹ BULTMANN, R., *Crer e compreender*, p. 109, afirma: “o cristianismo helenístico é uma religião de culto; ele é, no fundo, uma religião totalmente nova em relação ao protocristianismo palestinese”. Já FULLER, R. H., *The foundations of New Testament Christology*, p. 158, considera que uma adoração a Jesus nem na igreja helenista ocorreu.

⁴³⁰ DUNN, J. D. G., *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 305-308.

distinguindo culto e veneração: “temos que falar da veneração de Cristo significando com isso algo menos que o culto pleno”.⁴³¹ Entretanto, essas são categorias anacrônicas quando utilizadas dentro do Novo Testamento.⁴³² E a consideração de outras evidências no Novo Testamento aponta na direção de que no cristianismo primitivo Jesus era realmente adorado junto com Deus Pai.

Primeiro, existem alguns exemplos de orações dirigidas a Jesus. Embora em Atos o título κύριος seja usado de forma um pouco ambígua,⁴³³ o que as vezes dificulta saber se a referência é a Deus ou a Jesus, é possível que o referente seja Jesus nos seguintes textos: 1,24; 13,2; e especialmente 7,59-60, onde Estevão invoca (ἐπικαλούμενον) o Senhor Jesus, e em seguida ajoelhou-se e clamou ao Senhor (θεὸς δὲ τὰ γόνατα ἔκραξεν), pedindo que ele perdoe os seus assassinos.⁴³⁴ Atitude de Estevão lembra a de Jesus na cruz, mas enquanto Jesus se dirigiu a Deus Pai, Estevão se dirigiu ao Jesus exaltado.⁴³⁵ No corpus paulino se admite que o provável único exemplo de oração dirigida a Jesus é 2Co 12,8 “... três vezes pedi ao Senhor que o afastasse de mim”.⁴³⁶ A expressão transliterada μαράνα θά, em 1Cor 16,22 também deve ser encarada como uma súplica dirigida ao Jesus exaltado, assim como sua equivalente traduzida em Ap 22,10b.⁴³⁷

O paralelo mais estreito com Fl 2,10-11 no Novo Testamento é Ap 5,13 que apresenta Jesus recebendo ao lado de Deus Pai adoração de todos os seres do cosmos: “Então, ouvi que toda criatura que há no céu e sobre a terra, debaixo da terra e sobre o mar, e tudo o que neles há, estava dizendo: Àquele que está sentado

⁴³¹ DUNN, J. D. G., **A teologia do apóstolo Paulo**, p. 308.

⁴³² Como observa HURTADO, L. W., **As Origens da Adoração Cristã**, p. 110, “A antiga distinção entre ‘veneração’ e ‘adoração’ a que Dunn se refere não é tão antiga o bastante para que seja levada em conta na exegese do NT”.

⁴³³ O uso ambíguo que Atos faz do título pressupõe a divindade de Jesus, como se verá no ponto 4.1.3 do próximo capítulo. Por conseguinte, segundo WITHERINGTON III, B., Lord. In: **DLNTD**. p. 670, “Esta ambigüidade não incomodou Lucas porque em sua visão a terminologia é igualmente apropriada quando usada para Deus ou para Jesus, especialmente porque ele via Jesus como um objeto de culto apropriado”. O título será κύριος será analisado com maior profundidade no próximo capítulo.

⁴³⁴ Quanto à identificação de κύριος nesses textos como sendo Jesus, WITHERINGTON III, B., op. cit., p. 670; MARSHALL, I. H., **Atos**, passim, e DUNN, J. D. G., **The Christ and the Spirit**, p. 245-248, concordam em relação a 7,60. A identificação de 1,24 é proposta por Marshall, e 13,2 por Witherington III. Dunn considera que 1,24 refere-se a Deus, e que 13,2 é ambíguo.

⁴³⁵ MARSHALL, I. H., op. cit., p. 145-146.

⁴³⁶ Entre outros, assim pensam CULLMANN, O., **A oração no Novo Testamento**. p. 200; DUNN, J. D. G., **A teologia do apóstolo Paulo**. p. 306; MARXEN, W., Christology. In: **IDB**, p. 151.

⁴³⁷ BULTMANN, R., **Teologia do Novo Testamento**, p. 176-178, defende que o Novo Testamento testemunha apenas exemplos de orações feitas a Jesus fora do ambiente litúrgico, na vida pessoal, como 2Co 12,8 e outros. Para ele orações litúrgicas dirigidas diretamente a Jesus na antiguidade só são encontradas nos Atos dos apóstolos apócrifos.

no trono e ao Cordeiro, seja o louvor, e a honra, e a glória, e o domínio pelos séculos dos séculos”. Em ambos os textos o culto a Jesus não é separado do culto a Deus Pai. É interessante notar ainda que o texto de Apocalipse traz as mesmas duas tensões presentes aqui em Filipenses. Ele apresenta uma realidade escatológica futura que deve ser replicada no presente, e traz a questão – até de uma forma mais impressionante pela doxologia empregada – se esse louvor a Jesus é prestado sinceramente por todos, ou se alguns o farão apenas por reconhecimento.

L. W. Hurtado aprofundou a pesquisa nessa direção. Ele chamou a atenção para a estreita relação entre o culto a Jesus e o desenvolvimento da cristologia no cristianismo primitivo.⁴³⁸ Ao contrário de outros estudiosos, ele não considera que a fonte da cristologia palestinese esteja nas especulações judaicas pós-exílicas, como na famosa personificação da sabedoria. Para ele o judaísmo ofereceu a linguagem e os modelos para a articulação da cristologia, porém, a propulsão do pensamento cristológico ocorreu no culto cristão. As diversas especulações do judaísmo pós-exílico não alteraram o seu culto. A partir da ressurreição e exaltação de Jesus, os cristãos judeus alteram o seu culto, passando a ter um culto “Binitariano”. Percebe-se a estreita relação da exaltação de Jesus com o culto. Era “tanta glória divina superlativa e sem precedentes, que eles [os primeiros cristãos] sentiram-se compelidos a responder devocionalmente como eles fizeram”.⁴³⁹

Esta inovação religiosa não afetou o monoteísmo, como se verá no próximo capítulo. O culto a Jesus não é um culto separado do culto a Deus. O culto no cristianismo primitivo dirigia-se tanto a Deus quanto a Jesus. Cabe notar que, segundo padrões judaicos de pensamento, se alguém está ao lado de Deus, compartilha da soberania de Deus, tem inclusive o próprio nome de Deus (Fl 2,10-11), esse alguém não pode receber nada menos que a mesma adoração que é a dada a Deus. Quer dizer que simplesmente prestar honras a Jesus, sem cultuá-lo ao lado de Deus, era uma forma sofisticada de politeísmo para os padrões judaicos.⁴⁴⁰ Isso reforça a tese do parágrafo anterior, pois pela ótica judaica, o culto era o verdadeiro teste prático do monoteísmo, separando quem adora de quem é adorado.⁴⁴¹ Assim,

⁴³⁸ CASEY, P. M., *Lord Jesus Christ: A response to professor Hurtado*, p. 83 – 96; HURTADO, L. W., *Devotion to Jesus and historical investigation: a grateful, clarifying and critical response to professor Casey*, p. 97-104; GREEN, J. B., *Larry W. Hurtado, One God, One lord: early christian devotion and ancient jewish monotheism*, p. 58-59.

⁴³⁹ HURTADO apud GREEN, J. B., *Larry W. Hurtado, One God, One lord*, p.59.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 134.

⁴⁴¹ BAUCKHAM, R. J., *The Worship of Jesus in Philippians 2:9-11*, p. 129.

a elevação de Jesus a Senhor exaltado fez não apenas que a igreja entendesse que ele tinha um ministério no presente junto à igreja, mas proporcionou que a igreja também adorasse Jesus como Deus. Essa resenha dos dados neotestamentários, somada à aplicação a Jesus do texto profético de Is 45,23, torna certo que o escopo de Fl 2,10-11 é de uma adoração a Jesus, expressa através de atitudes bem concretas: dobrar os joelhos e confessar Jesus como Senhor. A importância do texto para a questão é expressa categoricamente pela frase: “Fl 2,9-11 é o texto existente mais antigo no qual a adoração a Jesus é representada”.⁴⁴²

5.9 Conclusão do capítulo

Este capítulo tratou do segmento dos versículos 2,10-11 que apresentam o desdobramento da exaltação de Jesus: “a fim de que todo o joelho se dobre ao nome de Jesus, no céu, na Terra e debaixo da Terra, e toda língua confesse...”. É interessante observar certo paralelismo com o verso 2,9, pois tanto a exaltação, quanto o que decorre dela é descrito com dois verbos. Lá, a exaltação é descrita combinando “exaltar” e “dar o nome sobre todos os nomes”. Aqui também pode-se dizer que “dobrar os joelhos” e “confessar” são duas ações que estão conectadas, como finalidade ou consequência da exaltação de Jesus. Não obstante, as duas atitudes são provenientes da utilização e adaptação que o hino faz do texto de Is 45,23, o que resulta na transferência da esperança profética em relação a YHWH para o Jesus exaltado. Há ainda outra ampliação que o hino cristológico faz em relação ao texto do Dêutero-Isaías. Pois enquanto o profeta imaginava que todos os povos, até os “confins da Terra”, um dia reverenciariam o Senhor, Fl 2,9-11 amplia o alcance para todo o cosmos. A exaltação de Jesus requer que todos os seres – anjos, demônios e seres humanos - se curvem diante dele e o reconheçam como Senhor. E dentro perspectiva escatológica do Novo Testamento, entende-se que Jesus já assumiu a soberania cósmica, e desde então todos são convocados a reconhecê-lo como Senhor. Nesse sentido, o segmento analisado possui um papel profético e pragmático, pois tanto descreve o que será realidade no futuro, por ocasião da parusia, quanto convoca já agora ouvintes e leitores a submeterem diante

⁴⁴² BAUCKHAM, R. J., *The Worship of Jesus in Philippians 2:9-11*, p. 128.

de Jesus, e o confessarem como o Senhor de suas vidas. A importância, profundidade e as implicações do senhorio de Jesus Cristo serão o assunto do próximo capítulo.

6 Jesus é Senhor para glória de Deus Pai

6.1 Introdução ao capítulo

Nas palavras ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς o hino alcança o seu clímax. A narrativa que trouxe o drama cristológico que começou na preexistência, passou pela encarnação, humilhação e foi até a exaltação, que mostrou o grande evento escatológico da exaltação de Jesus, seu alcance cósmico e suas implicações soteriológicas e parenéticas, chega ao seu auge na declaração: Jesus Cristo é Senhor.⁴⁴³ É uma frase que responde a duas perguntas fundamentais, para os cristãos de Filipos e de todos os lugares e épocas: quem é Jesus *hoje*? O cristão responde: Ele é Senhor. E à pergunta: quem é Senhor *hoje*?, ele responde: É Jesus. E a partir dessa última frase, é possível entender o restante do hino respondendo às pertinentes questões: por que ele é Senhor? Porque Deus, o Deus de Israel, o exaltou. E o que se deve fazer diante desse Senhor? Submeter-se a ele em obediência e adoração e confessá-lo como seu Senhor. A proposta do presente capítulo é entender exegeticamente a última frase do versículo 11, e identificar todo o conteúdo teológico presente nela.

6.2 A confissão “Jesus Cristo é Senhor”

É preciso perceber de imediato a ligação existente entre esta sentença e o versículo 2,9. Com habilidade artística o autor ocultou o nome que foi dado a Jesus em 2,9, para só agora revelá-lo. O objetivo seria fazer dessa expressão o clímax da passagem inteira,⁴⁴⁴ de modo que agora Jesus passa a ser reconhecido por algo novo, que ele não era quando apenas tinha a μορφή θεοῦ (2,6). Deve-se lembrar a proposta hermenêutica de ler o hino inteiro de forma progressiva. Também há uma conexão estreita com o que é descrito nos versículos 2,10-11,

⁴⁴³ O'BRIEN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, p. 246; FITZMYER, J. A. *Teologia Paulina*. In: *NCBSJ*, p. 1603.

⁴⁴⁴ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 271.

pois essa afirmação tanto é o conteúdo da confissão que todo o universo deve fazer, agora e no final dos tempos, quanto a própria razão pela qual é necessário que todos se sujeitem a ele, porque agora ele e apenas ele é o único κύριος do universo.⁴⁴⁵

Martin defende que essa é a confissão das forças espirituais que foram subjugadas por Jesus, excluindo a Igreja, porque a confissão não é “Jesus Cristo é nosso Senhor”.⁴⁴⁶ Ora, o simples paralelo com outros dois textos no Novo Testamento afasta esta interpretação. Em Rm 10,9 Paulo afirma: “Porque, se confessares [ὁμολογήσης] com tua boca que Jesus é Senhor e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo”. Aqui o primeiro critério soteriológico apresentado por Paulo é confessar que Jesus é Senhor, sem qualquer necessidade de um pronome possessivo. Outro texto que entra nessa discussão é 1Cor 12,3: “... ninguém pode dizer: ‘Jesus é Senhor’ a não ser no Espírito Santo”. Neste texto, confessar Jesus como κύριος é evidência da presença e ação do Espírito Santo no indivíduo. Dessa forma, seria muito estranho que em Filipenses o apóstolo imaginasse a sentença que era praticamente a confissão de fé fundamental dos círculos paulinos com exclusividade na boca de anjos, demônios, principados e potestades, excluindo os seres humanos crentes em Jesus.

6.2.1

A confissão “Jesus Cristo é Senhor” no Novo Testamento

Os estudos literários no Novo Testamento identificam pequenos textos que são anteriores aos livros nos quais estão inseridos e são considerados confissões de fé primitivas, denominadas tecnicamente de homologias.⁴⁴⁷ A confissão de Jesus como Senhor que aparece aqui em Fl 2,11 é considerada uma dessas

⁴⁴⁵ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 272.

⁴⁴⁶ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 279.

⁴⁴⁷ Isso provém da associação da fórmula com o termo grego ὁμολογία. VIELHAUER, P., *A história da literatura cristã primitiva*, p. 52; KRAMER, W., *Christ, Lord and Son of God*, p. 65-67. Kramer reputa a H. Conzelmann a designação da confissão de fé como homologia. Outrossim, STAUFFER, E., *New Testament Theology*, p. 338, apresenta um apêndice com 12 critérios para se identificar uma fórmula credal no Novo Testamento. Quanto à Rm 10.9; 1Co 12.3 e Fl 2.11, cinco ou seis critérios são válidos.

fórmulas confessionais. Ela também é identificada em Rm 10,9; 1Cor 12,3 e 1Cor 8,6.⁴⁴⁸

καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.
(Fl 2,11)

ὅτι ἐὰν ὁμολογήσης ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσης ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ· (Rm 10,9)

καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. (1Cor 12,3)

ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. (1Cor 8,6)

O termo grego ὁμολογία traz a noção de um compromisso feito em público.⁴⁴⁹ No caso específico dessa confissão, seu objetivo não é enumerar os atos da história da salvação, mas aclamar Jesus como Senhor. “Assim, a aclamação é ‘confissão’ no sentido estrito da palavra, pois a igreja confessa sua lealdade a este particular Senhor”.⁴⁵⁰ Do ponto de vista histórico, esta confissão é reputada como a mais antiga do cristianismo,⁴⁵¹ sendo originária do cristianismo de fala aramaica, no qual teria a seguinte formulação: *Yesua ‘hu’ mare*.⁴⁵² Embora seja uma confissão bem simples, traz uma enorme gama de significado teológico e político:

‘Jesus (Cristo) é Senhor’ é a quintessência do credo cristão, no qual a palavra “Senhor” recebe o mais augusto sentido. Quando os cristãos de gerações posteriores se recusaram a dizer ‘César é Senhor’, recusaram-se porque sabiam que tais palavras não constituíam mera cortesia requerida pelo título: era um

⁴⁴⁸ Rm 1,3b-4 também é considerado uma fórmula confessional, mas além de ser um pouco mais elaborada que as fórmulas citadas (talvez na direção de uma fórmula próxima a um credo), ela não tem como foco o senhorio de Jesus, mas a sua designação como Filho de Deus. Ademais, a caracterização do gênero dos textos nem sempre é consensual, de modo que nem todos os autores listam os mesmos textos quando falam de confissões de fé. Existe especial confusão entre a designação “hino” e “confissão de fé”. Destarte, MARTIN, R. P., **A Hymn of Christ**, p. XXVI, indica Cl 2,6 ao lado dos textos citados acima. O texto diz: Ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε. Não há aqui a fórmula confessional como nos demais textos citados acima, e por isso Cl 2,6 não será analisado aqui. Por outro lado, quando o texto remete à experiência de receber Jesus como Senhor, pode estar recordando exatamente a confissão de fé: “Jesus é Senhor”, como a experiência inicial da vida cristã, ocorrida no batismo.

⁴⁴⁹ G. Bornkamm apud VIELHAUER, P., **A história da literatura cristã primitiva**, p. 52. Do ponto de vista teológico O. Michel define a concepção paulina de homologia como “resposta ao evangelho de Cristo, obediência à sua mensagem, aceitação de sua declaração e expressão de seu compromisso”. O. Michel apud RIDDERBOS, H., **Teologia do apóstolo Paulo**, p. 283.

⁴⁵⁰ KRAMER, W., **Christ, Lord and Son of God**, p. 67.

⁴⁵¹ Diversos autores, entre eles FITZMYER, J. A., κύριος. In: DENT, p. 2439; BIETENHARD, H., κύριος. In: DITNT, p. 2320.

⁴⁵² F. F. BRUCE apud MARSHALL, I. H., **The origins of New Testament Christology**, p. 106.

título que dava o direito a César de receber honras divinas e, neste sentido, não podiam atribuí-las a mais ninguém senão a Jesus.⁴⁵³

Em Romanos 10,9 a confissão em questão aparece como critério exterior para a salvação. O texto preceitua dois elementos para a conversão: crer com o coração e confessar com a boca. O conteúdo do crer é a ressurreição de Jesus: “que Deus o ressuscitou dentre os mortos”. Já o da confissão é o senhorio de Jesus. De fato, é muito forte no Novo Testamento a relação entre a ressurreição e o senhorio de Jesus.⁴⁵⁴ Agora é importante perguntar: por que o título que a confissão traz é Senhor, e não Filho de Deus, Filho do homem, Cristo, Sumo Sacerdote ou outros? Entre outras considerações, ele talvez fosse o mais adequado à confissão por conta da sua implicação de discipulado. No ministério de Jesus antes da Páscoa, conforme observado, essa foi a noção predominante no uso do termo. Confessar Jesus como Senhor implicava em tornar-se seu discípulo, o que envolvia renúncia e obediência.⁴⁵⁵ Por outro lado, mediante esta confissão estabelecia-se uma polêmica contra os muitos “senhores” da cultura helênica.⁴⁵⁶ Isso é o que leva a identificação deste único Senhor pelo seu nome de nascimento: o Senhor é Jesus, aquele Jesus de Nazaré. Posteriormente, a mesma confissão também funcionou como delimitação às pretensões imperiais. Afinal, César também não é senhor.

Em 1Cor 12,3 a confissão funciona como critério para avaliar nada menos do que a obra do Espírito Santo. O contexto é a discussão acerca dos carismas. Tendo em vista a grande confusão que havia em torno desse tema em Corinto, Paulo estabelece o confessar Jesus como Senhor como critério para quem de fato “fala pelo Espírito de Deus”. De novo, vem a questão: por que o título κύριος? A resposta passa pela estreita ligação entre o reconhecimento do senhorio de Jesus e o culto. A própria existência de um culto cristão gira em torno do fato de Jesus ser o Senhor. Destarte, também existe no Novo Testamento, sobretudo em Paulo, um forte vínculo entre o senhorio de Jesus e a ação do Espírito. 2Coríntios 3,17: “Pois

⁴⁵³ BRUCE, F. F., *Filipenses*, p. 84.

⁴⁵⁴ Em relação a esse texto Leenhardt afirma “Senhorio e ressurreição são inseparáveis. É a fé na ressurreição que provê a base para a confissão do Senhorio de Cristo”. F. J. Leenhardt apud GUTHRIE, D., *New Testament Theology*, p. 296.

⁴⁵⁵ MacARTHUR Jr., J. F., *O Evangelho Segundo Jesus*, p. 278-284, que refuta a tese de que essa seja simplesmente uma confissão da divindade de Jesus, embora isto esteja incluído. Cf. também DUNN, J. D. G., *Unidade e Diversidade no Novo Testamento*, p. 202.

⁴⁵⁶ VIELHAUER, P., *A história da literatura cristã primitiva*, p. 53, “Com essa aclamação a comunidade se submete ao Jesus exaltado como seu Senhor, proclama seu domínio perante o mundo e realiza uma polêmica delimitação contra as pretensões de qualquer outro κύριος”.

o Senhor é o Espírito, e, onde se acha o Espírito do Senhor, aí está a liberdade”.⁴⁵⁷ O entendimento relacionado é que no período histórico-salvífico do presente, entre a ascensão e a segunda vinda, o Senhor exaltado age através do Espírito. Especialmente junto à igreja ele é um *kyrios pneumático*. O Espírito é a “*praesentia* terrena do Senhor exaltado”.⁴⁵⁸ O κύριος age na igreja e na vida do crente através do Espírito. Estar “no Senhor” equivale a estar “no Espírito”. O ministério de Jesus como Senhor é implementado através da ação do Espírito, e toda a ação do Espírito está em função da obra de Jesus.⁴⁵⁹ Dessa forma, qualquer ato litúrgico (no caso dos coríntios, a manifestação dos dons) que não ecoe o senhorio de Jesus, não provém do Espírito Santo, e não pode fazer parte de um culto cristão.

1Cor 8,6 está em um segundo degrau no processo de desenvolvimento das confissões de fé no cristianismo primitivo, porque talvez seja a primeira a ter dois membros.⁴⁶⁰ A evolução em relação às outras está em dois sentidos: na inter-relação entre Jesus e o Pai, e em colocar o ministério de Cristo junto à criação. Deve-se destacar o contexto onde Paulo coloca essa confissão. No capítulo 8 ele está discutindo a questão do comer alimentos sacrificados aos ídolos, os quais no versículo 5 ele chama de “muitos deuses e senhores”. Para aquela situação, existiam duas saídas comuns: ou cair no dualismo, e se isolar da sociedade, ou de forma simples assimilar a cultura sem nenhum tipo de crítica.⁴⁶¹ Paulo rejeita essas opções, e oferece uma solução cristológica revolucionária. “Seguramente uma das formulações mais assombrosas de cristologia alguma vez escrita em qualquer século”.⁴⁶² Trata-se da reformulação do texto mais famoso do monoteísmo judaico, o *shemá*: “Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh” (Dt 6,4). Cabe notar que na LXX as duas ocorrências do tetragrama são substituídas por κύριος. A reformulação paulina resulta em um *shemá*

⁴⁵⁷ Segundo W. Kramer, a associação entre κύριος e πνεῦμα não existia na tradição, foi criação de Paulo. KRAMER, W., *Christ, Lord and Son of God*, p. 165.

⁴⁵⁸ E. KÄSEMANN apud BRUCE, F.F., *Paulo, o apóstolo da graça*, p. 116.

⁴⁵⁹ Na linguagem pouco cautelosa de Dunn: “Isto quer dizer que o Cristo glorificado agora é experimentado no Espírito, através do Espírito e como Espírito”. DUNN, J. D. G. *Espírito*. In: *DITNT*, p. 736.

⁴⁶⁰ Sobre 1Co 8,6 CULLMANN, O., *Cristo e o Tempo*, p. 64, afirma que é “a mais antiga confissão de fé em dois termos”.

⁴⁶¹ WRIGHT, N. T., *Un Dios, un Señor, un pueblo*, p. 2-3. Segundo este autor a questão dos ídolos era seriamente importante para os cristãos de Corinto, pois em uma cidade como aquela é possível que toda a carne disponível tivesse sido oferecida em algum altar.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 5.

cristológico, ou melhor, em um monoteísmo cristológico. Eles continuam crendo em um único Deus, mas agora possuem um novo único Senhor. Daí a primeira resposta⁴⁶³ que Paulo dá à questão dos alimentos sacrificados é a de que não existem outros senhores da realidade, só há um Senhor, que é Jesus, por meio de quem todas as coisas foram criadas.⁴⁶⁴

Há poucas dúvidas de que o contexto originário de utilização da confissão em tela era o culto.⁴⁶⁵ Cullmann propôs como alternativa ao culto o contexto das perseguições, mas sua hipótese não obteve aprovação entre os estudiosos.⁴⁶⁶ Pode-se precisar mais ainda o cenário do culto, e especificar o momento do batismo.⁴⁶⁷ Pois ali são satisfeitas as exigências do sentido de confissão: existem as testemunhas, que são os membros da igreja e, é assumido o compromisso com a fé professada.⁴⁶⁸ No contexto helenístico esse compromisso significava que o batizado estava renunciando aos outros κύριοι, para só reconhecer Jesus como Senhor. Nos ambientes onde se divulgava o culto ao imperador, a confissão implicava que o indivíduo estava negando as pretensões de César como Senhor, e afirmando o senhorio único, absoluto e universal de Jesus. E na perspectiva da comunidade de fé, a confissão era o compromisso de cooperação com os outros fiéis da comunidade (Fl 2,3-4), pois ter Jesus como Senhor significa ser servo dos outros irmãos. Sobretudo, quando a pessoa confessava Jesus Cristo como Senhor ela estava realizando uma antecipação escatológica. Na vida dela e no ambiente da igreja torna-se real aquilo que Fl 2,10-11 apresenta como a realidade do final dos tempos: pessoas dobrando os joelhos diante de Jesus e confessando-o como

⁴⁶³ Na continuidade da discussão Paulo apresenta o argumento de se pensar na consciência do próximo.

⁴⁶⁴ Além dessas confissões que refletem a cristologia do κύριος, VIELHAUER, P., **A história da literatura cristã primitiva**, p. 62-63 aponta também para o texto de Efésios 4,5 “há um só Senhor, uma só fé, um só batismo”, mas a identificação deste texto como confissão de fé é pouco consensual.

⁴⁶⁵ DUNN, J. D. G., **Unidade e Diversidade no Novo Testamento**, p. 131-133 tenta protestar contra isso, mas seus argumentos são inconclusivos e ele mesmo deixa transparecer as relações litúrgicas da confissão.

⁴⁶⁶ Conferir o posicionamento contrário de CERFAUX, L. **Cristo na teologia de Paulo**, p. 361.

⁴⁶⁷ Assim KELLY, J. N. D., **Primitivos credos cristianos**, p. 30; SÁNCHEZ BOSCH, J., **Maestro de los pueblos**, p. 188 – 189. Admitem o *sitz im leben* no culto sem precisar o momento do batismo KRAMER, W., **Christ, Lord and Son of God**, p. 65-67; VIELHAUER, P., **A história da literatura cristã primitiva**, p. 53; BIETENHARD, H. κύριος. In: **DITNT**, p. 2320.

⁴⁶⁸ RIDDERBOS, H., **Teologia do apóstolo Paulo**, p. 264, “aquilo que é típico de ‘confissão’ encontra-se, assim, no fato de que é a expressão exterior da fé. Nesse sentido, tem certo significado legal, no qual o ‘fórum’ ou as ‘testemunhas’ podem ser vistos como o tribunal do mundo composto dos homens em geral, mas também como a Igreja ou seus representantes perante os quais alguém professa a sua fé e assume um compromisso com o conteúdo da fé”.

Senhor.⁴⁶⁹ Afinal, “esse é o verdadeiro alvo da esperança bíblica e de toda esperança de futuro autenticamente cristã”.⁴⁷⁰

6.2.2

A confissão “Jesus Cristo é Senhor” em Fl 2,11

Em Filipenses 2,11 a fórmula confessional é evidenciada pela conjunção ὅτι, entendido como um *recitativum*, introduzindo uma citação, que no caso é a confissão de fé.⁴⁷¹ Em relação aos textos de Rm 10,9 e 1Cor 12,3, Fl 2,11 possui um diferencial. Aqui a confissão não é apenas Jesus é Senhor, mas Jesus Cristo é Senhor. Basevi opina que essa variação indica que aqui existem duas afirmações de fé: Jesus é Messias e Jesus é Senhor.⁴⁷² Porém, isso é improvável, porque além do uso absoluto do termo κύριος para Jesus (Rm 14,6.8; 1Cor 3,5, e outros), Paulo usa uma série de combinações como “Jesus Cristo, nosso Senhor” (Rm 1,4); “nosso Senhor Jesus Cristo” (Gl 6,18); “Senhor Jesus Cristo” (2Cor 13,13), e “Senhor Jesus” (1Co 11,23). Em todas essas variações a ênfase está no senhorio de Jesus: “sintaticamente, nessas expressões, ‘Jesus’, com ou sem ‘Cristo’, identifica o ‘Senhor’ e ‘Senhor’ define quem Jesus é para os cristãos e seu relacionamento com ele”.⁴⁷³ Em termos de origem da confissão de fé nos termos apresentados aqui em Fl 2,11 é possível que a influência das fórmulas litúrgicas já utilizadas nas bênçãos (como em Fl 1,2) tenha levado Paulo a fazer uma leve ampliação da expressão confessional, resultando em uma frase mais completa cristologicamente.⁴⁷⁴ Seja como for, mesmo assim o foco da confissão é o título

⁴⁶⁹ BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, p. 147.

⁴⁷⁰ DE BOOR, W.; HAHN, E., *Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses*, p. 213.

⁴⁷¹ FEE, G. D., *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, p. 294.

⁴⁷² BASEVI, C., *Estudio Literario y Teológico del Himno Cristológico de la Epístola a los Filipenses (Phil 2,6-11)*, p. 467-468.

⁴⁷³ HURTADO, L. W., *Senhor*. In: DPC, p. 1154. CERFAUX, L., *Cristo na Teologia de Paulo*, p. 392, sugere que a expressão “Jesus Cristo” nessa ordem está afirmando Deus ressuscitou este homem Jesus e lhe deu a função e a dignidade de salvador messiânico. Em contrapartida, quando Paulo diz “Cristo Jesus”, o pensamento parte do Cristo preexistente que se revelou no homem Jesus de Nazaré. Não parece, contudo, que exista toda essa reflexão teológica em expressões usadas de forma tão rotineira por Paulo. Para Lohmeyer a ausência do pronome “nosso” apontaria para o senhorio de Jesus sobre todo o cosmos, e não apenas sobre a Igreja. BROWN, C., Ernst Lohmeyer’s *Kyrios Jesus*, p. 16.

⁴⁷⁴ HURTADO, L. W., *Senhor*. In: DPC, p. 1152.

κύριος, que ocupa posição enfática na sentença,⁴⁷⁵ e a designação “Cristo” não funciona como título confessado.

Por outro ângulo, existe uma razão para a inclusão de “Cristo” na simples confissão de fé “Jesus é Senhor”. A questão é que devido à expansão da mensagem cristã para ambientes com maioria gentílica, de grande influência helenista (como era a situação da cidade de Filipos), onde Χριστὸς não possuía a mesma relevância que tinha no judaísmo, a manutenção da designação judaica era importante para estabelecer o vínculo da mensagem anunciada com seu ponto de origem, que é a fé israelita. Com muita probabilidade Paulo concordaria com as palavras de Jesus em João: “porque a salvação vem dos judeus” (Jo 4,22).⁴⁷⁶ Dessa maneira, ainda que “Cristo” funcione na confissão apenas como sobrenome de Jesus,⁴⁷⁷ ele era fundamental para mostrar a identidade do Senhor proclamado e confessado, que de outra forma, para ouvidos não judaicos poderia se confundido com os vários κύριοι existentes na religiosidade oriental.⁴⁷⁸

6.3

O título κύριος atribuído a Jesus

6.3.1

Panorama da atribuição de κύριος a Jesus no Novo Testamento

É possível identificar no cristianismo primitivo testemunhado pelo Novo Testamento dois momentos distintos na aplicação do título κύριος a Jesus. O primeiro momento é aquele que remonta ao ministério de Jesus anterior à ressurreição, conforme o testemunho dos evangelhos. Como aquele era um ambiente de fala aramaica, a utilização de κύριος pelos evangelistas por certo não é original, mas tem como possíveis correspondentes os termos מָר e רַבִּי. Nesse contexto, é possível distinguir dois significados principais à aplicação de κύριος a Jesus durante esse período anterior a Páscoa. Boa parte das ocorrências, sobretudo aquelas no vocativo, podem ser classificadas como simples fórmula de tratamento,

⁴⁷⁵ CERFAUX, L., *Cristo na teologia de Paulo*, p. 369, “κύριος é a palavra principal”. Igualmente MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 271.

⁴⁷⁶ Ele chega próxima a essa afirmação em Rm 9,4-5.

⁴⁷⁷ Assim MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 279.

⁴⁷⁸ BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 174.

sem qualquer conotação religiosa (entre outros, Jo 4,11.15.19; 5,7; 8,11; 9,36).⁴⁷⁹ Em um outro grupo de referências, constata-se que o título é usado com sentido de mestre, fazendo um par linguístico com δούλος, trazendo subjacente a noção de discipulado entre Jesus e seus interlocutores. Veja-se, por exemplo, a tendência em Mateus de colocar κύριος onde Marcos utilizou ῥαββί e διδάσκαλος. Isso ocorre em Mt 8,25 / Mc 4,38; Mt 17,4 / Mc 9,5; Mt 17,15/ Mc 9,17; Mt 20,33 / Mc 10,51. Isso mostra que nesse período Jesus era reconhecido com mestre (de uma maneira que tanto se aproximava quanto tinha diferenças em relação ao mundo judaico contemporâneo). Os evangelistas preservaram esse reconhecimento, não só mediante o uso de κύριος, como também através de outras designações, como ῥαββί (Mt 23,7.8; 26,25.49; Mc 9,5; 11,21; 14,45; Jo 1,38; 3,2.26; 4,31; 6,25; 11,8)⁴⁸⁰ διδάσκαλος (Mt 8,18; 23.8; Mc 4,38; 5.35; 9.38; Lc 7,40; Jo 3,2; 11,28)⁴⁸¹ e ἐπιστάτης (Lc 5,5; 8,24.45; 9,33.49; 17,13)⁴⁸².

O segundo momento da atribuição de κύριος a Jesus no cristianismo primitivo testemunhado no Novo Testamento está ligado de maneira direta ao objeto formal deste trabalho. Pois foram a ressurreição, e a consequente exaltação de Jesus os catalisadores da utilização deste título com um amplo significado cristológico. Como observa Longenecker: “‘Senhor’ foi um título pós-ressurreição e encontrou seu ponto de partida e início racional na ressurreição e exaltação de Jesus”.⁴⁸³ E o contrário também é verdade, isto é, a cristologia da exaltação que se desenvolveu a partir da ressurreição estava essencialmente expressa no título em questão, como evidencia o importante texto de At 2,36. As cartas paulinas também indicam a estreita relação entre κύριος e a ressurreição de Jesus (Rm 4,24; 1Co 9,1; 2Co 4,14). Isto é reforçado aqui em Fl 2,9-11 pela conexão entre o título e a exaltação, que pressupõe a ressurreição. Ele passa a ser Senhor a partir

⁴⁷⁹ HURTADO, L. W., **Senhor**. In: **DPC**, p. 1147. Schnelle entende que a importância de Χριστὸς para os gentios era outra. Ele afirma que as cerimônias de unção que ocorriam na região do Mediterrâneo naquele período geravam o senso comum religioso de que pessoas (ou coisas) ungidas são sagradas, santas e consagradas a deus. Assim, judeus e gentios compreenderiam a afirmação Ἰησοῦς Χριστὸς como predicado da singularidade religiosa de Jesus, ainda que seja discutível se a utilização paulina e neotestamentária tivesse essa perspectiva religiosa em vista. SCHNELLE, U., **Paulo: Vida e Pensamento**, p. 563.

⁴⁸⁰ A forma transliterada de רַבִּי.

⁴⁸¹ Nos evangelhos διδάσκαλος ocorre 49 vezes, e apenas em Lc 2,46 não se refere a Jesus.

⁴⁸² É um termo exclusivo do evangelho de Lucas.

⁴⁸³ LONGENECKER, R., **The Christology of Early Jewish Christianity**, p. 129. Na mesma direção afirma Hurtado: “em grupos cristãos primitivos, a ressurreição de Jesus continuou a ser considerada a base histórica e demonstração da sua exaltação”. HURTADO, L. W., **Senhor**. In: **DPC**, p. 1152.

da sua exaltação.⁴⁸⁴ “Nas passagens em que a teologia de Jesus Senhor é explícita, aparece claramente que a ressurreição era entendida como evento decisivo para este se tornar Senhor”.⁴⁸⁵

Por conseguinte, a conclusão de que Jesus é o κύριος, identificado com o Deus único de Israel proporcionou um olhar retrospectivo aos cristãos, levando-os a designar Jesus antes da exaltação com o mesmo título. É o caso específico da literatura lucana.⁴⁸⁶ Deve-se registrar, entretanto, que não houve uma mistura de horizontes cristológicos entre o ministério terreno e o exaltado de Jesus, mas uma única preocupação com a identidade.⁴⁸⁷ O objetivo de Lucas e outros era mostrar que o exaltado é o mesmo homem que nasceu de Maria, caminhou na Galiléia e foi morto em Jerusalém. E eles se sentem à vontade para aplicar retroativamente o título Senhor a Jesus porque Deus o exaltou a essa posição no presente.

E lembrando que essa reflexão teológica remonta às primeiras etapas do cristianismo, é muito pertinente à exegese perguntar-se de onde os cristãos tiraram esse título para explicar a pessoa e obra do Jesus exaltado e qual significado eles estavam atribuindo a Jesus por meio dessa designação. A resposta para ambas as perguntas passa em boa parte pela utilização de κύριος na Septuaginta e no judaísmo.

6.3.2

Panorama da história da pesquisa sobre o título κύριος

“Senhor” é uma designação fundamental para a cristologia neotestamentária, sobretudo a paulina. Isso prova a estatística e o papel que o

⁴⁸⁴ A partir daí o título pôde ser associado a outros eventos cristológicos como a parusia. Através das epístolas aos tessalonicenses percebe-se essa conexão (1Ts 4,16; 3,13; 4,15; 5,23). CERFAUX, L., *Cristo na Teologia de Paulo*, p. 361-362.

⁴⁸⁵ DUNN, J. D. G., *Teologia do Apóstolo Paulo*, p. 292.

⁴⁸⁶ ROWE, C. K., *Acts 2.36 and the continuity of lukan Christology*, p. 51.

⁴⁸⁷ Veja-se, por exemplo, o quarto evangelho, que tanto no prólogo, quanto nos discursos de Jesus apresenta uma cristologia “exaltada”, mas tem o cuidado de narrativamente só aplicar o título κύριος a Jesus após a ressurreição, ou seja, a partir de 20,20: “Tendo dito isso, mostrou-lhes as mãos e o lado. Os discípulos, então, ficaram cheios de alegria por verem o Senhor”.

título ocupa na narrativa teológica do apóstolo.⁴⁸⁸ E considerando que os escritos paulinos são cronologicamente os primeiros do Novo Testamento, é muito provável que Paulo tenha sido um fomentador desse aspecto cristológico. Todavia, isso não foi uma inovação paulina.⁴⁸⁹ Por certo o apóstolo herdou dos primeiros cristãos a designação de Jesus como κύριος, e usa o termo sem explicações ou justificativas, esperando ser entendido por seus leitores. Apontam nessa direção frases estereotipadas como “Senhor Jesus Cristo” (1Ts 1,1) e “nosso Senhor Jesus Cristo” (1Ts 1,3), as fórmulas tradicionais citadas pelo apóstolo que incluem a designação, como as confissões de fé, as bênçãos usadas nas saudações das cartas, a expressão μαράνα θά (1Cor 16,22) bem como a releitura de textos veterotestamentários, aplicando a Jesus o que antes referia-se a Deus. Esse último fenômeno deve ser agora aprofundado, pois nele encontra-se todo o conteúdo que judeus cristãos como Paulo acreditavam estar presente quando chamavam Jesus de Senhor.

A Septuaginta utiliza κύριος cerca de 9 mil vezes. Destas, 6.156 traduzem o tetragrama יהוה.⁴⁹⁰ A história da interpretação dessa “tradução” passou por três fases. Na primeira, chamou-se a atenção para o costume existente no judaísmo pré-cristão de evitar a pronúncia do tetragrama, substituindo-o na liturgia por יהוה.⁴⁹¹ Quando se produziu a LXX, o termo grego escolhido para traduzir o nome de Deus seria o equivalente ao hebraico יהוה, isto é, κύριος. Isso supõe que na época do surgimento do cristianismo, tanto os judeus de fala aramaica quanto os de fala grega chamavam Deus de “Senhor”. Daí, quando os primeiros cristãos passaram a chamar Jesus dessa forma, pela perspectiva judaica estavam

⁴⁸⁸ Quanto à estatística, κύριος ocorre 274 vezes na literatura paulina global (nas 13 cartas atribuídas a Paulo no Novo Testamento). Em termos de título cristológico, apenas Χριστός supera essa marca, com 382 ocorrências. O problema é que muitas vezes este último termo é usado apenas como nome (ou sobrenome) de Jesus, perdendo importância teológica na narrativa. No caso de κύριος também deve-se excluir os textos em que o título refere-se a Deus ou outro personagem. Ainda assim, o número de referências a Jesus é alto. Segundo Hurtado, seriam 180 considerando apenas nas cartas incontestadas (ele deixa de lado as pastorais, 2 Tessalonicenses e Efésios). HURTADO, L. W., Senhor. In: **DPC**, p. 1150; WITHERINGTON III, B., Cristo. In: **DPC**, p. 308.

⁴⁸⁹ HURTADO, L. W., Senhor. In: **DPC**, p. 1149.

⁴⁹⁰ BIETENHARD, H., Senhor. In: **DITNT**, p. 2317; FOESTER, W.; QUELL, G., κύριος. In: **TDNT**, p. 1061.

⁴⁹¹ Segundo HURTADO, L. W., **The Origin of the Nomina Sacra: a proposal**, p. 655-673, essa reverência ao nome divino influenciou o surgimento no cristianismo primitivo dos chamados nomina sacra: são quatro nomes que eram abreviados em textos cristãos primitivos (já no 2º século) por serem considerados sagrados, a saber: Ἰησοῦς; Χριστός, Κύριος e Θεός. A novidade cristã, conforme Hurtado, é que entre os nomes reverenciados estão títulos cristológicos, bem como a ausência de qualquer temor em pronunciar estes nomes.

designando-lhe com o nome do próprio Deus, algo muitíssimo relevante teologicamente.⁴⁹²

Em um segundo momento, essa linha de argumentação foi questionada.⁴⁹³ Ocorre que as cópias da LXX em que o tetragrama é substituído de maneira uniforme por κύριος são cópias cristãs. Textos de uso judaico trazem exemplos da preservação do tetragrama em caracteres hebraicos, ou em formas alternativas, com ΙΑΩ e ΠΙΠΙ.⁴⁹⁴ A conclusão é que a mudança no texto escrito de יהוה para κύριος teria sido influenciada pelo uso cristão da expressão, e não o contrário.⁴⁹⁵

O terceiro momento na história da pesquisa retorna parcialmente ao primeiro. Os trabalhos de J. A. Fitzmyer foram importantes para demonstrar que era comum entre os judeus antes do cristianismo designar Deus como Senhor, seja como יהוה, יהוה ou κύριος (dependendo do idioma falado).⁴⁹⁶ Na mesma direção Geza Vermes defende que desde o 2º século antes de Cristo “os judeus usaram o título ‘Senhor’ ao falar sobre ou com Deus em hebreu, aramaico ou grego”.⁴⁹⁷ E para refutar a teoria da não originalidade de κύριος na LXX, Martin Rösel ofereceu algumas proposições bastante pertinentes.⁴⁹⁸ Ele começa seu argumento mostrando que os massoretas escolheram as vogais de יהוה para vocalizar o tetragrama. É uma informação que reforça a tese de Fitzmyer de que “meu Senhor” era o que deveria ser lido (*qêre*) quando no texto aparecia o tetragrama. Rösel propõe que os caracteres hebraicos da LXX provêm de uma revisão pré-cristã feita no texto, e a forma ΙΑΩ deveria ser o costume de uma determinada comunidade judaica que preservou, ao contrário do restante do povo, esta forma

⁴⁹² FITZMYER, J. A., **To Advance the Gospel**, p. 221. Ele atribui a Cullmann essa interpretação.

⁴⁹³ Para um resumo desses questionamentos cf. FITZMYER, J. A., **The Semitic Background of the New Testament**, p. 119-123; RÖSEL, M., **The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch**, p. 414-419.

⁴⁹⁴ Entre os textos em questão estão o Papiro Fouad 266 (Dt 31); os doze profetas menores (LXX) achados na caverna 4 de Qumran; fragmentos de Levítico 2.-5 na mesma caverna; fragmentos de Áquila (provenientes do Cairo); fragmentos da segunda coluna da Hexapla (conhecidos por Orígenes e Jerônimo). Cf. FITZMYER, J. A., **The Semitic Background of the New Testament**, p. 120.

⁴⁹⁵ É a conclusão, por exemplo, de FOESTER, W.; QUELL, G., κύριος. In: **TDNT**, p. 1059.

⁴⁹⁶ FITZMYER, J. A., **The Semitic Background of the New Testament**, p. 124-127; FITZMYER, J. A., **To Advance the Gospel**, p. 222-223; FITZMYER, J. A., κύριος. In: **DENT**, p. 2443.

⁴⁹⁷ VERMES, G., **As várias faces de Jesus**, p. 223. Da mesma forma HURTADO, L. W., Senhor. In: **DPC**, p. 1148.

⁴⁹⁸ RÖSEL, M., **The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch**, p. 414-419.

de pronunciar o tetragrama.⁴⁹⁹ Mas a principal proposta de Rösel é defender a originalidade de κύριος como tradução do nome de Deus na LXX. Para tal, ele busca identificar os critérios teológicos usados pelos autores da tradução na utilização do termo grego. Ele observa que a tendência geral da LXX é usar κύριος para יהוה e θεός para יהוה־אלהים. Porém em algumas ocasiões os tradutores usaram θεός para o tetragrama no lugar de κύριος. A conclusão de Rösel é que os tradutores preferiram θεός em contextos de julgamento ou condenação, e demonstração de poder, enquanto optaram por κύριος em textos que ressaltam a graça e a misericórdia de Deus. Naturalmente ele admite que essa distinção não existe no texto hebraico (que usa יהוה nos dois contextos), bem como não é possível discernir todos os critérios envolvidos, mas é uma proposta plausível em favor da originalidade de κύριος na LXX. Trazendo isso para Fl 2,9-11, quando o texto identifica o nome dado por Deus a Jesus na sua exaltação como κύριος, o autor quer mostrar que Deus agradeceu Jesus com seu próprio nome. Portanto, por trás do título que é confessado no versículo 2,11 deve-se enxergar a relação κύριος-יהוה־אלהים, proveniente tanto da tradição litúrgica sinagoga, quanto da reflexão cristã a partir da LXX.

6.3.3

A importância teológica de confessar Jesus como Senhor

Para a compreensão da amplitude teológica da atribuição de Jesus como Senhor é preciso ainda responder à seguinte questão: “por que os judeus tiveram a ideia de ler precisamente *Adonai* em lugar do tetragrama sagrado”?⁵⁰⁰ Seja qual for a resposta, podem ter sido as mesmas razões que também influenciaram a escolha de κύριος na LXX. Uma explicação razoável é que a escolha passou por uma interpretação do nome de Deus.⁵⁰¹ Porque este sempre indica quem é Deus, a sua natureza, que no Antigo Testamento é sempre soberania. Por isso, o termo

⁴⁹⁹ HURTADO, L. W., Senhor. In: **DPC**, p. 1149, argumenta que a utilização das formas hebraicas na LXX, ou dos caracteres ΙΙΙΙΙ era apenas um artifício literário, mas na hora da leitura eles eram provavelmente substituídos por κύριος. Igualmente DUNN, J. D. G., **Teologia do apóstolo Paulo**, p. 296-297.

⁵⁰⁰ Questionamento formulado por CULLMANN, O., **Cristologia do Novo Testamento**, p. 264.

⁵⁰¹ FOESTER, W.; QUELL, G. κύριος. In: **TDNT**, p. 1059.

“Senhor” funciona como um resumo da fé veterotestamentária.⁵⁰² E a soberania de Deus se baseia tanto na criação, quanto na salvação.⁵⁰³ As duas realidades são testemunhas dessa soberania. E aqui se encontra a conexão com a cristologia do Novo Testamento, de modo particular com Fl 2,9-11, pois crer em Jesus como Senhor é acreditar que ele compartilha a soberania de Deus nessas duas áreas. Ele é o Senhor da salvação, pois ela só é obtida através da fé nele (Rm 10,9), e é Senhor da criação, porque além de ser o mediador dela (Cl 1,16; Jo 1,2), tudo agora foi colocado debaixo de seus pés (1Cor 15,27; Hb 2,8).

Na teologia paulina esse senhorio soberano de Jesus vincula-se em particular a três áreas. Primeiro, à contextos parenéticos, nos quais os cristãos são chamados a uma vida de obediência ao seu κύριος (Rm 14,1-12; 1Co 6,13-7,40), ecoando a antiga conotação do título que mostrava Jesus como Mestre. O cristão deve agir como δοῦλος, e tudo na sua vida deve corresponder ao seu Senhor.⁵⁰⁴ Desse modo, a exortação de Fl 2,12 pode precisamente estar referindo-se à obediência (verbo ὑπακούω) que os cristãos filipenses têm demonstrado a Jesus como Senhor, algo que Paulo exorta para que continuem fazendo.⁵⁰⁵ Com efeito, o versículo 11 faz a ligação natural entre o indicativo do que Deus já fez, a virada escatológica com a exaltação de Cristo, e a consequente disponibilidade de uma nova vida pelo Espírito Santo, e o imperativo do que os cristãos devem fazer quando estão dentro dessa vida, isto é, estão ἐν Χριστῷ (2,5). Mas na verdade, a confissão de Jesus como Senhor coloca o mundo inteiro diante de um desafio, a questão última que importa no julgamento final: “ser ou não ser obediente. Nosso destino depende de nossa confrontação com aquele que é Obediente”.⁵⁰⁶ O destino do mundo e de cada ser humano passa pela resposta ao senhorio de Jesus, pois, afinal, é nesse espaço que o ser humano encontra sua verdadeira humanidade, no espaço da obediência ao Senhor.⁵⁰⁷ É nessa linha que as implicações éticas são encontradas na passagem, não em termos de imitação de Jesus.

⁵⁰² FOESTER, W.; QUELL, G. κύριος. In: TDNT, p. 1062.

⁵⁰³ Ibid., p. 1081-1082.

⁵⁰⁴ DUNN, J. D. G., **Teologia do apóstolo Paulo**, p. 294: “no mínimo, professar Jesus como Senhor expressava uma vida agora dedicada de serviço”.

⁵⁰⁵ HURTADO, L. W., Senhor. In: DPC, p. 1155.

⁵⁰⁶ MORGAN, R., Incarnation, Myth, and Theology, p. 65. Morgan mostra que para E. Käsemann é exatamente essa confrontação, essa necessidade de resposta que faz do hino evangelho e não mito.

⁵⁰⁷ MORGAN, R., Incarnation, Myth, and Theology, p. 66.

O segundo contexto no qual o senhorio soberano de Jesus é sublinhado por Paulo é o escatológico. Já foi exposto anteriormente o significado escatológico da exaltação de Jesus. Destarte, não apenas Paulo usa κύριος para descrever a virada escatológica que aconteceu a partir da ressurreição, como também para expressar o que pode ser chamado de vitória escatológica final. Como notado acima, o futuro escatológico já começou, mas ainda não chegou a sua plenitude. E se apropriando da linguagem veterotestamentária, Paulo chama essa plenitude de “dia do Senhor” (1Ts 5,2; 1Cor 5,5; 2Cor 1,4), onde o “Senhor” é Jesus Cristo na sua parusia. Para o apóstolo, nesse dia Jesus vai trazer duas coisas que o Antigo Testamento reservava para Deus: o julgamento de todos e a vitória definitiva sobre o mal. É a hora em que, por alegria ou constrangimento, todos reconhecerão Jesus como Senhor e se prostrarão diante dele.⁵⁰⁸

O terceiro contexto no qual o senhorio soberano de Jesus é trabalhado na literatura paulina é o litúrgico. Já foi notada a forte conexão que existe entre κύριος e o culto. A confissão de fé, as fórmulas de bênçãos, a súplica μαράνα θά, a designação da eucaristia como κυριακὸν δεῖπνον (1Cor 11,20), confirmam a tese. Mais importante ainda, como observado no capítulo anterior, é que o culto cristão foi o propulsor da fé cristã primitiva no senhorio de Jesus. Ali Jesus foi reconhecido como Senhor soberano, e cristãos judeus se prostraram diante dele, o adoraram e o confessaram como Senhor das suas vidas, sem que por um momento acreditassem estar traindo o seu monoteísmo.⁵⁰⁹ Além disso, no culto cristão onde o senhorio de Cristo é celebrado os dois horizontes anteriores se conectam, pois a Igreja tanto alimenta, quanto vivencia de forma antecipada sua esperança escatológica, e ao mesmo tempo é desafiada a uma vida de obediência ao seu Senhor. “É a adoração de Cristo e a lembrança do poder fornecido pela sua ressurreição para aqueles que estão ‘em Cristo’ que capacita a sua resposta ética”.⁵¹⁰ O culto cristão é assim um espaço da ação do Senhor exaltado na Terra. A comunidade reúne-se em nome dele, e experimenta a ação dele por intermédio

⁵⁰⁸ HURTADO, L. W., Senhor. In: **DPC**, p. 1155-1156.

⁵⁰⁹ HURTADO, L. W., Senhor. In: **DPC**, p. 1156-1157.

⁵¹⁰ DODD, B. J., The Story of Christ and the Imitation of Paul, p. 160. Na frase imediatamente antes ele afirma de forma sugestiva que não era o cantar repetitivo do modelo de Cristo que capacitava os cristãos a viverem a vida digna do evangelho.

do Espírito, especialmente na eucaristia.⁵¹¹ E esse contexto litúrgico encaminha o significado eclesiológico do senhorio de Jesus. Porque a Igreja é a comunidade daqueles que se reconhecem sobre o seu domínio. Ela é o corpo “cuja cabeça é o Senhor de todas as coisas”.⁵¹² E como Senhor ele cuida dos seus servos, pois a exaltação de Cristo coincide com o início da obra intercessora de Jesus pela Igreja (Rm 8,34), outro aspecto do ministério exaltado de Cristo. E não se deve esquecer do papel do Espírito Santo na Igreja como agente do Cristo exaltado, conforme apontado no início deste capítulo.

Não obstante, se o exposto acima é o conteúdo religioso principal que Paulo e os primeiros cristãos viam por detrás da designação “Senhor”, pode-se dizer um conteúdo “judaico”, vale ressaltar o significado que a afirmação do senhorio teria para os cristãos não judeus, ou para aqueles judeus que estavam debaixo da poderosa influência helenista. Boa parte dos lugares em que Paulo transitava no primeiro século sofria a influência do helenismo religioso. Nesse contexto, as pessoas entendiam que suas vidas estavam debaixo de forças espirituais completamente arbitrarias, que determinavam seus destinos.⁵¹³ E diante desses poderes elas consideravam-se completamente impotentes. É contra essa realidade que a confissão de Jesus como κύριος deve ser compreendida. Para aquelas pessoas o anúncio do senhorio de Jesus significava que os poderes malignos que as controlavam foram destronados. Agora o universo foi reconciliado com Deus. A realidade escatológica do senhorio de Jesus elimina as fronteiras que separavam o velho mundo do novo mundo. O novo mundo já é real. Um mundo onde o Senhor é Jesus, aquele que não impôs sua soberania como um tirano, mas abrindo mão, se esvaziando, servindo, sendo obediente a Deus e morrendo em favor daqueles a quem ele iria governar. É a esse Jesus que agora o ser humano libertado é chamado a servir e ser obediente. E essa obediência, como indicado por Käsemann, não vem por intermédio da imitação do exemplo dele, mas pela convicção de pertencer a ele.⁵¹⁴

Agora, para além dos aspectos religiosos, no cenário político do 1º século d.C., sobretudo em Filipos, as afirmações dos versículos 2,10-11 seriam notadas.

⁵¹¹ SCHNELLE, U., **Paulo: Vida e pensamento**, p. 565: “A comunidade reúne-se na presença do poderosa do Exaltado, cujas forças salvífica, mas também castigadoras operam na celebração da ceia”.

⁵¹² SCHWEIZER, E., **Lordship and Discipleship**, p. 67.

⁵¹³ MARTIN, R. P., **A Hymn of Christ**, p. 281.

⁵¹⁴ KÄSEMANN, E., **Ensayos Exegeticos**, p. 121.

Como em outros tempos, a política do império romano estava entranhada de simbolismos religiosos. Por sinal, para as pessoas daquela época não fazia qualquer sentido separar política e religião.⁵¹⁵ Entre os povos orientais era prática comum desde Alexandre Magno oferecer homenagens religiosas a governantes vivos, “honras iguais a deuses”, que envolviam “templos, sacrifícios, sacerdotes, festivais e jogos”.⁵¹⁶ Nessa seção do império, o imperador romano ocupava um espaço entre deuses e seres humanos. Registram-se aí sacrifícios em nome do imperador, mas ainda não para o imperador. E já no final do 1º século a.C., cultos imperiais eram populares na província romana da Ásia. No ocidente a tradição era venerar os imperadores mortos. Na verdade, também ainda no 1º século a.C. o senado romano aprovou a lei da divinização póstuma dos imperadores. Dessa forma, se durante a vida de Paulo o culto ao imperador ainda não tinha se consolidado, era algo que estava se disseminando rapidamente: “o culto ao imperador era a religião que registrava o mais rápido crescimento no mundo de Paulo, o mundo do Mediterrâneo oriental”.⁵¹⁷ E certamente Paulo acompanhou de perto as ações de Calígula (37-41 d.C.), que aplicou a si mesmo o título Deus e ainda tentou construir no Templo de Jerusalém uma estátua em sua própria homenagem,⁵¹⁸ e de Nero, sob o qual a aclamação do imperador vivo como *κóριος* espalhou-se grandemente.⁵¹⁹ Também não eram estranhas nem para Paulo, nem para os filipenses, os contornos políticos da crescente religiosidade em torno do imperador. Como observa Moessner: “Embora o escopo do ‘culto ao imperador’ na Filipos do primeiro século cristão permaneça discutível, o que não é disputado é o extensivo capital político que a veneração do *imperator* entregou para Roma no controle das suas ‘colônias’”.⁵²⁰

Diante desse cenário Fl 2,10-11 chama a atenção por três razões. Primeiro, o cristão é chamado a rejeitar qualquer um que se apresente como senhor, deus ou

⁵¹⁵ WRIGHT, N. T., **Novas perspectivas sobre Paulo**, p. 84.

⁵¹⁶ AUNE, D. E., Imperadores Romanos. In: **DPC**, p. 674.

⁵¹⁷ WRIGHT, N. T., **Novas perspectivas sobre Paulo**, p. 89.

⁵¹⁸ AUNE, D. E., Imperadores Romanos, In: **DPC**, p. 674.

⁵¹⁹ HELLERMAN, J. H., **Philippians**, p. 124. SCHNELLE, U., **Paulo: Vida e Pensamento**, p. 476, faz menção de uma inscrição grega do período de Nero que celebrava: “O *Kyrios* do mundo inteiro, Nero”.

⁵²⁰ MOESSNER, D. P., **Turning Status ‘Upside Down’ in Philippi Christ Jesus’ ‘Emptying Himself’ as Forfeiting Any Acknowledgment of His ‘Equality with God’ (Phil 2:6-11)**, p. 132. KRENTZ cita com aprovação a tese de R. R. Brewer de que havia em Filipos “os *Augustales*, libertos especialmente consagrados ao culto do divino Augusto, e que este culto imperial prosseguiu por todo o século I da Era Comum”. KRENTZ, E., Paulo, os Jogos e a Milícia, p. 325.

dominador deste mundo, esteja vivo ou morto. Só há um Senhor, e o nome dele é Jesus Cristo. Conseqüentemente, somente ele deve ser honrado como Deus. Somente a ele o ser humano deve prostrar-se reconhecendo sua autoridade. Não somente o culto ao imperador, mas toda e qualquer homenagem religiosa dedicada a governantes humanos são excluídas aqui. Segundo, o argumento de Fl 2,10-11 é que mesmo os imperadores romanos terão de dobrar os joelhos diante de Jesus e confessá-lo como κύριος.⁵²¹ A ironia é que terão de reverenciar aquele que foi morto por uma autoridade romana, através de uma penalidade romana (embora requerido por líderes judeus). Nesse sentido, a mensagem do senhorio de Jesus em Fl 2,9-11 é que não apenas demônios e forças espirituais foram subjugadas por Jesus, mas que todo poder e autoridade sobre essa Terra, seja política, religiosa, jurídica, militar ou econômica, está debaixo da autoridade suprema de Jesus.⁵²² Em terceiro lugar, mas não menos importante, é o efeito a ser produzido pela comparação entre o senhorio de César e o de Jesus: aquele era reconhecido como senhor do império, enquanto este, segundo Filipenses, foi entronizado senhor de todo o universo.⁵²³ Para os cidadãos de Filipos, que incluía muitos soldados veteranos do império, outros antigos habitantes da própria capital, e muitos outros, que por motivos diversos admiravam Roma, orgulhavam-se da sua ligação com ela e bajulavam seus líderes políticos em troca de favores, para todos eles a mensagem de Fl 2,10-11 era a própria subversão de sua visão de mundo, afinal “para a maior parte do mundo romano, a ‘divindade’ do imperador era óbvia e inquestionável, porque ele... possuía um poder evidentemente superior ao poder de qualquer outro mortal”.⁵²⁴ Nesse aspecto, a mensagem do senhorio absoluto de Jesus em Fl 2,10-11 era uma mensagem revolucionária.⁵²⁵ Ao mesmo tempo, era uma proclamação de esperança para a igreja de Filipos. Lembre-se que enquanto Paulo escreve sua carta ele estava preso em uma prisão romana, provavelmente na

⁵²¹ HELLERMAN, J. H., **Philippians**, p. 122, lembra que as autoridades romanas estão incluídas no termo ἐπιγείων.

⁵²² De um ponto de vista sociológico, essa mensagem poderia provocar nos cristãos e no cristianismo como movimento a sensação de um novo status privilegiado. Um novo mundo chegou e agora todos estão subordinados a Jesus como Senhor, e são os cristãos que possuem um relacionamento especial com este Senhor, eles estariam em uma posição “social” mais vantajosa que seus adversários. WORTHAM, R. A., **Christology as Community Identity in the Philippians Hymn: The Philippians Hymn as Social Drama (Philippians 2:5-11)**, p. 285.

⁵²³ WORTHAM, R. A., **Christology as Community Identity in the Philippians Hymn: The Philippians Hymn as Social Drama (Philippians 2:5-11)**, p. 282.

⁵²⁴ WRIGHT, N. T., **Novas perspectivas sobre Paulo**, p. 90.

⁵²⁵ Não é de modo algum necessário adotar a chamada “interpretação ética” da passagem para se extrair suas implicações sócio-políticas.

capital do império, e que, segundo o registro do livro de Atos, a igreja nasceu naquela cidade sob oposição das autoridades romanas. Nessa perspectiva, o viés escatológico da passagem é muito importante porque ela informa aos leitores que, a despeito das circunstâncias visíveis, o verdadeiro Senhor do universo é aquele que eles confessam como Senhor das suas vidas, e um dia, não só eles, mas também os que agora sentem-se poderosos inclusive perseguindo a Igreja se prostrarão diante de Jesus e terão de admitir sua insuficiência e o senhorio de Cristo. Por outro ângulo, a maior arma que os governantes desse mundo possuem é a morte, e o anúncio da exaltação de Jesus mostra que essa arma foi vencida através da ressurreição do Senhor Jesus.⁵²⁶

6.4 Para glória de Deus Pai

Quanto à expressão proposicional εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς o primeiro desafio a ser enfrentado é sobre a sua originalidade. Conforme discutido anteriormente, J. Jeremias defendeu que a peça hínica original não continha essa expressão. Ela teria sido acrescentada quando Paulo a editou para citá-la na carta aos Filipenses. Martin chega a dizer que “parece conclusivo que a frase deveria ser separada do texto da confissão”.⁵²⁷ Entretanto, conforme observado no primeiro capítulo, desde a década de 1990 a pesquisa exegética está caminhando na direção contrária, afirmando a autoria paulina integral de Fl 2,6-11.

Ainda mais relevante é a questão sobre o significado desta última frase do conjunto inteiro de Fl 2,6-11. Por certo ela não é a conclusão apenas da segunda parte do hino, mas do hino inteiro. Significa que tanto a exaltação, quanto a humilhação foram para a glória de Deus Pai.⁵²⁸ Mais ainda: há uma espécie de *inclusio*, pois no primeiro verso do hino o Filho de Deus é identificado com Deus Pai através das expressões μορφή θεοῦ e εἶναι ἴσα θεῷ, ou seja, em termos de quem ele era na sua preexistência. E agora, na última parte do texto, ele é identificado com Deus Pai através do que recebe. Ambos tinham a mesma

⁵²⁶ WRIGHT, N. T., *Novas perspectivas sobre Paulo*, p. 95.

⁵²⁷ MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. 273.

⁵²⁸ BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, p. 148.

“forma”, agora ambos recebem a mesma adoração, sem qualquer competição, ou diminuição de um ou de outro.⁵²⁹

Destarte, a conclusão do hino acompanha a exaltação muito provavelmente para afastar dos ouvintes e leitores qualquer noção de que Jesus Cristo seja um segundo deus ao lado do Pai. Seria assim uma afirmação do monoteísmo bíblico, que no Novo Testamento vai ser reformulado para um monoteísmo cristológico.⁵³⁰ Refinando um pouco mais, é muito plausível que essa sentença queira acentuar que a participação de Cristo na divindade não tem nada a ver com rivalidade ou disputa. Cristo não é um insurgente, que através de um ato rebelde conquistou pela força o senhorio cósmico.⁵³¹ Ao contrário, Fl 2,11 retoma a primeira parte do hino (Fl 2,6-8) e mostra que κύριος é o obediente, aquele que não se apegou ao ser igual a Deus, mas se esvaziou. Abriu mão. Renunciou. Assumiu o papel de servo, se humilhou, e serviu obedientemente até a morte de cruz. Isso se relaciona com o versículo 2,9, que mostra que o senhorio foi dado (ἐχαρίσατο) por Deus a Jesus. Então, se Fl 2,9-11 mostra que Jesus agora tem toda autoridade (conforme Mt 28,18), também mostra que essa autoridade é completamente derivada de Deus Pai,⁵³² e exercida para a glória do Pai. “O Senhorio de Cristo leva à glória de Deus”,⁵³³ para que um dia “Deus seja tudo em todos” (1Co 15,28). Nas palavras de Kreitzer, poderia se afirmar que a exaltação de Jesus é também a exaltação de Deus Pai.⁵³⁴

Outra questão importante nesta expressão é o sentido do substantivo πατρός. Antes de tudo, é preciso observar a força do termo em Paulo. Em sua teologia a paternidade de Deus é vista em três dimensões: Deus é o Pai de Jesus, é o Pai dos cristãos e é o Pai do mundo. Com efeito, Guthrie opina que “não há nenhum outro conceito de Deus que domine a teologia de Paulo mais do que esse”.⁵³⁵ A questão que se levanta é: qual a dimensão dessa paternidade está presente em Fl 2,11? Em outras palavras: Deus é pai de quem aqui?⁵³⁶ Käsemann

⁵²⁹ FOWL, S, **Philippians**, p. 104.

⁵³⁰ MARTIN, R. P., **A Hymn of Christ**, p. 274.

⁵³¹ MARTIN, R. P., **A Hymn of Christ**, p. 275-276.

⁵³² HAWTHORNE, G. F., **Philippians**, p. 117.

⁵³³ O'BRIEN, P. T., **The Epistle to the Philippians**, p. 251.

⁵³⁴ KREITZER, L. J., “When He at Last Is First!”, p. 121.

⁵³⁵ GUTHRIE, D.; MARTIN, R. P., Deus. In: **DPC**, p. 383.

⁵³⁶ Ao que tudo indica o primeiro a elaborar essas três possibilidades para o termo πατρός na passagem foi Lohmeyer. Cf. MARTIN, R. P., **A Hymn of Christ**, p. 277.

favorece à paternidade sobre à criação.⁵³⁷ Na sua opinião, o hino como um todo descreve a inter-relação entre dois mundos: o divino e o humano. Cristo sai do mundo divino, entra no mundo humano e depois volta ao mundo divino. O ponto, segundo Käsemann, é que nessa volta, quando Cristo é exaltado como Senhor do cosmos, os dois “mundos” estão unidos debaixo do mesmo Senhor. Através do evento escatológico descrito pelo hino, ocorreu uma reconciliação do cosmos com a divindade. Em outras palavras, a instalação de Jesus como Senhor possibilita que Deus exerça sua paternidade sobre o universo.⁵³⁸ Na verdade, assim como o Cristo preexistente foi o mediador da criação, o Cristo exaltado é o mediador da salvação e da nova criação, conduzindo o universo atual aos novos céus e nova terra, um novo cosmos em comunhão com o Pai.⁵³⁹ Naturalmente nem todos aceitam e desfrutam dessa paternidade da mesma forma, mas ela foi tornada possível e está disponível, por assim dizer, por causa da vitória de Jesus que pôs fim ao conflito cósmico. Portanto, para Fl 2,6-11 o senhorio de Jesus e a paternidade de Deus andam juntos.

Outrossim, o substantivo δόξα expressa o que Deus Pai vai receber. No Novo Testamento o termo carrega o sentido veterotestamentário da **קְבוּדָּהּ יְהוָה**, podendo ser usado para expressar a manifestação visível da divindade ou de seus atributos. Também no Novo Testamento encontra-se o significado de louvor que é destinado a Deus. É exatamente isso que εἰς δόξαν quer dizer aqui: que Deus Pai seja glorificado. O tema aparece alhures em Paulo, tanto quando ele recomenda que todas as coisas devem ser feitas para a glória de Deus (Rm 15,7; 2Cor 4,15), como em doxologias como a de Fl 4,20: τῷ δὲ θεῷ καὶ πατρὶ ἡμῶν ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν (cf. Rm 16,27; 2Tm 4,18). Próximo a Fl 2,11 é também a primeira parte do texto de Ef 1,17 ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης.

No caso de Filipenses o termo δόξα possui ainda um caráter sócio-político. Ele traz em si a conotação de fama, honra e reconhecimento de status. E como já

⁵³⁷ Quanto a isso Käsemann é seguido por MARTIN, R. P., **A Hymn of Christ**, p. 277-278.

⁵³⁸ KÄSEMANN, E., **Ensayos Exegeticos.**, p. 113-114. Na mesma direção Byrne: “o objetivo final da sequência inteira [Fl 2,6-11] é recuperar o universo para a soberania e glória de Deus. O papel e a dignidade de Cristo são meios e estão subordinados a isso”. BYRNE, B., A carta aos Filipenses, In: NCBSJ, p. 448.

⁵³⁹ SCHNELLE, U., **Paulo: Vida e Pensamento**, p. 504: “A protologia e a escatologia, a história universal e a história individual estão em Paulo numa correspondência mútua, porque Deus é o princípio e a meta de tudo o que existe”.

observado, havia em Filipos e por todo o império romano o chamado *cursus honorum*, uma cultura de valorização do prestígio e reconhecimento públicos. Sob esse aspecto, o último segmento do hino mostra que a exaltação de Jesus funcionou como a manifestação pública da honra divina.⁵⁴⁰ É como se na exaltação de Jesus Deus manifestasse seus atributos ao mundo, e fosse por ele assim reconhecido (embora dentro de uma tensão escatológica). De forma curiosa esta perspectiva faz um link com o próprio sentido veterotestamentário de δόξα, que é a manifestação visível do poder e presença divinos.

6.5 Monoteísmo cristológico

Na história da Igreja, os grandes concílios ecumênicos são em grande parte a história da discussão em torno da divindade de Jesus. E após a consolidação dessa doutrina e da doutrina da trindade no século V, o cristianismo nos seus diversos segmentos não experimentou mudanças significativas a esse respeito. O desenvolvimento a partir do século XVIII da crítica histórica e sua aplicação na exegese do Novo Testamento mudou um pouco esse quadro. Uma das questões levantadas, conforme já observado neste trabalho, é o suposto dualismo entre cristianismo judaico e cristianismo gentílico. Como exemplo pode-se citar a polêmica afirmação de Casey: “A deidade de Jesus é inerentemente não judaica... a fé que um segundo ser é Deus envolve a saída da comunidade judaica”.⁵⁴¹ Contudo, a despeito de posições extremadas como esta, cada vez mais a exegese do Novo Testamento admite que os primeiros cristãos judeus já criam na divindade de Jesus, sem que isso significasse uma renúncia ao seu monoteísmo.

Nesse processo, é importante registrar o entendimento atual de que já havia no judaísmo uma reflexão acerca de agentes divinos, muito próximos de Deus, mas distintos dele, o que não era considerado um abandono do monoteísmo. Esse papel podia ser desempenhado por figuras históricas do passado como Enoque, pelo “anjo de YHWH” (Gn 16,7-14; 18,1-22; Ex 3,2-6) ou mesmo pelo Messias. Também haviam especulações sobre hipóstases ou personificações da

⁵⁴⁰ HELLERMAN, J. H, *Philippians*, p. 124-125.

⁵⁴¹ CASEY, P. M., *From Jewish Prophet to Gentile God*, p. 176.

divindade separadas dela, envolvendo a Torá e a Sabedoria Divina,⁵⁴² além de tradições judaicas que descreviam a exaltação ao céu e a glorificação de Adão.⁵⁴³ Quer dizer que para a fé judaica “Deus não era considerado um no sentido matemático de ser unitário”.⁵⁴⁴ Esses antecedentes ajudam a mostrar que a reflexão cristã neotestamentária não era desprovida de conexões com o judaísmo. Mas daí a identificar um personagem contemporâneo morto em uma cruz como divino havia uma grande distância. De fato, esta é uma das três diferenças básicas entre a especulação acerca dos agentes divinos e a cristologia do Novo Testamento, a saber: aqueles nunca eram vistos como pessoas de valor igual a Deus e com campos autônomos de atuação; nunca recebiam adoração cültica, e era inconcebível que alguém morto de forma tão vergonhosa fosse venerado como agente de Deus, de alguma forma, ligado a ele.⁵⁴⁵

Como observado antes, a ressurreição foi o grande acontecimento que impactou a fé dos discípulos de Jesus, pois “a elevação ao senhorio coincide com a ressurreição de Cristo ou é corolário imediato dela”.⁵⁴⁶ Daí a compreensão de que aquele que tinha sido crucificado agora está vivo e foi exaltado por Deus forçou-os a uma necessária reflexão teológica. O primeiro passo importante foi olhar para os textos do Antigo Testamento, como Sl 110,1.⁵⁴⁷ Entre outros, a releitura desse texto a partir da exaltação de Jesus foi muito importante para atribuir soberania a Jesus, pois permitiu entender o Jesus exaltado ao lado de Deus Pai exercendo domínio sobre a criação. E sendo a soberania um traço fundamental do Deus de Israel, essa reflexão permitiu que os cristãos incluíssem Jesus na identidade do Deus único.⁵⁴⁸ Aqui, destaca-se também a utilização do título κῆρυξ, pois a soberania sobre o cosmos assumida por Jesus a partir da sua

⁵⁴² WHITERINGTON III, B., *Cristologia*, p. 317; GUTHRIE, D.; MARTIN, R. P. Deus. In: **DPC**, p. 380, 394.

⁵⁴³ DUNN, J. D. G., **Teologia do apóstolo Paulo**, p. 337.

⁵⁴⁴ GUTHRIE, D.; MARTIN, R. P., Deus. In: **DPC**, p. 394.

⁵⁴⁵ SCHNELL, U., **Paulo: Vida e Pensamento**, p. 608.

⁵⁴⁶ DUNN, J. D. G., **Teologia do Apóstolo Paulo**, p. 294.

⁵⁴⁷ DUNN, J. D. G., **Unidade e Diversidade no Novo Testamento**, p. 128-129, considera que este foi um passo decisivo para o cristianismo helenista, entretanto, este passo já tinha se antecipado no cristianismo de fala aramaica.

⁵⁴⁸ BAUCKHAM, R. J., *The Worship of Jesus in Philippians 2:9-11*, p. 130. Ao contrário, DUNN, J. D. G., **Teologia do Apóstolo Paulo**, p. 300-303, acredita que Paulo nunca fez essa identificação de Jesus com Deus. Aliás, para ele o próprio uso de κῆρυξ servia não para identificar Jesus com Deus, mas para distinguir Jesus de Deus.

exaltação é exatamente descrita por essa designação.⁵⁴⁹ O senhorio de Jesus sobre a criação vai muito além do que Deus desejou para o homem na criação (Gn 1,26; Sl 8,6).⁵⁵⁰ Esse senhorio significa a soberania de Jesus sobre o universo, soberania que ele recebe das mãos do próprio Deus, o que no hino é expresso pela doação do nome sobre todo nome, que é, de fato, a função de κύριος. Através desse título os primeiros cristãos desenvolveram e fortaleceram essa cristologia aplicando a Jesus textos do Antigo Testamento que falavam de YHWH, da sua soberania e da esperança que um dia todos os povos se submetessem a ele, que nunca foi a esperança veterotestamentária para Adão.⁵⁵¹ É o caso da já citada alusão a Is 45,23 aqui em Filipenses, pois enquanto Isaías espera o dia em que todos se prostrarão e confessarão o nome de YHWH, o texto paulino afirma que essa esperança já é realidade para o nome de Jesus.⁵⁵²

A atribuição a Jesus do título Kyrios tem outra consequência a mais: que todos os títulos dados a Deus – à exceção do nome de “Pai” – podiam, doravante, ser conferidos a Jesus. Se, de acordo com a fé primitiva, o nome “que é sobre todo nome”, isto é, o nome mesmo de Deus: “Senhor”, *Adonai*, *Kyrios*, foi dado a Jesus desde a sua glorificação, a transferência de atributos divinos tornou-se ilimitada.⁵⁵³

E nessa reflexão sobre a fé na divindade de Jesus e o monoteísmo, também é interessante notar ainda relação existente entre κύριος e θεός. A LXX apresenta

⁵⁴⁹ Textos como o prólogo do quarto evangelho e Cl 1,15-20 acentuam a obra do Cristo preexistente sobre a criação. Note-se, todavia, que nestes textos o destaque recai tanto sobre a preexistência do Cristo, quanto sobre seu papel de mediador da criação. Ele é anterior e mediador da criação de “todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, quer principados, quer potestades”, (Cl 1.16). O próprio Paulo assume essa visão no texto já discutido de 1Cor 8,6. Os dois textos expressam a mediação de Jesus sobre a criação pela preposição διὰ. Mas Colossenses vai além, e acrescenta a preposição εἰς, indicando que, de alguma forma, a criação foi estabelecida para o Filho de Deus. Pode-se conjecturar que é na exaltação, quando Cristo assume a soberania sobre o Cosmos, na grande virada escatológica, que esse εἰς começa a ser cumprido, alcançado sua plenitude no novo céu e nova terra. Essa perspectiva evidencia que a exaltação de Jesus é muito mais do que a vindicação do justo sofredor.

⁵⁵⁰ Contrariamente ao que pensa WRIGHT, N. T., *The Climax of Covenant*, p. 93, apesar de afirmar um pouco mais à frente (p.95): “A tarefa do homem que iria representar Israel e salvar o mundo é a tarefa, a qual, na linguagem do Antigo Testamento, está (embora paradoxalmente) reservada para o próprio Deus”.

⁵⁵¹ BAUCKHAM, R., *The Worship of Jesus in Philippians 2:9-11*, p. 139, observa que é inviável interpretar Fl 2,6-11 como uma cristologia adâmica e tirar o inteiro significado teológico da alusão a Is 45,23. Ele considera que Wright fracassou nessa tentativa.

⁵⁵² Segundo MARTIN, R. P., *A Hymn of Christ*, p. xxvi, mostra que os rabinos Tannaim (que atuaram entre os anos 10 e 220 depois de Cristo) recorriam a Isaías 44-47 em sua defesa do monoteísmo contra tendências dentro do judaísmo que o ameaçavam.

⁵⁵³ CULLMANN, O., *Cristologia do Novo Testamento*, p. 308-309. Grifos dele.

os dois termos bem próximos, quase intercambiáveis.⁵⁵⁴ Entre os gentios, à exceção dos gregos, o colorido divino de κύριος é indiscutível.⁵⁵⁵ E esse pensamento tornou-se a cosmovisão helenista, a ponto de o próprio imperador romano ganhar traços de divindade ao ser aclamado como senhor. Desse modo, seja para a percepção judaica, seja para a percepção gentílica, chamar Jesus de Senhor trazia claras implicações de divindade.⁵⁵⁶

Assim sendo, dentro da rigorosa fé monoteísta judaica, a fé na divindade de Jesus produziu um novo tipo de monoteísmo, o chamado “monoteísmo cristológico”. A ideia é que Jesus não passou a ser algo que Deus deixou de ser.⁵⁵⁷ A fé dos cristãos no senhorio de Cristo, não alterou sua convicção na soberania de Deus.⁵⁵⁸ Prova disso é que os primeiros cristãos não deixaram de se referir a Deus como “Senhor” quando passaram a designar Jesus com este título. No caso de Paulo, a sua cristologia não substituiu sua teologia. Ao contrário, a sua cristologia deve ser entendida dentro da sua teologia. Quando Paulo trata de Jesus, está lidando com o plano de salvação traçado por Deus.⁵⁵⁹

O corpus paulino oferece muitas indicações do fenômeno do monoteísmo cristológico. 1Cor 8,6, por exemplo, funciona como uma definição desse fenômeno. As fórmulas de bênção, sobretudo nas saudações das cartas paulinas, apontam na mesma direção: “χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ

⁵⁵⁴ LONGENECKER, R. N., *The Christology of Early Jewish Christianity*, p. 136. FOESTER, W.; QUELL, G. κύριος. In: *TDNT*, p. 1046, propõem que o exemplo mais antigo do uso de κύριος para uma divindade é a própria LXX. Isso prova, como eles reconhecem, que a escolha do termo não foi por intermédio da influência helenista.

⁵⁵⁵ FOESTER, W.; QUELL, G. κύριος. In: *TDNT*, p. 1046-1051. Segundo eles, a noção de um deus soberano, senhor da realidade, era totalmente estranha aos gregos.

⁵⁵⁶ Contra a opinião de CASEY, P. M., *From Jewish Prophet to Gentile God*, p. 176.

⁵⁵⁷ DUNN, J. D. G., *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 302.

⁵⁵⁸ HURTADO, L. W., *The Origin of the Nomina Sacra: a proposal*, p. 663, 671-673, defende que a reverência demonstrada através da abreviação dos nomes divinos e cristológicos evidencia o padrão “binitariano” de devoção existente no cristianismo primitivo. Não obstante, ele salienta que esse fenômeno estava ligado aos círculos cristãos “ortodoxos”, de forte tradição e conexão com as tradições judaicas e o Antigo Testamento.

⁵⁵⁹ WHITERINGTON III, B., *Cristologia*. In: *DPC*, p. 317, 319. Em uma fraseologia mais polêmica Kreitzer assevera que “Paulo mantém um forte tom de subordinação de Jesus Cristo a Deus Pai, mesmo nas passagens mais exaltadas”. Aqui ele inclui Fl 2,11. KREITZER, L. J., *Escatologia*. In: *DPC*, p. 474.

κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ”.⁵⁶⁰ E nesse elenco o texto inteiro de Fl 2,6-11 merece destaque. Essa não é a história dos feitos do grande herói Jesus. E exatamente na segunda parte do hino fica explícito que quem exaltou Jesus foi Deus Pai. E é Deus Pai quem dá, de forma graciosa, ao Jesus exaltado seu próprio nome. E finalmente, o clímax do hino, a confissão de Jesus como Senhor, é nada menos do que para a glória do Pai. Portanto, desde as primeiras reflexões os cristãos entendiam que a fé em Jesus e a adoração dirigida a ele nada tinha a ver com um segundo Deus. Ocorreu que eles incluíram Jesus no culto de adoração a Deus, e por consequência, incluíram Jesus no monoteísmo que eles professavam.⁵⁶¹

Não se encontra em Paulo, porém, uma apresentação desenvolvida acerca da Trindade.⁵⁶² Paulo prepara um caminho que será trilhado depois pela Igreja. Também não se deve qualificar Paulo como um “cristomonista”, isto é, como se a cristologia fosse a única forma da teologia paulina.⁵⁶³ A seção de Fl 2,9-11 expressa isso de forma categórica, pois ao mesmo tempo que dá a Jesus a mais alta exaltação, mostra que isso tudo ocorre por intermédio de Deus Pai. É certo que o pensamento paulino está distante de perspectivas como o marcionismo, que separam Jesus do Deus do Antigo Testamento. A cristologia talvez funcione no pensamento paulino como o epicentro de onde ele articula uma tripla narrativa: de Deus, de Israel e do mundo.

⁵⁶⁰ A fórmula é repetida de forma idêntica em Rm 1,7; 1Cor 1,3; Gl 1,3; Ef 1,2; Fl 1,2; 2Ts 1,2; Fm 3. As cartas a Timóteo acrescentam ἔλεος após χάρις; 1Tm 1,2; 2Tm 1,2. Das 13 cartas atribuídas a Paulo no Novo Testamento, apenas Colossenses e Tito não possuem a fórmula na saudação, e em 1 Tessalonicenses encontra-se uma adaptação da formulação (1Ts 1,1). As cartas paulinas também usam uma expressão fixa para as despedidas, porém além da formulação oscilar mais do que nas saudações, a bênção é relacionada apenas com Jesus Cristo. A frase padrão é: Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετ’ ὑμῶν. Encontra-se (com pequenas variações) em Rm 16,20; 1Cor 16,23; Fl 4,23; 1Ts 5,28; 2Ts 3,18; Fm 1,2. Quanto à origem, nada impede que Paulo tenha sido o criador destas fórmulas, mas a maneira recorrente e fixa (no conteúdo e na disposição dos termos) em que elas aparecem, indicam que elas ecoam elementos litúrgicos. Cf. HURTADO, L. W., Senhor. In: **DPC**, p. 116. KRAMER, W., **Christ, Lord e Son of God**, p. 90-93, 151-156, considera que as fórmulas de despedidas são pré-paulinas e de origem litúrgica. Já as saudações seriam de autoria paulina, ainda que Paulo tenha feito uso de elementos litúrgicos anteriores a ele. A distinção, entretanto, não é boa devido à similaridade entre as fórmulas. A origem litúrgica pode explicar a ocorrência quase idêntica ao uso paulino que aparece em Ap 22,21: Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων.

⁵⁶¹ Ao contrário do círculo paulino, parece que as tradições joaninas lidaram com a acusação de que a fé em Cristo era uma ameaça ao monoteísmo, como testemunham Jo 5,18 e 10,30-33.

⁵⁶² Não se justifica uma afirmação como a de Basevi, segundo o qual nesse momento o autor “põe em evidência o aspecto trinitário do texto”. BASEVI, C., **Estudio Literario y Teológico del Himno Cristológico de la Epístola a los Filipenses (Phil 2,6-11)**, p. 470.

⁵⁶³ Bem observado por WHITERINGTON III, B., Cristologia. In: **DPC**, p. 318. Nessa linha, parece que a expressão “teologia cristocêntrica” faz mais jus ao pensamento paulino do que o contrário.

6.5 Conclusão do capítulo

Este capítulo começou mostrando que a confissão de fé κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς responde à pergunta: quem Jesus é *hoje*? A essa altura fica claro quanta coisa Jesus é quando é afirmado que ele é Senhor. Afirma-se que Jesus é divino, sem discutir o ser divino ou o relacionamento entre Jesus e Deus. Em que pese essa divindade já estivesse expressa no início do hino, aqui, atesta-se que Jesus é divino porque possui o mesmo nome de Deus, tem a mesma autoridade soberana sobre o universo que Deus e deve receber a obediência e a adoração que antes eram devidas somente a Deus. Essa última frase demonstra que o fechamento do hino que acabou de ser analisado é uma fundamental afirmação da fé cristã e do culto cristão, um passo importante na direção da posterior doutrina da Trindade. Afirma-se ainda nesse tópico que nesse *hoje* Jesus já está exercendo sua soberania, sendo Senhor sobre os anjos, as potestades espirituais e sobre todos os governantes dessa Terra, inclusive acima do imperador romano. Por tudo isso, o segmento ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς estudado nesse capítulo é o adequado e merecido *gran finale* para o hino de Fl 2,6-11.

7 Conclusão

O objetivo formal deste trabalho foi pesquisar a exaltação de Jesus conforme retratada em Filipenses 2,9-11, que é a segunda parte da perícopos de 2,6-11. Esta passagem é um texto fundamental para a compreensão da cristologia do Novo Testamento, porque em poucos versículos ela descreve as três principais etapas do evento Cristo: a preexistência, a existência encarnada que culmina na morte de cruz e a sua pós-existência exaltada. E justo por essa concentração cristológica, ao longo da história da teologia Fl 2,6-11 sempre foi um campo muito fértil para a reflexão dogmática. Na patrística, por exemplo, foi um dos textos da Escritura mais comentados pelos pais.⁵⁶⁴ Nesse período a exposição da passagem era estritamente teológica, girando acima de tudo em torno da divindade e da humanidade de Jesus; as relações trinitárias entre o Filho e o Pai supostas pelo texto; a adoração ao Cristo divino junto com Deus Pai, e, do ponto de vista pastoral, a humildade de Cristo como exemplo para os cristãos.⁵⁶⁵ O pano de fundo era a discussão com o arianismo, e a argumentação se concentra na primeira parte do hino (Fl 2,6-8).

A exegese teológica desenvolvida durante a reforma protestante seguiu os mesmos trilhos da patrística. O epicentro da exposição gira em torno das duas naturezas de Cristo, mas houve uma ênfase ainda maior no tema de Cristo como modelo de humildade.⁵⁶⁶ No período entre o final do século XIX e o início do século XX, além dos temas já mencionados, é possível destacar três linhas de interpretação na exegese teológica da passagem. Primeiro, a “visão dogmática”, desenvolvida por luteranos, que defende que o versículo 6 faz referência apenas ao ministério terreno de Jesus, sem qualquer conexão com a preexistência.⁵⁶⁷ Segundo, a teoria *kenótica*, redigida na sua forma clássica por G. Thomasius em 1857, que propõe que no versículo 7 o esvaziamento do Filho de Deus envolveu a renúncia dos atributos da onisciência e da onipotência.⁵⁶⁸ Terceiro, a interpretação ética, que enxerga a perícopos como exortação de Paulo aos cristãos a fim de imitarem a atitude de Cristo, que não se apegou a sua glória, ao seu status divino, mas abriu mão em favor da

⁵⁶⁴ EDWARDS, M. J. (ed.), *Galatians, Ephesians, Philippians*, 1999. p. 236.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 236-256.

⁵⁶⁶ TOMLIN, G., *Comentário Bíblico da Reforma – Filipenses e Colossenses*, p. 89-98.

⁵⁶⁷ MARTIN, R. P., *A Hymn a Christ*, p. 63-65. No final do século XX, essa interpretação ganhou uma formulação exegética através da “cristologia adâmica” desenvolvida por J. D. G. Dunn.

⁵⁶⁸ MARTIN, R. P., *A Hymn a Christ*, p. 66-68.

salvação da humanidade. Da mesma forma, os filipenses deveriam abrir mão de todo orgulho no intuito de preservar a unidade da igreja.⁵⁶⁹

O ponto de partida para a pesquisa exegética contemporânea de Fl 2,6-11 pode ser localizado em 1928, com a publicação dos trabalhos de Ernst Lohmeyer. Quase 90 anos depois a quantidade de literatura especializada em torno destes seis versículos é gigantesca. Nesse período, os autores mais influentes em relação à passagem, além de Lohmeyer, foram E. Käsemann, N. T. Wright e R. P. Martin.⁵⁷⁰

O referencial para a realização desta pesquisa foram especialmente Käsemann e Martin. Seguindo a sugestão de ambos, procurou-se dar o devido valor aos versículos 9-11 no conjunto do hino cristológico, fazendo assim uma leitura progressiva do hino, que culmina na exaltação de Jesus, o verdadeiro clímax da passagem.

O caminho seguido para o desenvolvimento dessa proposta teve como primeira estação a discussão em torno da carta aos Filipenses. A carta é endereçada a uma igreja fundada pelo apóstolo Paulo entre os anos 48-50 d.C. Era uma comunidade com a qual ele tinha um estreito relacionamento pastoral. Com efeito, o objetivo principal da carta é agradecer o apoio financeiro que o apóstolo recebeu desta igreja, e apresentar seus planos para estar em contato com a comunidade, primeiro de enviar missionários até lá, e depois dele mesmo estar pessoalmente com os filipenses. E aproveitando o ensejo da correspondência, o apóstolo faz algumas exortações à igreja, sobretudo em relação a adversários que se levantavam dentro e fora da igreja.

Do ponto de vista sociológico, o principal ponto a considerar é que a igreja de Filipos estava localizada em uma colônia romana, com boa parte da população sendo romana e uma fortíssima influência cultural de Roma. Quando Paulo escreve a carta está preso, possivelmente na capital do império. Esse pano de fundo é, de fato, uma poderosa influência na redação de Filipenses, de modo que, por toda a carta, sobretudo em Fl 2,6-11, percebe-se um vocabulário e uma narrativa teológica que interagem de forma crítica com a cultura, a política e a religião romanas.

⁵⁶⁹ MARTIN, R. P., *A Hymn a Christ*, p. 68-74.

⁵⁷⁰ Martin considera os três primeiros os marcos fundamentais na interpretação de Fl 2,6-11. Cf. MARTIN, R. P., *Carmen Christi Revisited*, p. 1. Contudo, o próprio Martin deve ser incluído, pois a sua obra *A Hymn of Christ*, lançada em 1967 (com o título *Carmen Christi*), atualizada em 1983 e depois em 1997, é de longe a pesquisa mais ampla acerca dos temas e da história da exegese de Fl 2,6-11 no século XX.

Quanto à autoria da carta, não há dúvidas de que ela tenha sido escrita pelo apóstolo Paulo, e embora exista razoável debate se o formato atual seja o resultado da união de várias cartas menores que Paulo enviou à igreja, a evidência manuscrita e histórica favorece à tese de que a carta sempre existiu como hoje se encontra no Novo Testamento.

O objeto material deste trabalho foi o texto de Fl 2,9-11, que é uma parte literariamente distinguível da passagem de Fl 2,6-11, que por sua vez está inserida na seção parenética da carta que vai de 1,27 a 2,17, mas é uma unidade textual distinta, entre outros motivos, justamente porque a parênese é dominada por imperativos que Paulo dirige à comunidade, enquanto que em 2,6-11 os verbos principais passam do imperativo para o indicativo e da 2ª pessoa para a 3ª pessoa, passando-se da exortação para a narração, uma narrativa teológica de eventos relacionados a Jesus. A plausibilidade de se trabalhar apenas com os versículos 2,9-11 é verificada sobretudo por duas mudanças: primeiro do sujeito dos verbos principais, que em 6-8 é o Filho de Deus e em 9-11 é Deus Pai; depois da temática, pois na primeira parte há uma sucessão de ações na descendente, que vai da glória preexistente até à morte de cruz, e na segunda parte há uma ação única na ascendente, que é a exaltação de Jesus, e a descrição dos desdobramentos desse evento. Destarte, a pesquisa evidenciou que, entre as diversas propostas de estruturação do hino, a divisão em duas partes é que possui maior apoio acadêmico.

E considerando que a crítica textual não encontrou motivos razoáveis para alteração do texto grego apresentado por Nestle-Aland^{28,571} a tradução proposta e utilizada para esta dissertação foi a seguinte:

⁹E por isso, Deus o exaltou sobremaneira e o agraciou com o nome acima de todo o nome, ¹⁰a fim de que todo o joelho se dobre ao nome de Jesus, no céu, na Terra e debaixo da Terra, ¹¹e toda língua confesse que 'Jesus Cristo é Senhor', para glória de Deus Pai.

O segundo momento deste trabalho foi discorrer sobre as principais linhas da interpretação contemporânea de Fl 2,6-11, fazendo o *Status Quaestionis*.⁵⁷² O primeiro debate sério é acerca do gênero literário e da estrutura da passagem. Desde

⁵⁷¹ Novum Testamentum Graece.

⁵⁷² Como várias questões (autoria, gênero, pano de fundo, relação com o contexto da carta, entre outros) dizem respeito ao texto como um todo, e não só a 2,9-11, optou-se por fazer o *Status Quaestionis* tendo em vista Fl 2,6-11, com destaque para os pontos diretamente relacionados à segunda parte do hino.

Lohmeyer a classificação da mesma como hino se tornou predominante entre os estudiosos. De fato, é quase unânime a opinião de que a passagem foi construída de maneira poética, mas o consenso termina na hora de definir qual é o gênero literário usado nessa peça poética. Vários argumentos foram levantados contra a designação do texto como hino, e apesar de uma série de outras classificações literárias terem sido apresentadas, a que ainda possui maior adesão e mais argumentos em seu favor é a classificação de Fl 2,6-11 como um hino, dividido em duas partes: versículos 6-8 e 9-11.

Também não há concordância quanto ao pano de fundo para interpretação do hino. São várias propostas: helenismo religioso; o servo sofredor de YHWH; a sabedoria judaica; Gn 1 e 3 e a comparação com Adão, tradições relacionadas ao ministério terreno de Jesus, entre outras. Na pesquisa recente, o tópico mais discutido é a leitura do hino em termos de uma cristologia adâmica, seja na forma apresentada por J. D. G. Dunn, seja no modelo alternativo de N. T. Wright. Mas esse é daqueles problemas exegéticos insolúveis, e talvez o melhor mesmo seja encarar o texto como uma composição cristã, que interage (intencionalmente ou não) com várias tradições do mundo religioso contemporâneo, em especial do contexto judaico-cristão.

Algo que parece caminhar para o consenso é a opinião sobre a autoria da passagem. Nos últimos 25 anos a maioria dos estudiosos da passagem têm sido persuadidos pelos argumentos em favor da autoria paulina. Essa é uma mudança significativa nos estudos neotestamentários, pois Fl 2,6-11 foi e ainda é amplamente usado como testemunho da cristologia e da liturgia do cristianismo pré-paulino.⁵⁷³ Por certo, a autoria paulina não exclui que o apóstolo herdou (como de fato ele reconhece, entre outros lugares, em 1Cor 15,3; 11,23) e trabalhou a partir de conteúdos, fórmulas e ênfases que já existiam no cristianismo quando ele inicia sua caminhada cristã e antes de ele iniciar sua produção literária. Não obstante, a alteração na perspectiva do autor faz do texto um testemunho direto da teologia paulina, e não do cristianismo pré-paulino.

⁵⁷³ Veja-se, por exemplo, J. Gnilka, que, como outros antes dele, entende a passagem como uma composição pré-paulina, e assim enxerga a teologia paulina exclusivamente nas alterações que o apóstolo teria feito ao hino original. Forma-se um castelo de hipótese: supõe-se que Fl 2,6-11 existia antes de ser publicada na carta que Paulo escreveu; supõe-se que essa versão anterior era um pouco diferente desta utilizada por Paulo; e supõe-se ainda que o apóstolo teria feito certas inserções nessa versão interior. Simplesmente, nenhuma das três hipóteses pode ser provada. Cf. GNILKA, J., O Elemento pré-paulino no Querigma Paulino, p. 75-77.

Outro ponto fundamental na pesquisa sobre Fl 2,6-11 é a relação entre o texto e o seu contexto, de modo específico a função que o hino desempenha na parênese paulina. A discussão passa essencialmente pela exegese do versículo 2,5, que introduz o hino, fazendo sua ligação com o contexto. A chamada interpretação ética toma a expressão ἐν Χριστῷ que ocorre neste versículo de forma literal e entende que aqui Paulo motiva os cristãos a olharem para Jesus Cristo como exemplo das principais virtudes que eles deveriam apresentar. Por trás de Fl 2,6-11 estaria o tema que aparece alhures em Paulo da imitação a Cristo. A primeira crítica importante contra esta interpretação bastante popular veio por intermédio de Karl Barth. Ele observou: “não é por uma referência ao *exemplo* de Cristo que Paulo quer fortalecer o argumento de 2,1-4”.⁵⁷⁴ Seguindo alguns insights de Barth, Käsemann fez dessa questão o tema principal da sua exegese da passagem, tornando-se o proponente da chamada interpretação *kerygmática* de Fl 2,6-11.

A argumentação apresentada por ele começa na exegese do versículo 2,5. Além de entender a expressão ἐν ὑμῖν coletivamente (“entre vocês”), e suprir em 2,5b a lacuna verbal com uma forma presente do verbo προνέω, o pilar principal da exegese de Käsemann foi dar o devido peso teológico à expressão ἐν Χριστῷ. Esta importante expressão combina perspectivas soteriológicas, escatológicas, eclesiológicas e existenciais, cujo sentido básico é o espaço de influência para onde a pessoa é trazida quando é alcançada pela graça da salvação (sentido que ele tomou de Barth), com todos os dons relacionados, mas também com os imperativos da vida cristã. Nesse caso, a exortação paulina é que os cristãos devem viver em conformidade com essa nova realidade (soteriológica, escatológica, eclesiológica e existencial) para onde foram levados, que é o espaço do senhorio de Jesus. O objetivo não é imitar Cristo, mas obedecer a este que é o Senhor de todas as coisas, conforme a confissão feita no final do hino. Essa maneira de olhar o texto não só afasta a temática da imitação a Jesus, como dá o devido valor aos versículos 2,9-11. O texto inteiro é visto como a narração do evento escatológico que resultou no senhorio universal de Jesus. De fato, o clímax do hino é o senhorio de Jesus. Quem está ἐν Χριστῷ está debaixo do senhorio de Jesus e deve assim obedecer-lhe, como insinua o contexto imediato de 2,12.

⁵⁷⁴ BARTH, K., *Epistle to the Philippians*, p. 59. Grifos dele.

A interpretação *kerygmática* tem como principal expoente contemporâneo R. P. Martin, e foi certamente um dos pontos que esta dissertação quis ressaltar. Considerando a popularidade da interpretação ética na exegese anglo-saxã, e dada a influência desta escola na teologia brasileira e latino-americana, é muito necessário conhecer uma outra maneira de olhar a passagem, para assim avaliar a contribuição teológica que ela faz ao entendimento do texto, senão como melhor exegese, no mínimo para corrigir inconsistências da interpretação ética. Ademais, um dos pontos que ficam para uma pesquisa posterior, é uma investigação exegética ainda mais profunda de Fl 2,5, versículo chave para a compreensão a conexão entre 2,1-4 e 2,6-11.

A terceira etapa desta dissertação é, ao mesmo tempo, seu capítulo central. Nele tratou-se do versículo 2,9, onde precisamente a exaltação de Jesus é apresentada, e sintaticamente, é o segmento principal do período 2,9-11. No versículo 9 fica claro que o responsável pela exaltação de Jesus é Deus Pai. Embora no Antigo Oriente o tema da exaltação estivesse presente em várias tradições, parece que a principal influência por trás de Fl 2,9 é a expectativa judaica da exaltação de Israel no final dos tempos. No Novo Testamento os diversos grupos literários reconhecem a exaltação de Jesus com um acontecimento histórico a partir da sua ressurreição, e o consenso atual nos estudos neotestamentários é que essa convicção retrocede à experiência de fé dos primeiros cristãos. Isto é, já os primeiros cristãos da comunidade de Jerusalém de fala aramaica acreditavam que Jesus Cristo estava exaltado nos céus ao lado do Pai (Sl 110,1) soberano sobre todo o universo, e exatamente por isso, eles podiam interagir com Jesus Cristo através de suas orações e das reuniões da comunidade cristã. O consenso atual substituiu a anterior e influente ideia de que uma cristologia do Jesus exaltado só foi construída em comunidades gentílicas, quando o cristianismo sofre o impacto de religiões pagãs.

Na cristologia paulina a exaltação de Cristo é um tema central. Para Paulo, o Cristo exaltado é o mesmo ser humano Jesus de Nazaré que morreu crucificado em Jerusalém. Apesar de em Fl 2,9 a exaltação ser afirmada como um ato único, a partir de outros textos constata-se que Paulo compreendia essa exaltação como envolvendo a ressurreição, a ascensão e a entronização de Jesus ao lado de Deus Pai. Por outro lado, o principal aspecto do pensamento paulino acerca da exaltação de Jesus é escatologia. O apóstolo entendeu que a exaltação fazia parte da grande

virada escatológica que aconteceu com o evento Cristo. O futuro chegou e invadiu o presente, pois ele acredita que a chegada do Messias iniciou o tempo de salvação, que era a expectativa judaica para o fim dos tempos. Isso é evidenciado pela referência a Is 45,23, um texto que trazia a esperança de que no final dos tempos todos os povos da terra se voltariam para YHWH, confessando-o e submetendo-se a ele. Fl 2,9-11 mostra que essa esperança se cumpriu em Jesus, pois o próprio Deus o exaltou, e assim o estabeleceu diante do universo como aquele que precisa ser confessado e reverenciado. Dessa forma, a exaltação de Jesus cumpre a expectativa escatológica judaica do triunfo de Deus sobre os inimigos de Israel. A exaltação afirma que YHWH triunfa através de Jesus, um triunfo cuja amplitude vai além dos povos da terra, mas alcança todos os poderes do cosmos. A dimensão escatológica também confirma a correção da interpretação *kerygmática* do hino, pois o propósito do texto não é apresentar a vindicação do justo sofredor, mas narrar a virada escatológica ocorrida através da exaltação de Cristo, e mostrar que nesse momento Jesus é muito mais do que o justo vindicado. Ele é o Senhor do universo. Mais do que exemplo, ele é aquele a quem todos devem obedecer e confessar.

Outra tese fundamental assumida nesta dissertação é a proposta de uma leitura linear e progressiva do conjunto de Fl 2,6-11. A passagem é uma narrativa cristológica (o tema é Jesus) que descreve o evento escatológico da encarnação, crucificação, culminando na exaltação, o clímax do texto, conforme indicado por R. P. Martin. Neste sentido, faz-se oposição à perspectiva cíclica que entende a exaltação como simples retorno ao estágio da preexistência, com a única diferença que agora o Filho de Deus está encarnado. O ponto aqui é o exato entendimento do composto verbal ὑπερύψωσεν utilizado no versículo 2,9 para descrever a exaltação. Sem exagerar, nem subestimar a força da preposição ὑπερ, entende-se por certo que existia uma intenção teológica em sua utilização, que junto com outras considerações, é afirmar que a exaltação levou Jesus a um status superior ao que o Filho de Deus tinha na preexistência. Deixando de lado a discussão dogmática sobre essências e naturezas – que não está presente no hino – percebe-se que a mudança não foi em termos de divindade, mas de função: a partir da exaltação o Filho de Deus desempenha uma função que antes era exclusiva de Deus Pai, que é a soberania sobre o cosmos.

Isso é confirmado porque sem qualquer dúvida o hino mostra que a exaltação acarretou para Jesus a doação de um novo nome. Deus exaltou Jesus e

agraciou-lhe com o nome sobre todo nome. A utilização do verbo χαρίζομαι mostra que esse novo nome e tudo o que ele representa não foi conquistado a força por um Jesus revolucionário, nem tampouco foi uma recompensa a um servo que foi obediente até a morte de cruz. O novo nome, assim como a própria exaltação, foi dado graciosamente pelo Pai. Jesus, que para os cristãos é instrumento da graça de Deus, na sua exaltação foi destinatário da mesma graça. Qual nome Deus deu a Jesus? É difícil oferecer uma resposta absoluta, mas, de fato, a proposta mais plausível é a que identifica este nome com título Senhor, explicitado no versículo 11. Nesse contexto, nome significa função, missão. Um novo nome significa uma nova função desempenhada pelo Filho de Deus a partir da exaltação. Quer dizer que na exaltação Deus Pai dá a Jesus privilégios, responsabilidades e autoridade que o Filho de Deus não possuía na preexistência. Nesta perspectiva, o hino possui uma cristologia de três estágios: a preexistência, a existência encarnada e a pós-existência exaltada, que é caracterizada pelo senhorio de Jesus sobre o cosmos. E não só essa soberania de Cristo é entendida como o cumprimento de esperanças escatológicas do povo de Israel, como torna-se fundamento para a adoração de Jesus Cristo junto com Deus Pai no primitivo culto cristão.

E essa progressão que culmina no título κύριος ainda ecoa criticamente a ideologia romana do *cursus honorum*, que buscava a divulgação pública de títulos, honras, cargos e tudo quanto promovesse a fama do indivíduo. Conforme a tese de Hellerman, Fl 2,6-11 apresenta uma mensagem contrária, um *cursus pudorum*, pois o Filho de Deus alcançou o status máximo imaginado por um cidadão romano (o κύριος, isto é, o status do imperador) seguindo um caminho de renúncia, humildade e sofrimento. E mais do que um exemplo a ser seguido, o hino proclama a dignidade e superioridade do κύριος Jesus Cristo, diante de quem todos, inclusive os mais nobres cidadãos de Roma, deveriam dobrar os joelhos.

A quarta seção desta pesquisa trabalhou a exegese dos versículos 2,10-11, com exceção do segmento ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς, discutido no último capítulo. Nesta etapa foi muito importante avaliar o uso que o texto faz de Is 45,23, um texto que critica a idolatria, mostrando que só YHWH é Deus, e traz uma esperança escatológica, de um dia em que todos os povos da Terra se voltarão e se curvarão diante de YHWH. O hino cristológico faz duas alterações significativas: primeiro, partindo do texto da Septuaginta, ele faz uma releitura cristológica, fazendo com que aquilo que se esperava para YHWH, agora se torna

realidade em Cristo. E justamente, a segunda mudança significativa foi no tempo dos verbos, que na LXX eram futuros, e em Filipenses passam para o passado. Em outras palavras, Fl 2,10-11 está anunciando que a esperança profética se cumpriu em Jesus. A exaltação de Jesus marcou o início dessa nova era escatológica, que ainda não chegou em sua plenitude.

A seguir o texto apresenta duas ações que devem ser feitas ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ. Entre outras possibilidades, esta expressão foi tomada com causal, ou seja, as ações de dobrar os joelhos e confessar, indicadas imediatamente depois, devem ser feitas por conta do nome que agora Jesus tem. Porque Deus o colocou como Senhor de todo o cosmos todos devem prostrar-se diante dele. O senhorio é a causa eficiente, e esse Senhor que merece ser reverenciado, o texto deixa claro que é o mesmo homem judeu que andou pela Galiléia, tinha discípulos e foi crucificado em Jerusalém: Jesus. Por isso a referência explícita ao seu nome, excluindo explicações mitológicas.

A primeira ação que Fl 2,10-11 indica que deve ocorrer diante e por causa do nome de Jesus é o dobrar de joelhos. Como expressão religiosa era uma prática conhecida no Antigo Oriente e também entre os judeus. O que chama a atenção, em especial para a sensibilidade judaica, é que fazer isso a Jesus equivalia a reconhecer sua divindade junto com o Pai. O texto também traz o alcance dessa consequência da exaltação de Jesus: nos céus, na Terra e debaixo da Terra. Esta expressão faz que o senhorio de Jesus tenha um alcance cósmico. Não apenas seres humanos, mas todos os seres que podem ouvir esta mensagem, são chamados a atendê-la, sejam eles visíveis ou invisíveis, anjos, demônios ou pessoas. Não há nenhuma razão exegética ou teológica para se excluir a Igreja de todos esses que reverenciam Jesus, ao contrário do que propõem Lohmeyer e Käsemann. E por sinal, é importante pontuar que as ações descritas em Fl 2,10-11 são dirigidas a Jesus, e não a Deus através de Jesus.

Nota-se também nestes versículos uma tensão escatológica, por conta de uma dupla perspectiva temporal. Seguindo a sugestão de Cullmann, compreende-se que existe uma perspectiva futura de um dia em que todos os seres estarão prostrados diante de Jesus Cristo. Neste sentido, o texto funciona como anúncio profético da realidade da parusia. Por outro lado, diferente do judaísmo, o cristianismo primitivo valorizou muito mais o presente, pois entendeu que a partir da exaltação Cristo já assumiu o senhorio sobre todas as coisas. Recorrendo

principalmente ao Sl 110,1 os primeiros cristãos entendiam que o reinado de Jesus já começou, as forças malignas já estão subordinadas a ele, mas somente serão julgadas e condenadas de forma definitiva na parusia. E enquanto não chega esse grande dia, a Igreja funciona como epicentro da soberania cósmica de Jesus, pois ela é o espaço onde o senhorio dele é celebrado e em que as pessoas de maneira espontânea prostram-se diante dele como κύριος. Nessa linha, a passagem desempenha uma função pragmática, exortando todos os seus ouvintes e leitores a colocarem em prática o que será realidade no dia do Senhor. De fato, a tensão escatológica do já e ainda não, que permeia todo o Novo Testamento, também está por trás de Fl 2,10-11.

A interpretação do verbo ἐξομολογέω caminha dentro deste mesmo enquadramento escatológico. Antes de mais nada, deve-se pontuar que o melhor entendimento deste termo é o que leva em conta a sua ambiguidade. Ele traz uma conotação predominantemente veterotestamentária, que é de confissão de fé. Então, pelo ângulo do *já* escatológico, os ouvintes e leitores de Fl 2,10-11 são desafiados não só a reconhecer Jesus Cristo como κύριος do cosmos, mas a confessá-lo como Senhor pessoal de suas vidas. Na dimensão do *ainda-não* escatológico, fica a certeza de que na parusia todos terão que confessar Jesus como Senhor e aqueles que no *éon* presente não o fizeram de forma alegre e voluntária, lá o farão por reconhecimento e constrangimento. Para esse grupo, que inclui anjos, demônios e pessoas que rejeitaram o senhorio de Cristo, o confessar será algo apenas formal. Em contrapartida, quando a Igreja em suas reuniões celebra o senhorio de Cristo, ela antecipa uma realidade escatológica, que simultaneamente está em operação desde a exaltação de Jesus.

Destarte, se as ações de dobrar os joelhos e confessar são feitas para Jesus, é difícil fugir da conclusão de que o texto aponta para uma adoração a Jesus. Uma tentativa de suavizar essa conclusão é a tese, originalmente proposta por W. Bousset, de que essa cristologia de um Jesus exaltado e adorado pelos cristãos só se tornou efetiva em comunidades helenísticas. Implicitamente, o que se quer defender aqui é que o cristianismo supostamente original – e aqui original equivale a autêntico – é apenas aquele da antiga comunidade primitiva de Jerusalém de fala aramaica, para quem Jesus é apenas o Filho do Homem que virá na parusia. Essa proposta foi amplamente refutada, entre outras razões, pela avaliação exegética da súplica μαρὰνα θά e pelo entendimento, desenvolvido de forma particular por L.

W. Hurtado, de que o fator decisivo para a articulação da cristologia primitiva foi a inclusão de Jesus Cristo no culto monoteísta destinado a Deus Pai. Nunca houve uma cristologia sem contornos litúrgicos. Foi a adoração a Jesus, ao lado de Deus, em um culto “Binitariano”, o propulsor da cristologia neotestamentária. Em contrapartida, nunca houve um cristianismo no qual Jesus não fosse reconhecido no culto como Senhor exaltado, e com quem os cristãos podiam interagir. Isso faz pensar nas implicações para o culto cristão que a desvalorização ou mesmo ou desconhecimento da cristologia da exaltação pode acarretar. O tema desafia à reflexão teológica e pastoral, e de antemão pode-se destacar o afastamento da perspectiva litúrgica neotestamentária, promovendo um culto que olha para o Cristo que já veio ou para o Cristo que virá, mas ignora o Cristo que está presente e ativo, porque é Senhor de todas as coisas e tem na Igreja o epicentro dessa soberania.

A quinta e última etapa desse estudo da exaltação de Jesus em Fl 2,9-11 é a exegese da frase “Jesus Cristo é Senhor para glória de Deus Pai”. Na construção narrativa do hino o clímax ficou para a confissão de fé “Jesus Cristo é Senhor”. Esta é uma confissão que aparece alhures no Novo Testamento, e provavelmente foi a primeira fórmula confessional cristã, retrocedendo ao cristianismo primitivo. Ela responde duas perguntas simultâneas: Quem é Jesus hoje? Quem é Senhor hoje? A resposta é explícita: Hoje, neste tempo presente da história da salvação, Jesus é Senhor. E hoje, no presente da história humana, em que sempre muitos se apresentam ou são identificados como senhores, só há um Senhor: Jesus Cristo exaltado. A forma básica da expressão é “Jesus é Senhor”, de modo que aqui em Fl 2,11 o uso de Χριστὸς teria a intenção de mostrar o substrato judaico do evangelho anunciado. O Jesus que é Senhor é, antes de mais nada, o Messias de Israel.

Também chama a atenção que o conteúdo da principal afirmação de fé, pelo menos nos círculos paulinos, privilegie o título κύριος, em lugar de outras designações cristológicas. São várias as razões para isso. Primeiro, o título ecoa a noção de discipulado, fazendo par com δοῦλος, reflexão teológica que perpassa os quatro evangelistas e também está presente em Paulo, que considera o último termo adequado para conceituar o cristão. Segundo, o título κύριος conseguia resumir em uma única palavra tudo o que os cristãos acreditavam acerca de Jesus a partir do evento fundamental da ressurreição e conseqüente exaltação. Neste ponto é de extrema importância perceber o pano de fundo judaico deste título. A questão é que “Senhor” era a expressão usada pelos judeus para se referirem a YHWH,

independente da língua que falassem: hebraico, aramaico ou grego. E quando o Antigo Testamento foi traduzido para o grego é justamente κύριος a palavra escolhida para substituir o tetragrama. Significa dizer que para qualquer judeu do 1º século chamar Jesus de Senhor era torná-lo equivalente ao Deus de Israel. E essa era a intenção dos cristãos. Reconhecer que, pela exaltação, a soberania sobre a criação e a salvação que antes eram exclusivas de Deus Pai, agora são compartilhadas com Jesus Cristo. O apóstolo Paulo vai tirar uma série de implicações desta convicção no senhorio de Jesus Cristo: na parênese, chamando os cristãos à obediência diante do seu Senhor; na escatologia, mostrando que o senhorio de Jesus marca o início desse novo *éon* que irrompeu, mas que chegará na plenitude na vinda desse mesmo Senhor trazendo vitória e julgamento; e na liturgia, de modo que uma série de expressões cúlticas nas cartas paulinas são marcadas não só pelo κύριος, como também pela compreensão da exaltação de Jesus.

Agora, este título não se tornou o resumo da fé cristã apenas por conta do seu pano de fundo judaico. Certamente era importante para proclamação cristã, sobretudo feita por Paulo, que para ouvidos não judaicos κύριος também era sinônimo de divindade e poder. A diferença é que, ao contrário dos judeus, os demais povos da época acreditavam em vários “senhores” que controlavam o universo e suas vidas, e exigiam submissão e adoração. Para esses a mensagem cristã é uma contra mensagem: só existe um κύριος, e ele é Senhor sobre todo e qualquer um que se possa chamar de κύριος. No ambiente romano da cidade de Filipos esse anúncio era quase subversivo, pois não somente negam-se as pretensões do imperador, quanto se diz que o cristão apenas deve reconhecer, obedecer e adorar como Senhor Jesus Cristo. Em contrapartida, era uma teologia de esperança para aqueles que estavam sendo perseguidos e discriminados por autoridades romanas.

No entanto, a centralidade da exaltação de Jesus na teologia cristã paulina e neotestamentária não equivale a um eclipse de Deus Pai. A seção de Fl 2,9-11 começa afirmando que foi Deus que exaltou Jesus e deu a ele a função de Senhor sobre o cosmos. Ou seja, tudo o que Jesus é como κύριος foi dado por Deus. O versículo 11 fecha isso mostrando que a exaltação e todo o exercício da soberania de Jesus, incluindo o prostrar-se diante dele e confessá-lo, são para glória de Deus Pai. Deus é identificado aqui como “Pai”, e o que deve ser entendido aqui é uma paternidade sobre toda a criação, que se alienou de Deus por conta do pecado e da

rebelião das forças espirituais, mas que é reconciliada com ele exatamente pelos efeitos soteriológicos da obra de Jesus. Esse Deus Pai que exaltou Jesus e reconcilia mundo consigo mesmo merece e deseja ser glorificado e honrado.

Esta discussão levanta o questionamento acerca da relação entre Jesus Cristo e Deus Pai no cristianismo primitivo. É certo que a reflexão daquele período não enxergava essa relação nos termos da posterior doutrina da Trindade. Tampouco desenvolveu-se um cristomonismo, no qual Jesus é enfatizado às custas de Deus. Ainda menos razoável é equiparar a cristologia do Novo Testamento às especulações judaicas de agentes divinos, que agem em nome de Deus e às vezes até representam Deus. O cristianismo primitivo deu um passo teologicamente revolucionário quando deu a Jesus dois aspectos que eram exclusividade de YHWH: a soberania (sobre a criação e sobre a salvação) e adoração. E o mais interessante é que isso foi feito sem abrir mão da fé e culto monoteísta. Esse é o fenômeno denominado monoteísmo cristológico: os cristãos passaram a crer na divindade de Jesus e na sua soberania, sem achar que YHWH tivesse deixado de ser divino e soberano. Eles passaram a adorá-lo como Senhor no mesmo culto em que dirigiam orações e louvores a Deus. Fl 2,9-11 evidencia esse monoteísmo cristológico, e assim, constitui-se texto essencial para a compreensão da fé cristã primitiva na divindade de Jesus, como para a compreensão de como essa fé foi articulada em termos completamente distintos da teologia eclesiástica dos séculos posteriores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUNE, D. E. Imperadores Romanos. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel. G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. 2ª edição. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008. p. 672-674.

BALZ, H.; SCHNEIDER, G. διό. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (orgs.). **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1998. p. 2190, v. I.

_____ κάμπτω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (orgs.). **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1998. p. 2190, v. I.

_____ καταχθόνιος. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (orgs.). **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1998. p. 2259, v. I.

BARBAGLIO, G. **As cartas de Paulo II**. São Paulo: Loyola, 1991.

BARCLAY, William. **Filipenses, Colosenses, I y II Tesalonicenses**. Buenos Aires: La Aurora, 1973.

BARTH, G. **A carta aos Filipenses**. São Leopoldo: Sinodal, 1983.

BARTH, K. **Epistle to the Philippians – 40th Anniversary Edition**. Louisville: Westminster John Knox, 2002.

BASEVI, C. Estudio Literario y Teológico del Himno Cristológico de la Epístola a los Filipenses. **Scripta Theologica**, Navarra, v. 30, nº 2, p. 439-472, 1998.

BAUCKHAM, R. J. The Worship of Jesus in Philippians 2:9-11. In: MARTIN, R. P., DODD, B. J. **Where Christology Began**. Louisville: Westminster John Knox, 1998. p. 128-139.

BAUER, Walter. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. 2ª edição. Chicago/Londres: The University of Chicago, 1979.

BECKER, J. **Apóstolo Paulo: Vida, Obra e Teologia**. Santo André: Academia Cristã, 2007.

BERGER, K. **As Formas Literárias do Novo Testamento**, São Paulo: Loyola, 1998.

BIETENHARD, H. ὄνομα. In: COENEN, L., BROWN, C. (orgs.), **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 1394-1401, v. II.

BIETENHARD, H. κύριος. In: COENEN, L., BROWN, C. (orgs.), **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 2316 – 2325, v. II.

_____ ὄνομα. In: KITTEL, G. (org.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1967. p. 242-283, v. IV.

BLACK, D. A. The Authorship of Philippians 2:6-11: Some Literary-Critical Observations. **Criswell Theological Review**, Dallas, nº 2.2, p. 269-289, 1988.

BOCKMUEHL, Markus. **The Epistle to the Philippians**. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.

BROWN, C. Ernst Lohmeyer's *Kyrios Jesus*. In: MARTIN, R. P., DODD, B. J. (orgs.). **Where Christology began**. Louisville: Westminster John Knox, 1998. p. 6-42.

BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2015.

_____ **Introduccion a la cristologia del Nuevo Testamento**. Sígueme: Salamanca, 2001.

BROWN, R. E.; PERKINS, P; SALDARINI, A. J. Apócrifos, Manuscritos do Mar Morto e Outros Tipos de Literatura Judaica. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R.E. (orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.

BRUCE, F. F. **Filipenses**. Deerfield, Florida: Vida, 1992.

_____ **Paulo: apóstolo da graça**. São Paulo: Shedd, 2003.

BULTMANN, R. **Crer e compreender**. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

_____ **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Fé Cristã, 2008.

BYRNE, B. A carta aos Filipenses. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R.E. (orgs.), **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos**. São André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.

CARPENTER, E. עֲבָדָה. In: VAN GEMEREN, W. A. (org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 306-311, v. III.

CASEY, P. M. **From Jewish Prophet to Gentile God**. Cambridge: James Clarke; Louisville: Westminster John Knox, 1991.

CASEY, P. M. Lord Jesus Christ: A response to professor Hurtado. **Journal for the study of the New Testament**, London/New York, nº 27.1, p. 83 – 96, 2004.

CERFAUX, L. **Cristo na Teologia de Paulo**. 2ª edição. São Paulo: Teológica, 2003.

COLLINS, A. Y. Psalms, Philippians 2:6-11, and The Origins of Christology. **Biblical Interpretation**, Leiden, v. 11, nº 3-4; p. 361-372, 2003.

CULLMANN, O. **A oração no Novo Testamento**, Santo André: Academia Cristã, 2009.

_____ **Cristo e o Tempo**, São Paulo: Custom, 2003.

_____ **Cristologia do Novo Testamento**, São Paulo: Líber, 2001.

DODD, B. J. The Story of Christ and the Imitation of Paul. In: MARTIN, R. P., DODD, B. J. (orgs.). **Where Christology began**. Louisville: Westminster John Knox, 1998. p. 154-161.

DODD, C. H. **Segundo as Escrituras**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1979.

DUNN, J. D. G. **A teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003.

_____ **Christology in the Making**. 2nd ed. London: SCM, 1992.

_____ **The Christ and the Spirit**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1998. v. I, Christology.

_____ **Unidade e Diversidade no Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2009.

_____ πνεῦμα. In: COENEN, L., BROWN, C. (orgs.), **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 718-740, v. I.

EDO, Pablo M. Cronologías Paulinas: un estado de la cuestión. **Scripta Theológica**, Navarra, v. 41, nº1, p. 177-198, 2009.

EDWARDS, M. J. (ed.). **Galatians, Ephesians, Philippians**. Ancient Christian commentary on Scripture. New Testament 8. Downers Grove, 1999.

EGGER, W. **Metodologia do Novo Testamento**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

ESSER, H. H. χάρις. In: COENEN, L., BROWN, C. (orgs.), **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 907-915, v. I.

FEE, G. D. **Comentario de la Epístola a los Filipenses**. Barcelona: Clie, 2006.

_____ **Pauline Christology**. Peabody: Hendrikson, 2007.

_____ Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose? **Bulletin for Biblical Research**, Princeton, nº 2, p. 29-46, 1992.

FEWSTER, G. P. The Philippians 'Christ Hymn': Trends in Critical Scholarship. **Currents in Biblical Research**, v. 13, nº 2, p. 191-206, 2015.

FITZMYER, J. A. **A Bíblia na Igreja**. São Paulo: Loyola, 1997.

_____ **To Advance The Gospel**, 2ª ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1998.

_____ The Aramaic Background of Philippians 2:6-11. **The Catholic Biblical Quarterly**, Washington, nº 50, p. 470-483, 1988.

_____ κύριος. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (orgs.). **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1998. p. 2437-2448, v. I.

FOESTER, W.; QUELL, G. κύριος. In: KITTEL, G. (org.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1967. p. 1039-1098, v. III.

FOWL, Stephen E. **Philippians**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005.

FULLER, R. H. **The foundations of New Testament Christology**, New York: Charles Scribner's Sons, 1956.

GOETZMANN, J. φρόνησις. In: COENEN, L., BROWN, C. (orgs.), **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 1270-1275, v. I.

GNILKA, Joachim. **Epístola aos Filipenses**. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____ O Elemento pré-paulino no Querigma Paulino. In: SHREINER, J.; DAUTZENBERG, G. (Orgs.). **Forma e Exigências do Novo Testamento**. 2ª ed. São Paulo: Teológica, 2004.

_____ **Teologia del Nuevo Testamento**. Madrid: Trota, 1998.

GOPPELT, L. **Teologia do Novo Testamento**, 3ª ed. São Paulo: Teológica, 2003.

GREEN, J. B. Larry W. Hurtado, One God, One lord: early christian devotion and ancient jewish monotheism. **Pneuma**, v. 12, nº 9, p. 58-59, 1990. Disponível em <web.ebscohost.com/ehost/pdf>. Acesso em 5 de outubro de 2009.

GUTHRIE, D.; MARTIN, R. P. Deus. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel. G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. 2ª edição. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008. p. 379-397.

GUTHRIE, D. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

HAHN, E.; de BOOR, W. **Carta aos Efésios, Filipenses e Colossenses**. Curitiba: Esperança, 2006.

HARTMAN, L. ὄνομα. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (orgs.). **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1998. p. 557-568, v. II.

HAWTHORNE, Gerald F. **Philippians**. Dallas: Word, 1983.

_____. Filipenses, carta de. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel. G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. 2ª edição. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008. p. 556-564.

HELLERMAN, J. H. **Philippians**. Nashville: Broadman & Holman, 2015.

_____. Vindicating God's Servants in Philippi and in Philippians. **Bulletin for Biblical Research**, Princeton, v. 20, nº 1, p. 85-102, 2010.

HENDRIKSEN, William. **Efésios e Filipenses**. 3ª. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

HENGEL, M. **Between Jesus and Paul**, Eugene: Wipf and Stock, 2003.

HURTADO, L. W. **As Origens da Adoração Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

_____. Devotion to Jesus and historical investigation: a grateful, clarifying and critical response to professor Casey. **Journal for the study of the New Testament**, London/New York: v. 27, nº 1, p. 97-104, 2004.

_____. **Senhor Jesus Cristo**. Santo André: Academia Cristã/Paulus, 2012.

_____. Senhor. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel. G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. 2ª edição. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008. p. 1147-1158.

_____. The Origin of the Nomina Sacra: a proposal. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 117, nº 4, p. 655-673, 1998.

JEREMIAS, J. **Estudos no Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2010.

JOÜON, P.; MURAOKA, T. **A Grammar of Biblical Hebrew**. Editrice Pontificio Instituto Biblico: Roma, 2006.

KAISER, W. C. כָּרַךְ. In: HARRIS, L. R.; ARCHER JR, G. L.; WALTKE, B. K. (orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2012. p. 1065-1068.

KÄSEMANN, E. **Ensayos Exegeticos**. Salamanca: Sigueme, 1978.

KELLY, J. N. D. **Primitivos credos cristianos**. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2005. v. I.

KÜMMELL, Werner Georg. **Introdução ao Novo Testamento**. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1982.

KRAMER, W. **Christ, Lord and Son of God**, Naperville: SCM, 1966.

KREITZER, L. Escatologia. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel. G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. 2ª edição. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008. p. 458-479.

_____. Reino de Deus/Cristo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel. G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. 2ª edição. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008. p. 1053-1056.

_____. “When He at Last Is First”: Philippians 2:9-11. In: MARTIN, R. P., DODD, B. J. (orgs.). **Where Christology began**. Louisville: Westminster John Knox, 1998. p. 111-127.

KRENTZ, E. Paulo, os jogos e a milícia. In: SAMPLEY, J. Paul (org.). **Paulo no mundo greco-romano**. São Paulo: Paulus, 2009.

LIMA, M. L. C. **Exegese Bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2014.

LONGENECKER, R. **The Christology of Early Jewish Christianity**. Naperville: SCM, 1970.

LÜDEMANN, G. ὑπόθεσις. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (orgs.). **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1998. p. 1910-1912, v. II.

MAILE, J. F. Exaltação e Entronização. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel. G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. 2ª edição. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008. p. 521-526.

MARSHALL, I. H. **Atos**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

MARSHALL, I. H. **The Origins of New Testament Christology**. Downers Grove: Intervarsity, 1990.

MARTIN, M. W.; NASH, B. A. Philippians 2:6-11 as Subversive *Hymnos*: A Study in the Light of Ancient Rhetorical Theory. **The Journal of Theological Studies**, Oxford, v. 66, n° 1, 2015.

MARTIN, R. P. **A Hymn of Christ**. Downers Grove: InterVarsity, 1997.

_____. *Carmen Christi Revisited*. In: MARTIN, R. P., DODD, B. J. (orgs.). **Where Christology began**. Louisville: Westminster John Knox, 1998. p. 1-5.

_____. **Filipenses**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

MARXEN, W. Christology. In: **The Interpreter's Dictionary of the Bible**. Nashville: Abingdon, 1991. Supplementary Volume. p. 146-156.

MAZZAROLO, Isidoro. **Carta de Paulo aos Filipenses**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2011.

MacARTHUR Jr., J. F. **O Evangelho Segundo Jesus**. 2ª ed. São José dos Campos: Fiel, 2008.

MEEKS, Wayne. **Os primeiros cristãos urbanos**. Santo André: Academia Cristã/Paulus, 2015.

METZGER, Bruce M. **Un Comentario Textual Al Nuevo Testamento Griego**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

MICHEL, O. ὁμολογέω. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (orgs.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1967. p. 199-220, v. V.

MOESSNER, D. P. Turning Status 'Upside Down' in Philippi Christ Jesus' 'Emptying Himself' as Forfeiting Any Acknowledgment of His 'Equality with God' (Phil 2:6-11). **Horizons in Biblical Theology**, Leiden, v. 31, p. 123-143, 2009.

MORGAN, R. Incarnation, Myth and Theology. In: MARTIN, R. P., DODD, B. J. **Where Christology began**. Louisville: Westminster John Knox, 1998. p. 43-73.

MOULE, C. F. D. **The Birth of the New Testament**. 3rd. Adam & Charles Black: London, 1981.

MÜLLER, D. ὑπόω. In: COENEN, L., BROWN, C. (orgs.), **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 83-87, v. I.

MURPHY-O'CONNOR, J. **Paulo – Biografia crítica**. São Paulo: Loyola, 2000.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28th revised edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

O'BRIEN, P. T. **The Epistle to the Philippians**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1991.

OMANSON, Roger. **Variantes textuais do Novo Testamento**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

OROFINO, Francisco. Filipos – “Colônia Augustus Iulia Victrix Philippensium”. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, v. 102, nº 2, p. 14-17, 2009.

PATSCH, H. ὑπερ. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (orgs.). **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1998. p. 1870-1874, v. II.

PAULSEN, H. φρονέω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (orgs.). **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1998. p. 1995-1998, v. II.

POLICARPO DE ESMIRNA. Segunda Carta aos Filipenses. In: **Padres Apostólicos**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1995.

REICKE, BO. **História do Tempo do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã/Paulus, 2015.

REID, D. G. Triunfo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel. G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. 2ª edição. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008. p.1207-1216.

RIDDERBOS, H. **Teologia do Apóstolo Paulo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

RÖSEL, M. The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch. **Journal for the Study of Old Testament**, Los Angeles/London/Nova Deli/Singapura, v. 31, nº 4, p. 411-428, 2007.

ROWE, C. Acts 2.36 and the continuity of Lukan Christology. **New Testament Studies**. Cambridge, nº 53, p. 37-56, 2007.

SÁNCHEZ BOSCH, J., **Maestro de los pueblos**, Navarra: Verbo Divino, 2007.

SCHLAEPFER, Carlos Frederico. Procurando alguns elementos sobre a redação da carta aos Filipenses. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, v. 102, nº 2, p. 9-13, 2009.

SCHNACKENBURG, R. **Cristologia do Novo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 1973. (Mysterium Salutis, III/2).

SCHNELLE, U. **Introdução à Exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Paulo: Vida e Pensamento**. Santo André: Academia Cristã/Paulus, 2014.

SCHWEIZER, E. **Lordship and Discipleship**. Naperville: SCM, 1960.

SEIFRID, M. A. Em Cristo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel. G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. 2ª edição. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008. p. 452-457.

SILVA, C. M. D. **Metodologia de Exegese Bíblica**. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2015.

SILVA, Moisés. **Philippians**. 2ª edição. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

SIMIAN-YOFRE, H. (Org.). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000.

STAUFFER, E. **New Testament**. London: SCM, 1955.

TOMLIN, G. (org.). **Comentário Bíblico da Reforma – Filipenses e Colossenses**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

VERMES, G. **As várias faces de Jesus**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

VIELHAUER, P. **A História da Literatura Cristã Primitiva**. Santo André: Academia Cristã, 2005.

VOLF-GUNDRY, J. M. Universalismo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel. G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. 2ª edição. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008. p. 1217-1223.

VOUGA, François. A epístola aos Filipenses. In: MARGUERAT, Daniel (org.). **Introdução ao Novo Testamento: história, escritura e teologia**. 3ª edição. São Paulo: Loyola, 2015.

VOUGA, François. A literatura paulina. In: MARGUERAT, Daniel (org.). **Introdução ao Novo Testamento: história, escritura e teologia**. 3ª edição. São Paulo: Loyola, 2015.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**. 7ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

WITHERINGTON III, B. Cristo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel. G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. 2ª edição. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008. p. 307-313.

_____. Cristologia. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel. G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. 2ª edição. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008. p. 313-332.

_____. Lord. In: MARTIN, R. P.; DAVIDS, P. H. **Dictionary of the Later New Testament its developments**. Downers Grove: Intervarsity, 1997. p. 667-678.

WORTHAM, R. A. Christology as Community Identity in the Philippians Hymn: the Philippians Hymn as Social Drama (Philippians 2:5-11). **Perspectives in Religious Studies**, Waco, v. 23, n° 2, p. 269-288, 1996.

WRIGHT, N. T. **Paulo: Novas Perspectivas**. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. **The Climax of the Covenant**. London/New York: T & T Clark, 2004.

_____. **Un Dios, un Señor, un pueblo**. p. 1-13, 2006. Disponível em <<http://ntwrightpage.com/1990/05/10/un-dios-un-senor-un-pueblo/>>. Acesso em 21 de setembro de 2009