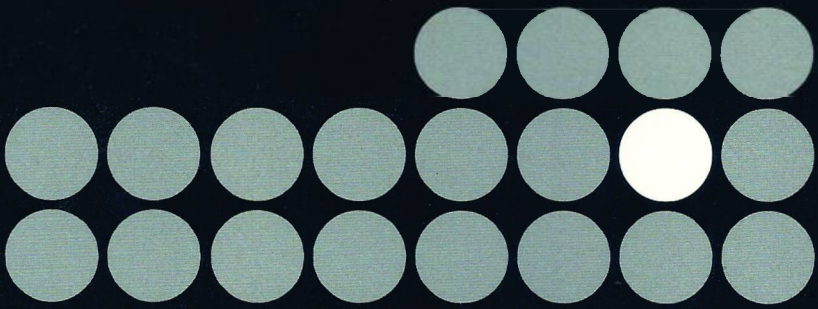
Filipenses

Introdução e comentário

Ralph P. Martin



SÉRIE CULTURA BÍBLICA · VIDA NOVA

Filipenses

Introdução e comentário

Ralph P. Martin, Ph. D.
Professor de Novo Testamento
Fuller Theological Seminary, USA



Tradução
Oswaldo Ramos

VIDA NOVA

© 1976 de Marshall, Morgan & Scott
Título original: *Philippians, The New Century Bible Commentary*
Traduzido da edição publicada pela
Marshall, Morgan & Scott (Londres, Inglaterra)

1ª. edição: 1985
Reimpressões: 1989, 1992, 2005, 2006, 2007, 2008, 2011

Publicado no Brasil com a devida autorização
e com todos os direitos reservados por
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA,
Caixa Postal 21266, São Paulo, SP
04602-970
www.vidanova.com.br

Proibida a reprodução por quaisquer
meios (mecânicos, eletrônicos, xerográficos,
fotográficos, gravação, estocagem em banco de
dados, etc.), a não ser em citações breves,
com indicação de fonte.

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

ISBN 978-85-275-0075-3

TRADUÇÃO
Oswaldo Ramos

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO
Sérgio Siqueira Moura

Conteúdo

PREFÁCIO DA EDIÇÃO EM PORTUGUÊS 6
PREFÁCIO DO AUTOR 7
ABREVIATURAS PRINCIPAIS 9
BIBLIOGRAFIA 13

INTRODUÇÃO
1. Filipos: A Cidade e a Comunidade Cristã 15
2. Integridade e Autenticidade da Carta 23
3. Adversários de Paulo e Sua Influência na Congregação 35
4. Data da Carta e Lugar da Composição 49
5. Análise de Filipenses 70

COMENTÁRIO
Carta de Paulo aos Filipenses 72

Prefácio da Edição em Português

Todo estudioso da Bíblia sente a falta de bons e profundos comentários em português. A quase totalidade das obras que existem entre nós peca pela superficialidade, tentando tratar o texto bíblico em poucas linhas. A Série *Cultura Bíblica* vem remediar esta lamentável situação sem que peque do outro lado por usar de linguagem técnica e de demasiada atenção a detalhes.

Os Comentários que fazem parte desta coleção *Cultura Bíblica* são ao mesmo tempo compreensíveis e singelos. De leitura agradável, seu conteúdo é de fácil assimilação. As referências a outros comentaristas e as notas de rodapé são reduzidas ao mínimo. Mas nem por isso são superficiais. Reúnem o melhor da perícia evangélica (ortodoxa) atual. O texto é denso de observações esclarecedoras.

Trata-se de obra cuja característica principal é a de ser mais exegética que homilética. Mesmo assim, as observações não são de teor acadêmico. E muito menos são debates infindáveis sobre minúcias do texto. São de grande utilidade na compreensão exata do texto e proporcionam assim o preparo do caminho para a pregação. Cada Comentário consta de duas partes: uma introdução que situa o livro bíblico no espaço e no tempo e um estudo profundo do texto a partir dos grandes temas do próprio livro. A primeira trata as questões críticas quanto ao livro e ao texto. Examina as questões de destinatários, data e lugar de composição, autoria, bem como ocasião e propósito. A segunda analisa o texto do livro seção por seção. Atenção especial é dada às palavras-chave e a partir delas procura compreender e interpretar o próprio texto. Há bastante "carne" para mastigar nestes comentários.

Esta série sobre o N.T. deverá constar de 20 livros de perto de 200 páginas cada. Os editores, Edições Vida Nova e Mundo Cristão, têm programado a publicação de, pelo menos, dois livros por ano. Com preços moderados para cada exemplar, o leitor, ao completar a coleção, terá um excelente e profundo comentário sobre todo o N.T. Pretendemos, assim, ajudar os leitores de língua portuguesa a compreender o que o texto neotestamentário, de fato, diz e o que significa. Se conseguirmos alcançar este propósito seremos gratos a Deus e ficaremos contentes porque este trabalho não terá sido em vão.

Richard J. Sturz

Prefácio do Autor

"É bem possível, na verdade, é quase certo que Paulo escreveu outras cartas subseqüentes à sua epístola aos Filipenses. Entretanto, de muitos pontos de vista. . . a epístola aos Filipenses pode ser considerada como a última carta, ou o testamento de Paulo." Assim escreveu John A. Hutton num livro (*Finally, with Paul to the End,* Londres, 1934, p. 218) que, mesmo não sendo um comentário à carta aos Filipenses, nem estando recheado de termos teológicos, pode ser considerado como uma das contribuições mais esclarecedoras, e úteis, para a compreensão do Paulo histórico.

Esta epístola tem um lugar de destaque no conjunto dos escritos apostólicos. Ela nos proporciona uma porta de acesso ao caráter pessoal e pastoral de Paulo. Ela provê, igualmente, elementos para uma análise completa de uma congregação cristã primitiva, com a qual Paulo manteve agradável e longo relacionamento. Algo das esperanças e temores, dos problemas e oportunidades dessa congregação, chega até nós, à medida que, com simpatia, tentamos adentrar seu mundo agora tão distante, através da carta de Paulo.

Estes assuntos continuarão a atrair o interesse de professores e ministros da Igreja, independentemente dos debates mais acadêmicos quanto à composição da carta e seu lugar de origem.

Nas páginas que se seguem encontra-se algo a respeito desta discussão, em que se dará maior atenção a dois pontos centrais: a natureza do ensino sectário, contra o qual Paulo admoesta, no capítulo **3**, e o significado da grande passagem cristológica do capítulo **2:5-11**. Este comentarista tentou sumarizar a matéria, em ambas as áreas, servindo-se de estudos recentes, especialmente os de J. Gnilka (1968) e J. F. Collange (1973), a quem expressa gratidão.

Quanto ao comentário, nesta série, de Colossenses e Filemom, que apareceram em 1974, a nota introdutória, pelo Reitor Matthew Black, explica como estes volumes adicionais vieram a ser escritos. Resta-nos, uma vez mais, expressar nossa apreciação pela oportunidade renovada, oferecida a alguns estudantes, de dar uma segunda olhada no texto bíblico, e observar suas reflexões mais maduras (assim o esperamos), registradas em página impressa.

Visto que este prefácio está sendo escrito durante um período de férias no Spurgeon's College, Londres, julgo apropriado que se reconhe-

ça a oportunidade que proporciona tal dispensa de responsabilidades docentes, e também que se mencione a excelente e congenial atmosfera, da universidade, para o preparo deste comentário.

Fuller Theological Seminary
Pasadena, Califórnia

R.P.M.

Abreviaturas Principais

ABREVIATURAS DOS LIVROS DA BÍBLIA

ANTIGO TESTAMENTO (AT)

Gn	Jz	1 Cr	Sl	Lm	Ob	Ag
Êx	Rt	2 Cr	Pv	Ez	Jn	Zc
Lv	1 Sm	Ed	Ec	Dn	Mq	Ml
Nm	2 Sm	Ne	Ct	Os	Na	
Dt	1 Rs	Et	Is	Jl	Hc	
Js	2 Rs	Jó	Jr	Am	Sf	

APÓCRIFOS (Apoc.)

1 Ed	Tb	Ac Et	Sir	S3Ch	Bel	1 Mc
2 Ed	Jt	Sb	Br	Ss	Mn	2 Mc

NOVO TESTAMENTO (NT)

Mt	At	Gl	1 Ts	Tt	1 Pe	3 Jo
Mc	Rm	Ef	2 Ts	Fm	2 Pe	Jd
Lc	1 Co	Fp	1 Tm	Hb	1 Jo	Ap
Jo	2 Co	Cl	2 Tm	Tg	2 Jo	

ROLOS DO MAR MORTO

1QS	A Regra da Comunidade (Manual de Disciplina)
1QH	Hinos de Ações de Graças
1QM	Guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas

GERAIS

Aboth	*Ditos dos Pais Judaicos*
Adv. Haer.	*Contra Todas as Heresias* (Irineu)
AG.	W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature,* traduzido por W.F. Arndt e F.W. Gingrich, (Cambridge, 1957).
AJT	*American Journal of Theology* (Chicago)
ARA	*Almeida Revista e Atualizada*
ARC	*Almeida Revista e Corrigida*
AV	*Authorized Version* (King James version, 1611)
BA	*Biblical Archaeologist*
Barn.	Epístola de Barnabé
BC	*The Beginnings of Christianity,* i.v, editado por F. J. Foakes-Jackson and Kirsopp Lake, Londres, 1920-33
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library, Manchester*
BDF	F. Blassand A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament,* traduzido e editado por R. W. Funk, Cambridge/Chicago, 1961
BZ	*Biblische Zeitschrift,* Paderborn
CBC	*Cambridge Bible Commentary*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly,* Washington, DC
1 Clem.	First Epistle of Clement
CNT	*Commentaire du Nouveau Testament,* Neuchâtel/Paris
EGT	*Expositor's Greek Testament*
Ep.	Epístola
EQ	*Evangelical Quarterly, Exeter*
ET	Tradução em inglês
Exp T	*Expository Times,* Edimburgo
Geogr.	*Geographica* (Estrabo)
Gr.	Grego
He	*Church History* (Eusébio)
Heb.	Hebraico
HTR	*Harvard Theological Review, Cambridge, Mass.*

HzNt	*Handbuch zum NT,* editado por H. Lietzmann and G. Bornkamm
IB	*Interpreter's Bible*
ICC	*International Critical Commentary*
Ignatius *Eph* *Magnes.* *Polyc.* *Rom.* *Smyr.* *Trall*	Ignatius to the Ephesians, Magnesians, Polycarp, Romans, Smyrnaeans, Trallians
JBL	*Journal of Biblical Literature,* Filadélfia
JThC	*Journal for Theology and the Church,* Tübingen/ Nova Iorque
JTS	*Journal of Theological Studies,* Cambridge
KEK	*Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT,* editado por H. A. W. Meyer, Göttingen
LXX	Septuaginta
MNTC	*Moffatt NT Commentary*
Moulton	*A Grammar of NT Greek,* vol. 1, Edimburgo, 1908; vol. 2, editado por W. F. Howard, 1919 – 29; vol. 3, editado por N. Turner, 1963
Moulton – Milligan	*The Vocabulary of the Greek Testament,* by J. H. Moulton and G. Milligan, Londres 1914 – 30
NEB	*New English Bible,* 1970
NovT	*Novum Testamentum,* Leiden
n. s.	Nova Série
NTD	*Das Neue Testament Deutsch, Göttingen*
NTS	*New Testament Studies,* Cambridge
o.s.	Antiga Série
Polyc. *Phil.*	Polycarp to the Philippians
RB	*Revue Biblique,* Jerusalém
RHR	*Revue de l'historie des religions,* Paris
RSPhTh	*Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* Paris
RSV	*Revised Standard Version* (*NT,* 1946; *OT,* 1952; rev. 1973)
RV	*Revised Version* (*NT,* 1880; *OT,* 1884)

SB	H. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud and Midrasch,* Munique, 1922
SE	*Studia Evangelica,* editado por F. L. Cross, Berlim
SJT	*Scottisch Journal of Theology,* Edimburgo
s. v.	*no verbete*
TynB	*Tyndale Bulletin,* Londres
Test. Asher	*Testament of Asher* in *The Testaments of the Twelve Patriarchs*
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament,* Grand Rapids, 1964–75
ThStK	*Theologische Studien und Kritiken,* Hamburgo/Gotha
THZ	*Theologische Zeitschrift,* Basiléia
TR	Textus Receptus
Vermes	G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English,* Harmondsworth, 1962
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* Giessen/Berlim

Bibliografia

Barth	Karl Barth, *Erklärung des Philipperbriefes, Zurique,* 1928 (ET *The Epistle to the Philippians,* Londres, 1962).
Beare	F. W. Beare, *A Commentary on the Epistle to the Philippians* (Harper-Black series), Londres, 1959
Benoit	P. Benoit, *Les épîtres de Saint Paul aux Philippiens, etc.,* (*La Bible de Jérusalem*), Paris, 1949.
Bonnard	P. Bonnard, *L'épître de Saint Paul aux Philippiens* (*CNT*), Neuchâtel/Paris, 1950.
Collange	J. -F. Collange, *L'épître de Saint Paul aux Philippiens* (*CNT* new edn), Neuchâtel/Paris, 1973.
Dibelius	M. Dibelius, *An die Thessalonicher, i, ii; an die Philipper* (*HzNT*), 1937.
Friedrich	G. Friedrich, *der Brief and die Philipper (NTD),* Tubingen/ Göttingen, 1962.
Gnika	J. *Gnilka , Der Philipperbrief* (*Herders Theologischer Kommentar zum NT*), Freiburg-im-Breisgau, 1968.
Grayston	Kenneth Grayston, *The Epistles to the Galatians and to the Philippians (Epworth Preacher's Commentaries),* 1957.
——	*The Letters of Paul to the Philippians and the Thessalonians* (*Cambridge Bible Commentary*), Cambridge, 1967.
Heinzelmann	G. Heinzelmann, *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus,* 8 (*NTD*); *Der Brief an die Philipper,* Göttingen, 1955.
Hendriksen	W. Hendriksen, *A Commentary on the Epistle to the Philippians* (*Geneva Series*), Londres/Grand Rapids, 1962.
Houlden	J. L. Houlden, *Paul's Letters from Prison* (*Pelican New Testament Commentaries*), Harmondsworth, 1970.
Kennedy	H. A. A. Kennedy, *The Epistle to the Philippians* (*EGT*), Edimburgo, 1903.
Lightfoot	J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians,* Londres, 1896 ed.

Lohmeyer	E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper,* ed., W. Schmauch (*KEK*), Göttingen, 1956.
Michael	J. H. Michael, *The Epistle of Paul to the Philippians (MNTC),* Londres, 1928.
Michaelis	W. Michaelis, *Der Brief des Paulus an die Philipper, (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*), 1935.
Moule	H. C. G. Moule, *The Epistle to the Philippians* (*Cambridge Greek Testament*), 1906.
Müller	J. J. Müller, *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon* (*New London/International Commentary on the New Testament*), Londres/Grand Rapids, 1955.
Scott	E. F. Scott, *The Epistle to the Philippians* (*IB*), Nashville/Nova Iorque, 1955.
Synge	F. C. Synge, *Philippians and Colossians* (*Torch Bible Commentaries*), Londres, 1951.
Vincent	M. R. Vincent, *The Epistles to the Philippians and Philemon* (*ICC*), Edimburgo, 1897.

Introdução

1. FILIPOS: A CIDADE E A COMUNIDADE CRISTÃ

A. FILIPOS: SITUAÇÃO E HISTÓRIA

A intenção de Paulo, de penetrar na província romana da Ásia, durante sua segunda viagem missionária, foi momentaneamente frustrada. Então, ele tomou a estrada que ia para o norte, na direção da Antioquia da Pisídia, atravessou a cordilheira montanhosa do Sultão Dagh, e prosseguiu para o norte, chegando, ele e seu grupo, aos limites da Bitínia, uma província senatorial a noroeste da Ásia (At 16:6).

Ao tentar entrar na Bitínia pela estrada ao norte, para a Nicomédia, Paulo foi outra vez impedido (At 16:7), pelo que ele se voltou para o oeste. Desceu a linha costeira de Trôade, onde o grupo apostólico parou. Foi aqui que Paulo recebeu uma visão em que ouviu o desafio: "Passa à Macedônia e ajuda-nos" (At 16:9). Atendendo imediatamente a este desafio, em companhia do autor de Atos (At 16:10 marca o começo da seção denominada "nós", visto que a narrativa passa a ser feita na primeira pessoa do plural: "procuramos. . . Deus nos havia chamado. . ."), Paulo navegou direto para a Samotrácia. Visto que as viagens marítimas ao longo da costa freqüentemente eram atrasadas por ventos desfavoráveis, a menção de viagens diretas e rápidas provavelmente é a maneira de Lucas indicar que houve aprovação divina. (Veja-se contraste em At 20:6.) Depois, ele navegou para Neápolis (hoje Kavalla), o porto de Filipos. Em Neápolis, a estrada romana *via Egnatia* levava a Filipos, cerca de 14 quilômetros no interior.

A descrição que Lucas faz de Filipos em Atos 16:12 é notavelmente completa. A cidade é chamada "cidade da Macedônia, primeira do distrito, e colônia". Esta tradução, entretanto, é incerta, porque o texto grego que lhe corresponde é difícil. (Para discussão, veja-se especial-

mente A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament,* Oxford, 1963, pp. 93ss.) O fato é que a província romana da Macedônia se caracterizava, inusitadamente, por ser dividida em quatro *regiones,* "Subprovíncias". *Régio* corresponde à palavra *(meris)* traduzida por "distrito", neste versículo. Cada subprovíncia tinha uma "primeira cidade", mas, no caso do distrito da Macedônia, na qual ficava Filipos, a capital era Tessalônica. É chamada *prōtē Makedonōn* (*Corpus Inscript. Graecarum* Nº. 1967). Atos 16:12 não declara em tantas palavras que Filipos era *a primeira* cidade de sua região, embora quase o afirme. Uma suposição plausível seria que o versículo de Lucas pode ser traduzido: "uma cidade importante do distrito da Macedônia", caso em que o grego *prōtē* (principal) seria usado como um título de honra (H. J. Cadbury, em *BC* IV, p. 188). Por outro lado, pode ser que Lucas esteja classificando Filipos como uma cidade do "primeiro distrito da Macedônia" (lendo-se *prōtēs*, uma conjectura para a qual há base em alguns MSS alexandrinos: cf. C. S. C. Williams, *Alterations to the Texts of the Synoptic Gospels and Acts,* Oxford, 1951, pp. 61s., e H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte,* Göttingen, 1963, p. 91). Há outras variantes dentro da tradição textual, de modo que não é possível, agora, estabelecer com certeza o significado. Devemos contentar-nos com o sentido geral: Filipos, diz Lucas, era "cidade da Macedônia, a primeira do distrito". Mais importante ainda, era colônia romana.

A mais relevante reivindicação à fama, do ponto de vista cristão, jaz em seu *status* como cidade do mundo romano. A história do lugar onde Filipos jazia começa no quarto século A.C. Cerca de 360 A.C., Filipe II da Macedônia tomou-a dos tracianos. Ele deu à cidade seu nome – cidade de Filipe – fortificou-a e explorou suas riquezas minerais (Strabo, *Geogr.* VII, frag. 34). Em 167 A.C., sob o romano Aemilius Paulus, foi transferida ao império romano. Contudo, sua distância do porto de Neápolis impediu-a de atingir maior importância, e a administração romana ficou estabelecida em Anfípolis (veja-se At 17:1).

Entretanto, em 42 A.C., a cidade foi o cenário da batalha entre as forças republicanas de Brutus e Cassius, entre os exércitos imperiais de Otávio e Antônio. Numerosos veteranos romanos do exército vitorioso, de Otávio, estabeleceram-se aqui (segundo Strabo, *Geogr.* VII, frag. 41), observando que "antigamente Filipos era chamada Crenides, e era apenas um lugarejo, mas cresceu após a derrota de Brutus e Cassius"). A cidade que se tornara colônia romana receberia nova leva de soldados, após a derrota de Antônio e Cleópatra, infligida por Otávio,

em 31 A.C., em Actium. O título completo da cidade passa a ser *Colonia Iulia (Augusta) Philippensis.* A dignidade cívica de Filipos como *colonia* romana (atestada por uma inscrição que pode ser vista *in situ*) é mencionada especialmente em Atos 16:12, sendo importante para o pano de fundo da epístola.

De todos os benefícios do título conferido por Otávio Augusto, que incluíram a aplicação da lei romana aos negócios locais e, às vezes, isenção de tributos e impostos, o privilégio do *ius italicum* era o mais cobiçado. Era definido como o privilégio "pelo qual a posição legal, integral, dos colonizadores, com respeito a propriedade, transferência de terra, pagamento de impostos, administração local, e leis, considerava-os como se estivessem em solo italiano, onde mediante uma ficção legal, de fato estavam" (Cadbury, *BC* IV, p. 190). O *ius italicum* explica a presença de oficiais romanos na cidade, os quais são mencionados em Atos 16:22 (*stratēgoi,* "magistrados", era palavra usada para o termo latino, intraduzível: *duoviri;* veja-se A. N. Sherwin-White, op. cit. pp. 92s.) e 16:35 (*rhabdouchoi,* "sargentos da polícia", em latim *lictores*). Tais oficiais civis exercem papel importante na narrativa de Atos. Seria tarefa assaz interessante pesquisar por que Lucas deu-se o trabalho de descrever com tantos detalhes, não apenas o *status* técnico da cidade, mas, também, a função desempenhada pelos administradores romanos da cidade, na acusação e libertação dos missionários cristãos. A melhor resposta seria que os fatos ocorridos com Paulo, em Filipos, só podem ser compreendidos à luz das circunstâncias especiais das acusações assacadas contra ele.

Igualmente notável é o caráter especial da acusação contra Paulo, e a recusa dos romanos em aceitá-la; até mesmo quando ele é castigado injustamente, eles são compelidos a pedir desculpas, e pedir-lhe que saia da cidade. Isto explica a atitude determinada de Paulo de não partir enquanto não houvesse recebido um pedido de desculpas completo (At 16:35-39). Havia tanta coisa em jogo, quanto aos futuros contatos de Paulo com o oficialato romano, que, como Lucas observa cuidadosamente, Paulo sentia a importância de deixar Filipos com "ficha limpa". Isto quer dizer que as acusações assacadas contra os apóstolos eram infundadas, e que os romanos tinham de admitir que cometeram erros ao deter e bater em cidadãos romanos (Paulo e Silas), quando nem sequer foram ouvidos (At 16:37, "sem ter havido processo formal" gr. *akatakritoi;* provavelmente, esta palavra reflete o termo latino *re incognita* – "não tendo sido o caso investigado").

B. A SITUAÇÃO RELIGIOSA DA CIDADE

A natureza especial da oposição que Paulo encontrou em Filipos é explorada por A. N. Sherwin-White (op. cit. pp. 78ss.). É o primeiro choque entre cristãos e autoridades não-judaicas. Antes, Paulo estivera envolvido em motins religiosos (na Antioquia da Pisídia, Icônio). Agora, pela primeira fez há uma acusação formal perante magistrados municipais, de acordo com Atos 16:20. A acusação é dupla: a) Paulo e seu grupo são acusados de causar distúrbios; e b) também tentam introduzir uma religião alienígena (16:21), o que não é permitido, dizem os cidadãos filipenses. Tais medidas foram tomadas principalmente por iniciativa privada (veja-se A. N. Sherwin-White, *"Early Persecutions and Roman Law Again"* JTS 3 n.s., 1952, p. 204).

As várias partes desta acusação merecem estudo como pano de fundo para a análise da carta de Paulo aos Filipenses. a) Parece claro que o patriotismo romano tinha forte influência em Filipos. Com efeito, os donos da jovem escrava, possessa de espírito demoníaco, provavelmente não tinham outro interesse senão o de salvaguardar seus proventos financeiros, quando invocaram o velho princípio da incompatibilidade. De acordo com este princípio, um cidadão romano não poderia praticar um culto que não houvesse recebido sanção pública do Estado. Contudo, essa restrição era menosprezada se a prática não fosse socialmente inaceitável, isto é, não fosse imoral ou subversiva. Tal acusação não foi levantada contra os apóstolos. Portanto, somos levados a suspeitar que a principal alegação estava no fato de serem eles judeus (16:20). b) O colorido anti-semítico da acusação pode ter sido conseqüência de acontecimentos recentes no mundo romano. No ano 49 A.D., Cláudio tomara medidas para desencorajar o crescimento do judaísmo. Há evidências disto em seu édito que expulsa os judeus de Roma (Suetônio, *Life of Claudius*, 25.4; sobre isto, veja-se F. F. Bruce, *New Testament History*, Londres, 1969, cap. 23). Veja-se Atos 18:2. Haveria, ainda, um indício adicional da intolerância dos filipenses contra seitas alienígenas no banimento dos judeus para um lugar fora dos portões da cidade, pelo que Lídia e as demais mulheres "reuniram-se junto do rio" (At 16:13), não primordialmente porque este rio fornecesse água para as purificações cerimoniais (veja-se W. Schrage, *TDNT*, vii, pp. 814s.) e, embora fosse este rio, o Gangites, o único curso de água em toda a região (Strabo, *Geogr.* VII, frag. 21). O local foi escolhido por estar mais convenientemente situado, fora dos limites da cidade,

conforme demonstram as pesquisas arqueológicas recentes. (Veja-se Paul Collart, *Philippes, ville de Macédonie depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine,* i, 1937, Paris, pp. 319-22, 458-60; W. A. McDonald "Archaeology and Saint Paul's Journeys in Greek Lands", *BA* 3, 1940, p. 20; J. Finegan, *Light from the Ancient Past,* ii, Princeton, 1959, pp. 350s.) As evidências concernem à descoberta de um arco colonial no lado oeste da cidade. Julga-se que o mesmo é contemporâneo, mais ou menos, da época em que Filipos se tornara colônia, para simbolizar e comemorar seu *status.* Pode ter indicado a linha do *pomerium* (espaço vazio, fora dos muros da cidade, dentro do qual as divindades estranhas não eram permitidas). A *via Egnatia* ia para o oeste, abaixo deste arco, e através do rio Gangites (Appian, *Roman History: the Civil Wars,* iv, 13, 106). Pode ter sido o "portão" a que se refere Atos 16:13 e esta alusão explica por que as mulheres reuniram-se longe dele, como exigido pela lei.

A animosidade contra os judeus em Filipos pode ser também a explicação para o ódio contínuo do populacho contra a igreja cristã nascente, especialmente em vista da estreita ligação da mesma com estas mulheres judias (cf. a casa de Lídia como o primeiro refúgio dos cristãos, At 16:40). Da carta (1:28-30; 2:15) depreendemos a hostilidade e perseguição que a igreja continuou a sofrer, presumivelmente da parte do mundo pagão. A advertência de Paulo para permanecermos firmes é renovada freqüentemente (1:27; 2:16; 4:1); à igreja é assegurado o interesse e a confiança constantes de Paulo, enquanto ela compartilha com o apóstolo a graça de Deus, dada a Seu povo que sofre provação (1:7). c) É possível delinear o tipo de ambiente que rodeava a igreja ao ler-se a carta à luz das pesquisas arqueológicas e históricas. O clima religioso de Filipos era o de sincretismo (veja-se Beare, pp. 7-9; Gnilka, p. 2; Collange, p. 20).

O panteão grego de deuses, mais o romano, uniram-se em culto de adoração importado do este, e esta fusão foi imposta ao pano de fundo da religião indígena, traciana, da região. A devoção traciana a Artemis, sob o nome de Bendis (veja-se Ch. Picard, "Les dieux de la Colonie de Philippes vers le 1er siècle de notre ère, d'apès les ex voto rupestres". *RHR* 86, 1922 pp. 117-201; Beare, p. 8) é atestada por Heródoto, concentrando-se principalmente em ritos de fertilidade, numa comunidade agrícola. Marte era venerado, também, como deus tanto da agricultura como da guerra, sob o nome trácio de Mindrito. Silvano, um deus italiano dos campos e florestas, é adorado na Macedônia,

tanto quanto deuses e deusas mais largamente conhecidos, importados do oriente: Ísis (Filipos foi colocada sob sua proteção, depois do ano 42 A.C., e da vitória de Antônio), Serápis, Apolo, Asclépio e, vindo de Anatólia, Mên e a grande deusa-mãe Cibele (veja-se *New Century Bible: Colossians and Philemon,* 1974, pp. 4s.). O último mencionado como "Deus Altíssimo" (cf. At 16:17) sugere Sabázio, o qual tem sido ligado a Iavé, no judaísmo helenizado.

Acima de tudo, havia a religião imperial, vista nos monumentos existentes, na cidade. As inscrições mencionam os sacerdotes do imperador deificado, e seu gênio: Júlio, Augusto, Cláudia; foram erigidos monumentos a seus dons de paz: (Quies Augusta) e de vitória: (Victoria Augusta).

C. AS VISITAS DE PAULO A FILIPOS

A época precisa da chegada de Paulo foi estimada entre 49 e 52 A.D. (A proposta para datar a chegada 10 anos antes, mais ou menos, feita por M. J. Suggs, "Concerning the Date of Paul's Macedonian Ministry", *NovT* 4, 1960-1, pp. 60-68, não é aceitável.) Variam consideravelmente as opiniões dos eruditos a respeito do valor histórico das narrativas graficamente contadas, em Atos 16:11-40. Todos os pesquisadores reconhecem que as histórias são maravilhosamente vívidas. "A pessoa não pode deixar de achar que esta", diz J. A. Findlay, a respeito da história do carcereiro, "é a melhor história que Lucas nos deu até agora" – *The Acts of the Apostles,* Londres, 1934, p. 154). Mas, a concordância termina aí.

Para alguns intérpretes, estas histórias simplesmente revelam a arte de Lucas, como contador de histórias, sendo a verossimilhança uma parte da forma literária, encorporando elementos legendários, a fim de atrair atenção e fixar a lição, isto é, "Lucas contou esta história (envolvendo exorcismo, a conversão de um carcereiro e uma libertação da prisão) com todos os atavios da arte narrativa helenística, de forma que a glória de Paulo reluz feericamente" (E. Haenchen, *The Acts of the Apostles,* ET Oxford, 1971, p. 504; H. Conzelmann, op. cit. pp. 93s.). No outro extremo, Sir William Ramsay (*St. Paul the Traveller and Roman Citizen,* Londres, 1908, pp. 206-226) vê no relato do ministério filipense de Paulo um sinal do orgulho cívico do próprio Lucas, presumindo que Lucas era o "homem da Macedônia", e que o mesmo esta-

va encorajando Paulo a visitar sua cidade natal. A seção denominada "nós", começa aqui (At 16:10), interrompendo-se em 16:40, dando a entender que Lucas ficou atras, naquela que seria sua cidade natal. Detalhes íntimos de *status* cívico (At 16:12), os oficiais locais (16:20, 38), e os terremotos freqüentes, naquela área, tudo isto foi tomado por Ramsay como provas, ou sinais, próprios de um narrador que é, também, testemunha ocular, pessoalmente envolvido nas cenas que retrata e descreve.

É provável que a verdade esteja no meio termo. A. N. Sherwin-White lançou muita luz na veracidade essencial da narrativa de Lucas, admitindo, ao mesmo tempo, que existem graves problemas, tais como as dificuldades textuais de 16:12, e que a nomenclatura de *stratēgoi* (magistrados) não é a designação correta (op. cit., pp. 92s.). E deveríamos observar, com Haenchen (p. 503), a maneira como Lucas juntou diferentes materiais numa narrativa unificada. Contudo, podemos apelar para este texto, como uma descrição geral da primeira missão evangelística em solo não-asiático, e dos efeitos que a mesma produziu, especialmente pelo fato de ser ela confirmada pelo que Paulo escreve em 1 Ts 2:2 (cf. Fp 1:30), isto é, que a missão em Filipos foi numa época de conflito, para Paulo, e que ali ele passou por humilhações, ao ser arrastado perante os oficiais (gr. *archontes*, correspondente ao latim *aediles*), na praça do mercado (gr. *agora*) – um local que foi escavado recentemente: veja-se W. A. McDonald, *BA* 3, 1940, pp. 20s. – e jogado na prisão (o local tradicional desta pequena prisão é visto no lado norte das escavações).

Para confirmar, também, a confiabilidade básica da narrativa de Atos, temos a maneira como a história da primeira conversão (Lídia), centraliza-se num grupo de mulheres prosélitas. Sabemos que a fé judaica apelava às mulheres (veja-se E. Schürer, *The Jewish People in the Time of Jesus Christ*, II, 2, Edinburgo, 1893, p. 308: "no caso da propaganda judaica, verificou-se que era o coração feminino o mais impressionável"), e também, que na Macedônia, de todas as províncias gregas, o *status* e a importância das mulheres eram bem conhecidos. W. W. Tarn e G. T. Griffith (em *Hellenistic Civilisation*, 3ª ed., Londres, 1952, pp. 98s.) escreveram:

> "Se a Macedônia produziu o grupo de homens mais competentes que o mundo já viu, as mulheres eram, em todos os respeitos, suas contrapartes correspondentes; elas desempenhavam papel importante nos negócios, recebiam enviados, e obtinham concessões pa-

ra eles, da parte de seus maridos, construíam templos, fundavam cidades, contratavam mercenários, comandavam exércitos, erigiam fortalezas, e funcionavam, às vezes, como regentes ou mesmo na magistratura."

A presença de mulheres, membros da congregação de Filipos, é atestada em **4:2,3** (cf. W. Derek Thomas, "The Place of Women at Philippi", *ExpT* 83 (1971-2) pp. 117ss.).

O clima religioso e a sensibilidade política, em Filipos, podem ser verificados na história da moça escrava, ventríloqua, certamente nas garras de um espírito de adivinhação (16:16), a qual declara que os missionários cristãos são mensageiros do "Deus Altíssimo", isto é, o supremo deus de uma religião sincrética (veja-se *BC* v, pp. 93-96). O carcereiro filipense, também, age de maneira típica, como soldado que sabe o que sobrevirá se os prisioneiros escaparem, o qual prefere a morte à perda de honra, e à inevitável desgraça da penalidade que receberá, por ser relapso no cumprimento do dever (16:27). Ao adicionarmos o detalhe da resposta de Paulo, ao atual sentimento pró-romanos (expresso em 16:37), e vermos que muitos dos versículos de sua carta pressupõem exatamente aquele orgulho e senso de dever que marcaram os colonizadores romanos (por exemplo: **1:27**; **2:15**; **3:20**), podemos muito bem crer que a narrativa histórica de Atos 16 está firmemente alicerçada em fatos, e não é resultado de imaginosa reconstrução de Lucas.

Um fato indiscutível é que, após a evangelização inicial de Paulo, naquela cidade, fundou-se uma igreja, em circunstâncias tais que uma marca indelével permaneceu na mente do apóstolo. Ele é capaz de olhar para trás, para o "primeiro dia", quando iniciou-se o bom trabalho de Deus, nas vidas de seus convertidos (**1:3-6**). Numa frase (em **4:15**), que sugere que ele havia visto o significado da penetração de seu evangelho, no mundo romano, à medida que a pregação volta-se na direção da cidade imperial, ele vê sua primeira visita como sendo "o começo do evangelho". Desde então, ele havia mantido contato com a igreja ali, de tempos em tempos (veja-se **4:10, 16** no comentário).

O registro de Atos menciona uma visita de retorno, em Filipos. (At 20:1-6 menciona duas destas visitas.) Em 1 Co 16:5 há alusão à esperança de uma visita, neste período, e a julgar por 2 Co 7:5 (cf. 2 Co 2:13), uma destas viagens esteve longe de ser agradável, porque Paulo estava no meio de uma crise coríntia. Paulo manteve cordiais relações com as igrejas macedônias, durante este tempo árduo na vida do apóstolo, que ficou impressionado com a generosidade e a sinceridade daque-

las igrejas (2 Co 8:1ss.). Ele se envaidece, por eles, escrevendo às outras igrejas – há um tributo em 2 Co 8:2 que se reflete na carta de Policarpo (*Phil.* 11:3), e no prólogo marcionita à epístola: "Os filipenses são macedônios. Perseveraram na fé, após terem recebido a palavra da verdade, e não receberam os falsos profetas. O apóstolo os elogia, escrevendo-lhes de Roma, na prisão, pela mão de Epafrodito." Em sua carta a esta igreja, já está presente o sentimento caloroso de afeição. Deles, e de nenhuma outra igreja, ele escreve: ". . . meus irmãos, amados e mui saudosos, minha alegria e coroa. . . sim, amados" (4:1; o paralelo mais próximo está em 1 Ts 2:19).

2. INTEGRIDADE E AUTENTICIDADE DA CARTA

É preciso distinguir as áreas delimitadas por estas duas palavras. Ao mencionar "integridade" queremos dizer a investigação sobre se a carta toda, como a temos hoje, pertenceu originalmente ao documento enviado por Paulo aos filipenses. Esta matéria concerne à composição e unidade, com a implicação adicional que alguns eruditos têm levantado dúvidas quanto a se a carta, como a temos hoje, forma um todo unitário. Eles procuram indícios, dentro da própria carta, que justifiquem o ponto de vista de que se trata de uma compilação, primeiro agrupada e, mais tarde, publicada, não por Paulo mesmo, mas por outra pessoa. Oferecem-se, então, vários motivos que tenham induzido a este processo de compilação de trechos e fragmentos paulinos.

A "autenticidade" procura verificar quanto da carta, quer seja uma unidade, ou uma compilação, é genuinamente de Paulo. Segundo uma opinião imoderada, a epístola toda não é paulina (como F. C. Bauer: *Paul, the Apostle of Jesus Christ,* ET Londres, 1875, II, pp. 45-79); segundo outra opinião, mais moderada, alguns fragmentos provieram de mão diferente da de S. Paulo, como, por exemplo, 2:6-11 que, segundo se pensa, de modo generalizado, é um hino pré-paulino, que Paulo tomou e incorporou à sua carta. J. Weiss (*Earliest Christianity,* ET Nova Iorque, 1959, ed., vol. I, pp. 386s.) foi o primeiro a isolar 3:2-4:1 e considerar esta seção muito diferente, no tom, do resto da epístola. Julga ele que o resto lembra muito 2 Co 10-13. Portanto, conclui ele, deve pertencer a outra carta paulina, mas, por acidente veio a ficar ligada à carta aos Filipenses. Finalmente, o trabalho do último editor, que uniu os fragmentos espalhados num todo, é visto por alguns eruditos como

tendo deixado sua marca em toques redacionais presentes em alguns lugares da carta, como, por exemplo, a doxologia em **4:20**, seguida por outra doxologia em **4:23**; e a inserção de "supervisores" em **1:1b** (assim julga D. W. Riddle - H. H. Hutson, *The New Testament Life and Literature*, Chicago, 1946, p. 123).

A maior parte dos intérpretes, mesmo aqueles que julgam ser **3:1-4:1** um fragmento interpolado, acreditam que a carta é paulina. O *Carmen Christi* de **2:6-11** pode perfeitamente ser anterior a Paulo, que o teria tomado, e possivelmente editado, com inclusão na carta.

Tem-se concentrado atenção principalmente neste tópico: integridade da carta. As provas podem ser estudadas em dois planos. Primeiro, os dados externos, isto é, o reconhecimento da carta aos Filipenses pela Igreja Primitiva. Segundo, a crítica dos principais argumentos pró e contra, na discussão do testemunho interno, isto é, aquilo que a carta, por si mesma, revela sobre sua unidade ou sua possível natureza fragmentária.

A. A EVIDÊNCIA EXTERNA

(a) Policarpo (cerca de 135 A.D.) comenta o ministério de Paulo entre os filipenses: "Ele ensinou acurada e resolutamente, enquanto esteve entre vós, na companhia dos homens daquele tempo e, também, quando longe de vós, ele escreveu cartas, pelas quais, se vós as estudardes cuidadosamente, sereis capazes de edificar a vós mesmos na fé que vos foi concedida." (Fil. 3.2.) A frase crucial é *egrapsen epistolai eis has ean enkyptête:* "ele escreveu *cartas* pelas quais, se vós *as* estudardes", estando as palavras-chave no plural.

J. B. Lightfoot (*Epistle to the Philippians,* 1878, pp. 138-142) interpretou o plural *epistolai* como referindo-se a uma carta de importância (latim *litterae*) como em Eusébio, *HE* VI 2.1; 43.3; argumenta ele que Policarpo fez uma alusão específica a uma única carta, como em sua referência à epístola de Paulo (singular) em Fil. 11:3. (Assim também W. Michaelis, *Einleitung,* p. 204; Kümmel, *Introduction to the New Testament,* Londres ET, 1966, p. 236. Entretanto, W. Bauer, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polycarpbrief,* Tübingen, 1920, p. 287, chamou a atenção para o uso corrente (I Clem. 47:1; Inácio, Ef. 12:2; Esmirna 11:3; Polic. 8:1), e para a distinção feita pelo próprio Policarpo entre um nome para o singular (*epistolê*) e outro para o plural

(*grammata,* 13:1); ele insiste, portanto, que era um verdadeiro plural o que Policarpo tinha em mente. A prova mostra que Policarpo usa tanto a forma singular (11:3), como a do plural (13:2) de *epistolē,* e que a última sempre significa várias cartas, ou uma coleção de correspondência. A conclusão é que Paulo havia escrito várias vezes aos filipenses. Isto, porém, não é de admirar, visto sabermos do caloroso afeto que Paulo sentia por esta igreja; e há registro da alta estima que ele nutria pelos filipenses, no mesmo Policarpo (Fil. 11:3: "porque acerca de vós ele se jacta em todas as igrejas"; seria isto uma inferência de 2 Co 8:1-5?), e no prólogo marcionista à epístola: "os filipenses são macedônios. Perseveraram na fé após terem aceitado a Palavra da verdade, e não receberam falsos profetas. O apóstolo os elogia, escrevendo-lhes de Roma, na prisão, por Epafrodito." Uma forma alternativa de se entender o sentido de *epistolai,* em Policarpo, é que este se referia ao corpo de cartas de Paulo, que circularam, enviadas às igrejas, visto acreditar-se que cada igreja se beneficiaria pela leitura e estudo desta coleção (segundo Harnack: veja C. L. Mitton, *The Formation of the Pauline Corpus of Letters,* Londres, 1955).

É possível, então, conforme pensava Harnack (veja seu "Patristische Miscellen" em *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchrist Literatur* (Leipzig, 1900), 20:2, p. 91) na base da declaração de Policarpo em 11:3, lida à luz de 1 Ts 1:8, afirmar-se que a referência em 3:2 inclui as cartas aos Tessalonicenses, as quais foram enviadas, também, às igrejas na Macedônia. Policarpo usa o plural (gr. *epistolai*) aqui, outra vez, e a segunda parte de sua declaração, mencionada acima, é semelhante, na redação, a 2 Ts 1:4. Também em Policarpo, Fil. 11:4 "não considereis tais homens como inimigos", parece alusão distinta a 2 Ts 3:15. Isto confirmaria a teoria de Harnack de que Policarpo conhecia as cartas de Paulo como coleção, e que ele poderia, portanto, ao referir-se a uma coleção de cartas paulinas endereçadas à Macedônia, ter tomado 2 Ts 1:3, 4 como referência aos filipenses.

Esta hipótese foi levada ao que se poderia, sem erro, chamar de limite exagerado, e não-provado, por E. Schweizer ("Der zweite Thessalonicherbrief ein Philipperbrief?" *ThZ* I, 1945, pp. 90-105), para quem 2 Tessalonicenses é realmente carta enviada por Paulo à igreja em Filipos. Esta hipótese foi criticada por W. Michaelis ("Der zweite Thessalonicherbrief kein Philipperbrief" *ThZ* I, 1945, pp. 282-6) e Gnilka (*Commentary,* p. 11). Beare (*Commentary,* pp. 12s.) é mais aberto à idéia. (Veja, porém, a crítica na edição de W. R. Schoedel, de *The Apostolic*

Fathers, 5, Londres, 1967, pp. 33s.)

A forma final de resolver o problema do plural, de Policarpo, é imaginar que ele tirou sua dedução a partir da leitura da epístola canônica (3:1). Assim pensa, também. A. Wikenhauser, *New Testament Introduction,* ET Dublin, 1958, p. 437.

(*b*) Outra proposta é apelar para dados que se tornaram disponíveis mais tarde, evidenciando a existência de diversas cartas aos Filipenses. O *Catalogus Sinaiticus* siríaco (veja a documentação de J. Moffatt em sua *Introduction to the Literature of the New Testament,* Edinburgo, 1918, pp. 174s.), atribui algumas cartas apócrifas à mão de Paulo, anexando-as à sua correspondência aos filipenses. Contudo, esta opinião não é considerada seriamente, visto que o *Catalogus* é de data remota (cerca de 400 A.D.), parece ter havido erro redacional (A. Souter, *The Text and Canon of the New Testament,* rev. C. S. C. Williams, Londres, 1954, p. 209), e tais cartas apócrifas não foram preservadas. A observação casual de Georgius Syncellus, um autor bizantino e *Chronologia,* segundo a qual ele conheceria mais de uma carta (refere-se ele expressamente à "primeira carta") à igreja filipense, não prova coisa alguma.

Ambas as fontes têm pequeno valor histórico (segundo B. S. Mackay, *NTS* 7 (1960 – 1), pp. 161s.). Se quizer-se provar que a carta aos Filipenses é uma compilação, isto deve ser feito pelas evidências internas da carta em si.

B. PROVAS INTERNAS

Voltamo-nos, agora, para a questão da unidade da carta, notando que parece haver motivo para considerar **3:1** como uma pausa no pensamento de Paulo. Na verdade, a transição aguda no movimento do autor, de um assunto para outro, é tão notória que foi comparada a uma fissura geológica (Collange, p. 22). Representa, diz E. J. Goodspeed, *An Introduction to the New Testament,* Chicago, 1937, p. 90, "uma parada tão brusca que desafia qualquer explicação", pelo menos na suposição que a mente de Paulo foi momentaneamente desviada para novos tópicos sobre admoestação e instrução, talvez ocasionada por repentinas notícias de que falsos mestres estavam operando na cidade onde estava preso, ou (mais provavelmente, visto que 3:2 é dirigido a seus leitores) que eles estavam prestes a invadir a congregação filipense (Moffatt, op. cit., p. 173). Segue-se, então, em **3:1b-21**, uma longa digressão, es-

crita num estilo visivelmente diferente do texto anterior, em movimentação viva, com palavras repetidas (3:2, 7-9), como se o espírito de Paulo estivesse agitado. Ele escreve exprimindo grande interesse em que os filipenses não fossem apanhados desprevenidos, tornando-se presa fácil dos falsos mestres a quem ele denuncia, e cuja doutrina e prática ele refuta em dissertação detalhada. Tem-se observado o hábito de Paulo de sair em tangente, para atender necessidades prementes, como, também, seu costume de fazer pausa, no ditado, permitindo que sua mente se distraia, sendo isto argumento em defesa da presente opinião (veja E. Stange, "Diktierpausen in den Paulusbriefen" *ZNW* 18, 1917-18, pp. 115s.).

"Quanto ao mais, irmãos meus, alegrai-vos no Senhor" (3:1a), é a conclusão pretendida por Paulo, segundo a forma tradicional de entender-se a carta. Paulo é interrompido por notícias urgentes, excitantes, quando, então, faz pausa em seu ditado. Portanto, ele se desvia do assunto para ditar um apelo veemente. "As mesmas coisas" (v. 1b) é um termo prospectivo, ligado às admoestações que se seguem. A longa exposição sobre os inimigos do evangelho estende-se até 4:1, encerrando-se com sua reiterada chamada a permanecerem firmes no Senhor, contra qualquer perigo proveniente de mestres heréticos.

A única outra seção, diz Collange (p. 34), que induziu a questionar-se a unidade essencial da carta é 4:10-20. O problema é a colocação deste texto, tomado como se fora um simples registro de Paulo das dádivas provenientes de Filipos. Paulo já havia mencionado o portador, Epafrodito, que trouxera as dádivas (2:25). A questão é: Por que Paulo se demora, na carta, em expressar sua apreciação? A resposta, fornecida por muitos eruditos, incluindo a maioria que vê 3:1-4:1 como um fragmento, é que 4:10-20 é texto deslocado, e representa uma nota de agradecimento, fragmentária, escrita anteriormente, e não inclusa no corpo principal da carta. Mas, há algumas razões apresentadas, segundo as quais este argumento não é tão forte como parece (veja-se adiante, p. 29).

A questão da unidade da carta apóia-se na lógica das respostas dadas às perguntas levantadas em 3:1a e 4:10-20. Voltamos a rever o debate com os detalhes bibliográficos fornecidos no final da seção.

C. ADVERSÁRIOS E DEFENSORES DA UNIDADE DA CARTA
O DEBATE MODERNO

A questão da unidade desta carta tem sido levantada, ultimamente, mais para desfazer os argumentos que defendem seu caráter fragmentário. Podemos, agora, criticar um a um, os argumentos do ataque e os da defesa.

1. "O argumento mais forte já levantado contra a unidade literária de Filipenses é a descrição que R. Jewett faz da hipótese sobre os oponentes de Paulo, e da igreja, nesta carta. Tanto J. Müller-Bardorff como W. Schmithals (veja referências dadas posteriormente) afirmam que os inimigos do evangelho, mencionados em 1:27-2:18 são os mesmos de 3:18ss. Entretanto, a atitude de Paulo para com eles é diferente, o que nos leva à conclusão de que a primeira referência é anterior, no tempo, e é parte de uma carta (B), escrita numa época em que o conhecimento de Paulo, dos problemas envolvidos, era limitado. Mais tarde, numa outra carta (C) (3:2ss.), ele se confrontou com "uma nova situação entre os recipientes" (Müller-Bardorff), e assim, respondeu mais apropriadamente, em admoestação e denúncia mais completas. A carta A é o bilhete de agradecimento ainda mais recente (4:10-23).

Diversos autores têm disputado sobre isto, insistindo (a) que a invectiva de 3:2s. sumariza as admoestações éticas de 2:12s. (Kummel); (b) que, em qualquer caso, não deveríamos menosprezar a forma como o ataque de 3:2s. foi lançado em parágrafos anteriores (1:28,29; 2:14-16), e que a violência da linguagem de Paulo em 3:2 não deve ser super-enfatizada (B. S. Mackay); e, podemos acrescentar, (c) que os tipos de perigos nos dois textos dificilmente se compatibilizam. O de 1:27ss. refere-se a perseguição da parte de um mundo hostil (2:15), enquanto 3:2ss. refere-se, mais naturalmente, ao avanço da heresia para dentro da igreja.

2. O texto de 4:10-23 sugere a alguns eruditos (como Schmithals e R. H. Fuller) que o bilhete gratulatório de Paulo aparece demasiado tarde na seqüência dos versículos e capítulos, como os temos hoje, em nossa epístola canônica. Não seria o caso de estes versículos encaixar-se mais naturalmente num padrão de carta escrita anteriormente ao corpo canônico da carta?

Kümmel replica que Paulo, em suas cartas às igrejas, costuma demorar para expressar gratidão, embora não apresente qualquer prova desta assertiva, a não ser aquela observação de que já em 1:7 e 2:25 Paulo aludiu às dádivas. Porém, estes versículos contêm apenas alu-

sões, não agradecimentos. Um alicerce mais sólido para a contraproposta de que Paulo não demora em registrar agradecimentos é o argumento baseado na exegese de **1:3**. Como este comentário (pp. 75, 76) afirmará, este versículo refere-se diretamente às dádivas, à medida que Paulo exprime agradecimentos a Deus "por tudo que recordo de vós". Podemos considerar este "tudo que recordo" como nuance dinâmica, significando, não apenas que os filipenses haviam abrigado pensamentos de afeição, envolvendo o apóstolo, mas, também, que eles haviam revestido tais pensamentos de forma prática, mediante o sustento material que lhe enviavam repetidamente (**4:16**), tendo a última amostra de sua generosidade acabado de chegar ao apóstolo pelas mãos de Epafrodito. Agora, no cabeçalho da carta, ele expressa sua apreciação, não obstante inscrita num contexto "teológico" de agradecimento a Deus pela generosa preocupação deles para com o apóstolo.

3. As evidências tripartidas apresentadas por B.D. Rahtjen são as seguintes: (a) O tempo aoristo dos verbos em **2:25-30** não pertence à epístola e faz parte de uma carta que deveria ter sido escrita mais tarde, após Epafrodito ter voltado para casa com uma carta de agradecimento anterior (que se considera ser **4:10-20**; esta nota anterior de agradecimento é reconhecida por vários eruditos, como Schmithals, Müller-Bardorff, Beare, Bornkamm e Marxsen; Gnilka, que inclui **1:1-3:1a** em **4:2-7, 10-23**, é exceção). A separação desta carta em **4:10-20** regride a J. E. Symes, em 1914. (b) O sentido do "fecho" em **3:1** e **4:4** (a Edição Revista e Atualizada diz: "alegrai-vos", mas Rahtjen argumenta que não é este o verdadeiro sentido do contexto) mostra que Paulo não esperava ver Filipos outra vez. Esta previsão pessimista, acredita-se, é diferente da confiante esperança de nova visita em **2:24**. (c) A carta embutida no capítulo 3 (carta C: **3:1-4:9** são os versículos limites que Rahtjen estabeleceu para tal carta) foi escrita "segundo o padrão clássico de um pai moribundo a seus filhos", e **3:1-4:9** deve, portanto, ser considerada como a última carta de Paulo. Esta divisão, que termina em **4:9**, é geralmente aceita. Mas, há diferenças de opinião acerca de se incluir todo o texto de **3:1-4:9**, como por exemplo, Schmithals, que sugere **3:2-4:3;4:8,9** como sendo a tal carta; Müller-Bardorff sugere **3:2-21**; **4:8s.**; Beare pára em **4:1**; Bornkamm prefere **3:2-4:3;4:8s.**; Gnilka estende a carta de modo a incluir **3:1b-4:1**; **4:8s.** Vários intérpretes (por ex. Collange) desejam incluir **4:2-7** na carta, incluindo os capítulos **1** e **2**, sob pretexto de: 1º) conexões lingüísticas e contextuais entre **4:6** (oração = **1:3ss.** = **2:12ss.**) e **4:4** (a proximidade do Senhor = **1:7,11** = **2:16**) e, 2º) a ocorrência do

tema da alegria em **4:1,6**, que está ausente no capítulo **3**. Igualmente, o tópico "conflito" falta no capítulo **3**, mas, é encontrado em **4:1, 3**.

Os argumentos de Rahtjen foram analisados por vários eruditos, disso resultando que esta posição foi virtualmente derrotada. B. S. Mackay observa que as "pausas" no pensamento de Paulo, que Rahtjen insiste em ver, em **3:1** e **4:9** não ficam sem explicação. A mudança em **3:1**, com seu "adeus", ou "fecho", é coisa momentânea, e a suposta pausa de **4:9** não fica sem precedente (por ex. Gl 6:10,11 e Cl 4:2-6, 7-9). Além disso, **4:20** encontra paralelo em 1 Ts 5:23,24 e 2 Ts 3:16, como penúltima bênção, não significando, necessariamente, que a carta termina.

W. Schmauch ataca os principais pontos de Rahtjen, um a um, argumentanto e mostrando que os tempos dos verbos em **2:25-30** devem ser tomados como aoristos epistolares; isto é, denotam o envio de Epafrodito à época do despacho da carta; que a seção de **3:1-4:9**, que Rahtjen acreditava seguir um padrão testamentário, não se separa, na verdade, só por isso, do resto da carta. O apelo ao padrão testamentário de Dt 32:33 é particularmente inepto, visto que, num ponto anterior, e (na demonstração de Rahtjen) em outra carta (**2:15**), Paulo explicitamente menciona Dt 32:5, na LXX; que Rahtjen esqueceu-se do fato de que a exortação paulina a que se tornam seus seguidores, ou imitadores, (**3:17**) não é única em Filipenses (carta C), mas ocorre também em 1 Co 4:16, 11:1; 2 Ts 3:7, 9; e que, finalmente, (com Mackay, que também adota este criticismo), o verbo *chairō* em Paulo, nunca é encontrado numa fórmula de despedida. Paulo usa *charis* para este propósito. Portanto, ao verbo *chairō* deve ser dado o significado alternativo de "alegrar-se", em **3:1**, como em **4:4**. O versículo **3:1**, portanto, não anuncia o fecho iminente da carta.

4. O chamado enigmático de **3:1a**, entretanto, é apenas parte do problema deste versículo. Mesmo aceitando o raciocínio de Schmauch e Jewett de que é um apelo ao regozijo, e não a fórmula inevitável do "adeus", fica, ainda, por esclarecer o sentido de **3:1b**. Diversos eruditos (por ex. Bornkamm e Gnilka) vêem a divisão de duas cartas cortando-as precisamente neste ponto, e são levados a concluir assim pela falta de coerência no versículo **1a** e **1b**. O assunto foi investigado a fundo por V. P. Furnish, com a conclusão de que a primeira parte do versículo refere-se à parte anterior, no capítulo 2, enquanto, no versículo **1b**, Paulo está conscientemente olhando para a frente, para as admoestações e diretrizes a serem dadas oralmente por Epafrodito e Timóteo, quando chegarem a Filipos (2:23,28,29). Entretanto, Paulo colocará tais exortações

por escrito, agora, e o faz no capítulo 3. Desta forma, Furnish consegue explicar a referência paulina a "mesmas coisas", isto é, estes são os assuntos a serem discutidos no capítulo 3, aos quais, depois, seus colegas adicionarão seu ensino oral, em seu nome, ao chegarem a Filipos. De acordo com esta interpretação, não há necessidade de separar os capítulos 2 e 3. Ao invés disso, 3:1a e b são gonzos sobre os quais gira a transição de pensamento de Paulo, à medida que exorta os irmãos e prometelhes que suas instruções (que se seguem imediatamente) serão suplementadas (3:2ss.).

5. O remate desta argumentação é que o capítulo 3 (3:1b-21) poderia ter sido escrito na mesma época dos capítulos anteriores (segundo R. Jewett) e a unidade das cartas fica comprovada (assim se crê) pelas interconexões literárias que se cruzam entre os capítulos. T. E. Pollard esforçou-se para demonstrar que há uma "clara relação terminológica entre o capítulo 3 e o resto da carta". Isto o sustenta em sua convicção de que "não há dúvida de que o capítulo 3 é parte integrante da carta, como aparece no cânon". Ele menciona vários exemplos de palavras que ocorrem em diferentes contextos (por ex. "lucro" em 1:21 e 3:7 e o verbo "considerar" (gr. *hēgeisthai*) que é encontrado em cinco lugares nesta carta e apenas três vezes fora de Filipenses, na *"homologoumena"* paulina). Outros exemplos são tirados da correlação existente entre a linguagem de 2:5-11 e o resto da epístola. Contudo, o argumento é precário, porque concorda-se, agora, em geral, que em 2:6-11 Paulo está mencionando um hino cristológico pré-paulino, e sua linguagem é claramente não-paulina.

R. Jewett firma-se em bases mais firmes quando chama atenção para outras correlações não encontradas em 2:5-11 que é apenas um segmento da carta. São as palavras para: "fruto" (1:11,22; 4:17); o termo "sincero" (gr. *hagn*) em 1:17 e 4:8); e o verbo "lutar", "esforçar-se", de 1:27 e 4:3. Provavelmente, a correlação mais surpreendente (notada por Pollard e Jewett) e a raiz grega *polit* – que é vista no verbo de 1:27 e no substantivo de 3:20, e que é encontrada aqui, somente, no corpo indisputável das cartas paulinas (Ef 2:19). Não é relevante que Paulo tenha desejado enfatizar a força de seu ensino, mediante o uso de uma palavra que poderia ter sentido especial somente para homens e mulheres de uma colônia romana (At 16:12). O que conta nesta discussão é que ele emprega uma palavra rara em seu vocabulário, em duas partes de sua carta canônica.

6. Num escopo mais amplo, vários autores (Mackay e Kümmel) cha-

mam a atenção para uma comunidade de idéias que percorrem toda a epístola. As mais importantes são: alegria de Paulo a despeito de sua prisão, ou sob provação, e sua ilimitada confiança na fidelidade dos filipenses no evangelho.

A esta lista, Jewett adiciona um item importante. Paulo está conscientemente estabelecendo um elo entre ele mesmo, como apóstolo messiânico e a comunidade messiânica que é chamada a compartilhar seus sofrimentos (**1:29,30; 3:10-11**). Estes elementos são vistos num contexto apocalíptico, e constituem poderosas testemunhas da unidade da compreensão de Paulo, de si mesmo e da igreja, se não da carta de quatro capítulos. Entretanto, um tema comum requer uma carta cuja unidade seja essencial, como se pode depreender.

7. Aqueles que afirmam que Filipenses é uma coleção de "fragmentos" paulinos precisam arranjar a presença e o trabalho de um redator suficientemente motivado para ajuntar as "partes" separadas, a fim de estabelecer a semelhança de uma unidade. Neste ponto, dá-se à imaginação amplo escopo, se não rédeas soltas. W. Schmithals apresenta a hipótese do trabalho de um "homem excessivamente prudente" que, no interesse de disseminar as epístolas paulinas por toda a igreja, ajuntou os escritos de uma congregação, de modo a unificá-los e, assim, como uma carta, tornou-se leitura obrigatória para toda a igreja no mundo pós-paulino. Desta maneira, à carta assim resultante confere-se o *status* de "escritura sagrada" (Müller-Bardorff).

Contudo, W. G. Kümmel muito pertinentemente pergunta como este editor sentiu-se capacitado para alterar o texto do fragmento paulino, seja por eliminação das introduções e conclusões, seja pela adição de frases conectivas, tais como **3:1b**. Obviamente, as seções hipotéticas são incompletas, como as temos, e formam apenas um tronco, ou troncos. Somos levados a suprir introduções e conclusões, que o redator eliminou, na sua tarefa de juntar os "fragmentos" numa composição unificada. Como poderia ele fazer isto, pergunta Kümmel, se ele considerasse o texto diante de si como sacrossanto?

Este é um dos impecilhos mais sérios que dificultam a aceitação das teorias redacionais que afirmam ser esta carta uma compilação de fragmentos separados. O mesmo veredito deve ser atribuído à elaborada reconstrução de W. Marxsen, sobre a origem da correspondência filipense. Ele corta a carta canônica em três fragmentos epistolares indicados por letras: A = carta de agradecimentos (**4:10-20**); B = carta da prisão (**1:1-3:1; 4:4-7, 21-23**); C = carta de advertência (**3:2-4:3; 4:8, 9**).

Seu argumento para esta divisão é que cada seção satisfaz a uma necessidade específica, e que nós achamos difícil separar as três seções hipotéticas porque o editor, perito, executou um trabalho excelente. Ele imagina que este editor desempenhou seu papel numa época quando as cartas paulinas estavam tornando-se reconhecidas como "canônicas", e ele esforçou-se por unificar os fragmentos filipenses a fim de mostrar à Igreja Universal em que consistiu o legado de Paulo. Além disso, ele demonstrou perícia artística, e pastoral, e muita sensibilidade, ao colocar a carta controvertida (C) na posição intermediária, suavizando seu tom pela colocação, depois dela (carta B), uma seção em **4:4-7, 21-23** que é cordial, e uma seção em **4:10-20** (carta A) que é menos severa. Contudo, esta reconstrução imaginária deve ser questionada. Concordando-se em que a carta C enfatiza uma nota discordante de admoestação, não é menos verdade que na carta A, Paulo está dirigindo algumas palavras fortes de exortação aos filipenses (**4:10,17**), falando-lhes sobre aquilo que parece ter sido um assunto pastoral muito delicado: seu sustento ministerial da parte deles. Isto é especialmente verdadeiro se C. O. Buchanan tiver razão em acreditar que Paulo tratou da missão de Epafrodito, quanto à oferta da igreja, com certa frieza e falta de entusiasmo (veja comentário, p. 175), e que o texto de Paulo em **4:10-20** revela alguma irritação, em face do fato de os filipenses terem desobedecido a suas ordens quanto a não enviar ofertas.

Ficamos imaginando por que o editor hipotético não colocou a "seção de agradecimento", em **4:10-20** (A) na parte inicial da carta unificada, visto que muitos eruditos, incluindo Marxsen, confessam-se perplexos por ter Paulo retardado seus "agradecimentos", colocando-os no capítulo final, segundo a ordem canônica. Não se pode negar a extrema habilidade de Marxsen em localizar várias "situações vivenciais", tanto na epístola fragmentada, como na completa, parte dos dias de Paulo e parte na vida eclesiástica do editor. Mas, a especulação é tão extensa que se torna tolice elaborar algo, em cima da mesma. É muito mais prudente admitir (com W. Michaelis e C. F. D. Moule) que é bem limitado nosso conhecimento sobre a maneira como as cartas de Paulo foram coletadas, publicadas e postas em circulação. O processo pode ter sido lento e "anônimo" (Moule). Mais incerta, ainda, é a resposta à questão sobre se as cartas foram editadas à medida que se faziam compilações delas.

8. Finalmente, poderíamos anotar uma impressão de K. Grayston: "Seria válido levar a sério a divisão, se esta resolvesse alguns problemas da carta que, de outra forma, não poderiam ser compreendidos. Dificil-

mente se poderia dizer que a divisão resolve algum problema de interpretação."

Talvez este veredito seja severo demais, visto que o ambiente do capítulo 3 poderia ser tomado como refletindo um conflito mais sério do que se percebe nos dois capítulos antecedentes. Pode-se conceber a hipótese de as duas partes pertencerem a fases diferentes da vida de Paulo. Esta é a opinião de J. Gnilka. Vê ele duas cartas (uma "carta da prisão": **1:1-3:1a**; **4:2-7**, **10-23**; e uma "carta de conflito": **3:1b-4:1**, 8s.), sendo ambas dirigidas aos filipenses, e ambas interessadas na refutação de falsas idéias judaico-cristãs. São diferentes, contudo, em que emergem de duas épocas distintas na experiência do apóstolo. A primeira carta pertence ao período do cativeiro efésio (A.D. 53/54-55/56), a que se refere Atos 19. A carta polêmica do capítulo 3 é dirigida contra a luta feroz (a que se refere 2 Co 7:5) em que se envolveu no ano seguinte (A.D. 56/57). Paulo não precisaria ser, literalmente, um prisioneiro, quando escreveu o capítulo 3.

Contudo, tais ambientações são altamente especulativas e, embora nos ajudem, na compreensão mais imaginativa da atitude de Paulo quanto a problemas e lutas, não se pode extrair conclusões sólidas a partir de reconstruções teóricas tão tênues. Como veremos na próxima seção, é possível encaixar as várias partes da carta num esquema de circunstâncias tais, que não haja necessidade de criar hipóteses sobre diferentes épocas na vida missionária de Paulo.

BIBLIOGRAFIA DA SEÇÃO 2, NA ORDEM DA MENÇÃO

R. Jewett, 'The Epistolary Thanksgiving and the Integrity of Philippians', *Nov T* 12 (1970), pp. 40-53; J.Müller-Bardorff, 'Zur Frage der literarischen Einheit des Philipperbriefes', *Wissenshaftliche Zeitschrift der Universität Jena, Gesellschafts - und sprachwiss. Reihe* 7 (1957-8), pp. 591-604; W. Schmithals, 'The False Teachers of the Epistle to the Philippians', *Paul and the Gnostics,* ET Nashville, 1972, pp 65-122; W.G. Kümmel, *Introduction to the New Testament,* ET London, 1966, pp. 235-7; B.S. Mackay, 'Further Thoughts on Philippians', *NTS* 7 (1960-1), pp. 161–70; R. H. Fuller, *A Critical Introduction to the New Testament,* London, 1966, pp. 34-7; B. D. Rahtjen, 'The Three Letters of Paul to the Philippians', *NTS* 6 (1959-60), pp. 167–73; F. W. Beare, *The Epistle to the Philippians* (*Harper-Black's NT Commentaries*), London/New York,

1969, pp. 4f.; G. Bornkamm, 'Der Philipperbrief als paulinische Briefsammlung', in *Neotestamentica et Patristica.* O. Cullmann *Festschrift,* Leiden, 1962, pp. 192-202; W. Marxsen, *Introduction to the New Testament,* ET Oxford, 1968, pp. 61-3; J.E. Symes, *Interpreter,* 10.2 (1914), pp. 167–70; J.-F. Colange, *L'épître de Saint Paul aux Philippiens* (*CNT*), Paris/Neuchâtel, 1973, pp. 24-30; W. Schmauch, *Anhang* to E. Lohmeyer's *Der Philipperbrief* (*KEK*), Göttingen, 1933; J. Gnilka, *Der Philipperbrief* (*Herders theologischer-Kommentar*), Freiburg, 1968, pp. 11-18; V. P. Furnish, ' The Place and Purpose of Phil. III', *NTS* 10 (1963-4), pp. 80-8; T.E. Pollard, 'The Integrity of Philippians', *NTS* 13 (1966-7), pp. 57-66; C. O. Buchanan, 'Epaphroditus" Sickness and the Letter to the Philippians', *EQ* 36 (1964), pp. 157-66; W. Michaelis, 'Teilungshypothesen bei Paulusbriefen', *Thz* 14 (1958), pp. 321-6; C.F. D. Moule, *The Birth of the New Testament,* London, 1962, pp. 199-204; K. Grayston, *The Epistles to the Philippians and the Thessalonians* (*CBC*), 1967, p. 4; J. Gnilka, *Der Philipperbrief,* pp. 23-5.

3. ADVERSÁRIOS DE PAULO E SUA INFLUÊNCIA NA CONGREGAÇÃO

A. ENUNCIADO DO PROBLEMA

O problema de identificar-se os homens que foram o alvo do ataque de Paulo, no capítulo 3, está inçado de dificuldades especiais. Algumas destas dificuldades são inerentes ao fato de que Paulo não coloca uma etiqueta específica em cada um desses homens, e contenta-se com presumir que seus primeiros leitores simplesmente saberão identificá-los. Ei-los no horizonte, no momento em que Paulo escreve; não devemos, pois, pensar neles, e em sua influência, como se estivessem entrincheirados (3:2). Contudo, a linguagem paulina sugere uma ameaça real, muito perigosa. A súmula de que dispomos para uma elucidação é a linguagem descritiva de Paulo, ao referir-se ao caráter e ensino deles, em passagens como 3:2 e 3:18, 19.

Presumindo-se que o capítulo 3 é parte integrante da carta aos Filipenses, e não um fragmento separado, e interpolado, de alguma carta anterior aos Filipenses, ou uma composição independente que, de alguma forma, viu-se inserida em nossa carta canônica (veja atrás, pp. 28-34), ainda temos de determinar o seguinte: (a) se os inimigos de Paulo no

capítulo 3 estão relacionados àqueles mencionados em 1:28, e (b) se os homens designados como "cães", "maus obreiros" e "falsa circuncisão" (3:2) são os mesmos "inimigos da cruz", de 3:18. Ficou entendido, previamente, (p. 28) que não há conexão entre os adversários de 1:28 e os falsos mestres do capítulo 3. Muito provavelmente a oposição em 1:27-30, que conduziu aos *agōn* filipenses (1:30) veio do mundo pagão, e a reação emocional de Paulo contra os inimigos da cruz (3:18) tem menos probabilidades de relacionar-se com a indiferença do mundo, e sua perseguição aos crentes, de que com crentes mal orientados que pervertiam sua mensagem. Portanto, a despeito de haver uma palavra estabelecedora de relação comum (gr. *apōleia* em 1:28 e 3:19) não parece haver uma identidade comum entre as pessoas envolvidas.

Um problema mais complicado é saber se o perigo ameaçador, representado pelos homens de 3:2, o qual é enfrentado por Paulo, no longo debate, em 3:3-16, é ou não parte do problema que suscita a admoestação dada em 3:17ss. Em uma palavra: estaria Paulo enfrentando uma oposição única, de várias frentes, como, por exemplo, o nomismo judeu ou as idéias gnostizantes, em 3:2, 6-8, uma tendência perfeccionista nos versículos 12-16, e homens de costumes libertinos nos versículos 18 e 19? Ou será que Paulo troca a defesa de seu evangelho, de uma compreensão judaica, ou judaico-cristã, e rival da religião, tratada na primeira parte do capítulo, para a defesa contra as perversões da "graça livre", dos gentios, que induzia, inevitavelmente, ao antinomianismo, e à moralidade relaxada, descrita nos versículos 18-21? Dentro destes amplos limites de definição, há muitas permutas e combinações (catalogadas por J. J. Gunther, *St. Paul's Opponents and Their Background*, Leiden, 1973, p. 2, que apresenta uma lista de não menos de 18 maneiras diferentes pelas quais os inimigos de Paulo, no capítulo 3, foram entendidos).

Duas perguntas, portanto, exigem resposta: 1º) A crítica de Paulo seria dirigida às mesmas pessoas através do capítulo? 2º) Quem são os sectários filipenses, e qual é a sua relação com a congregação? Se se acreditar que há apenas um *front* em que Paulo está lutando (esta é a tese de W. Schmithals para toda a polêmica paulina com seus oponentes, em todas as suas igrejas), então fica possível ver-se como o quadro todo, pintado a partir de 3:2ss. e 3:17ss., pode adaptar-se a determinada classe de mestres. Nesta pesquisa, como numa seção anterior, a bibliografia é dada no final.

B. IDENTIDADE DOS AGITADORES NO CAPÍTULO 3

(*a*) Provavelmente, a solução mais simples para o problema do capítulo todo, é insistir que Paulo está enfrentando oposição judaica generalizada. Esta posição é mantida por Klijn, que se esforça para mostrar, ponto a ponto, que os mestres discutidos em **3:12-14** são judeus. Eles blazonam da circuncisão (3:2), a que Paulo replica com uma afirmação da igreja como sendo o verdadeiro Israel (3:3; Rm 15:8; Gl 2:7-9; Ef 2:11). Eles se gloriam na "carne", cortada na execução do rito; ele se gloria em Cristo, apenas. Eles se orgulham de suas vantagens (gr.: *kerdē*), especialmente seu conhecimento de Deus (cf. Rm 2:19-20); ele só encontra verdadeiro conhecimento de Deus em Cristo. A justiça deles é baseada na lei (cf. Rm 9:31; 10:15; Gl 2:21). Sua confiança descansa na dádiva de Deus. Os judeus buscam e esperam obter justiça (Sir. 27:8). Paulo fixa seus olhos em alvos diferentes e anseia por ganhar a Cristo.

Outras provas podem ser deduzidas. "Cães" (3:2) é usado ironicamente, visto ser designação judaica comum para os gentios (Mt 7:6). A presunção de ser "perfeito" é, igualmente, algo próprio do judeu. Em **3:17-21** apresentam-se duas formas de viver, uma das quais é claramente descritiva dos judeus. Eles procuram atingir o verdadeiro "objetivo" da lei (Rm 13:10; 1 Tm 1:5); entretanto, Paulo lhes promete que o único "fim" a que chegam é a destruição. Seu culto-ventre é parte de suas práticas ritualísticas (Rm 9:4), centralizadas em manjares-leis (Rm 16:17-18). O objeto de sua "glória" (talvez equivalente a "Deus", como no salmo 106:20) deveria, antes, ser causa de "vergonha". Paulo se volta para uma palavra oposta (heb. *bôšet*) usada como uma caricatura de falsos deuses que os judeus, idólatras, adoravam (Jr 11:13 – e que os levou à "vergonha", Is 65:13; 66:5) a fim de comentar causticamente o culto judeu, dando um toque na circuncisão, que requeria a nudez do corpo humano para a operação cirúrgica a ser efetuada. Nudez e vergonha caminham juntas em Naum 3:5 e Miquéias 1:11 (cf. Ap 3:18). Sua "mente" está voltada para "coisas terrenas", especialmente em suas esperanças de uma comunidade terrena, judia, como estado teocrático, nacionalista. Acima de tudo, os judeus negam sua "ressurreição" (Rm 11:15) pela qual Paulo espera fervorosamente, a despeito da incredulidade deles. Quando esse período terminar, será como "vida dentre os mortos".

Há algumas formas superficiais pelas quais estas correlações são plausíveis, mas o grande argumento contra a identificação é que Paulo, em nenhum lugar, debate com os judeus como se apresentassem uma

ameaça à paz e unidade da igreja (Gnilka, p. 211). Também não há muita convicção nas opiniões exaradas por Lohmeyer, apoiado por Dibelius, Barth, Michaelis e Beare (que fala dos "cães" como sendo missionários judeus que procuravam converter cristãos gentios ao judaísmo), segundo as quais este debate do capítulo 3 reflete a luta entre a igreja e a sinagoga. No fundo, afirma ele, está o temor de Paulo de que os filipenses sucumbirão sob a pressão, ou serão chamados a sofrer o martírio. Mas, não há admoestação contra covardia no capítulo 3, e a única forma pela qual esta opinião poderia ser mantida seria mediante a transposição de idéias de 1:28-30 e 2:15, e fazer a perspectiva de sofrer, em 3:10,11, referir-se a martírio iminente. Michaelis vê uma igreja ameaçada no capítulo 3, porém isto é pouco plausível, visto que 3:2 aparentemente iniciase com uma nova admoestação não proclamada antes, na carta. Uma opinião alternativa é ver, nestes oponentes, judeus helenizados de fora da igreja, que pregavam uma doutrina falsa, parecida com a dos heréticos de Colossos (Houlden). Contudo, esta identificação deixa de levar em consideração o debate sobre a retidão nomística, no capítulo 3, um tema notoriamente ausente em Colossenses.

(*b*) No ensaio de J. Müller-Bardorff, sobre a unidade literária da carta, há uma modificação da opinião acima. Seu argumento está baseado na maneira como Filipenses foi juntado, como coleção de fragmentos separados, com a carta C (3:2-4:3 e 4:8,9) sendo escrita em conexão com a viagem de Paulo a Corinto (At 20:2). Isto significa que suas cartas anteriores a Filipos (carta A, 4:10-23, composta durante a primeira estada de Paulo em Corinto, At 18:1; e a carta B, 1:1-3:1, 4:4-7, escrita em Éfeso durante seu aprisionamento ali, no decurso da terceira viagem missionária, At 19) foram enviadas quando Paulo tinha apenas um conhecimento limitado da situação em Filipos. Contudo, à época em que ele redige sua carta C, Paulo está melhor informado. Esta hipótese fornece a Müller-Bardorff um princípio orientador: Paulo tem uma "nova situação" em vista, em 3:2ss. Aqueles homens cujos perfis são, agora, desenhados mais distintamente que em 1:27-2:18, são o mesmo grupo, contudo, seu ensino falso é delineado, agora , mais fortemente. São judaizantes e libertinos, simultaneamente. O termo de ligação é a posse do Espírito – um atributo que caberia bem, tanto no verdadeiro gnóstico, que se regozijava na sua plenitude do *pneuma,* e o verdadeiro israelita eleito, que professava ser um homem do Espírito. Mas, a principal objeção contra esta opinião (segundo a qual os heréticos judaizantes são espiritualistas interessados numa mensagem tanto judaizante como libertina), é que Müller-

Bardorff eliminou o ponto central do assunto em debate, entre Paulo e seus adversários, em 3:2ss., que é a lei, como bem observa Jewett.

(*c*) H. Köster, cuja opinião não questiona esta crítica, mas estabelece uma conexão entre os grupos referidos nas seções de abertura e de conclusão, do capítulo 3, argumenta que os inimigos mantinham uma "escatologia espiritualizada e radicalizada" típica do primitivo gnosticismo cristão. Contudo, os adversários de Paulo eram cristãos-judeus que blazonavam de suas qualidades espirituais especiais e revestiam-se de suposta superioridade, sob a alegação de haverem cumprido completamente a lei, especialmente quanto à circuncisão. Eles também alegavam ser "perfeitos" no concernente à escatologia, isto é, já possuíam o Espírito e já haviam obtido a ressurreição. Esta "escatologia transformada", pela qual as futuras esperanças apocalípticas são trazidas ao presente e consideradas como possessão espiritual, sem remanescente, também explica a insistência de Paulo em 3:18ss., que estes homens são "inimigos da cruz". Não são judeus, nem cristãos imorais, mas cristãos mal orientados que erraram em sua compreensão da vivência cristã. A linguagem violenta de Paulo é explicada, diz Köster mais como um sinal de alta tensão da polêmica contra arrogantes reivindicações espirituais, do que uma indicação do suposto comportamento vergonhoso deles. Os oponentes eram missionários judeu-cristãos, apóstolos que perturbavam a causa paulina mediante a aceitação de uma perfeição atingível pela guarda da lei, sendo a circuncisão praticada como um sinal de pertencer-se à comunidade eleita, e uma escatologia já cumprida, que trouxe a plenitude do Espírito ao presente, e conduziu a uma vida elevada, na terra, e ausência de sofrimento e morte. Este traço último trai a origem gnóstica.

A posição de Köster é vulnerável em vários pontos. Um aspecto concerne a "gloriar-se" (3:3). Köster supõe que eles se gloriavam de terem cumprido totalmente a lei, especialmente na questão da circuncisão, mas isto não aparece no texto (Schmithals). Também é difícil sustentar o argumento de que a espiritualização gnóstica da esperança da ressurreição estava conectada ao nomismo farisaico, visto que o atingimento de um estado espiritual, aqui e agora, pertence a um mundo diferente do rigorismo legal. Finalmente, os versículos 3:18ss. descrevem, segundo os melhores critérios, práticas imorais. Quando Köster e Barth interpretam a frase "a glória deles está na sua infâmia" (v. 19c) como desprezo à cruz, num esforço para atingir a santidade, eles colocam uma construção inatural naquilo que pertence à conduta cristã, e esquecem-se da orgulhosa vanglória destes homens, em suas maneiras imorais, que deveriam tê-los

enchido de remorso (Jewett).

(*d*) A reconstrução de W. Schmithals da situação é, provavelmente, a mais completa de todas as tentativas de ver o capítulo 3 como uma unidade independente, inscrita na carta. De acordo com esta opinião, compartilhada por Bornkamm e Marxsen, salienta-se a designação de Paulo, dos mestres, como homens que reivindicavam para a "etiqueta" da circuncisão a prova de serem membros da comunidade judaico-cristão-gnóstica. Segundo esta interpretação, é importante ver-se que a polêmica de Paulo não menciona a submissão à lei judaica como sendo submissão. Os judeus-cristãos agarraram a circuncisão a fim de promoverem uma propaganda gnostizante, e conduziram uma campanha missionária entre as igrejas de Paulo. Isto explica a refutação de Paulo em 3:3, onde podemos ver o pano de fundo, os heréticos exigindo que os filipenses sejam circuncidados, ou estes heréticos gloriando-se de sua própria circuncisão, isto é, de sua origem judaica. Schmithals prefere esta segunda alternativa.

O segundo item na caracterização dos inimigos é menos ambíguo. Em 3:8ss. há indicações de que Paulo está enfrentando cara-a-cara os missionários gnósticos. Alardeiam seu "conhecimento" (3:8) e professam ter alcançado uma ressurreição, já experimentada, dentre os mortos (3:10). São "perfeitos" (3:12 é a negação categórica de Paulo) e devemos ler o versículo 15 ("todos, pois, que somos perfeitos") como uso irônico de Paulo do título que eles mesmos se auto-aplicam. A segunda metade do versículo é mais um trocadilho irônico de Paulo sobre a assertiva gnóstica de possuir uma completa revelação divina (veja comentário). O versículo 3:16 adapta-se bem às afirmações sobre a sofisticação e o intelectualismo gnósticos. Schmithals resume assim:

> É certo que aquele grupo de gnósticos judeu-cristãos, com quem Paulo deve debater, em seu território missionário grego, da Ásia Menor, está vangloriando-se de suas revelações (*apokalypseis*) gnosticamente entendidas (p. 104).

Os mais fortes argumentos de Schmithals são encontrados em sua exegese de 3:18-21. A negação gnóstica da teologia da cruz, que alega terem já se elevado para uma nova vida, reflete-se em 3:18. A "liberdade" deles, isto é, a usência de restrições e controles nas áreas afins do alimento e do sexo é o assunto das palavras contundentes de Paulo no versículo 19. A libertinagem daqueles gnósticos acarreta promiscuidade sexual e desconsideração de todos os regulamentos sobre alimentação. Ambos os exemplos de comportamento são justificados pela crença numa ressurreição atual, para uma vida celestial na terra. Tendo a salva-

ção já obtida, não há esperança futura – a qual Paulo confirma no versículo 20, seguida de uma declaração confiante, de que nosso presente corpo frágil aguarda a ressurreição e a glorificação na *parousia* (v. 21).

A hesitação maior está na interpretação de Schmithals do versículo 3:2ss. Quanto mais gnósticos se fazem os oponentes de frente única, menos apropriada se torna a admoestação de Paulo contra seu nomismo e interesse pela justiça legal (veja Jewett, p. 48). As declarações enfáticas em 3:2-6 concernentes às práticas, dos sectários, da circuncisão, e sua vanglória na "carne", aliadas à sua alegação de serem verdadeiros judeus, capazes de traçar sua linhagem sangüínea à nação eleita, mais sua procura de uma posição diante de Deus, baseada na sua guarda da Torah – todos estes sinais indicam um movimento missionário judeu-cristão semelhante ao que Paulo teve de enfrentar na Galácia, e em Corinto (especialmente 2 Co 10-13). É verdade que Schmithals pretende ver um inimigo comum em todas estas situações. É conveniente investigar-se, em particular, a ligação com a propaganda dos missionários judeu-cristãos, especialmente o assunto preciso do debate entre Paulo e aqueles a quem ele chama de "maus obreiros" (Fp 3:2 comparado com 2 Co 11:13) os quais, provavelmente, advogam a circuncisão como uma necessidade para os convertidos cristãos – isto precisaria de uma análise profunda. Jaz aqui a fraqueza da teoria de Schmithals, em sua tentativa inconvincente de explicar a prática herética da circuncisão. Marxsen sente isto em sua contra-proposta um tanto frágil de que Paulo leu demais nas entrelinhas, sobre a circuncisão praticada por estes intrusos, como se ele não estivesse bem certo das implicações dessas práticas.

Se esta investigação resultar na ênfase do caráter judaico da oposição em 3:2ss., e se os traços gnósticos de 3:18ss. ficarem demonstrados, seguir-se-á a conclusão de que Paulo está encontrando dois tipos de falso ensino neste mesmo capítulo, e seremos forçados a presumir que Paulo tinha oponentes diferentes, em vista, nas duas seções. Esta opinião é comum, e esposada por uma legião de comentaristas (Lightfoot, Vincent, Kennedy, H. C. G. Moule, Michael, Michaelis, Dibelius, E. F. Scott, Beare, Friedrich e, mais recentemente, G. Baumbach). Esta opinião, contudo, padece de uma dificuldade, apontada por Schmithals, o qual argumenta que a mesma favorece sua hipótese da oposição de frente única. O problema consiste em explicar a falta de transição dos nomistas judaizantes para os libertinos gnósticos, com um olhar de relance para a congregação no meio de 3:10-16.

R. Jewett esforçou-se para demover esta objeção sob a teoria de

que havia três tipos de inimigos em vista, quando Paulo escreveu a carta aos Filipenses: missionários, ou eclesiásticos, na cidade onde Paulo estava preso, que salientavam a natureza elevada da vida cristã, especialmente dos apóstolos; os judaizantes, que atacavam a igreja filipense de fora; e os heréticos libertinos que emergiram de dentro da congregação filipense. Tomando a contribuição de Jewett como base, podemos explorar a segunda questão.

C. REAÇÃO DOS FILIPENSES ÀS INFLUÊNCIAS SECTÁRIAS

A segunda questão é inquirir quem teriam sido estes inimigos e qual seu relacionamento com a congregação.

(*a*) Parece claro o caráter judaico dos agitadores, cuja presença Paulo denunciou nas exortações de **3:2ss.** Mais ainda: são judeus-cristãos parecidos com os inimigos de Paulo de 2 Coríntios 10-13. Estudos recentes de D. Georgi, G. Friedrich, J. Gnilka, R. Jewett e J. - F. Collange demonstraram a extrema plausibilidade de que tais homens eram personagens carismáticas, que se vangloriavam de suas proezas espirituais e aspecto senhorial, que alegavam exibir o poder transcendental do Cristo exaltado, em suas vidas e serviço. O título dado a tal caráter é "homem de Deus" (gr. *theios anēr*). Embora tenha havido vários desafios (por ex.: Baumbach) contra a propriedade deste título (veja Tiede) parece claro que, seja qual for o nome pelo qual tenham sido conhecidos em Corinto, sua influência foi sentida ao longo dessas linhas. Punham grande valor em visões sobrenaturais, milagres, glossolália extática, que alegavam ser inspirada, e procedimento pessoal dogmático, cartas de recomendação para validar seu *status* e seu direito ao sustento financeiro da parte das congregações e, acima de tudo, um estilo de vida transcendental em que não se experimentava sofrimentos nem privações. A influência deles sobre a congregação de Corinto parece ter conduzido a práticas imorais (2 Co 12:20-21), e à alegação de "perfeição" (alegação negada, especialmente em 2 Co 13:9). A maior parte destes traços nós os percebemos por inferência, pela defesa apologética de Paulo, de si mesmo e de seu apostolado, mas a evidência indireta de sua presença e poder em Corinto é quase inegável.

Torna-se possível crer, então, supondo-se que a carta aos Filipenses seja uma unidade, que Paulo tenha estas pessoas em mente (na igreja de Éfeso?) em **1:12-30** (veja comentário), e que ele volta à sua defesa da vida cristã como vida de sofrimento e humilhações, em **3:8-10** e **4:11-13.**

O elo entre 3:2 e 2 Coríntios 10-13, através da descrição comum "maus obreiros – obreiros fraudulentos", sugere que se trata de apóstolos judeu-cristãos, infetados de um espírito helenístico, cuja principal característica é a força dogmática, e que estão conduzindo uma campanha difamatória contra Paulo. Acusam-no de não ter traços distintivos do apóstolo de Deus – eloqüência, conhecimento esotérico, presença poderosa e direito a sustento. Advogam o rito da circuncisão sob a alegação de que os gentios precisam ser trazidos à comunidade do verdadeiro Israel, especialmente porque (argumenta Jewett) desta forma podem afastar de si o ódio nacional judeu e a perseguição. Praticam o rito da circuncisão e assim "livram-se" da acusação de serem infiéis ao pacto de Israel. Praticando isto e advogando a circuncisão, eles evitam a "perseguição" – como Paulo percebeu em Gálatas 5:11,12 e 6:12-16. A resposta do apóstolo em Filipenses é a negação do caráter judaico da circuncisão, e a validação forte de seu substituto não-literal, mas espiritual (Fp 3:3), que é o novo Israel, a ênfase na suficiência única da cruz como base para a justiça (Fp 3:7-9), na inexistência de perfeição nesta vida em antecipação da futura ressurreição (Fp 3:10-11), e a aceitação do chamado do apóstolo sofredor (Fp 3:10).

Tais missionários sectários, que ele condena irrevogavelmente em 3:2-16, podem ter induzido seus seguidores a seguirem caminhos moralmente inaceitáveis, se aceitarmos a evidência de 2 Coríntios 12:20,21 e Gálatas 5:13-26, 6:7-10. Eles assim agiram sob a capa de serem "homens do Espírito" e, desta forma, isentos de qualquer controle ético, visto que o corpo e seus apetites e instintos carnais eram, religiosamente falando, irrelevantes. Paulo lança a condenação deles, neste ponto, em 3:18-21. Ele tem, contudo, motivo para crer que a aceitação imediata deste ensino em Filipos, se já não ocorrera, estava pelo menos entrincheirada. O mérito de alguns estudos recentes da carta foi o de demonstrar que o capítulo 3 não fica isolado, mas que as lições de Paulo permeiam a carta toda.

Esta linha de investigação (representada por Jewett) difere dos estudos de Schmithals, Gnilka e Collange, todos os quais vêem os inimigos do capítulo 3 como pertencendo a uma nova situação, isolada do resto da carta. Nos capítulos 1 e 2, as ameaças vêm de fora (Gnilka), enquanto que no capítulo 3, o perigo está presente, dentro da comunidade, representando, aquele capítulo, uma "carta polêmica" *(Kampfbrief).* Collange sugere que o capítulo 3 reflete uma oposição mais violenta contra a igreja filipense, do que a gritaria dos capítulos 1 e 2. Gnilka e Collan-

ge colocam a investida da heresia posteriormente ao cativeiro de Paulo, pelo qual ele escreveu os capítulos 1 e 2, e pressupõem que o texto polêmico foi escrito quando Paulo era ainda um homem livre, antes de haver escrito 1 Coríntios (Collange) ou 2 Coríntios (Gnilka). Veja pp. 33,34.

O mérito do estudo de Jewett é evitar a necessidade de encontrar-se várias (e adequadas) *Sitze im Leben* para os hipotéticos fragmentos da carta canônica.

(*b*) O caráter e as condições da igreja em Filipos são evidentes, se levarmos em consideração toda a carta. Deveríamos considerar 3:2 estritamente como uma advertência à igreja com respeito a falsos mestres que vão surgindo, os quais se diferenciam dos membros da igreja em 3:17,18. Contudo, é igualmente evidente que as advertências de Paulo no capítulo 3 assumem aspereza e relevância especiais se, como se pode ver nos estudos de eruditos, como Jewett, esta congregação for, como comunidade cristã helenística, aberta às influências representadas por estes falsos mestres. Os fatos colhidos incluem o seguinte: (1) a confiança da congregação em atingir a perfeição nesta vida. Parece que eles se caracterizavam a si mesmos como "perfeitos" (gr. *hoi teleioi,* 3:15), provavelmente baseados na falsa crença de que já haviam obtido a ressurreição (Holladay). Paulo contra-argumenta com sua insistência numa ressurreição ainda-não-obtida (3:10,11), numa futura *parousia* de Cristo (1:10; 2:16), quando se completará o processo de aperfeiçoamento (1:6, 11), na ressurreição do corpo (3:21).

Em seguida (2) a igreja filipense sofria com problemas de presunção (2:3), de vaidosa superioridade (2:3), que induziam ao egoísmo (2:4) quebrando a *koinōnia,* espírito de boa-vontade para com a comunidade. A concentração nos interesses individuais, com exclusão do interesse pelo "bem-estar" de toda a comunidade (a que se chama "salvação" em 2:12; veja o comentário) resultava em pequenas disputas (4:2) e no espírito de reclamação (2:14). Paulo fornece o antídoto em seu ensino sobre a natureza abrangedora da vida cristã (2:1-4), contrária à piedade individualística, gnostizante, e roga o fim das desavenças particulares (2:14; 4:2,3). Seu ensino sobre os aspectos societários da vida cristã (2:12) é acompanhado de uma memorável exposição do que significa estar "em Jesus Cristo" (2:5), isto é, ser um membro da igreja de Cristo. Isto é ilustrado pela narração da história da salvação, em que o caminho é traçado pelo Cristo humilde, exaltado, agora, como Senhor do mundo (2:6-11). A igreja filipense é conclamada para viver sob o domínio de Cristo, conformando-se à maneira de vida que Ele estabeleceu pela reden-

ção altruísta e sacrificial, em prol da igreja. Veja comentário, pp. 104, 116, 117.

(3) A chamada à obediência (**2:12**), e a insistência de Paulo em que os filipenses deveriam seguir o padrão estabelecido pelo apóstolo e seus cooperadores (**3:17**), conforme exemplificado nas tradições apostólicas (**4:9**), sugerem que esta igreja estava confusa, eticamente. Parece que tinham dúvidas até mesmo sobre os padrões morais elementares, na sociedade que os rodeava (**4:8**), e corriam o risco de desmoronar completamente, como comunidade (**2:14**). É possível que a investida da oposição, da parte de seus vizinhos, tenha trazido estes problemas à tona, especialmente se o ensino lhes tenha sido administrado por mestres que se infiltraram, afirmando que a vida cristã era vida de triunfo glorioso, com total desconhecimento do sofrimento. Isto explicaria a teodicéia de Paulo em **1:27-30**, em que ele justifica a experiência deles, em privações e perseguições, como sendo um privilégio que Deus lhes concedera, e concita-os a permanecerem firmes (**4:1**). O hino a Cristo (**2:6-11**) é mencionado a fim de reforçar a verdade soteriológica de que o caminho para a glória passa pela humilhação e obediência, até mesmo ao custo da vida. Eles devem aprender isto à medida que o vêem em seu *credo* em forma de hino.

A ênfase, nesta carta, nas circunstâncias de Paulo como um apóstolo sofredor, pode, também, ter em vista este propósito defensivo. Não há dúvida de que o apostolado de Paulo vinha sendo atacado sob a alegação de que ele não era uma figura gloriosa como os mestres helenísticos (veja o comentário sobre 1:12-18, e pp. 42s). Ele explica sua situação de prisioneiro, afirmando que esta é a verdadeira vocação de um servo daquele Cristo que chegou ao Seu destino de Senhor pelo caminho da humilhação e perda. Ele pede regozijo (**2:17,18**), não críticas, exatamente como desvia a crítica do sofredor Epafrodito (**2:25-30**). Ele se preocupa com a explicação de sua situação (**1:12**), e mais tarde fará Timóteo ampliar os detalhes de sua prisão (**2:23**). Em seguida, espera ser solto (**2:24**), aguarda nova visita a Filipos onde relatará sua experiência, ou perderia ele credibilidade naquela igreja (**2:16**). No entretempo, pede aos filipenses que depositem nele sua confiança como verdadeiro "servo de Jesus Cristo" (**1:1**), em **1:26**: "a fim de que aumente, quanto a mim, o motivo de vos gloriardes (não envergonhardes) em Cristo Jesus, pela minha presença de novo convosco". Vários eruditos (Georgi, Müller-Bardorff, Gnilka) pensam que Atos 20:3-6 reporta-se a esta viagem, empreendida com o objetivo de acertar contas com os heréticos – propó-

sito que Lucas suprimiu.

(4) Finalmente, a perda da esperança escatológica poderia ter distorcido a compreensão dos filipenses, do evangelho, como Paulo o apresentava. Poderia, também, ter lançado dúvidas sobre a dimensão ética do futuro julgamento, ocasionando a reiterada insistência de Paulo sobre o dia final (**1:6,10,28; 2:16; 4:5**). O abandono gradual da visão de um *telos* na História, aceitando-se a idéia tipicamente grega do tempo e da História como sendo estáticos e circulares (veja-se O. Cullmann, *Christ and Time*, ET Londres, 1951, pp. 51ss.) possivelmente explicam o diagnóstico de Paulo quanto aos filipenses, como não tendo o dom do discernimento (**1:10**) e sendo culpados de cegueira moral (**4:8**). Isto pode, também, lançar luz na palavra de julgamento que ele reserva para os falsos mestres cuja influência sobre a congregação ele teme: "o destino (gr. *telos*) deles é a perdição" **3:19**.

CONCLUSÃO

Parece que havia diversas influências sendo exercidas contra a congregação filipense, a qual, contrariamente às primeiras impressões (segundo Filson e Beare), estava cercada por falsos ensinos bastante ameaçadores. Uma destas falsas doutrinas nós a podemos identificar na força judaizante, à semelhança do exemplo dos homens a que Gálatas 2:3-8 se refere. Havia, também, um entusiasmo e libertinismo gnostizante. O problema é relacionar os dois ensinos falsos, e descobrir como uma única congregação poderia estar infetada com idéias que, à primeira vista, parecem não ter um denominador comum. Jewett, todavia, encontra um interesse comum na promessa de perfeição estendida aos filipenses:

> Os judaizantes poderiam ter oferecido a perfeição através da circuncisão, a qual os faria herdeiros das promessas bíblicas; os libertinos a teriam prometido através de uma autoconsciência espiritual, exaltada, que libertava a pessoa das imperfeições do tempo, e da moralidade.

Esta é uma proposta sugestiva, visto que explica a base comum, singela, em que Paulo ergue sua resposta. A teologia helenística que sublinhava as noções de "homens de Deus", tão atraente aos filipenses, cederia lugar, imediatamente, à insistência de Paulo na humildade, em

2:1-4 e 4:12, pela qual também todas as pretensões perfeccionistas são expostas e julgadas. A resposta clara e indivisível de Paulo, no capítulo 3, explica a rápida transição de um grupo de oponentes para outro, visto que Paulo está apresentando um argumento básico para esclarecer as razões pelas quais seus amigos se tornaram vulneráveis à má propaganda. Jewett identifica estas razões como sendo uma escatologia mal-orientada, e falta de humildade, devidas à incapacidade de apanhar o significado da cruz, a qual é ao mesmo tempo o alicerce da experiência salvadora e um padrão para a vida cristã.

Propomos uma modificação desta tese geral, que nos parece essencialmente correta. Além da oferta da perfeição, os intrusos filipenses negavam a compreensão da chamada cristã como sendo aceitação da humildade e do sofrimento que Paulo advoga, ao refutá-los. A raiz do erro estava na apresentação da vida do crente como sendo contínuo triunfo e glória, aqui. O sofrimento e a perseguição devem ser evitados, seja qual for o custo. Paulo está sendo submetido a oposição vexatória, em sua prisão, por aqueles que acreditam que o apóstolo "de Deus", segundo os gnósticos (Schmithals), seria uma figura impressionante, que nada teria com o fracasso. Paulo atira uma advertência em 3:2ss. contra os judeus-cristãos que se empenham numa campanha missionária entre seus convertidos, a fim de persuadi-los a praticar a circuncisão e, assim, desviar a perseguição da parte dos judeus, especialmente nessa época de pressões no sentido de conformar-se à identidade nacional, quando são extremamente fortes os sentimentos patrióticos na Palestina (Jewett). Igualmente, podemos explicar o libertinismo helenístico, condenado em 3:18ss., que é defendido na base de que os cristãos são homens levantados pelo Espírito, os quais nada têm que ver com o sofrimento.

O tema constante de Paulo em toda a epístola é suprir os cristãos com uma análise racional, em tempos de perseguição (1:27-30), delinear os verdadeiros motivos do viver cristão sob o senhorio de Cristo, com humilhação e sofrimento até a morte (2:1-13), e reiterar o padrão normal da vida-em-Cristo como o percorrer um caminho que necessariamente é de fraqueza (3:10,11), na esperança de que num certo dia a ressurreição introduzirá os crentes numa nova existência (3:20,21).

Contudo, esta esperança é essencialmente para o futuro, conhecida somente pela fé. No presente, o quadro de Paulo, da vida cristã, conflita com o ponto de vista dos sectários, sendo esta a explicação para o meio tom de resistência firme contra suas idéias e práticas, a qual percorre todos os capítulos de sua carta, como um fio.

BIBLIOGRAFIA DA SEÇÃO 3, NA ORDEM DA MENÇÃO

A. F. J. Klijn, "Paul's Opponents in Phillipians 3" *NovT* 7 (1964), pp. 278-84; J. Gnilka, *Der Philipperbrief (Herders Theologischer-Kommentar),* Freiburg, 1968; E. Lohmeyer, *Der Philipperbrief (KEK),* 1933; M. Dibelius, *An die Philipper (HzNT)* Tübingen, 1937; K. Barth, *The Epistle to the Philippians,* ET Londres, 1962; W. Michaelis, *Der Brief des Paulus an die Philipper (Theologischer Handkommentar),* Leipzig, 1935; F. W. Beare, *The Epistle to the Philippians,* Harper-Black, Nova Iorque/Londres; J. L. Houlden, *Paul's Letters from Prison (Pelican Commentaries),* Harmondsworth, 1970, p. 105; J. Müller-Bardorff, como na p. 34; R. Jewett, "Conflict Movements in the Early Church as Reflected in Philippians", *NovT* 12, (1970) pp. 362-90; H. Köster, "The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment (Phil. III) *NTS* 8 (1961-2), pp. 317-32; W. Schmithals, como na p. 34; G. Bornkamm, como na p. 34; W. Marxsen, como na p. 34; R. Jewett, "The Epistolary Thanksgiving and the Integrity of Philippians", como na p. 34; W. Marxsen, como na p. 34; J. B. Lightfoot, *Commentary,* Londres, 1896, pp. 141, 153; M. R. Vincent, *Commentary on the Epistle to the Philippians, etc. (ICC)* Edinburgo, 1897, pp. 92, 116; H. A. A. Kennedy, *The Epistle of Paul to the Philippians, EGT,* Londres, 1903, pp. 448, 461; H. C. G. Moule, *The Epistle of Paul the Apostle to the Philippians,* Cambridge, 1906, pp. 57, 71; J. H. Michael, *The Epistle of Paul to the Philippians, (MNTC),* Londres, 1928, pp. 133, 171-6; W. Michaelis, op. cit., pp. 53, 62; E. F. Scott, *The Epistle to the Philippians (IB),* Nashville/Nova Iorque, 1955, pp. 73, 99; F. W. Beare, op. cit., pp. 109, 134; G. Friedrich, *Der Brief an die Philipper (NTD) Göttingen,* 1961, pp. 116-21; Günther Baumbach, "Die Frage nach den Irrlehrern in Philippi", *Kairos* 13.1-4 (1971), pp. 252-66; R. Jewett, "Conflicting Movements", p. 389; D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief,* Neukirchen, 1964; G. Friedrich, "Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief", in *Abraham Unser Vater. Festschrift für Otto Michel,* Leiden, 1963, pp. 181-215; J. Gnilka, op. cit. pp. 211-18: "Exkurs 4: Die Philippischen Irrlehrer", e *idem,* "Die antipaulinische Mission in Philippi", *BZ* n.s. 9 (1965), pp. 258-76; R. Jewett "Conflicting Movements", pp. 368-71; J. – F. Collange, como na p. 34, pp. 41-44, 46s., 132s.; G. Baumbach, loc. cit. p. 263; D. L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker,* Missoula, Montana, 1972; R. Jewett, "The Agitators and the Galatian Congregation", *NTS* 17 (1970-1), pp. 198-212; Carl R. Holladay, "Paul's Opponents in Philippians 3", *Restoration Quarter-*

ly 12 (1969), pp. 77-90; J. Gnilka, op. cit., pp. 8-11; Collange, op. cit., pp. 33s.; Gnilka, op. cit., pp 22-5; D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem,* Hamburgo, 1965, p. 52; J. Müller-Bardorff, op. cit., p. 604, n.43; Gnilka, op. cit., p. 25; F. V. Filson, *A New Testament History,* Londres, 1965, p. 232; F. W. Beare, op. cit., p. 15; R. Jewett, "Conflicting Movements", p. 387; W. Schmithals, *The Office of Apostle in the Early Church,* ET Nashville, 1969; R. Jewett, "Agitators and the Galatian Congregation", pp. 204ss.

4. DATA DA CARTA E LUGAR DA COMPOSIÇÃO

DATA DO CATIVEIRO DE PAULO EM ROMA

A forma tradicional de datar a carta associa-se ao cativeiro do apóstolo em Roma (At 28:16,30). Por "tradicional" quer-se dizer que o testemunho da origem desta carta em Roma retrocede ao segundo século, ao prólogo Marcionita (veja p. 23), sendo esta a declaração mais antiga; costuma-se, ainda, falar de Filipenses como uma das Epístolas da Prisão, datadas quando Paulo estava em Roma (veja W. Michaelis, *Einleitung in das Neus Testament,* 2a. edição, Berna, 1954, p. 204, que observa que ninguém questionou esta data até G. L. Oeder, em 1731). Visto que este cativeiro durou "dois anos", levanta-se a questão: A que parte do cativeiro pertence esta epístola? Para Lightfoot (*Commentary,* cap. 2) a carta foi escrita no início daquele período, sendo, de fato, a primeira das Epístolas do Cativeiro. Suas razões são: (1) a afinidade lingüística de Filipenses com Romanos e, (2) a grande diferença, no que concerne a conteúdo e linguagem, em relação a Colossenses e Efésios, as quais são colocadas perto do fim do período do cativeiro romano.

Entre os eruditos que defendem a datação em Roma, esta colocação relativa de Filipenses é quase universalmente rejeitada, pelas seguintes razões: (1) o crescimento da hostilidade contra o apóstolo exigiria um certo tempo (1:15ss.), como, também, para o progresso do evangelho no lugar de sua prisão (1:12ss.); (2) as viagens e as comunicações entre Roma e Filipos exigiriam um período razoável de tempo. Será demonstrado mais tarde que pelo menos quatro (provavelmente cinco) viagens diferentes de ida e volta a Roma estão implícitas na carta, sendo necessário encaixar o tempo tomado pelas viagens num certo período anterior à composição da carta; (3) está pendente ainda o processo legal

de Paulo, à época em que ele escreve, e isto aponta para o fim do cativeiro, quando o apóstolo foi julgado, e em conseqüência, absolvido, executado, ou exilado. Possivelmente foi ele julgado à revelia (cf. H. J. Cadbury – Nota XXVI: "Roman Law and the Trial of Paul", em *BC* v, pp. 297ss. e L. P. Pherigo – "Paul's Life after the Close of Acts", em *JBL* 70 (1951) pp. 277-84. Veja também G. Ogg, *The Chronology of the Life of Paul,* Londres, 1968, cap. 21; J. J. Gunther, *Paul: Messenger and Exile,* Valley Forge, 1972, pp. 142ss.); (4) as variações do apóstolo quanto ao vocabulário e estilo são de bem pequena importância. O uso de palavras diferentes nas outras Cartas do Cativeiro pode ser explicado principalmente pelo rol de assuntos diferentes, e deveríamos ter em mente que o caráter da epístola aos Filipenses é mais informal e pessoal que o das outras epístolas. As afinidades existentes entre Filipenses e as outras cartas do grupo do cativeiro (Colossenses e Efésios) de um lado, e do outro lado as outras cartas paulinas, não sugerem um reconhecimento unilateral (J. Schmid, *Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe,* Friburgo, 1931, pp. 122ss. Conforme o demonstrou Lightfoot, a afinidade literária mais nítida é com Romanos; contudo, mais uma vez afirmamos que esta íntima afinidade indica um autor comum, cuja mente está fixada em tópicos similares, em ambas as cartas. Não há realmente discussão baseada em afinidades de conteúdo e estilo. W. Michaelis, *Die Datierung des Philipperbriefes,* Gütersloh, 1933, p. 17, sustenta a opinião de que a datação da carta deve ser feita independentemente de linguagem e estilo.

Estas objeções contra a possibilidade de datar a carta numa época bem cedo, no período de prisão de Paulo, de dois anos, foram fortemente levantadas por C. O. Buchanan ("Epaphroditus' Sickness and the Letter to the Philippians", *EQ* 36 (1964) pp. 157-66, especialmente pp. 163ss.). Entretanto, seus contra-argumentos não conseguem resolver o problema das viagens realizadas ou requeridas (veja adiante, pp. (53, 54), e o tom sério de 1:7 parece dificilmente enquadrar-se na situação quando Paulo era prisioneiro em Cesaréia, sob custódia de Félix e Festo, como sugere Buchanan. Ao contrário, ele enfrenta um processo bem mais duro, de que não poderá livrar-se por apelo algum a César. A *appellatio* de Paulo trouxe-o a Roma. Todos os processos locais contra ele foram reprimidos. Assim, há alguma confusão neste argumento. Buchanan admite que o ponto (1) é difícil de ser respondido, e só consegue opor-se ao mesmo dando um sentido impreciso a 1:12.

A datação da epístola perto do final do cativeiro romano baseia-se

em vários pontos. Todos presumem que Paulo era um prisioneiro à época da redação da carta, ou pelo menos **1:1-2:30.** (O capítulo **3** é diferente: veja pp. 34, 44). T. W. Manson ("The Date of the Epistle to the Philippians", *BJRL* 23 (1939), pp. 182-200 [= *Studies in the Gospels and Epistles,* ed. M. Black, Manchester, 1962, pp. 149-67]) encontra indícios na carta de que Paulo estava em liberdade quando a escreveu. Ele considera o processo já passado. O apóstolo é, agora, um homem livre e suas "algemas" são suas experiências contínuas nas privações, por toda parte. Esta interpretação de **1:7, 12s., 16s., 30** dificilmente é correta. Estes versículos indicam que Paulo continua preso, à época em que escreve.

(1) O autor é um prisioneiro (veja **1:7, 13, 14, 17,** AV, ARA, ARC) e sua prisão é séria (**1:20ss., 30; 2:17**) porque a decisão para vida, ou para morte, é incerta. Ela pode resultar na libertação de Paulo, que é sua fervente esperança, por amor aos filipenses (**1:19,24, 25**), ou pode ser uma decisão fatal, isto é, sentença de morte (**1:20-23; 2:17**) e a coroa de mártir (**3:11**).

(2) Sabemos, pelo livro de Atos, que houve três prisões. Estas prisões foram: Atos 16:23-40, na época da primeira visita de Paulo a Filipos; Atos 21:32-23:30, a prisão em Jerusalém, seguida de uma detenção de dois anos, em Cesaréia (24:27); e Atos 26-28:16, a viagem a Roma, como prisioneiro, seguida de outro aprisionamento de dois anos (28:30). A epístola aos Filipenses não poderia ter sido escrita durante a primeira prisão; a maioria dos comentaristas acredita que a hipótese da origem em Cesaréia é fraca e não convincente; portanto, a carta deve ter sido escrita durante o cativeiro romano.

(3) Isto é confirmado pela cena do cativeiro de Paulo a que se refere 1:3: "se tornaram conhecidas de toda a guarda pretoriana e de todos os demais". A palavra original *praitōrion* é traduzida, na RSV e ARA, ARC (que concordam com a conclusão de Lightfoot, aqui) como "guarda pretoriana" em Roma (veja as últimas discussões por B. Reicke, "Caesarea, Rome, and the Captivity Letters", em *Apostolic History and the Gospel,* ed. W. W. Gasque e R. P. Martin, Exeter, 1970, p. 283); mas, quanto à dificuldade concernente ao vasto número de soldados pretorianos, veja comentário de **1:13.**

"Os da casa de César" (**4:22**) enviam saudação final. Lightfoot e outros tomam isto como uma alusão aos escravos ou ex-escravos imperiais a serviço do imperador na capital.

(4) Outro argumento a favor de Roma é a situação da igreja no lu-

gar do confinamento de Paulo. A evidência de **1:15-17** sugere a alguns (veja Lohmeyer, *ad loc.*) que Paulo não é *persona grata* nesta comunidade cristã. Nesta base, argumenta-se que estas condições hostis refletem a situação de Roma, onde Paulo está em "terra estranha" (J. Schmid, op. cit., p. 109), e onde sua missão enfrenta rivalidade, pelo menos quanto ao que se pode depreender por inferência. F. W. Beare escreve:

> É perfeitamente concebível [a teoria] que, quando ele veio a Roma, tivesse verificado que seus receios fossem inteiramente justificáveis, infelizmente, porque alguns dos líderes locais (talvez, mais ainda, alguns de seus seguidores) tinham ciúmes dos dons transcendentais e da grande fama de Paulo e, assim, redobraram suas atividades, com motivos misturados, mostrando um zelo que não era inteiramente puro. Tal estado de coisas não parece provável em Cesaréia, e é impossível em Éfeso (op. cit., p. 17).

Se esta é uma declaração inferencial, em parte baseada numa interpretação de **1:15-17** (veja o comentário, para outras interpretações alternativas), O. Cullman (*Peter: Disciple, Apostle, Martyr,* ET Londres, 1953, pp. 104ss.) e T. Hawthorn ("Philippians 1.12-19" *ExpT* 62 (1950-1), pp. 316s.) tentaram dar-lhe suporte exegético. O primeiro aponta para a evidência em I Clem. 5, que alude à animosidade da igreja de Roma contra os apóstolos. Porém, a concordância de palavras não é tão clara como Cullman sugere. A palavra chave em I Clem. 5:5 (gr. *zēlos,* "ciúmes") não está presente em Filipenses (cf. crítica trazida por Michaelis, *Einleitung,* p. 206). T. Hawthorn fala de atividades de pregadores engajados numa polêmica contra o estado romano (veja comentário, p. 85). Entretanto, é provável que deveríamos ver em **1:15-17** a presença de um grupo de líderes religiosos que têm uma compreensão diferente da vida cristã, isto é, que diferia da de Paulo (veja R. Jewett, "Conflicting Movements in the Early Church as Reflected in Philippians", *NovT* 12 (1970), pp. 362-90, especialmente pp. 371ss.).

Entretanto, há algumas reservas que fizeram com que os eruditos parassem, um instante, antes de considerar as conclusões acima como certas e indiscutíveis. Estas dificuldades podem ser enumeradas como segue:

(1) A situação ameaçadora, refletida em versículos tais como **1:20-23, 30**; **2:17**, que indicam ser a morte uma possibilidade iminente para Paulo, dificilmente se encaixa na atmosfera descansada, de relativa liber-

dade, descrita no final de Atos. Se Filipenses tivesse sido escrita em Roma, seria necessário imaginar o desenvolvimento de uma situação desfavorável nas relações do apóstolo com as autoridades, conducentes a condições e esperanças deterioradas. As circunstâncias de Paulo ter-se-iam alterado, daquelas de "livre custódia" *(libera custodia)* como se chamavam em Atos 28 (cf. Eusébio, *HE,* 2:22, I) para condições de confinamento estrito, e perigo pendente, de Fp **1:20ss., 30; 2:17.** Veja Buchanan, loc. cit., pp. 164s., onde há alguns argumentos ao contrário.

A esta diferença entre as duas situações pode-se acrescentar a diferença entre a acusação levantada contra o apóstolo, de acordo com Filipenses, e aquela sob a qual foi ele enviado a Roma. No primeiro caso, a infração era a pregação da palavra **(1:13, 16);** mas, em Jerusalém, fora ele preso por sua suposta violação do templo (At 21:28; 24:6; 25:8) e ele é remetido a Roma sob esta acusação (cf. At 28:17). (Veja Kümmel, *Introduction,* , pp. 233s.).

(2) Considera-se ponto de importância, especialmente A. Deissmann ("Zur ephesinischen Gefangenschaft des Apostels Paulus", em *Anatolian Studies Presented to Sir* W. M. Ramsay, ed. W. H. Buckler e W. M. Calder, Manchester, 1923, pp. 121-7), o qual foi o primeiro a elaborar a conclusão referente à grande distância e às freqüentes viagens e comunicações entre Filipos e Roma, que é exigida pela evidência interna da carta em si. Ele dá uma lista de não menos de cinco viagens para, e do lugar do confinamento de Paulo, além de outras quatro viagens planejadas para o futuro, por Paulo. São as seguintes:

(a) A viagem de Timóteo para encontrar-se com Paulo, no lugar onde este estava preso. Ele não é mencionado na viagem para Roma (At 26-28), e deve ter viajado separadamente dos companheiros de Paulo, que estiveram envolvidos no naufrágio do navio, visto que ele estava com o apóstolo quando a carta foi redigida **(1:1).**

(b) Uma mensagem do cenário do cativeiro, para Filipos, a fim de comunicar que Paulo é um prisioneiro passando por necessidades **(4:14).**

(c) Faz-se uma coleta, uma dádiva de amor, em Filipos, a qual é trazida por Epafrodito, que viaja de Filipos ao lugar do cativeiro **(2:25; 4:18).**

(d) Epafrodito chega à prisão de Paulo, onde cai doente. (Veja, porém, B. S. Mackay "Further Thoughts on Philippians", *NTS* 7 (1960-61), pp. 161-70, que sugere que Epafrodito ficou doente na viagem ao encontro de Paulo, e não no lugar do confinamento de Paulo. Isto se ba-

seia, diz ele, em 2:30 (veja comentário, pp. 133-137). Seu argumento é aceito e alargado por C. O. Buchanan (loc. cit., pp. 158-60), e de alguma maneira, chegam a Filipos notícias disto (2:26). Esta mensagem não é de Paulo, porque, de outra forma, ele teria mencionado a oferta e feito agradecimento por ela.

(e) Agora, Paulo recebe um recado de que os filipenses souberam da doença de seu mensageiro, e informa àqueles irmãos que esta notícia teve um efeito doloroso sobre o próprio Epafrodito (2:26).

As viagens planejadas, de acordo com inferências das cartas são:

a. A viagem de Epafrodito para levar a carta a Filipos (2:25-28).
b. A viagem de Timóteo, em futuro próximo, do lugar da prisão de Paulo, a Filipos (2:19).
c. A viagem (b) significa que, quando Timóteo tiver cumprido sua missão, ele retornará a Paulo, a fim de que ele se "sinta animado" ao saber como vão (2:19).
d. A viagem de Paulo em futuro próximo (2:24).

Deissmann observa que "aquelas longas viagens", como as chamava (*jene ungebeuren Strecken,* p. 126) teriam tomado, com intervalos, mais de dois anos, e não poderiam, portanto, caber no período de Atos 28:30; observa, ainda, que o uso dos advérbios "breve", "brevemente" (2:19, 24) e "tão logo" (2:23) dá a impressão de que a distância entre o lugar da escrita e a cidade de Filipos não é grande, e que tais viagens tão rápidas e constantes são possíveis, à época da prisão, se o apóstolo está preso num lugar mais perto de Filipos do que Roma. Ele menciona Éfeso como a alternativa mais próxima. Ele resume assim: "tudo quanto torna a hipótese de Roma incrível, torna-se razoável se *x* (o lugar do cativeiro de Paulo) é Éfeso" (loc. cit., p. 126).

Como réplica a este argumento, baseado na distância e no tempo da viagem, o qual é usado por aqueles que se opõem à datação tradicional da carta, pode-se dizer que depende muito do cálculo aproximado do tempo exigido para fazer-se uma viagem de Filipos a Roma. A distância de 730 milhas terrestres (quase 1.200 quilômetros), com a adição de um ou dois dias de viagem marítima, através do Adriático, é a perspectiva. Lightfoot afirma que o tempo exigido é de um mês. Contudo, é mais acurado dizer-se um período de 7 a 8 semanas. Veja P. N. Harrison (*Polycarps Two Epistles to the Philippians,* Cambridge, 1936) que escreve: "a fim de completar a viagem em 33 dias ("cerca de um mês"), eles precisariam ter coberto aqueles 1.200 quilômetros em 31 dias, à razão de 38,7 quilômetros por dia, sem pausas" (p. 113). Ele de-

monstra que, usando-se o exemplo da viagem de Inácio, é mais factível um período de 49 dias (p. 116). Mesmo considerando um cálculo para mais tempo de viagem, é preciso levar em conta os dados existentes quanto à relativa velocidade e grau de segurança em viagens, no mundo dos dias de Paulo. (Lionel Casson, "Speed under Sail of Ancient Ships", *Transactions of the American Philological Association* 82 (1951), pp. 136-48; e C. H. Dodd ("The mind of Paul: II ", *New Testament Studies,* Manchester, 1953, pp. 96ss.); e P. N. Harrison ("The Pastoral Epistles and Duncan's Ephesian Theory", *NTS* 2 (1955-6), p. 260) acham que não há dificuldade em inserir este tempo de viagens dentro dos dois anos de Atos 28:30.

C. O. Buchanan (loc. cit., pp. 160-63) esforçou-se para reduzir o número e as tribulações destas viagens, de modo a desviar o apelo deste contra-argumento. Em particular, ele faz a doença de Epafrodito ocorrer em viagem não-relacionada à prisão de Paulo, imaginando que as notícias de sua doença chegaram a Filipos antes de Epafrodito chegar ao seu destino. Contudo, esta reconstrução exige demasiada especulação (por exemplo, que Epafrodito caiu doente por causa da neve do inverno, e das dificuldades próprias de uma viagem através de caminhos árduos) de que nada sabemos ao certo, neste caso.

(3) Podemos tomar nota das impressões que a carta produziu em muitos eruditos (por ex., W. Michaelis, *Der Brief des Paulus an die Philipper,* Leipzig, 1935, p. 3. Ele vê esta impressão fortalecida por **2:12, 22** e **1:26**; J. Gnilka, *Der Philipperbrief,* p. 20) de que, desde o estabelecimento da igreja filipense, o apóstolo nunca visitou essa igreja, até a época em que escreveu a carta. As referências de **1:30** e **4:15**s. levam o leitor de volta aos dias da primeira viagem missionária, e parecem indicar que Paulo não havia renovado seu relacionamento com os cristãos filipenses desde aquela época. Contudo, nada disto seria verdade, se Paulo estivesse em Roma quando escreveu esta carta, porque ele *visitou* a igreja após sua primeira viagem de Atos 16. Em Atos 20:1-6 há o registro das visitas de retorno. Veja Kümmel, op. cit., pp. 228, 231, quanto às dificuldades para negar isto.

A reminiscência de **1:30** ("o mesmo combate que vistes. . . que é o meu") sugere um tempo menor que 11 ou 12 anos que se teriam passado, se Paulo estivesse escrevendo de Roma; e a menção dos primeiros dias da fé dos filipenses (**1:5**; **4:15**) dá a impressão de que apenas um pequeno tempo medeia a primeira visita e pregação de Paulo e a redação da carta.

(4) Fp 2:2 (cf. Fm 22) expressa a esperança e a intenção do apóstolo de revisitar a igreja, caso seja solto. Versículos anteriores (1:24-27) sugerem que o que ele tinha em mente não era apenas uma visita isolada, mas, antes, a continuação de seu trabalho missionário e pastoral, entre os filipenses. Esta é uma indicação importante dos planos do apóstolo, porque sabemos que na época de Romanos 15:23,24,28, ele considerava seu trabalho no oriente como terminado, e dirigia seu rosto na direção do ocidente, pensando em viajar para a Espanha (veja Gunther, op. cit., cap. 6). Contudo, se, alguns anos após a redação de Rm 15:23,24,28 (sobre a qual, cf. J. Knox, "Romans 15:14-33 and Paul's Conception of his Apostolic Mission", *JBL* 83 (1964), pp. 1-11), encontramos Paulo expressando a intenção de revisitar Filipos, precisamos supor que surgiu uma nova situação que o levou a mudar sua estratégia missionária. (Dodd, op. cit., p. 96, sugere que Paulo mudou de idéia porque, visto que ele dependia do sustento da igreja de Roma, para sua viagem missionária à Espanha, e que, como demonstra a carta aos Filipenses, um segmento grande da igreja em Roma se lhe opunha, ele decidiu adiar o empreendimento planejado de Romanos 15, e revisitar Filipos, em vista da oposição judaica ali existente.) Isto, evidentemente, é bem possível, mas, deve-se notar que se Filipenses for datada num período antes de Atos 20, teremos, então, uma situação em que a prometida visita de Fp 1:26; 2:24 foi cumprida em At 19:21; 20:1ss., com a promessa de enviar Timóteo aos filipenses (2:19,23), a qual foi cumprida, de acordo com Atos 19: 22, 1 Co 4:17; 16:10s. Sob esta ótica, a evidência de Romanos 15 de uma missão no ocidente também permanece (cf. I Clem. 5:5-7).

Esta correspondência entre "as pessoas envolvidas, os objetivos e a seqüência de eventos das viagens" (como W. Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament*, pp. 208s., descreve os elos coligados dos fatos encontrados em Atos e Filipenses. Eles sugerem, não uma duplicação, mas uma identidade) é tratada como um argumento impressionante no sentido de empurrar a datação da carta para trás, para um período no qual ela se encaixa como a peça mestra num quebra-cabeças; se os eventos não corresponderem, é necessário supor uma espantosa duplicação. (Veja, também, G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry*, Londres, 1929, pp. 77-80.) Por outro lado, não há menção de Erasto, em Filipenses, como há em Atos 19:22; e Harrison *(NTS)* e (1955-56 pp. 258s.) encontra uma disparidade nas razões dadas para as missões de Timóteo, registradas em Atos 19:22 e Filipenses 2:19 (veja-se, porém, a réplica de Duncan em seu artigo "Paul's Ministry in Asia — the Last Phase", *NTS*

3 (1956-57), p. 218.

Se a hipótese da origem romana está aberta à crítica, pelas razões delineadas acima, que outra alternativa melhor seria possível? Têm sido apresentadas três possibilidades a fim de superar as dificuldades que ficam, segundo alguns eruditos, bloqueando o caminho da aceitação da ordem cronológica das cartas paulinas, ordem essa honrada pelo tempo.

ORIGEM DA CARTA EM CORINTO

Recentemente foi proposto por S. Dockx ("Lieu et Date de l'épître aux Philippiens", *RB* 80 (1973), pp. 230-46) que Paulo escreveu esta carta durante sua estada em Corinto (At 18:1-18). (Veja-se Michaelis, *Einleitung*. pp. 204s., quanto a uma antecipação desta data por G. L. Oeder em 1731.) As linhas de defesa desta tese são: (1) havia um procônsul em Corinto (At 18:12) e assim, por inferência, um pretório e uma corporação imperial que corresponde às referências de **1:13**; 4:22; (2) Corinto ficava mais perto, geograficamente, de Filipos, mais do que qualquer outra cidade proposta, especialmente Roma; (3) a polêmica antijudaizante, que caracteriza Filipenses 3 faz sentido se a carta tiver sido escrita antes de 1 Coríntios, e numa época em que a mente de Paulo estava convicta da necessidade de defender o evangelho, como em 2 Coríntios; (4) em Filipenses **4:10-20**, Paulo admite que a igreja não teve oportunidade de enviar-lhe uma oferta. Isto é verdade, segundo o registro de Atos. A chegada de Epafrodito é insinuada em 2 Coríntios 11:9, onde "irmãos da Macedônia" aliviam as necessidades de Paulo que, de outra forma, seriam cobertas pelo seu trabalho manual (At 18:3. Dockx apela para E. Haenchen, que discute At 18:5 (*The Acts of the Apostles*, pp. 534-39), segundo o qual a chegada de Timóteo e Silas representou a chegada da oferta em dinheiro, possivelmente de Filipos; isto está relacionado com 2 Coríntios 11:8s. e Filipenses 4:15s. Haenchen afirma que isto está apenas insinuado, não expressamente declarado. Contudo, segundo a reconstrução de Dockx, a situação faz sentido.

Contra esta interessante proposta, que coloca a composição de Filipenses durante a estada de Paulo em Corinto, talvez em maio-junho de 50 A.D., e que tem características compartilhadas pelas sugestões de T. W. Manson (veja posteriormente nas pp. 85s. sobre **1:15-17**) para quem a luta de Paulo é contra pregadores rivais que dividiram a congregação coríntia (1 Co 1-4), erguem-se algumas notáveis objeções. Primei-

ra, não há registro de prisão de Paulo em Corinto, embora Atos 18:10 insinue uma ameaça à sua vida. Esta objeção pode ser contornada, se tomarmos em consideração a idéia de Manson de que Paulo não mais seria um prisioneiro, ao escrever a carta, e que as referências a suas "cadeias" devem ser interpretadas como metáforas. Contudo, isto é duvidoso, e a natureza daquilo que conhecemos dos problemas de Paulo em Corinto dificilmente se encaixa com suas expressões em Filipenses **1:20-23**; **2:17**.

É difícil, também entender como Paulo teria sido inacessível às dádivas dos filipenses, durante seu ministério na Acaia, depreendido de Filipenses **4:10**. Finalmente, quando Paulo estava em Corinto, ele estava rodeado de amigos fiéis, dentre os quais podemos nemear Áqüila e Priscila (At 18:2,3), havendo ali uma igreja de tamanho considerável (At 18:10). Sua triste queixa de que ninguém, senão Timóteo, é confiável (**2:20, 21**) é estranha, numa situação em que Paulo, presumivelmente, poderia contar com vários mantenedores, nessa época de necessidade.

ORIGEM DA CARTA EM CESARÉIA

Esta hipótese foi, inicialmente, proposta por H. E. G. Paulus of Jena, em 1799, e sustentada, mais tarde, por D. Schulz, *ThStK* 2 (1829), pp. 612-17; Lohmeyer, *Kommentar,* pp. 3s., 40s.; Kümmel, *Introduction,* pp. 232-35; L. Johnson, "The Pauline Letters from Caesarea", *ExpT* 68 (1956-57), pp. 24-26; e mais recentemente por J. J. Gunther, *"Paul",* pp. 98-120. Segundo esta teoria, a prisão a que a carta se refere, estaria localizada na Cesaréia, onde Paulo foi detido, de acordo com Atos 23: 33. Lohmeyer data a epístola no ano 58 A.D., durante a época da detenção do apóstolo em Cesaréia, oferecendo a evidência de 23:35, onde o "palácio" (lit. *praitōrion* veja RSV) de Herodes é mencionado como o lugar do confinamento. Ele identifica este lugar com o *praitōrion* de Filipenses 1:13. Gunther (op. cit., pp. 97 s., 117) afirma que o "palácio" provavelmente se refere ao quartel do governador provincial *(praefectus),* que estava sob controle imperial direto, e cita a descoberta de 1961, da inscrição de Pilatos, em Latim, na qual *"praefectus"* e *Tiberium* são mencionados. Esta identificação *pode* estar certa; mas, pode igualmente aplicar-se a muitas outras cidades provinciais por todo o Império. Certamente, não há necessidade de ligar esta referência a Roma, mas, igualmente, não há necessidade de colocar o *praitōrion* de Filipenses **1:13** em

Cesaréia (veja o comentário deste versículo).

J. J. Gunther (op. cit., p. 102) propôs um novo argumento, segundo o qual os movimentos planejados, de Timóteo, em **2:19-24** adaptam-se à situação de 2 Timóteo 4:9-22, e que aquela seção das epístolas pastorais pressupõe a estada de Paulo em Cesaréia (op. cit., pp. 107-14). A colocação sugerida para 2 Timóteo 4 é engenhosa, porém, inçada de problemas difíceis. Seria, portanto, imprudente, edificar sobre uma base tão duvidosa. Além disso, há alguns argumentos contra a teoria proposta de datar-se Filipenses neste período. A custódia de At 23:35 (cf. 24:23) não sugere martírio iminente, que é um dos temas da epístola toda (veja-se, por exemplo, E. Lohmeyer, *Kommentar,* p. 3: "Paulo pode, ainda, contar com a possibilidade de livramento; mas, parece que ele prefere e espera a morte, que o colocará em união eterna com Cristo"). A relativa tranqüilidade de sua detenção contrasta agudamente com as "cadeias" e o "conflito" de Filipenses **1** (porém, veja-se At 26:29), e a menção de seus amigos dificilmente corresponde a Filipenses **2:20,21**. A explicação um tanto tortuosa oferecida por Gunther (op. cit., pp. 105s.), sobre por que Paulo não menciona Filipe, o evangelista, que residia em Cesaréia, e na casa de quem Paulo hospedou-se *en route* para Jerusalém (At 21:8), não recomenda a teoria. Nem pode recomendar-se, ela, por ler "entre linhas" nas cartas de Paulo, e sugerir que a alternação de Paulo, entre otimismo e desespero (que se julga refletir-se nos capítulos **1** e **2**) pode ser explicada pelo fato de que a esperança de Paulo, que estava no ponto máximo, durante seu relacionamento com Félix, descera ao mínimo quando Festo assumiu o poder (Gunther, op. cit., p. 107). De fato, a conclusão de E. F. Scott (*Commentary,* p. 5) parece inegável ao afirmar que "em Cesaréia ele não estava em sério perigo. . . a prisão de Cesaréia era entediante e fastidiosa, mas não justificaria o tom de martírio que permeia a epístola aos Filipenses". Os temores de Paulo, expressados em **1:7,20ss., 30; 2:17,** sugerem uma ameaça muito real à sua vida, estando ele protegido pela custódia romana. Isto levanta a questão de seu *Caesarem appello* (apelo a César) mencionado em Atos 25:11,12. (A resposta da distinção entre *provocatio* [um pedido para ser processado pela corte do imperador] e *appellatio* [um pedido para obtenção de revisão de julgamento já passado], veja-se A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament,* p. 68, *et passim.*)

Sua perspectiva à época de At 23-24 envolvia uma visita a Roma, como sabemos através da narrativa de Atos (cf. 23:11), mas, não há menção deste desejo em Filipenses. A situação desesperadora que o confron-

tava, de acordo com **1:20ss.** e **2:17**, poderia ter sido dissipada por um apelo ao imperador e, de fato, é justamente isto que aconteceu, segundo Atos 25:10-12. Este "trunfo" como C. H. Dodd o chama (*New Testament Studies,* p. 103) poderia tê-lo livrado do perigo, se ele estivesse em Cesaréia, quando sua vida foi ameaçada pelas autoridades, e parece que ele foi protegido por essas mesmas autoridades contra "motins" judaicos que ameaçavam sua vida (At 23:12ss.). A boa posição financeira de Paulo, de acordo com o testemunho de Atos 24:26 (W.M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and Roman Citizen,* 18ª ed., Londres, 1935, pp. 310ss.), não parece identificar-se com a da época de Filipenses, quando sua "necessidade" foi atendida pela chegada da oferta, às mãos de Epafrodito (Fp 4:12ss.).

Finalmente, o tamanho e o tipo da comunidade cristã, no cenário do cativeiro de Paulo, não favorece Cesaréia. A evidência em **1:14ss.** sugere um centro grande, onde influências conflitantes fazem sentir, contudo, uma forte presença cristã. Entretanto, como escreve J. Moffatt *(An Introduction to the Literature of the New Testament),* 3ª ed., 1918, p. 169), Cesaréia "não pode ser referida como tendo sido um centro de vigorosa propaganda cristã".

Por outro lado, as amargas alterações entre judeus e gentios, em Cesaréia, culminando com batalhas de rua em 59 A.D., a respeito de direitos de cidadania (gr.: *isopoliteia:* veja-se discussão por B. Reicke, loc. cit., *Apostolic History and the Gospel,* pp. 281s.), podem concebivelmente, estar no pano de fundo de Fp **1:12-18**, se pudermos aceitar a interpretação destes versículos (veja-se comentário, pp. 83-87) pela qual encontra-se na mensagem dos pregadores rivais o desejo de estimular a oposição romana, associando Paulo a um evangelho de orientação política. Também o trabalho dos cristãos judeus, em reivindicar que os cristãos gentios seriam membros de Israel, insistindo em que fossem circuncidados, pode explicar as admoestações de Paulo no capítulo **3:2s.**, especialmente se as atividades dos zelotes na Palestina estivessem exercendo pressão sobre tais cristãos judeus, a fim de declararem sua lealdade nacional (veja pp. 43, 48). O registro de Atos 23,25 testemunha a antipatia dos zelotes contra Paulo, nesta época de sua vida. Mas, há várias questões não-resolvidas nesta apresentação.

Em suma, a hipótese da origem da carta em Cesaréia é mais sugestiva e menos problemática do que a tradicional hipótese de Roma. Contudo, há mais uma possibilidade que deve ser considerada.

ORIGEM DA CARTA EM ÉFESO

Uma última possibilidade na tarefa de indicar a origem de Filipenses está na hipótese de que Paulo sofreu aprisionamento em Éfeso. É durante este período de sua vida, e contra o pano de fundo das provações que lhe sobrevieram "na Ásia" (At 20:18s.) que se propõe a datação de Filipenses, e a interpretação de muitos dos intrincados detalhes da carta.

À primeira vista, a fundamentação desta teoria parece muito insegura, visto que o aprisionamento em Éfeso não tem qualquer prova definida. Os principais exponentes desta opinião estão cientes deste fato, e livremente admitem que o cativeiro em Éfeso deve permanecer como mera hipótese (*e.g.*, J. –F. Collange admite este obstáculo, *L'épître aux Philippiens,* p. 33). Contudo, de acordo com estes eruditos, há evidências acumuladas que tornam esta hipótese muito provável, senão quase certa.

Podemos considerar os dados que são apresentados para sustentar esta opinião como base para a datação da carta.

(1) A alusão escondida em 1 Coríntios 15:32 à luta "em Éfeso com feras" (veja-se A. J. Malherbe, "The Beasts at Ephesus", *JBL* 87 (1968), pp. 71-80) pode ser entendida literal ou metaforicamente; em qualquer caso a frase pode descrever uma experiência real ou hipotética. A declaração de Inácio (Rom. 5) é freqüentemente citada para uma interpretação figurada: "Da Síria a Roma estou lutando contra bestas selvagens (*thēriomacheō*: a mesma palavra grega do versículo de Paulo). . . levado por 10 leopardos, isto é, um pelotão de soldados." Inácio muito claramente traça a distinção entre as tribulações que sofre nas mãos dos soldados que o escoltam, e a expectativa de seu destino na arena (5:2; cf. 4:1,2). Portanto, aqui, em 1 Coríntios 15:32, Paulo pode estar descrevendo, de maneira vívida, a hostilidade dos homens contra ele, ao invés de seu destino, pelo qual ele estava literalmente condenado *ad bestias* na arena (segundo Malherbe, Collange). Contra uma interpretação literal permanece, também, o fato de que 2 Coríntios 11:23-27 não menciona as feras na lista de suas tribulações. Seus privilégios de cidadão romano também o isentariam de tal punição; contudo, devemos reconhecer a possibilidade de que, se o ataque contra sua vida fosse mais no espírito de violência do populacho, que de sentença de morte legal, sua alegação de cidadania romana cairia em ouvidos moucos, como no caso do cidadão romano que foi castigado em Messina (Cícero,

in Verrem, 5:62,63,66), ou o cristão Attalus, que escapou da morte num anfiteatro, num dia, quando o governador soube que ele era romano, mas no outro dia "o governador, para agradar a multidão. . . entregou Attalus, também, outra vez, para as bestas feras" (Eusébio, *HE*, 5: 1,44, 50).

G. S. Duncan (*St. Paul's Ephesian Ministry,* pp. 100-7) mencionou pelo menos um período da história contemporânea, na Ásia Menor, em que a anarquia social prevaleceu em seguida ao assassinato do procurador Júlio Silano, no ano 54 A.D., isto é, durante o período do ministério de Paulo na capital proconcular, durante 52-55 A.D.

Entretanto, quer esta experiência aterrorizante tenha sido um fato real (caso em que a expressão "feras" deve ser tomada metaforicamente: Paulo não morreu na arena), quer se relacione a algum evento que estava prestes a acontecer, e que jamais aconteceu (como crê J. Héring, *The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians,* ET Londres, 1962, pp. 171s.), o termo que ele emprega implica na existência de alguma terrível provação física, suportada em Éfeso, na qual havia ameaça real à sua vida (cf. 1 Co 15:31, 32*b*); e esta não é a única indicação de que alguma forma de perigo ameaçava a vida do apóstolo naquela época.

(2) Em 2 Co 11:23-27 há evidências de prisões e severas privações, anteriores ao cativeiro romano, as quais são confirmadas pelas declarações de Clemente de Roma (5.6) de que Paulo "esteve em cadeias sete vezes". Grande parte da correspondência coríntia, na primeira e segunda cartas canônicas à igreja naquela cidade, parece refletir uma grande provação, ou uma série de provações que ele teve de suportar nas vizinhanças de Éfeso, onde 1 Coríntios foi escrita. Mencionamos, como exemplo, 1 Conríntios 4:9-13, e especialmente os tons sombrios de 2 Coríntios 1:8-10, em que ele confessa que na Ásia (proconsular) ele fora esmagado por uma carga temível, que o fez desesperar da própria vida. "Contudo, já em nós mesmos tivemos a sentença de morte" (2 Co 1:9); mas, pela misericórdia de Deus foi ele libertado deste destino, de "tão grande morte" (v. 10). Em 2 Coríntios 4:8-12; 6:4-11 (cf. At 20:18,19) deteta-se a mesma grave ansiedade, também, pois, estas passagens foram escritas enquanto a memória destes dias em Éfeso ainda estava vívida.

Parece que Romanos 16:3ss. está de pleno acordo com estas perigosas experiências. C. R. Bowen comenta assim: ("Are Paul's Prison Letters from Ephesus?" *AJT* 24 (1920), p. 116): "a linguagem usada dificilmente significa outra coisa qualquer senão que o apóstolo estivera sob o perigo de execução (cf. Rm 16:3: "Saudai a Priscila e a Áqüila. . .

os quais pela minha vida arriscaram as suas próprias cabeças" (v.4) mas, de alguma maneira, foi salvo por Priscila e seu marido sob risco de suas próprias vidas." Ele liga isto à exposição às feras selvagens de 1 Coríntios 15:32, enquanto C. H. Dodd relaciona o fato às dificuldades descritas em Atos 19:23-40. A primeira crise poderá ser hipotética demais para uma identificação firme, e a última, demasiado suave para a linguagem de Romanos 16:3,4 (cf. 16:7: "Andrônico e a Júnias. . . meus companheiros de prisão"). Tudo que podemos afirmar é que nesse período de sua vida em Éfeso (Rm 16 pode ter sido escrito à comunidade ali; veja-se J. I. H. McDonald, "Was Romans 16 a Separate Letter?" *NTS* 16 (1970) pp. 369-72), ou em suas vizinhanças, o apóstolo esteve sob perigo mortal e foi salvo por divina intervenção e pela intimorata cooperação de seus amigos.

(3) Uma testemunha extrabíblica do cativeiro efésio tem valor limitado, como se admite. Consiste na tradição local da torre de vigia de Éfeso, conhecida como "a prisão de Paulo" (Deissman, *Anatolian Studies, etc.* p. 127); nos Prólogos Marcionitas, o prólogo aos Colossenses afirma: "após ter sido preso, ele escreveu para eles (os colossenses) de Éfeso". Há, também, a história apócrifa de Paulo e o leão na arena efésia (veja-se *Acts of Paul* 7, impresso em E. Hennecke, *New Testament Apocrypha,* ed. W. Schneemelcher, vol. 2, ET Londres, ed. R. McL. Wilson, 1965, pp. 369 ss., 372s.).

A objeção mais óbvia e convincente contra a hipótese de um cativeiro em Éfeso é o silêncio do livro de Atos. Quanto a este ponto, podemos referir-nos ao capítulo da obra de G. S. Duncan que procura explicar a lacuna no registro de Atos (op. cit., cap. 9, pp. 95ss.). Se sua argumentação é convincente, ou, pelo menos, plausível, pode-se, então, testar a datação de Filipenses em Éfeso. A origem da carta em Éfeso, contra o pano de fundo da grave provação do apóstolo, naqueles dias, explica, ou pelo menos alivia, as dificuldades que foram observadas anteriormente? As razões mais plausíveis desta nova sugestão são as seguintes:

(1) As "longas viagens" entre Filipos e o lugar em que Paulo escreveu (que, para Deissman, seria um obstáculo demasiado grande, para a datação de Roma) ficam consideravelmente reduzidas. Podemos calcular com razoável precisão o tempo de viagem entre Éfeso e Filipos. Atos 20:13ss. dá o tempo de viagem de Trôade a Mileto como sendo de 5 dias; a Éfeso, então, podemos atribuir o tempo de 4 dias. Atos 16:11ss. dá três dias entre Trôade e Filipos e, com vento contrário, cinco dias (At 20:6). Assim, a distância total entre Éfeso e Filipos deveria ser co-

berta em sete a nove dias. J. Schmid (op. cit., p. 81) calcula o tempo de viagem em oito dias. Em circunstâncias favoráveis a viagem de ida e volta poderia ser feita em 15 dias. Assim, as cinco viagens que Deissmann considera exigidas pelas evidências internas da carta precisariam de seis semanas de viagem, enquanto as quatro viagens extras, previstas ou planejadas na carta, não mais que quatro a cinco semanas.

Isto contrasta tão agudamente com as distâncias enormes, e grandes dispêndios de tempo, exigidos pelas comunicações entre Filipos e Roma, que Deissmann apresenta este fator como forte argumento de suporte à origem efésia da epístola.

(2) Há evidências redacionais que satisfazem as exigências de Filipenses **1:13**, **4:22**. (Vejam-se estes versículos no comentário, e as discussões quanto ao significado e lugar de "praetorium" no *NT*, de A. Legendre, *Dictionnaire de la Bible,* V, Paris, 1912, cols. 639s.; *Dictionnaire de la Bible Supplément,* II, Paris, 1934, col. 1086; T. W. Manson, loc. cit., pág. 192 (= *Studies,* p. 159); F. F. Bruce, *Biblisch-Historisch Handwörterbuch,* ed. B. Reicke-L. Rost, Göttingen 1966, col. 1482.) Éfeso era o lugar da sede proconsular, e havia um *praitōrion* ali. A "casa de César" pode talvez referir-se ao pessoal fiscal do império, que dirigia o banco imperial na Ásia *(fiscus asiaticus),* com sede naquela cidade; há algumas vantagens provenientes deste ângulo de visão, como, por exemplo, a redução do número de guardas pretorianos (cerca de 9.000 em Roma), todos os quais (**1:13**) ouviram que Paulo era prisioneiro por amor de Cristo

(3) À época de Atos 19 Paulo estivera em Filipos apenas uma vez; as referências ao "começo do evangelho" tornam-se mais naturais se o período de tempo entre a fundação da igreja e a época da redação da carta for curto, ao invés de longo (veja-se Gnilka, *Der Philipperbrief,* p. 101, que argumenta, baseado em **1:30**, que "é improvável que Paulo tenha visto a igreja no intervalo, desde sua fundação"). Os planos de Filipenses 2 também se relacionam com precisão ao itinerário missionário da narrativa de Atos; Filipenses **2:19** (a missão de Timóteo) seria aquela de Atos 19:22 (cf. 1 Co 4:17; 16:10), e a esperada visita de Paulo, em 2:24 (e **1:26**) teria sido cumprida em Atos 20:1 (cf. 19:21).

Por outro lado, esta primorosa identificação foi desafiada por P. N. Harrison (*NTS* 2 (1955-6), pp. 250-61), que afirma que os movimentos de Paulo em seguida à sua experiência de Atos 19 indicam uma ausência tal de pressa em deixar Éfeso (cf. 1 Co 16:5-9), que esses movimentos não podem refletir a expectativa de um homem que escreveu: "eu mesmo

brevemente irei" (2:24), planejando revisitar Filipos. Contudo, não conhecemos a razão da demora de Paulo em Éfeso (1 Co 16:8,9), a qual pode ser uma nova situação que se desenvolveu subseqüente à sua libertação do cativeiro naquela cidade e, portanto, posteriormente à redação da carta aos Filipenses. Uma hipótese é que Paulo desejava explorar totalmente as oportunidades que se lhe apresentavam pela população aumentada que chegara para a festa de Ártemis, em honra à deusa padroeira da cidade (segundo Duncan, op. cit., pp. 139s., 288s.). Duncan data a carta no período em que uma crise, ocasionada pela acusação de roubo no templo (At 19:37), colocou em perigo a vida de Paulo. Quando a crise serenou, as autoridades efésias julgaram ser mais prudente colocar Paulo sob custódia protetora, nesse tempo de Ártemis, na primavera de 54 A.D., quando os sentimentos anticristãos estariam exacerbados. Foi nessa ocasião que Paulo escreveu aos Colossenses (veja-se *New Century Bible,* sobre esta epístola, 1974, pp. 26-30), e expressou alguma impaciência por estar sob coerção benigna e, assim, impedido de realizar trabalho missionário (Cl 4:3,4).

(4) Presumindo-se uma data anterior, para a carta, outros itens de caráter incidental encaixam-se em seus lugares. Atos 19:22 confirma a presença de Timóteo com Paulo, em Éfeso, enquanto não há informação precisa, em Atos, de que Timóteo foi a Roma. Entretanto, ele estava com o apóstolo, de acordo com Filipenses **1:1**.

Filipenses **4:10** refere-se ao desejo dos filipenses de enviar ajuda a Paulo, mas não tinham podido fazê-lo, porque "não tiveram oportunidade". Isto dificilmente seria verdadeiro, se a data da carta ficar num ponto, nos anos do cativeiro romano, porque **4:16** referir-se-á, então, a uma época 12 anos antes e, nesse intervalo, Paulo havia revisitado a Macedônia (At 20:3), e Filipos (20:6). A alusão histórica ao "começo do evangelho", em **4:15**, mostra que deve ter sido a primeira dádiva ao apóstolo, que é mencionada em **4:15,16**. Entretanto, este evento está vívido em Paulo, a despeito de pelo menos duas visitas a Filipos, e ele recorda a falta de oportunidade para outras dádivas: Como diz T. W. Manson: "Se Filipenses tivesse sido escrita em Roma, as observações de Paulo sobre o assunto de dádivas enviadas de Filipos não poderiam ser entendidas senão como repreensão, e que repreensão sarcástica!" (*BJRL* 23 (1939), p. 190 [= *Studies,* p. 157]).

Entretanto, se apenas três ou quatro anos se passaram desde a primeira oferta, será perfeitamente compreensível que os filipenses não tiveram oportunidade de enviar-lhe novas ofertas, porque nessa época

Paulo estivera no oriente, ou nas "regiões mais altas", de Atos 19:1.

C. H. Dodd (loc. cit., p. 98) contra-argumenta com a objeção de que, à época do ministério efésio, os filipenses não teriam oportunidade de ajudar porque estavam nas garras de uma depressão financeira (2 Co 8:1-6). Ele também observa a necessidade que Paulo sentiu, na época em que estava empenhado em coletar dinheiro para os judeus "pobres" de Jerusalém, de não receber ofertas pessoais, as quais poderiam torná-lo passível da acusação de escamoteação financeira. Contudo, o apóstolo nunca alude à passada apertura econômica dos filipenses para explicar sua demora em vir em seu socorro, e **4:10** sugere que eles tinham o dinheiro disponível, a despeito de sua pobreza, porém, não podiam fazê-lo chegar ao apóstolo. Em 2 Coríntios 8:3 está registrado como "na medida de suas posses, e mesmo acima delas", apesar de suas necessidades extremas, fizeram a coleta. O cuidado com que Paulo evita a acusação de "cobiça" (2 Co 12:14-19) dificilmente pode ser usado como objeção contra Paulo ter recebido as dádivas dos filipenses, em vista de **4:17**, e isto menospreza o especial elo de afeição que fez da igreja de Filipos algo favorito aos olhos do apóstolo (veja-se **4:15**: "nenhuma igreja. . . senão unicamente vós outros").

Temos considerado como secundário o critério da afinidade lingüística e de idéias com outras epístolas, contudo, muitos eruditos baseiam sua hipótese de uma data anterior, para Filipenses, tentando demonstrar sua conexão literária e teológica com 1 e 2 Coríntios e Romanos. Desta maneira, os paralelos lingüísticos de Lightfoot, com Romanos, se justificam por outro caminho, enquanto Duncan coloca as duas epístolas aos Coríntios em exata justaposição com Filipenses, imediatamente *antes* de Romanos, e não *vice versa,* como o faz Lightfoot (veja-se G. S. Duncan, "Were St. Paul's Imprisonment Epistles written from Ephesus?" *ExpT* 67 (1955-6), pp. 163-6).

Há, entretanto, pelo menos dois fatores que militam contra a proposta reconstrução de uma crise em Éfeso, ou perto de Éfeso, conduzindo Paulo a prisão, e a perigo mortal, e formando o pano de fundo das esperanças e temores expressos em Filipenses.

1. A estranha ausência de qualquer menção da coleta para as igrejas atingidas pela pobreza, em Jerusalém, é uma objeção que J. Schmid denomina de "argumento principal" contra a origem sugerida para a carta (op. cit., p. 114). Sabemos que este assunto preenchia seus pensamentos, e controlava muitos de seus movimentos, nessa época (cf. 1 e 2 Coríntios e Romanos); entretanto, numa carta supostamente coloca-

da no contexto, da terceira viagem missionária, não há uma única palavra sobre o assunto.

Contra esta omissão se diz que a missão de Timóteo (em At 19:22), que é prometida em **2:19**, pode ter sido para este propósito (cf. Harrison, loc. cit., pp. 258-9), e Paulo estava esperançoso de que logo ele estaria com eles. J. H. Michael (*Commentary,* pp. xx-xxii) adianta a sugestão de que as instruções concernentes à coleta poderiam ter sido dadas oralmente, por Epafrodito, Gnilka, por outro lado, propõe (op. cit., p. 24) que Timóteo estava incumbido de levar instruções verbais de Paulo (cf. V. P. Furnish, "The Place and Purpose of Phillippians 3", *NTS* 10 (1963), pp. 80-88), e que, juntamente com admoestações e diretrizes, as instruções de Paulo acerca de coletas seriam enviadas a fim de cimentar as relações entre os convertidos gentios de Paulo e a base doméstica judaico-cristã, e validar seu apostolado (veja-se K. F. Nickle, *The Collection,* 1966, cap. iv).

2. A segunda objeção que tem sido lançada contra a hipótese efésia é a que Schmid chama de "argumento decisivo contra qualquer outra datação salvo a romana" (op. cit., p. 107). Em suma, a questão é a seguinte: se Paulo se viu nas mãos das autoridades, em Éfeso, ou em qualquer outro lugar, por que não exerceu ele seu direito e privilégio de cidadania romana, e não apelou para César contra qualquer sentença de condenação que possa ter sido lançada contra ele? Filipenses **1:20** e **2:17** prevê um resultado desfavorável, em seu processo (**1:17**) e a expectativa sombria da morte cresce diante dele. Se Paulo estava numa situação tão desesperada, e ameaçado de sentença de morte, por que não fez ele o que fez em Cesaréia, isto é, por que não insistiu em que o processo local fosse anulado e o caso transferido para Roma? Há três explicações possíveis para este caso:

Em primeiro lugar, a linguagem de **1:23** e **2:17** pode ser tomada como descrição de uma situação de menor perigo e gravidade do que uma situação que teria surgido se Paulo temesse uma condenação judicial e pena de morte. Esta é a interpretação de Michaelis, para quem, à época da redação do apóstolo, esta não estava em perigo sério, visto poder contemplar a possibilidade de vida, ou morte em **1:20**ss.; ele interpreta **2:17** de maneira geral, como referindo-se ao serviço apostólico de Paulo, no qual ele diariamente dispendia sua vida, por amor do evangelho. Contudo, à luz de versículos como **1:20, 30**; 2:27, **28** e **3:11**, e 2 Timóteo 4:6, parece que há, à vista, um perigo mais definido do que o perigo permanente que envolve seu ministério apostólico (1 Co 15:31;

2 Co 4:10, 11), pois, aquelas passagens repetem a metáfora de sacrifício e oferta, sendo uma confissão de perigo específico e sério, contra sua vida. C. H. Dodd (op. cit., p. 103, nota 2) observa com acerto: "que se trata de uma questão de vida ou morte, está claro em Fp **1:20**, e a certeza de Paulo de que sua vida será poupada **(1:25)** não se baseia num cálculo de probabilidades, mas numa convicção de que sua vida é tão importante para suas igrejas, que ele deve escapar, mesmo que através de um milagre". É preciso ter em mente esta observação a fim de compreender-se a flutuação da mente de Paulo entre o desespero e o otimismo. Seu desespero é real, visto que ele enfrenta uma real possibilidade de morte. Entretanto, sua esperança de libertação é segura, visto estar fundamentada na resposta de Deus às orações dos filipenses, para que ele seja libertado, se esta for a vontade de Deus. Contudo, do ponto de vista puramente humano, Paulo não alimenta esperanças.

Em segundo lugar, Paulo poderia estar em perigo, não em resultado de um processo legal, formal, mas, em face de tentativas não oficiais contra sua vida. Se o perigo partia de adversários judeus (At 20:19), ou da violência do populacho, não adiantaria nada proteger-se em sua cidadania romana, sendo esta possibilidade fortalecida pela linguagem de **1:30**, se tomada literalmente. Sua provação atual (gr. *agōn*) é a "mesma" que ele suportou em Filipos (At 16, isto é, uma rebelião ilegal em que sua cidadania não o livrou do látego, do tronco, e da indignidade da prisão.

Romanos 16:7 fala de Andrônico e Júnias como seus "companheiros de prisão". Sugeriu-se que o aprisionamento deles, com o apóstolo, foi o resultado de tumultos anticristãos promovidos por judeus descrentes (cf. At 20:19) e que Paulo não fez valer seus direitos de cidadão romano porque seus amigos não eram romanos, e Paulo não os abandonaria. Ou, pode ser que, numa época de confusão social, seus apelos jamais seriam atendidos (veja-se atrás, pág. 62).

Estamos, aqui, na área das conjecturas. Se Paulo estava em perigo de vida, em Éfeso, e por alguma razão recusou usar seus privilégios para livrar-se do perigo, podemos apenas dizer, com Michaelis (*Die Datierung das Philipperbriefes,* p. 40; *idem, Einleitung,* p. 209) que suas circunstâncias ali são desconhecidas para nós, e que, visto sabermos tão pouco a respeito do tribunal de Éfeso, não podemos dizer que peso teria lá sua cidadania romana.

Em terceiro lugar, voltamos à forma "tradicional" de entender a situação que envolve a carta. A razão por que Paulo não menciona um

apelo a César é que foi justamente um apelo como esse que o trouxe diante de seus juízes, em Roma. Seu grave perigo é perante o tribunal imperial, de modo que, humanamente, não há mais nada que ele possa fazer. A ameaça contra sua vida é real, contudo, ele sabe que está nas mãos de Deus; e entre as oscilações de sentimentos, esperanças e temores, refletidos em sua epístola (por ex.: **2:23,24**), ele aguarda seu destino, o qual será uma oportunidade divina para que Cristo seja engrandecido, seja pela vida, seja pela morte (**1:20**).

Discussões recentes a respeito da data e da origem da carta chegaram a um impasse. Esta frustração fica bem evidenciada na conclusão de Dibelius (p. 98), quando ele escreve: "portanto, dificilmente se poderá chegar a uma solução definitiva do problema, porque, mesmo se considerarmos inimaginável que a carta tenha sido escrita em Roma, a hipótese efésia ainda permanece apenas mera suposição." Todas as possíveis teorias podem apresentar argumentos que contêm pontos fortes e pontos fracos. A relativa força do ponto de vista tradicional já não tem a mesma segurança, segundo a opinião de eruditos contemporâneos. Os que ainda a aceitam, fazem-no com cautela (por ex.: Houlden, p. 42), e à revelia de outras teorias persuasivas. É interessante notar que Houlden mantém suspeitas quanto à hipótese de G. S. Duncan, devido à sua aparente dependência da narrativa de Atos (inclusive a tentativa de "salvar" os dados históricos fornecidos pelas pastorais), enquanto os eruditos do continente defendem a origem efésia, porque esta se encaixa em suas teorias segundo as quais: a) Filipenses seria um documento composto de diversas "cartas" originadas nos debates de Paulo, durante seu ministério em Éfeso (Schmithals, Bornkamm, Gnilka; veja-se atrás, pp. 32-34); b) as afinidades da carta com 2 Coríntios, de duas maneiras: primeira, sua história literária resume-se em ser o resultado da adição de fragmentos; segunda, a apresentação do debate de Paulo, contra os adversários sectários, parece idêntica à de 2 Coríntios 10-13, ou pelo menos tem argumentos parecidos (Schmithals; R. H. Fuller, *A Critical Introduction*, p. 35; e J. –F. Collange); e c) a identidade dos pregadores rivais em Filipenses **1:12-18**, considerados "homens de Deus", propagandistas itinerantes localizados em Éfeso (Jewett).

Análise de Filipenses

SAUDAÇÃO DE PAULO 1:1, 2

ORAÇÃO DE PAULO PELA IGREJA 1:3-11

A AMBIÇÃO DE PAULO PELO EVANGELHO 1:12-26

EXORTAÇÕES À COMUNIDADE 1:27-2:18

a. A necessidade de unidade e de coragem em face da perseguição (1:27-30)
b. A necessidade de harmonia na igreja (2:1-4).
c. A base da vida cristã estabelecida na história da salvação (2:5-11)
d. Apelos a bons relacionamentos (2:12-18).

Nota adicional a Fp 2:6-11

PLANOS FUTUROS DE PAULO 2:19-30

a. Recomendação de Timóteo (2:19-24).
b. A volta de Epafrodito (2:25-30).

ADMOESTAÇÕES E AUTODEFESA DE PAULO 3:1-14

a. Introdução e admoestação severa (3:1*b*, 2)
b. Vida de Paulo – passado e presente (3:3-6)
c. Os benefícios de sua vida nova (3:1-14)

APELO PARA UNIDADE NA CONVICÇÃO E NA CONDUTA 3:15-17

MESTRES SECTÁRIOS DEVEM SER EVITADOS 3:18-19

A VERDADEIRA ESPERANÇA 3:20-21

PROBLEMAS PASTORAIS E ACONSELHAMENTO 4:1-9

AGRADECIMENTO PELAS DÁDIVAS DOS FILIPENSES 4:10-20

SAUDAÇÕES FINAIS 4:21-23

Comentário

SAUDAÇÃO DE PAULO 1:1, 2

1:1 As primeiras linhas da carta indicam os nomes dos remetentes e recipientes, de acordo com as antigas convenções sobre a prática epistolar. Contudo, há uma riqueza de descrição envolvendo os nomes dos homens de Deus, na fé cristã, que é singular, nesta carta. A forma mais simples de saudação seria: *Paulo à igreja filipense, saudações.* Ao invés disso, há um enunciado formal, enriquecido com significado teológico, pela simples inclusão dos nomes dos homens de Deus.

Timóteo é incluído em face de sua associação com Paulo em seu cativeiro; **2:19-24** deixa bem claro, também, que Timóteo tinha uma ligação especial com os filipenses, e era o emissário de confiança, de Paulo, que brevemente seria enviado a Filipos. O nome dele é mencionado na saudação como abertura para a menção posterior dos planos de Paulo, no capítulo 2.

Tanto o apóstolo como seu companheiro são chamados pelo título de *servos de Cristo Jesus,* para ficar marcado seu senso de responsabilidade, sob a direção de Deus. O termo "servo" (gr. *doulos*) provavelmente reflete uma dependência do quadro do Velho Testamento, das figuras proféticas de Israel descritas como "servos de Iavé". Este título denota a autoridade que Deus lhes deu para falarem e agirem em Seu nome, como Seus genuínos representantes. "Ser um servo, na linguagem religiosa do judaísmo, significava ser alguém escolhido por Deus" (Lohmeyer, sobre 2:7). Desta forma, embora Paulo não faça explícita reivindicação ao apostolado, na parte introdutória de sua carta, ele usa um auto-apelativo como " servo de Cristo Jesus", que é um sinal de seu senso de autoridade apostólica (cf. 2 Co 10:8), o qual permeia toda a carta. *Timóteo* compartilha a dignidade do título, visto que Paulo tenciona enviá-lo a Filipos, como seu representante pessoal (2:23). Não há qualquer indicação de que o nome de Timóteo aparece porque ele era

o amanuense, ao lado de Paulo, quando a carta foi escrita, como imaginam alguns comentaristas. Tampouco teve sua presença no intróito da carta a intenção de dar, à mesma, um caráter coletivo, como se Paulo estivesse abrindo mão da autoridade de uma revelação particular, que só a ele fora dada (conforme K. Barth). Igualmente especulativa é a idéia em que se baseia a proposta de E. Haenchen (*The Acts of the Apostles,* ET Oxford, 1971, pp. 489s.) pela qual Timóteo poderia ter sido companheiro de viagem de Paulo, que confirmou a chamada macedônia, e apoiou o plano de evangelização de Filipos (At 16:10). Deve-se procurar uma explicação mais simples (como acima).

A comunidade cristã que veio a existir em seguida ao "evangelismo inicial" de Paulo, em Filipos (At 16:12ss.), é descrita como *todos os santos em Cristo Jesus que vivem em Filipos.* É interessante notar que assim como o termo "apóstolo" não é encontrado, em referência ao ministério de Paulo, falta, também, a palavra "igreja". Em seu lugar aparece o título abrangente *todos os santos* (gr. *hagioi*) *em Cristo Jesus.* O plural é intencional, visto que este adjetivo, aplicado aos crentes em Cristo, é encontrado em referência a um grupo, somente, na literatura do Novo Testamento. Em nossa epístola, **4:21** realmente não é exceção. É claro o caráter coletivo do título, sendo um indício de sua origem.

No Velho Testamento, Israel era o povo santo de Deus, separado das demais nações por ter sido chamado como possessão de Iavé (Nm 23: 9; Sl 147:20), e dedicado à adoração e culto do único Deus (Êx 19:5,6; Lv 19:1,2; Dt 7:6,14:2). A igreja do *NT* estava bem ciente de seu lugar como sucessora desta comunidade sagrada de Israel (1 Pe 2:9,10) e, mui ousadamente, apropriou-se do título de "santos de Deus" como marca deste destino. Contudo, "santidade" não é piedade fechada, nem distintivo de merecimento. Os crentes são santos *em Cristo Jesus,* isto é, mediante sua união com Ele, que os reivindicou como Seu povo, e que se tornou a base de sua nova vida (segundo Gnilka). "Pessoas 'santas' são pessoas não-santas que, mesmo sendo não-santas, foram, entretanto, separadas, reivindicadas e requisitadas por Deus, para Seu controle, para Seu uso, para Si mesmo, que é *santo"* (Barth).

Paulo destaca, para menção especial, *os bispos* (RSV na margem, "supervisores") *e diáconos.* Eles são líderes da congregação filipense, e há muita probabilidade de que a explicação para esta menção, logo ao intróito da carta, é que, de alguma maneira eles desempenharam um papel importante na coleta da oferta enviada a Paulo. Contudo, devemos Observar que não há alusão a eles em **4:10ss.**, onde Paulo exprime seus

agradecimentos pela dádiva. W. Marxsen (*Introduction to the New Testament,* ET Oxford, 1968, p. 62) sugere que se **4:10-20** formava uma carta anterior de agradecimento, a referência aos "oficiais" da igreja, ligados à coleta, poderia ter sido incluída em **1:1**, desta fonte.

Quanto à questão mais problemática do *Status* preciso e das funções destes líderes eclesiásticos, em Filipos, é difícil decidir se os títulos que portavam descreviam seu trabalho ou determinavam seu ofício eclesiástico. Será que eles eram conhecidos como "superintendentes e serviçais", porque desempenhavam estes tipos de serviço na comunidade? Ou será que eles eram oficiais da igreja, no sentido técnico (posteriormente), encontrado nas epístolas pastorais (1 Tm 3), I Clem. 42 (cerca de 96 A.D.) e Inácio, *Magnes.* 6.1, 13.1; *Trall.* 3.1, 7.2 (início do século II)? Outras cartas paulinas fornecem evidências do sentido funcional de seus títulos, por ex.: 1 Tessalonicenses 5:12s.; 1 Coríntios 12:28-31; Romanos 12:6-8. Recentemente, aventou-se que o trabalho dos líderes filipenses encontra seu paralelo nos deveres da "guarda" essênia (*The Damascus Rule* 13.7ss.; Vermes, p. 115) e o líder de Qumran, que é chamado de "guarda (heb. *m^{e}baqqĕr*) da congregação" I QS 6.11ss.; Vermes, pp. 81s.), que é, aparentemente, o mesmo que o "diretor da congregação" (6.14). Veja-se Gnilka (p. 37) quanto a uma discussão crítica deste suposto elo entre o líder sectário e o *episkopos* e o *diakonos* filipenses. Ele conclui, com H. F. von Campenhausen (*Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries,* ET Londres, 1968, p. 9) que deveríamos ver na carta o prenúncio do surgimento de posições eclesiásticas, para as quais seriam nomeados homens seletos. Quanto a este versículo, veja-se E. Best, "Bishops and Deacons: Phil. 1:1", em *SE* IV (ed. F. L. Cross), Berlim, 1968, pp. 371-6.

2. A invocação de *graça. . . e paz* junta, numa única frase, as duas palavras do grego e do hebraico, usadas em oração, que viriam desempenhar papel central na liturgia. No lugar da saudação costumeira (gr. *chairein*), Paulo vai ao equivalente grego da palavra, do *VT*, para misericórdia de Deus (heb. *hesedh*) e acopla-a ao rico desejo hebraico para paz (heb. *šālôm*). Isto resulta em "salvação para o homem integral, tanto do corpo como da alma", e não apenas "prosperidade espiritual" (W. Foerster, *TDNT* ii, pp. 414s.). O dom de Deus da "integralidade" vem de Sua graça, tornada conhecida em Jesus Cristo, o Senhor, cujo nome aparece com freqüência nesta seção introdutória, dando ênfase saliente à carta pastoral de Paulo.

ORAÇÃO DE PAULO PELA IGREJA 1:3-11

3. As orações de Paulo são dignas de serem estudadas em diversos níveis. Suas características *formais* tomam emprestado alguns traços do mundo contemporâneo da antigüidade, no qual a epistolografia incluía orações de agradecimento aos deuses, e súplicas pela proteção divina. Paulo toma este costume, cristianiza-o à sua própria maneira, relacionando suas orações ao seu interesse pastoral pelas igrejas, e seu desejo de ver seus leitores atingir a maturidade em Cristo.

Quanto à estrutura geral da carta, que inclui, após a saudação (**1:1,2**), os elementos de (1) agradecimento (**1:3-11**), (2) o corpo da carta, que incorpora uma abertura formal (**1:12-18**), argumentação teológica, tanto teórica (por ex.: **1:23*b*-26**) como prática (por ex.: **1:27**ss.), conduzindo à promessa de uma *parousia* apostólica (**2:24**) e a seção de "viagens" (**2:19-30**), (3) *paraenesis* (ou exortação) nos capítulos **3,4** e (4) elementos de fecho, como saudações, doxologia e bênção, veja-se J. L. White, *"The Form and Function of the Body of the Greek Letter: A Study of the Letter-Body in the Non-Literary Papyri and in Paul the Apostle,* Missoula, Montana, 1972.

Estudos recentes têm demonstrado que suas orações, embora dêem a impressão de explosões expontâneas de afeto e devoção calorosos, conformam-se com um padrão estabelecido pela "forma litúrgica de orações da comunidade cristã" (J. T. Sanders, "The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus", *JBL* 81 (1962) pp. 348ss. Veja-se, também, W. G. Doty, *Letters in Primitive Christianity,* Filadélfia, 1973, cap. 2). Algumas características importantes desta estrutura são as ações de graças iniciais (de acordo com o modelo judeu *hôdāvôt,* título tirado da frase "eu te agradeço", que é costumeiro nas orações judaicas, sendo evidente especialmente no rolo IQH de Qumran), e um tributo doxológico no final do período de Paulo. O versículo **11** tem a forma: "para a glória e louvor de Deus".

Um fator adicional deve ser mencionado, visto exercer considerável influência na tarefa da exegese, especialmente no versículo 3. Paul Schubert demonstra, numa conclusão (*Form and Function of the Pauline Thanksgivings",* Berlim, 1939, pp. 71-82) que: (a) nas outras cartas paulinas, exceto Filipenses, a construção de *epi* (por) com o dativo (encontrado no versículo **3**) invariavelmente introduz a causa pela qual ele dá graças; e que (b) como nas outras epístolas, o agradecimento introduz "o tema vital da carta", ou aquilo que ele chama de "situação epis-

tolar" (pp. 71,78).

Se esta conclusão é sadia, ela esclarece a maneira problemática como foi escrito o versículo 3, ajudando a encontrar uma solução. *Dou graças ao meu Deus por tudo que recordo de vós.* A maneira usual pela qual o pensamento de gratidão de Paulo é tomado é a seguinte: agradeço ao meu Deus em todas as ocasiões em que me lembro de vós. Contudo, o grego é passível de um sentido diferente, demonstrado na tradução de Moffatt: "dou graças a meu Deus por toda a recordação que tendes de mim". A ocasião em que Paulo sentiu-se cheio de gratidão foi quando a generosidade da igreja filipense lembrou-se dele (sustentou-o) de maneira prática, com dádivas repetidas (**4:15-17**). O verso **5** é um complemento deste pensamento, visto que o **4** é um parêntesis (segundo Lightfoot e Gnilka); o quadro total é bastante impressivo. Paulo expressa sua gratidão a Deus pelo sustento dos filipenses, e isto, em seguida, é descrito como participação deles no evangelho, desde que primeiro se encontraram com Paulo, até a presente data. Não falta nada para endossar esta interpretação, salientando-se o fato de Paulo expressar seus agradecimentos pela dádiva de amor, da igreja, logo no intróito da carta. Seria muito estranho se o apóstolo deixasse seu agradecimento para o fim, apenas (no cap. **4**).

4. *fazendo sempre . . . súplicas por todos vós, em todas as minhas orações.* Os filipenses lembraram-se de Paulo em suas necessidades. Em gratidão por este ativo interesse, bem recentemente demonstrado na chegada de Epafrodito, como mensageiro dele (**4:18**), Paulo louva a Deus e, reciprocamente, assegura-lhes que *está orando* por eles. Mais ainda, ele ora *com alegria.* A alegria irrestrita de Paulo em meio aos sofrimentos é um dos temas de sua carta.

5. Ele fornece, agora, a segunda razão de sua gratidão. Ele dá *graças pela vossa cooperação no evangelho.* Esta frase introduz um dos termos de Paulo, *koinōnia, cooperação.* Há diversas nuances de significado, para o termo, cada uma dependendo do contexto. Uma sugestão, proposta e defendida por H. Seesemann *(Der Begriff KOINŌNIA im Neuen Testament,* Giessen, 1933, pp. 73-83), é que o sentido especial de "cooperação", neste versículo, é "compartilhamento da fé". Seesemann não vê, aqui, nenhuma referência às dádivas dos filipenses a Paulo, e considera *koinōnia* equivalente à sua fé em Cristo, que a pregação do evangelho evocou no "primeiro dia", isto é, o evangelismo inicial de

Paulo. Ele insiste em que *koinōnia,* com a frase preposicional *eis to euangelion* deve ter este sentido, e referir-se a um objetivo, e trabalho divino, em que os filipenses teriam tido participação (*Teilnahme, Anteilhaben* são os termos de Seesemann para descrever *koinōnia*). Isto concorda com o ponto de vista de Lohmeyer (*Kommentar,* p. 17), pelo qual ele argumenta que *koinōnia,* em Paulo, nunca se refere a um jugo que une os crentes, mas, refere-se à participação num assunto, isenta de experiência subjetiva, uma "realidade objetiva", como ele a denomina.

De modo alternativo, podemos, também, presumir que é difícil evitar-se a verificação de algum elemento subjetivo no elogio de Paulo à *kainōnia* filipense, não apenas no começo, mas, até o presente. Parece que isto concorda plenamente com o sentimento de **4:15.** Eles haviam repetidamente mostrado interesse pelo evangelho, através de sua contínua ajuda a Paulo; é, pois, sua "generosidade", isto é, a categoria de Seesemann de *Mitteilsamkeit,* que está em vista.

Os paralelos são encontrados em Romanos 15:26 e 2 Coríntios 9:13, e a aplicação específica de sua atitude generosa é vista na expressão prática deles, naquilo que enviaram a Paulo, repetidamente, a fim de ajudar a obra do evangelho, isto é, a missão apostólica. Em 2 Coríntios 8:7 fala-se do sacrifício dos macedônios em suas dávidas, salientando-se, sobremaneira, sua constância e fidelidade, para com Paulo e seu trabalho. Contudo, esta interpretação é diferente da de L.–M. Dewailly ("La Part Prise a l'Evangile. Phil. 1.5", *RB* 80 (1973), pp. 247-60) para quem o uso paulino do termo *koinōn* em **1:5** e **4:15** implica numa cooperação no evangelho, e uma cooperação na graça do apostolado de Paulo. Parece que Paulo nunca falou de apostolado desta maneira coletiva, mas considera sua vocação como singular, embora sustentada pelos crentes que o ajudaram a cumpri-la.

6. *desde o primeiro dia* lembra a fundação da igreja de Atos 16. Paulo é lembrado de que a origem da igreja, embora proveniente de sua pregação e trabalhos pastorais, deve ser traçada diretamente a Deus, *que começou boa obra* no meio deles. Alguns comentaristas preferem tomar a alusão a *boa obra* como sendo a participação da igreja no ministério apostólico, através de suas ofertas, ou a "cooperação e o afeto deles para com o apóstolo", como diz Lightfoot. Em 2 Coríntios 8:6 há quase os mesmos verbos, "começar" e "completar", referindo-se à administração de Tito, do fundo de socorro para a igreja de Jerusalém. Contudo, muito mais aceitável é a interpretação de que Paulo está suprindo uma

cobertura teológica, para sua confiança em que a igreja filipense será preservada até o final dos tempos, *até ao dia de Cristo Jesus.* Ele é levado a esta consideração ao refletir sobre como a igreja começou *no primeiro dia,* e este trabalho de Deus é descrito de forma tal, que lembra a criação de Iavé (Gn 2:2,3, LXX; II Esd. 6:38: Ó Senhor, tu disseste no primeiro dia: "sejam criados os céus e a terra", e tua palavra realizou o trabalho; 6:43: Porque tua palavra saiu e a obra foi feita imediatamente). Mais ainda, a obra de Iavé foi considerada ". . .tudo. . . muito bom" (Gn 1:13). Paulo conhecia o ensino do *VT* que une o trabalho de Deus, no começo, com Seu propósito de levá-lo ao final (por ex.: Is 48:12s.); e ele aplica isto a uma comunidade que precisa de redobrada segurança, em face das ameaças e temores (1:28,29).

7. *Aliás, é justo que eu assim pense de todos vós.* É adequado para Paulo que ele expresse esta convicção, como um assunto já estabelecido, em sua mente (o verbo *pensar* gr. *phrotein*) é uma palavra chave nesta epístola; significa uma combinação de atividades intelectuais e afetivas, que toca tanto a mente como o coração, e conduz a uma ação positiva). O objeto a que se dirige este forte senso de interesse e confiança é a segurança da igreja, a despeito dos assaltos assacados contra ela pelas forças hostis. É o reconhecimento desta oposição que inspirou a E. Lohmeyer aquilo que ele considera o tema central da carta: Paulo, o prisioneiro, escreve um panfleto de conforto a uma comunidade cristã sitiada e perseguida, que sofre uma provação similar à do próprio apóstolo (1:30). O ponto de vista de Lohmeyer se desvanece, se o tomarmos como uma tese que explique o principal propósito da carta; contudo, não se pode negar que há alguma verdade naquela assertiva, se vista à luz do presente versículo.

porque vos trago no coração. O relacionamento de Paulo com seus leitores é caloroso e terno. Ele prende a todos num abraço apertado, cheio de afeição (veja-se o v. 8).

todos sois participantes da graça comigo. O fator mais importante, numa situação total que o inspira com confiança, a respeito do futuro da igreja, é que ele sabe que tanto ele próprio, como a igreja, são co-participantes de uma realidade comum, a *graça* de Deus. Esta afirmação é inesperada, havendo razão para denominá-la de "paradoxo genuinamente paulino" (Dibelius). Torna-se claro que tanto o apóstolo como a igreja são co-participantes de sofrimento e conflito; o inusitado é a percepção agora expressa, por Paulo, de que eles estão juntos, associados na graça

divina. Mediante isto, a igreja é sustentada e encorajada a resistir. *Graça* aqui, tem o significado de força de Deus tornada disponível para Seu povo, em sua fraqueza e necessidade (veja-se 2 Co 12:9).

As *algemas* de Paulo não foram uma punição que ele trouxera sobre si próprio. Ele era um prisioneiro em razão de sua vocação como apóstolo de Cristo. Como tal, ele constantemente era chamado para engajar-se *na defesa e confirmação do evangelho.* Estes dois substantivos podem muito bem sugerir os dois lados de seu trabalho apostólico. "Defender o evangelho" poderia significar sua responsabilidade em desarmar o preconceito, e vencer as objeções à mensagem (cf. 2 Co 7:11). Paulo foi chamado, de maneira positiva, para "confirmar" a pregação, mediante sua declaração ousada e franca. Entretanto, ambos os termos gregos (*apologia, bebaiōsis*) são parte de um vocabulário legal, confirmado nos manuscritos, sendo muito provável que deveríamos conferir um sentido técnico ao uso daquelas palavras, neste texto. A esperança firme de Paulo é que tanto ele quanto seus leitores estão seguros, sob a guarda de Deus, podendo utilizar Seus recursos, mesmo estando ele em algemas, e prestes a testemunhar, durante o processo a que responde. Veja-se H. Schlier, *TDNT* i, p. 603.

8. *Pois minha testemunha é Deus, da saudade que tenho de todos vós, na terna misericórdia de Cristo Jesus.* À medida que lemos este versículo, abre-se uma janela no profundo relacionamento de Paulo com seus convertidos. Ele abandona, de forma espantosa, o costume rabínico de evitar o uso do nome de *Deus* numa assertiva tão solene, e invoca Deus para ser *testemunha* de que ele nutre um profundo desejo de reunir-se a seus amigos em Filipos. O verbo grego *epipothein,* traduzido aqui por *ter saudade,* é freqüentemente usado por Paulo para denotar seu desejo de ver seus amigos crentes (Rm 1:11; 1 Ts 3:6; 2 Tm 1:4) .Veja-se C. Spicq, *"Epipothein,* Désirer ou Chérir?" *RB* 64.2 (1957), pp. 184-195; e o comentário sobre 2:26. Este intenso anseio por estar reunido à igreja, em comunhão, e que evidentemente significava tanto para o apóstolo (veja-se 4:1, onde há um sentimento semelhante), é descrito, agora, como nada menos do que o amor de Cristo expressando-se através de Paulo. É Lightfoot quem comenta: "seu pulso bate com o pulso de Cristo; seu coração pulsa com o coração de Cristo." Este é um dos mais tocantes exemplos, talvez indireto, do "misticismo" de Paulo, que é outro nome para a íntima união que ele experimentava com o Senhor ressurreto, em espírito (cf. 2 Co 3:17, 18). Veja-se J. D. G. Dunn, 2 Corinthians

iii.17 – " 'The Lord is the Spirit' " *JTS* 21 n.s. (1970), pp. 309-20. Ele confessa, aqui, que sua união com Cristo não é um evento privativo, mas estende-se de modo a abraçar os crentes, também. Observe-se a freqüente repetição de *todos,* nestes versículos (4, 7, duas vezes, e 8) a fim de enfatizar o "inclusivismo" da atitude de Paulo, em contraste, talvez, com o espírito faccioso da congregação filipense.

9. Entretanto, o anseio de Paulo por ver os filipenses deve, pelo menos no presente, ficar não-atendido. Ele espera que, mui brevemente, seja ele satisfeito (2:24). O confinamento numa prisão impede-o de realizar seu anseio de imediato. Assim, Paulo, mesmo à distância, cumpre um ministério pastoral de oração.

Os versículos seguintes encorporam a substância de suas orações, de que já se falou no versículo 4. As palavras usadas são ligeiramente diferentes. O versículo 4 tem o grego *deēsis;* agora, ele usa um verbo *(faço esta oração)* de que se deriva o substantivo *proseuchē.* Contudo, a distinção é ligeira. "Somente com grande reserva podemos fazer distinção, e dizer que *proseuchē* denota oração, de forma abrangente, enquanto *deēsis* poderia ter, também, o sentido específico de oração peticionária" (H. Greeven, TDNT ii, p. 807).

É mais importante observar a função das orações de Paulo, pelas igrejas. Elas estão encorporadas em suas cartas, não apenas para fornecer amostras, ou exemplos, de orações mas, têm, também, um propósito exortativo, pois, encorajam seus leitores a agir segundo o pedido contido nas orações. São, assim, um tipo de *paraklēsis* (segundo Gnilka).

amor neste contexto é, aparentemente, o amor mútuo entre os crentes (cf. 1 Ts 3:12; cf. 4:9). Contudo, é dom de Deus, e sinal de Sua graça na era messiânica, que veio substituir a religião da Torah (cf. Collange). Paulo roga que esta virtude, na vida humana, cresça e se desenvolva, *em pleno conhecimento e toda a percepção.* Estes termos, e também a expressão de Paulo *as coisas excelentes* (v. 10) são comuns entre os filósofos morais, helenísticos, tais como Epicteto e Plutarco, os quais usam este vocabulário no duplo sentido: o de uma apreensão intelectual daquilo que é bom, na vida, e o da escolha moral, que determina o curso de ação da pessoa. Para o cristão, a mola mestra, tanto de seu conhecimento daquilo que é excelência moral, como de seu desejo de traduzir a aprovação em ação, é o *amor.* A oração de Paulo é para que os filipenses possam expressar seu amor em seus relacionamentos mútuos, à medida que vão reconhecendo aquilo que precisa ser feito, numa determinada si-

tuação e, em seguida, aplicar o conhecimento. Talvez seu olho já estivesse focalizando uma comunidade onde havia tendência para o egoísmo, desunião, e acusação mútua (2:2; 2:14; 4:1ss.). Uma das características tristes desta igreja era a confusão nos assuntos morais, que os tornava presa fácil dos mestres sectários, que são condenados no capítulo 3. Veja-se a Introdução, p. 45.

10. Dois resultados seguem-se pelo cultivo destas virtudes. Um deles é que os filipenses possam aprovar *as coisas excelentes,* e em seguida, ao nível do caráter cristão, que possam ser *sinceros e inculpáveis,* preparando-se para o dia escatológico da prova (Rm 2:16).

O verbo *aprovar* (gr. *dokimazein*) significa "pôr sob teste" (1 Ts 5:21) e depois "aceitar quando testado", ou "aprovar". Como termo comercial, era usado para denotar o teste de moedas. As que eram "aprovadas", eram dinheiro genuíno, não-falsificado. A idéia de "teste" era, evidentemente, algo muito familiar, e favorito, para Paulo (veja-se Rm 12:2; 1 Co 3:13; 11:28; 2 Co 8:22; 13:5; Gl 6:4; 1 Ts 2:4).

O objeto do verbo, neste contexto, poderia ser traduzido como "as coisas que diferem". Entretanto, a referência paralela em Rm 2:18 sugere que a expressão derivaria da filosofia helenística corrente (veja-se A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament,* Berlim, ed., 1964 pp. 298ss., referindo-se a Epicteto, *Diss.* I. 20, 7: "a maior tarefa do filósofo é testar as impressões e discriminá-las") e seria, então, traduzida: "as coisas que realmente interessam, ou importam" *(AG).* Cf. a tradução de Moffatt: "um sentido daquilo que é vital". A idéia é que os leitores de Paulo possam ter a habilidade de discernir, e depois praticar, em suas vidas coletivas, como crentes, os assuntos realmente importantes do viver comunitário. Lohmeyer apela, como algo muito importante aqui, para o pano de fundo judaico que mostra que o judeu deveria escolher o que era essencial, na vida, de acordo com a Torah. Para o cristão, a Torah foi substituída pelo amor (v. 9), como critério importantíssimo para o julgamento moral. (Veja-se D. Bonhoeffer, *Ethics,* ET Londres, 1955; na ed. 1965, pp. 49-54.)

A chamada aos filipenses é para serem *sinceros* e *inculpáveis,* simultaneamente. Talvez estes adjetivos devam ser tomados de modo complementar, o primeiro sugerindo um elemento positivo, de autenticidade, e o segundo, assegurando-lhes, negativamente, que não deveria haver falta em seu caráter. Estes adjetivos são encontrados juntos em I Clem. 2:5.

sinceros (gr. *eilikrinēs*) denota pureza moral, não ritual (veja-se F. Büchsel, *TDNT* ii, pág. 397ss.). Em todo o *NT*, só aqui, e em 2 Pe 3:1, é que se encontra esta palavra. Moffatt traduz por "transparentes", baseado numa derivação pela qual a palavra viria de *heilē* (luz do sol), isto é, "testado pela luz do sol" (Müller, *Commentary*, p. 46).

inculpáveis pode carregar um sentido transitivo: "que não causa ofensa" para outra pessoa (cf. 1 Co 10:32; At 24:16).

11. *fruto de justiça* é uma frase que pode ser entendida de duas maneiras diferentes, dependendo da força do genitivo. Primeiramente, significa: "fruto que consiste em estar relacionado retamente com Deus". Justiça é considerada como pertencendo "à estrutura da metáfora forense, comum, de Paulo – é a condição de absolvição que Deus graciosamente concede através de Cristo" (Houlden; cf. Collange). A maior parte dos comentaristas prefere outro ponto de vista, segundo o qual se deve ver na frase um sentido ético. Paulo está orando para que seus leitores vivam vidas que produzam uma colheita de qualidades morais, num viver correto, sendo isto o "fruto do Espírito" (Gl 5:22), o qual é possível mediante a união com Jesus Cristo (veja-se J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, Cambridge, 1972, pp. 151, 203). Ambas as interpretações, tanto a absolvição forense, como a vida digna da profissão de fé do cristão, são importantes, em vista do "dia de Cristo", quando todos os segredos serão conhecidos, e as vidas dos homens trazidas para o teste último, perante o juízo final. Esta alusão ao dia do julgamento refere-se à *parousia*, no versículo **6**.

A oração de Paulo encerra-se com uma nota que caracteriza as orações tanto dos judeus como dos primitivos cristãos. *Para a glória e louvor de Deus* não faz parte da oração apostólica mas, é empréstimo litúrgico, adicionado para concluir o período de ação de graças.

Para um estudo recente dos versículos **3-11**, veja-se: G. P. Wiles, *Paul's Intercessory Prayers*, Cambridge, 1974, pp. 202-15, e P. T. O'Brien, *Pauline Thanksgivings*, Leiden, no prelo.

A AMBIÇÃO DE PAULO PELO EVANGELHO 1:12-26

Esta longa seção forma uma unidade e é dominada por um tema central. Os comentaristas concordam, em geral, em que o centro de gravidade está no versículo **18**, no dominante interesse de Paulo em ver

Cristo proclamado. Ele alimenta esta ambição não simplesmente como um indivíduo particular, mas como um apóstolo, cujas atuais circunstâncias de confinamento estão ligadas ao destino do evangelho, cuja mensagem ele foi encarregado de proclamar (segundo Gnilka). Por esta razão, ele devota grande parte de seus escritos à insistência em que o evangelho não está em perigo, por causa de sua prisão, e também à explicação sobre por que ele sofre – como que refutando a insinuação de que ele não é um verdadeiro apóstolo, visto que está sofrendo. Ele passa por cima de muitas questões sobre suas circunstâncias pessoais, que nos interessariam ver esclarecidas. Há uma obscuridade atormentadora nestes versículos, sobre os quais podemos apenas conjecturar, na busca de soluções para alguns problemas de identificação e pano de fundo. Contudo, o principal assunto (para Paulo) não está em dúvida: Cristo está sendo proclamado, e Sua mensagem será pregada, seja qual for o destino de Paulo, como prisioneiro.

12. A linguagem do versículo dá a entender que Paulo desejava assegurar aos filipenses que tudo estava bem com ele. Talvez tivessem manifestado alguma preocupação quanto a ele, através da visita de Epafrodito (2:25). *Quero ainda, irmãos, certificar-vos* é a confiança de Paulo, expressa numa fórmula declarativa (J. L. White, *The Body of the Greek Letter,* pp. 121s.); mas, ele não se desvia para mencionar suas necessidades pessoais. Seu interesse se focaliza em entregar uma declaração de defesa pessoal de seu apostolado, e em relatar o progresso do evangelho. O termo grego traduzido por *progresso* (gr. *prokopē*) significa, mais especificamente, "avanço a despeito de obstruções e perigos que bloqueiam o caminho do viandante". Como termo de filosofia moral, tem uma longa história (veja-se *TDNT* vi, pp. 704-7, 710s.) e "parece que Paulo cunhou estas declarações", neste versículo, e em **1:25**, para seus próprios propósitos (loc. cit., p. 712). Certamente, são declarações expressivas.

13. Paulo vai mais longe, mostrando como a obra missionária progrediu, a despeito da terrível oposição externa. Sua prisão tornou-se conhecida de todos ao seu redor, e todos reconhecem que ele é um prisioneiro por causa de sua entrega à causa de Cristo, isto é, ele não é um malfeitor civil, nem preso político. Tampouco é seu trabalho apostólico posto em dúvida somente porque ele é um apóstolo sofredor. Bem ao contrário.

de toda a guarda pretoriana e de todos os demais – eis a esfera em

que o testemunho de Paulo é eficiente. A segunda parte da frase refere-se, claramente, a pessoas, e assim fixa o significado de *praitōrion* (palavra emprestada do latim, *praetorium,* ao grego). Refere-se, pois, não à residência imperial, ou à do governador, mas, à guarda do imperador, ou à corte pretoriana estacionada na metrópole. (Segundo, mais recentemente, B. Reicke, "Caesarea, Rome and the Captivity Epistles", em *Apostolic History and the Gospel,* ed. W. W. Gasque e R. P. Martin, Exeter, 1970, p. 283), ou à guarda senatorial de plantão na capital provinciana de Éfeso (veja-se Dibelius, p. 55), ou Cesaréia, ou mesmo Corinto. Veja-se atrás, na Introdução, pp. 51, 64.

Segundo a RSV, que segue Lightfoot (*Commentary,* pp. 99-104), a guarda estava em Roma. Seriam trazidos em contato com Paulo no decorrer de seus deveres de supervisão, embora, visto haver 9.000 *praetoriani,* torna-se difícil, senão impossível, imaginar que um prisioneiro fosse conhecido de todos eles. Talvez, então, neste ambiente, não deveríamos tomar esta referência como abrangendo toda a guarda pretoriana, de maneira literal (cf. McNeil-Williams, *Introduction,* 2ª ed., Oxford, 1953, p. 181); ou, talvez não seja a guarda pretoriana em Roma, a que está em mira, como argumentam os que defendem a hipótese do cativeiro de Paulo nas províncias.

todos os demais abrange um círculo mais amplo, provavelmente de pagãos, os quais ouviram do cativeiro de Paulo, e a razão do mesmo.

14. Como segunda conseqüência das notícias de sua prisão, outras pessoas dentro da comunidade cristã estão recebendo novo estímulo para o trabalho de evangelização. O texto grego da frase *a maioria dos irmãos* indica um contraste com o grupo de pessoas mencionadas no versículo anterior (veja-se BDF, sec. 244.3). Os crentes descobriram uma nova fonte de energia (tornando-se *estimulados no Senhor*) e são encorajados, pelo exemplo de Paulo, a *falar* mais ousadamente, em testemunho da *palavra de Deus,* isto é, a mensagem apostólica.

Outra interpretação do texto abre-nos uma visão diferente. Esta leva-nos a tomar a frase de Paulo, no grego *(hoi pleiones),* e fazê-la significar "a maioria" (mas, não todos) em referência aos pregadores cristãos no lugar do cativeiro de Paulo. Isto significaria que nem todos ficaram positivamente estimulados pela presença de Paulo, o apóstolo aprisionado, o que daria lugar a uma divisão, mencionada nos versículos **15-17.** Seja qual for o caso, são pregadores cristãos *(irmãos);* este título suporta a primeira interpretação, segundo a qual a presença de Paulo, e seu com-

portamento na prisão exerceram efeito salutar sobre a comunidade cristã em geral, ao seu redor.

15-17. Eis uma seção importante da carta, que suscita diversidade de interpretações. Parece haver alguma tensão com o versículo anterior, **14**. Ali, Paulo escrevera aprovando entusiasticamente os pregadores que se fortaleceram pelo testemunho do apóstolo, na prisão, e que se lançaram, então, em ativa obra missionária. Agora, ele precisa comentar, tristemente, que nem todos estão motivados pelas melhores intenções. *Alguns efetivamente proclamam a Cristo por inveja e porfia,* movidos por motivos de *discórdia, insinceramente, julgando suscitar tribulação às minhas cadeias.* O problema é se podemos identificar este grupo ao lado dos demais, que sustentam Paulo, interessados em exercer seu ministério *por amor* ao apóstolo.

O pequeno texto dos versículos **15-17** é formado artisticamente; compõe-se de declarações paralelas, antitéticas, à maneira do dispositivo retórico, grego, denominado *chiasmus.* Obviamente é uma unidade completa. Contudo, não pode ser destacada do contexto imediato, e tratada como dissertação, como propõem alguns comentaristas alemães. Tampouco existe muito que favoreça a descrição que Lohmeyer faz dos pregadores rivais, como sendo heréticos. Paulo não condena a substância de sua pregação. A triste observação do apóstolo refere-se aos motivos por que pregam a Cristo.

T. Hawthorn ("Fp 1:12-19, com referência especial aos versículos 15, 16 e 17", *ExpT* 62 (1950-1), pp. 316s.) tenta destacar esta pregação da controvérsia religiosa, e ver no texto pregação às autoridades civis da cidade onde Paulo está preso (presumivelmente Roma). Estes homens estão proclamando uma mensagem anti-imperial (talvez revestida de estilo revolucionário, semelhante à alegação de At 17:7,8), e assim, estão estimulando um conflito com as autoridades romanas. Estão provocando perseguição, e convidando o martírio, inspirados pela crença de que o sofrimento deve ser suportado, antes do final dos tempos, que eles se interessam em apressar. Desta forma, estão tornando difícil a vida de Paulo, em seu trato com as autoridades.

Esta interpretação do texto tende a transformar os termos *inveja* e *porfia* em vícios anti-sociais. Mais provavelmente os termos pertencem ao mundo dos crentes que estariam vilmente envenenados *contra Paulo,* não contra o império romano, nem contra seus companheiros e irmãos na fé (assim julga T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles,* ed.

M. Black, Manchester, 1962, pp. 161ss., que localiza o cenário desta pregação contenciosa em Corinto, onde Paulo é prisioneiro à época da redação da carta. 1 Co 1-4 fala do espírito de facção e contenda deles), nem contra os judeus (segundo F. G. Synge, *Commentary*, pp. 24s., que pensa que estes homens estão deliberadamente antagonizando os judeus por aquilo que estes fizeram a Paulo). Contudo, Paulo jamais aprovará tal tipo de pregação (v. **17**).

Parece que se objetiva um grupo de pregadores cristãos que desdenham de Paulo, porque ele é um apóstolo em cadeias; eles se inspiram em pensamentos de inveja e animosidade contra Paulo, porque parece que ele colocou em dúvida a mensagem cristã, por sua fraqueza, como prisioneiro, e prejudicou seu progresso no mundo. A porfia deles, contudo, não é dirigida contra o apóstolo, pessoalmente; ao invés disso, eles apresentam uma estratégia missionária, rival, que excede em poder, comprova sua reivindicação mediante um triunfalismo sobre toda e qualquer oposição, e gloria-se no sucesso. Com efeito, eles vêem a si mesmos como "homens de Deus", semelhantes aos professores e pregadores itinerantes, religiosos, os quais eram figuras familiares no mundo antigo greco-romano. Esta compreensão dos inimigos de Paulo é proposta por R. Jewett ("conflicting Movements in the Early Church as Reflected in Philippians", *NovT* 12 (1970), pp. 362-90). O mérito desta interpretação é que ela ilumina outras referências à situação de Paulo na cidade de sua detenção.

A réplica de Paulo é multifacetada. Ele é grato pela lealdade daqueles que vêem o verdadeiro significado de sua prisão. Ele ainda está ativo, testemunhando, e é sua fidelidade ao evangelho apostólico que lhe trouxe aqueles sofrimentos (v. **16**). Ele está *incumbido* por Deus (o gr. *keimai* é um termo teológico, que enfatiza que seu trabalho é determinado por comissão divina (cf. Lc 2:34; 1 Ts 3:3; possivelmente 1 Jo 5:19) e não está aqui devido a qualquer ação temerária (alegação que poderia bem ter circulado), nem porque ele esteja isento de sofrimento, como os "verdadeiros apóstolos" poderiam alegar. Se os pregadores rivais estivessem reivindicando atributos irregulares, para o ministério deles (talvez, como sugere Jewett, ousando adotar para si mesmos o título de "manifestados por Deus", como sendo nomeados pelo Senhor, como mensageiros), então, Paulo contraatacaria observando que suas insígnias e suas credenciais são as cedeias que ele porta (v. **13**): suas cadeias são manifestas (gr. *phanerous*), ou "conhecidas", pois, são usadas por um cristão).

18. Assim, ele resume sua reação à situação criada por um segmento hostil da igreja ao redor. *Todavia, que importa?* (assim BDF, sec. 299.1). Ele está indiferente a esses ataques contra si próprio, como se fora um homem sem reputação, ou um falso apóstolo. Sua única preocupação é a pregação de Cristo; este fato enche-o de alegria, tanto pelo presente como pelo futuro.

19. *sim, sempre me regozijarei.* Renova-se aquela expectativa de alegria futura. Paulo retorna, agora, ao assunto de seu destino, como prisioneiro, ou pelo menos ao seu desejo de ser uma testemunha, em seu confinamento. Seu regozijo está baseado, não em algum cálculo humano, mas, em sua confiança na ajuda de Deus. Nesta esfera, pode ele contar com dois tipos de assistência: um deles é humano *(vossa súplica),* enquanto o outro vem diretamente de Deus *(pela provisão do Espírito de Jesus Cristo).* Paulo exprime com tocante minúcia ambos os tipos de assistência que ele, com alegria, pode avocar. A súplica dos filipenses (gr. *deēsis*) é resposta à sua súplica a favor deles (v. **4**). A *provisão* (ARC, *socorro*) do Espírito Santo sugere um revestimento, e fortalecimento de sua vida, de tal forma que sua coragem não lhe falhará; e nem será, seu testemunho, prejudicado (v. **20**), seja qual for o resultado do processo contra ele. O substantivo *epichorēgia* pertence a vários mundos: nos contratos de casamentos, conforme evidências nos manuscritos, significa "prover uma esposa"; em terminologia médica, o verbo pode ser usado para o "ligamento que funciona como suporte" (Ef 4:16; Cl 2:19); e nos festivais do drama ateniense é usado para guarnecimentos do coro. A ajuda do Espírito é nada menos que o poder de Cristo disponível para Seu povo (E. Schweitzer, *TDNT* vi, p. 417).

Mediante esta ajuda combinada, Paulo espera obter sua *libertação,* (gr. *sōtēria*). Alguns comentaristas vêem esta esperança como que centralizada na confiança de Paulo concernente à sua "libertação ou salvação eterna" (G. Friedrich, *ad loc.;* J. L. Houlden, p. 64). Como outra alternativa, a palavra é equivalente à sua expectativa no tribunal. Ele espera que sua confiança em Deus seja honrada, e seu testemunho da fidelidade divina será confirmado pela virada dos eventos. Mas, isto não é a mesma coisa que a esperança de libertação da prisão, porque no versículo seguinte ele entrevê a possibilidade da morte.

J. H. Michael *(Commentary, ad loc.)* argumenta a favor da segunda alternativa, observando que a frase de Paulo é citação de Jó 13:16: "isto será a minha salvação" (a LXX diz exatamente as palavras de Paulo, no

grego). Paulo tem confiança em que, quer seja ele absolvido ou não, sua posição em Cristo será sustentada; Jó expressou confiança semelhante, de que sua confiança seria validada por Deus (13:18) Veja-se: Gnilka e Collange, *ad loc.*

A presença de Paulo no tribunal, durante o processo, perante seus juízes (veja-se o v. 7), será, também, uma ocasião para sustentação do evangelho. Nessa ocasião, será ele sustentado pelo Espírito que Jesus prometera aos discípulos, quando levados perante seus acusadores (Mc 13:11; Lc 12:11, 12).

20. *segundo a minha ardente expectativa e esperança.* Paulo ainda mantém seu olho no futuro, no tempo da prova que há de vir. Uma perspectiva que encheria a maioria das pessoas com pressentimentos e alarmes, é, de fato, ardentemente aguardada por Paulo. A palavra *apokaradokia (ardente expectativa)* é bastante pitoresca, denotando um estado de antecipação viva do futuro, o esticar do pescoço para captar um vislumbre daquilo que jaz à frente, "a esperança intensa, concentrada, que ignora outros interesses *(apo)*, e força-se para a frente, como que esticando a cabeça *(kara, dokein)*" assim a descreve muito bem H. A. A. Kennedy *(Commentary, ad loc.).* É, assim, uma atitude positiva para com aquilo que o futuro possa trazer, um significado comprovado no uso secular do verbo grego. Veja-se o estudo de G. Bertram, "APOKARADOKIA (Phil. I, 20)" ZNW 49 (1958), pp. 264-70.

A perspectiva alegre de Paulo é governada por várias considerações. Ele confia em que sua coragem não sucumbirá ao temor; ao contrário, ele deseja que sua prova seja enfrentada com nova coragem (gr. *parrhēsia,* literalmente: "ousadia ao falar em público"). Acima de tudo, ele almeja que seja *Cristo engrandecido.* O contraste: *em nada . . . envergonhado. . .* o Senhor glorificado (gr. *megalynthēsetai*) é comum no Saltério do *VT,* e no rolo Hinário de Qumran, por ex.: IQH 4.23s.:

> Eles não me estimam
> [para que Tu possas] manifestar Teu poder
> (isto é, fazer-Te grande) através de mim.
> Tu Te tens revelado a mim, em Teu poder,
> como perfeita Luz,
> e não tens coberto minha face com vergonha.

(Cf. Vermes, p. 162).

A honra de Cristo será alcançada, continua Paulo, numa sublime indiferença para com aquilo que a nós parece, hoje, assuntos de suma importância, *quer pela vida, quer pela morte.* Tanto um como outro destino têm que ver com sua existência física; contudo, é muito provável que Paulo diz *no meu corpo,* incluindo sua vida total, como ser humano responsável, e servo de Deus (cf. Rm 12:1, quanto ao sentido inclusivo de *sōma,* denotando "o homem todo, e não apenas uma parte. . . [e também] a esfera em que o homem serve": veja-se E. Schweizer, sua importante discussão do assunto em *TDNT* vii, pp. 1065s.).

21-24. Agora, numa série de declarações contrastantes, que poderiam ser dispostas em paralelismos, Paulo apresenta as alternativas que se lhe deparam. O esquema está cuidadosamente delineado sob a forma de manchetes, mas a sintaxe que tornaria o texto inteiramente inteligível, como se fora uma peça redatorial unificada, está partida. Entretanto, o esboço daquilo que estava na mente de Paulo é bem claro, como se vê:

a. Vida: para mim é Cristo (v. 21*a*)
b. Morte: é lucro (v. 21*b*)
c. Vida: se o viver. . . (v. 22)
d. Morte: estou. . . tendo o desejo de partir e estar com Cristo (v. 23)
e. Vida: minha responsabilidade pastoral exige minha contínua presença (v. 24)

Cada uma destas declarações encaixa-se numa corrente progressiva de pensamento, à medida que a mente de Paulo vai levantando as possibilidades. Em certo sentido, ele está sopesando apenas assuntos teóricos, porque sua vida ainda está sob risco, e sob a misericórdia de seus captores. Entretanto, como cristãos, e como apóstolo, ele sabe que sua vida gravita na esfera do controle soberano e providencial, de Deus, onde nenhuma força maligna pode tocá-lo, senão mediante permissão divina. A verdadeira questão resume-se em decidir que tipo de "libertação" (v. **19**) é melhor esperar. Se as orações dos filipenses, em prol de sua sobrevivência, forem atendidas, pode Paulo esperar um prolongamento de sua obra missionária *(fruto para o meu trabalho),* e uma possível volta a Filipos, para reassumir seus vínculos pastorais com a igreja ali (v. **26**). Se,

entretanto, o veredicto lhe é desfavorável, significará sentença de morte, o fim de sua vida aqui. Mas, este pensamento não causa horror a Paulo, visto que muitos "fins" desejáveis seriam atingidos mediante este evento: seu martírio será *lucro,* porque Cristo será honrado, neste ato, e Sua mensagem proclamada (v. 21), e seu anseio pessoal será atendido quando ele entrar em comunhão mais profunda com seu Senhor, além do véu (v. 23).

A escolha deriva de um dilema genuíno, como a pressão de forças opostas. Ele está "fechado dos dois lados" (tradução de Lightfoot para o v. 23). O verbo *synechomai* sugere a idéia de controle total, submissão a forças que, neste caso, são tão bem equilibradas, em sua competição, que Paulo está sob pressão igual de ambos os lados (veja-se H. Köster, *TDNT* vii, p. 883s.) e não pode libertar-se. Se a questão fosse deixada à sua inclinação natural, a opção seria clara: ele escolheria a morte *(partir)* como um mártir (o aoristo infinito *to apothanein* tem em vista tal destino) e assim, *estar com Cristo.*

partir (gr. *analysai*) não deve ser interpretado como um anseio por imortalidade, a qual os gregos procuravam atingir mediante o derramamento do corpo físico, permitindo, assim, que o espírito escapasse de sua prisão. A metáfora do verbo poderia ter sido emprestada da terminologia militar (retirar-se do campo), como no exemplo do exército de Antíoco, na retirada da Pérsia (II Mac. 9:1 usa o verbo), ou da linguagem náutica: libertar o barco de suas amarras, para que saia velejando. Contudo, o pano de fundo geral, mais imediato, não é o debate filosófico, grego, a respeito da imortalidade da alma, que procura libertar-se do corpo, à hora da morte, (cf. a versão judaica em Tob. 3:6), mas a esperança de uma união mais íntima com Cristo, para o que não existe paralelo adequado na antigüidade (segundo Gnilka). *Estar com Cristo* expressa sua esperança de "pessoalmente 'estar com Cristo' . . . consistindo na comunhão pessoal entre Cristo e o apóstolo" (W. Grundmann, *TDNT* vii, p. 784). O paralelo mais próximo está em 2 Co 5:1-10, sobre o qual veja-se M. J. Harris, "Paul's View of Death in II Corinthians 5:1-10", em *New Dimensions in New Testament Study,* ed. R. N. Longenecker e M. C. Tenney, Grand Rapids, 1974, pp. 317-28.

A frase exata *estar com Cristo* tem suscitado discussões. Que quer Paulo dizer com isso, precisamente? Haveria paralelos, suficientemente próximos, de modo a sugerir que Paulo tomou a idéia de fontes externas? Esta segunda questão é mais facilmente respondida. W. Grundmann (loc. cit. pp. 781ss.) toma um ponto de partida ao referir-se a uma expres-

são paralela ("estar com Deus") nos Salmos do *VT*, os quais exprimem a esperança de que a comunhão (cultual) com Iavé prosseguirá após a morte. O judaísmo posterior cria que a comunhão entre Deus e o homem vencia a morte, sendo "esta, provavelmente, a base teológica das declarações de Paulo" (Grundmann, p. 782). Esta suposição é muito mais aceitável que as propostas alternativas, como, por exemplo, a de que Paulo tomou emprestada a idéia de reunião com Cristo, após a morte, das seitas helenísticas misteriosas. Entretanto, não parece haver um paralelo exato, em sua formulação precisa; o uso da expressão é de Paulo mesmo, não tendo havido nenhum empréstimo. As analogias mais próximas são com as idéias judaicas, conforme estudos de P. Hoffmann, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie,* Münster, 1966, pp. 286-320; e J.-F. Collange, *Excursus* 2: "L'Expression 'être avec Christ', et l'eschatologie paulinienne", pp. 62-5.

O pano de fundo da fórmula "estar com Cristo" é problemático; a idéia mais provável é que o pensamento de Paulo se entende melhor como uma expressão de seu ensino a respeito de morrer-e-ressuscitar com Cristo. (Veja-se a discussão em A. R. George, *Communion with God in the New Testament,* Londres, 1953, pp. 150-5, e R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ,* Berlim, 1967.) Com Sua morte, Cristo venceu o inimigo do homem, a morte; em Sua ressurreição, Ele inaugurou uma nova era. Contudo, Ele não esteve só, neste triunfo. Ele representava Seu povo, que compartilha os benefícios de Sua vitória sobre a morte (Rm 6:1-11). Na experiência humana, aquela união com Cristo, pela fé, inicia-se com a obediência ao Seu chamado, expressa na fé e exemplificada na confissão batismal. No ensino de Paulo é tão íntimo o elo que liga o crente ao Seu Senhor (por ex.: 1 Co 6:17), que a morte não pode rompê-lo. Ao contrário, a morte o introduz numa comunhão ainda mais profunda, de tal maneira que Paulo pode dizer, na verdade, numa comparação de muita força, que esta união além-morte, *é incomparavelmente melhor,* um fim almejado com devoção. O advérbio triplo em grego (literalmente: "antes muito melhor") significa "sem comparação, o melhor", isto é, um superlativo super-enfático.

Contudo, Paulo é guiado por desejos não-pessoais. Seu pensamento "centralizado na cruz" relaciona-se não tanto à imortalidade pessoal, ou ao interesse pelo além, mas ao interesse pelo trabalho de Cristo, e à fidelidade à Sua palavra (Collange). O altruísmo pastoral de Paulo rebrilha quando ele volta à situação de seu "cuidado por todas as igrejas" (ou

"preocupação com todas as igrejas" 2 Co 11:28 ARA). *É mais necessário, por vossa causa* (pensamento que inclui os filipenses, mas não se limita a eles) que sua vida seja poupada, para poder continuar.

25-26. *E, convencido disto, estou certo de que ficarei, e permanecerei com todos vós.* Estes versículos contêm uma nota que sugeriu, a alguns comentaristas, que Paulo está expressando nova confiança, com respeito a seu futuro. Versículos anteriores, neste capítulo (**20,23**) estão pesados com a perspectiva de martírio iminente, parecendo que a morte estava ali na esquina. "Paulo. . . bem no íntimo de seu coração, antecipava nenhum outro destino senão a morte" (J. H. Michael). A questão é, pois, se sua perspectiva mudou, no versículo **25**, de modo que ele contempla, agora, a probabilidade da sobrevivência, após o processo, e o retorno a Filipos (v.**26**).

Muitas suposições têm sido levantadas, para explicar esta hipotética mudança de perspectiva. Teria sido numa iluminação profética que Deus lhe concedeu, de que a sentença do tribunal lhe seria favorável (assim pensa Lohmeyer)? Ter-lhe-iam chegado notícias de que os juízes haviam decidido a seu favor (hipótese de Michaelis)? Ou possivelmente, a convicção de Paulo fortaleceu-se pela meditação nos propósitos de Deus, nos eventos de sua recente exposição ao risco (idéia de Bonnard)? Não podemos responder a estas pergutas com algum grau de certeza. Talvez, depois de tudo, a confiança de Paulo se relacionava estritamente ao seu sentido de responsabilidade pastoral, e está considerando sua própria convicção "baseado em seu senso das necessidades dos filipenses, quanto ao apóstolo" (J. H. Michael). Para defender a última idéia, precisamos relembrar que em **2:17**, Paulo volta à real possibilidade de não escapar do martírio.

O que é mais certo é que a volta de Paulo a Filipos, e sua retomada do pastorado, enquanto fosse possível, ajudaria os filipenses. O segundo verbo *permanecerei* é uma tautologia que repete o primeiro verbo *ficarei.* Se tiver uma função separada na sentença, pode bem sugerir que Paulo tem esperança de sobreviver até a *parousia* de Cristo: assim pensam Lohmeyer e Bonnard.

Pelo menos, asseguraria sua assistência no caminho de seu *progresso* (a mesma palavra de **1:12**) e *gozo da fé.* A última frase é um toque humano que ilustra a força do laço que unia o apóstolo e a comunidade. Sua presença com eles aumentaria o *gozo* deles, visto que a vida comum deles era uma fonte de alegria e satisfação para o apóstolo (**1:4;4:1**). En-

tão, eles teriam imensas razões para exultação, pelo fato de suas orações por seu livramento terem sido atendidas (v. 19), e o testemunho de Paulo ter sido mantido (v.20). A restauração de Paulo aos filipenses seria um sinal da misericórdia divina, evocando o louvor deles. Um resultado assim positivo das tribulações de Paulo seria um encorajamento para eles, além de tornar em realidade a esperança de Paulo de vê-los mais uma vez (2:24).

Se a carta se originou na prisão de Paulo em Éfeso, o apóstolo viveu para ver sua esperança transformada em realidade (At 20:1-6, que sugere duas prováveis visitas a Filipos). Se a carta veio de Roma, não podemos dar certeza a esta hipótese; a questão é mais complexa, porque envolve a confiabilidade da tradição, segundo a qual Paulo foi libertado no final do período de At 28:30, e envolve, ainda, a autenticidade das epístolas pastorais (1 Tm 1:3). (Veja-se G. Ogg, *The Chronology of the Life of Paul,* Londres, 1968, caps. 21, 22; e J. J. Gunther, *Paul: Messenger and Exile,* Valley Forge, Pa., 1972, cap. 6.)

EXORTAÇÃO À COMUNIDADE 1:27-2:18

A mente de Paulo dirigiu-se à possibilidade de ver a comunidade filipense mais uma vez. O criticismo que se segue indica que Paulo decidiu dar conselhos diretos, mesmo em sua ausência forçada. Freqüentemente ele expressa o pensamento de sua presença pessoal com as igrejas, mesmo não podendo estar com elas, em pessoa (1 Co 5:3; Cl 2:5). No caso dos filipenses, ele tem em mente a necessidade de adverti-los contra o espírito sectário, e egoísta, e também oferecer-lhes algum encorajamento, no conflito que aparentemente estavam enfrentando. Eis os dois motivos intimamente ligados, neste longo texto. A ênfase paulina recai sobre a necessidade de unidade, humildade, e de cerrar fileiras contra os perigos externos que os ameaçam. Tudo isto é bem claro. Contudo, se quisermos pesquisar mais profundamente, a fim de saber a razão da desunião, e das desavenças na comunidade, e a natureza da hostilidade proveniente do mundo, fora da igreja, encontraremos perplexidade, e não dados precisos. Poderemos apenas conjecturar.

É razoável julgar que parte do problema dentro da igreja era a perda de confiança, em face do sofrimento não esperado. Em 2:14 há uma advertência contra "murmurações" e "contendas". Ambos os termos indicam queixas e perplexidades à vista do que aconteceu à igreja, há pouco.

Por que deveriam eles sofrer por sua fé, e agüentar um conflito tão amargo? A réplica de Paulo consiste em oferecer uma teodicéia, isto é, uma justificativa destes eventos, à luz dos propósitos de Deus, e da natureza da vida cristã, que não isenta os crentes de infortúnios e provações (como em **1:29,30**). Parte daquela teodicéia objetiva a intimar o exemplo de sua própria experiência de sofrimento, tanto no passado como no presente, e rogar aos filipenses que não o desapontem quanto à sua expectativa a respeito deles (**2:16**). A descrição que Paulo faz de si mesmo, como mártir que se sacrifica em prol das igrejas, aumenta a agudez de seu apelo (**2:17**).

O principal ensino da resposta de Paulo é a demonstração de como os planos de Deus incluem o sofrimento das igrejas (**1:29**), e como a natureza da vocação cristã recebeu seu modelo do próprio Senhor encarnado (**2:6-11**). Ele percorreu um caminho de auto-humilhação, rejeição e obediência até a morte, antes de chegar à exaltação. A vida da igreja é, pois, cruciforme, visto que ela se deriva dAquele que exemplificou o padrão do "morrer para viver"; e o apelo e exortação de **2:5** é para que os filipenses deixem sua vida comunitária tomar uma forma que demonstre o reconhecimento de que este é seu destino, como membros do corpo de Cristo, "em Cristo Jesus".

O Senhor sofredor, e o apóstolo sofredor, juntos (veja-se E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Her,* Göttingen, 1966), provam que não há absolutamente nada de incoerente, nem inconsistente, no "destino dos cristãos como comunidade perseguida, inserida num mundo hostil (**2:15**); isto deveria ser um antídoto eficaz contra o espírito extremamente agitado e rebelde que parecia presente em Filipos. O tom de Paulo é semelhante ao de seu apelo em 1 Ts 3:3,4: "ninguém se inquiete com estas tribulações. Porque vós mesmos sabeis que estamos designados para isto; pois, quando ainda estávamos convosco, predissemos que íamos ser afligidos, o que de fato aconteceu, e é do vosso conhecimento".

a. A necessidade de unidade e de coragem em face da perseguição (1:27-30).

27. *um só espírito ... uma só alma.* "Uma coisa só" é como Barth traduz a palavra grega usada por Paulo *(monon);* a admoestação vai "erguida como um dedo em riste". Paulo deseja para eles, como membros de igreja em Filipos, a mais alta qualidade de vida comunitária, estabelecida pelo padrão de sua fidelidade ao *evangelho de Cristo.* A vida da comunidade é comparada à cidadania (gr. *politeia*) desfrutada pelos cidadãos de Roma, no mundo antigo. Desta maneira, o verbo usado por Pau-

lo (gr. *Politeuesthe)* deve ser traduzido de modo a exaltar este sentido. É verdade que às vezes procurou-se dar um significado exclusivamente político, a esta palavra, como por exemplo, R. R. Brewer ("The Meaning of *Politeuesthe* in Phil. 1.27", *JBL* 73 (1954), pp. 76-83), que a traduz assim: "cumpri vossas obrigações como cidadãos" (a ARA traz: "vivei"). É muito provável que Paulo esteja usando o verbo técnico a fim de chamar os filipenses à sua dupla responsabilidade: eles se orgulhavam de ser tratados sob a *ius Italicum* (veja-se A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament,* Oxford, 1963, pp. 78s., 175-7), como cidadãos do império, tendo privilégios para usufruir e responsabilidades a cumprir. Deve eles lembrar-se, também, de que são cidadãos de um reino celestial (3:20), e a conduta deles na igreja, e no mundo, deve ser determinada pelo fato de serem membros, ou cidadãos, do reino de Cristo na terra. O mesmo pensamento ocorre a Policarpo em sua carta aos *Filipenses:* "Se formos Seus cidadãos dignos (gr. *politeusōmetha axiōs*), também com Ele reinaremos" (5.2).

A noção de um padrão digno, de conduta, é freqüente na correspondência paulina, como parte de sua determinação ética dirigida às igrejas (1 Ts 2:12; Rm 16:2; Cl 1:10; Ef 4:1). Aqui é o *evangelho* que estabelece a norma ética. *Evangelho* não é o registro escrito, mas a mensagem proclamada. A essência do apelo de Paulo é, como diz Gnilka, "vivei como pessoas convertidas", tanto dentro da igreja, como lá fora, no mundo. Este é o ansioso desejo de Paulo para eles, mesmo não podendo estar pessoalmente ao lado deles.

A compreensão de Paulo da luta da igreja contra os poderes hostis é bem realista. A seção que compreende os versículos 27-30 é rica de termos militares: *estais firmes* (resolutos como soldados plantados em seus postos; Lohmeyer, p. 75. n.2, publica a evidência deste sentido do verbo); *lutando* (associa-se com campanha militar, em batalha, ou com arena, onde os gladiadores lutavam em combate de vida ou morte; cf. 2 Tm 2:5); *pelos adversários,* humanos ou demoníacos: *o mesmo combate* (gr. *agōn*) como o que Paulo havia conhecido à época de sua primeira visita à cidade deles (1 Ts 2:2, onde Paulo usa o mesmo substantivo) e, talvez, tenha sofrido, há pouco, quando redigiu a carta (Cl 2:1, se esta carta pertence ao mesmo período de sua vida; veja-se o *New Century Bible Commentary,* 1974, pp. 23-32).

O desafio aos filipenses é para ficarem *firmes em um só espírito, como uma só alma, lutando juntos pela fé evangélica.* A citação é notável pelo intercâmbio do elemento humano com o divino. Obviamente,

aqui está um chamado excitante à ação, e para que se apresente uma frente unificada contra o mundo hostil. Contudo, Paulo promete, também, a ajuda de Deus (como em **4:1**) que, pelo Seu Espírito (*um só espírito* – deve ser entendido como referindo-se ao Espírito Santo, ao invés de ao espírito humano, embora Lohmeyer e E. Schweizer, *TDNT* vi, p. 435, prefiram esta última opção) ajudará Seu povo a defender a *fé evangélica.* Eles seriam capazes de vencer plenamente, na batalha, não pela fé deles, mas por sua fidelidade ao ensino apostólico, o qual evidentemente estava sob fogo inimigo, em Filipos; isto, a despeito de a presença de Paulo entre eles não ser possível. Veja-se em **2:12,13** um encorajamento semelhante, baseado na promessa da ajuda divina. Quanto a este versículo, veja-se V. C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif,* Leiden, 1967, pp. 116-118.

28. *em nada estais intimidados pelos adversários.* Paulo não nos diz quem eram, exatamente, estes adversários da igreja. É óbvio que não eram cristãos, visto que estão a caminho da destruição (cf. 1 Co 1:18, onde se usa o mesmo termo grego, em sua forma verbal, para denotar o julgamento escatológico reservado para os inimigos da igreja, no mundo). Esta consideração é argumento contrário à opinião (esposada por J. –F. Collange; e também por G. P. Wiles, *Paul's Intercessory Prayers,* p. 210) segundo a qual **1:27s,** antecipa as admoestações do capítulo **3,** estando encravado no contexto da luta da igreja contra pregadores judeu-cristãos, que tentavam introduzir um ensino perfeccionista baseado na obediência legalística à lei. Ao contrário, a chamada de Paulo à firmeza, neste texto, tem em vista um conflito (v. **30**), o qual os filipenses associaram à sorte de Paulo, à época em que ele estava em Filipos ("mesmo combate que *vistes*"), e que o apóstolo sofre, agora ("e ainda agora ouvis que é o meu"). Esta descrição só pode encaixar-se bem se a oposição vem do mundo pagão.

A perspectiva de Paulo é otimista. Embora a igreja esteja sentindo a pressão da perseguição, ele confia em que sua salvação final está garantida, desde que os crentes mantenham a "fé" (v. 27) à qual deve referir-se o pronome *que* na declaração de Paulo: *"que é para eles prova evidente"* (o pronome relativo está atraído para o caso do substantivo "fé", no grego). Em outra alternativa, a referência é feita à constância dos filipenses, sob provação, permanecendo firme sua fidelidade. (Veja-se esta discussão em Hermann Binder, *Der Glaube bei Paulus,* Berlim, 1968, p. 78). Esta confiança advém da convicção de Paulo de que até

mesmo a perseguição à igreja vem *da parte de Deus.* O antecedente desta frase está no neutro, no grego *(touto),* e refere-se ao episódio todo da oposição, lá atrás, em seu efeito duplo, que é: encaminhamento dos inimigos, à destruição, e da igreja, à salvação escatológica. Em ambos os casos, diz Paulo, é o propósito de Deus que é servido. Parece ser este o significado do texto de Paulo, embora seja elíptico o grego. Westcott e Hort resolvem o problema da dificuldade do grego, sugerindo que os versículos **28b-29** estão entre parênteses, servindo de união direta entre o versículo **28a** e o **30.** Certamente isto ajuda na compreensão do texto, e explica os versículos interpostos como uma "pausa" paulina, um adendo que é comentário teológico aos sofrimentos dos filipenses.

em nada estais intimidados contém um verbo expressivo, que sugere o tropel de cavalos assustados. Paulo tem certeza de que seus amigos não explodirão em desordem, sob tal pressão. É possível que a firmeza deles, na fé, é o sinal tanto da sentença dos perseguidores quanto do livramento dos crentes (assim pensam Dibelius, Gnilka e Michael); mas, esta interpretação é menos preferida que a anterior, especialmente em vista do versículo seguinte.

29. *Porque vos foi concedida* (por Deus) *a graça de padecerdes por Cristo, e não somente de crerdes nele.* Esta magnífica declaração é apresentada como uma teodicéia, para ajudar os filipenses a compreenderem, pelo menos em parte, seus sofrimentos. A voz passiva *foi concedida* é a maneira de Paulo atribuir a obra à vontade de Deus. O "passivo divinal", como o chama J. Jeremias (*New Testament Theology,* vol. i, Londres, 1971, p. 9) é maneira de expressar-se, do *VT,* para enfatizar que Deus controla todos os eventos. Portanto, os filipenses não deveriam perturbar-se por causa de suas experiências amargas, como se Deus os tivera esquecido, ou estivesse zangado com eles. Ao contrário, o verbo (gr. *echaristhē*) lembrá-los-ia de que até mesmo estas provações vêm a eles como uma dádiva da graça de Deus (gr. *charis*). Somente pela fé, que vem pela graça, pode o sofrimento ser considerado um privilégio (Gnilka).

Contudo, o principal peso do versículo recai no ensino de Paulo, a seus leitores, segundo o qual a comunhão com um Cristo sofredor *(padecerdes por Cristo)* necessariamente pressupõe coparticipação em Seu destino, e que a compreensão paulina da vida cristã insiste em que não há maneira de conhecer-se essa vida, em sua verdadeira expressão, senão mediante a identificação pessoal com o Cristo que foi exposto

a todos os riscos e mazelas de um mundo cruel. Isto será mais elaborado em **3:7-10.** Paulo já está tacitamente contra-atacando o falso ensino que considerava o sofrimento apostólico, e o dos crentes, como uma intrusão desnecessária, e que acredita que os crentes já teriam direito a um estado de bem-aventurança, ou vida divinal, aqui na terra (veja-se **1:15ss.** e **3:12ss.),** isentos das tensões e humilhações da vida. Estes homens poderiam estar ensinando que a "glória" seria a insígnia de todo cristão. Paulo retruca que a marca distintiva do crente é a cruz.

30. Os leitores da epístola se lembrariam bem das circunstâncias do *combate* de Paulo, que haviam presenciado à época em que a igreja deles havia sido fundada (At 16:22ss.; 1 Ts 2:2). Eles teriam tido conhecimento, também, de registros posteriores das experiências de Paulo *"quando* ele partiu *da Macedônia"* **(4:15s.).** Assim ele apela para aquilo que *ouvis que é o meu.* Não deveríamos excluir seu combate atual, que para ele é ainda mais sério, visto tê-lo levado face a face com a morte **(1:20; 2:17).** Os filipenses, sem dúvida, estavam imaginando como estava o apóstolo no cativeiro **(1:12).** Sua carta vai tranqüilizá-los pelo menos quanto a este respeito. Embora seu *combate* (gr. *agōn*) seja feroz, e Paulo enfrente momentosas questões de vida ou morte, ele sabe que seu ministério apostólico está nas mãos de Deus, e que o resultado final será a "libertação" **(1:19,** porque sua esperança está posta em Deus (cf. 2 Co 1:8-10). É precisamente esta esperança que ele oferece aos filipenses, porquanto estão engajados no mesmo combate, e poderão vir a conhecer a mesma confiança.

A respeito de *combate,* aqui, veja-se V. C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif,* pp. 114-29.

b. A necessidade de harmonia na igreja (2:1-4).

2:1. Até esta altura, Paulo está interessado em fortificar a igreja, em sua luta contra "inimigos" externos **(1:28).** Agora, porém, ele volta sua atenção para a situação da igreja como uma família de crentes. Ele convida os crentes a examinarem a vida que compartilham dentro da igreja (assim julgam Bonnard e Gnilka). Esta transição, que a palavra *pois* demarca (gr. *oun*), presume que Paulo está deixando a ameaça de um mundo hostil, para tratar de um problema igualmente ameaçador, o da comunidade dividida. J. –F. Collange objeta que não é este o caso,

visto que 2:1-4, segundo o comentarista, é uma continuação da admoestação contra os falsos pregadores, e conclama a igreja para cerrar fileiras. Contudo, Paulo poderia bem ter sentido que uma igreja desunida seria presa fácil para um ataque frontal da sociedade externa. Mediante a repetição proposital de alguns termos ("espírito", "alma", "presente ou ausente"). Paulo faz uma mudança: da exortação a que fiquem firmes e resolutos, passa a conclamar uma igreja que jaz no perigo de esboroar-se por causa das divisões intestinas.

Há uma base quádrupla para este apelo. Na mente de Paulo não há algo mais certo do que as realidades às quais ele apela. Por esta razão, deve-se deplorar qualquer tradução que subentenda que os filipenses poderiam não conhecer as bases sobre as quais se erigia a vida eclesiástica deles. Cf. W. Hendriksen: "Se, pois, até certo ponto, vós tendes todas estas experiências, e compartilhais estes benefícios. . ." A palavra inicial de Paulo é traduzida melhor por "visto que", ao invés de "se", a qual expressa contingência. "Se, como é o caso" comunicaria adequadamente o pensamento de Paulo, como o próprio Hendriksen concordara anteriormente (p. 99).

alguma exortação em Cristo. Se esta é a melhor tradução do grego *paraklēsis* (é aceita por Beare, Gnilka, Houlden), o texto sugere que há uma obrigação colocada sobre os filipenses, oriunda diretamente de sua vida comum "em Cristo", para trabalhar juntos, em harmonia. Uma tradução alternativa seria: "consolação" (defendida por Bonnard, Collange e W. Barclay, "Great Themes of the New Testament. I: Phil. ii, I-II", *ExpT* 70 (1958-9), p.40), baseado em que Paulo está fazendo alusão ao interesse de Cristo pela igreja, e que o tom do texto é gentil, não dominador, nem ditatorial. Além do mais, Paulo está convidando os filipenses a lembrar-se de seu *status* de comunidade amada por Cristo.

alguma consolação de amor. Aqui, outra vez, é o amor de Cristo pela igreja que Paulo tem em vista (Barth cita 2 Co 5:14, onde o amor de Cristo "constrange" e move o apóstolo). É menos provável que se trate do amor deles por Paulo, ou pelo Senhor, e menos provável ainda é que seja o amor de Paulo por eles. Ao conclamá-los para que vivam juntos em harmonia, Paulo apela para os mais altos motivos: o amor que o Senhor da Igreja nutre por Seu povo deve impeli-los a viver dignamente.

alguma comunhão do Espírito. Esta é uma frase bastante controvertida, que suscita várias formas de interpretação. É quase certo que deve-se interpretar a palavra "Espírito" como referindo-se ao Espírito

Santo, e não ao espírito humano. Surge, então, a grande questão: o genitivo "do Espírito" é subjetivo ou objetivo? Em outras palavras, deve ele ser interpretado como "comunhão criada pelo Espírito Santo, que só o Espírito Santo pode conceder"? (Assim interpreta W. Barclay, *ExpT* 70 (1958-9), p. 40), ou como "comunhão no Espírito Santo", que sobrevém através de Sua presença constante na Igreja, e da comunhão pessoal do crente com Ele? Esta interpretação é fortemente defendida por H. Seesemann, *Der Begriff KOINÔNIA im Neuen Testament*, pp. 56-62, e aceita, desde então, por muitos intérpretes.

Seeseman observa que Paulo toma a posse do Espírito Santo, pelo crente, como uma verdade prontamente reconhecida e experimentada pelos seus leitores (Gl 3:2; 1 Co 12:13; contraste com At 19:1-7). Há, ainda, um paralelo em 1 Coríntios 1:9, onde o significado é "participação de Cristo" (veja-se A. R. George, *"Communion with God in the New Testament"*, Londres, 1953, pp. 175-7). Existem, também, provas provenientes de escritores cristãos primitivos, de que a frase grega usada aqui: *koinônia pneumatos*, era entendida como significando: *participação no Espírito*. Finalmente, Seesemann argumenta a partir da forma da redação de Paulo, para o versículo. O apelo, diz ele, se distribui em dois jogos de pares. "Comunhão do Espírito" e "afetos e misericórdias" seguem juntos, como realidades internas do cristão, ao lado de "exortação" e "consolação", que são realidades externas. Tomar o genitivo *pneumatos*, "do Espírito", como subjetivo, aqui, é arruinar o paralelismo, porque implicaria numa ação fora da experiência do crente, ao invés de uma experiência subjetiva, quando ele "compartilha no Espírito", que, à semelhança de "entranhados afetos e misericórdias", é uma qualidade interna de sua vida.

A hipótese da tradução *"participação no Espírito"*, – RSV (veja-se a ARA – *Comunhão* do Espírito), conforme defendida por Seesemann, parece convincente e, mesmo escritores posteriores que a rejeitaram – tais como E. Schweizer (*TDNT* vi, p. 434) – concluem que mesmo tomando o genitivo como subjetivo (comunhão dada pelo Espírito), visto que o Espírito dá uma comunhão em Si mesmo, o resultado líquido é o mesmo, igual àquele a que a conclusão de Seesemann nos conduz. (Veja-se, também, *TDNT* iii, p. 807 (Hauck). Quanto a características de estilo em v.1, veja-se Lohmeyer, pp. 138s. e Gnilka, pp. 102s.).

É a seguinte, a força do apelo: vossa participação comum no Espírito, pelo qual fostes batizados em um só corpo, deveria determinar a morte de toda desavença e espírito de partidarismo.

entranhados afetos e misericórdias é expressão tomada, às vezes, como figura de retórica, como se Paulo estivesse dizendo apenas "afeto sincero" [em inglês: "heartfelt sympathy"], (como crêem Dibelius e R. Bultmann, *TDNT* v., p. 161). Contudo, H. Köster (*TDNT* vii, pp. 555s.) pensa que ambos os termos devem ser conservados separados. A primeira palavra é *splanchna,* e significa, literalmente, as entranhas humanas, consideradas como a sede da vida emocional (como em 1:8). Nestes dois versículos de nossa epístola esta palavra é, realmente, sinônimo de amor, mas de um tipo intensamente pessoal. Em 1:8 é o amor de Paulo, em Cristo, pelos filipenses; aqui é o "amor de Cristo, proveniente do coração" estendido aos membros da igreja, separados entre si. *oiktirmoi* é palavra para a emoção humana da piedade terna, ou simpatia (*misericórdias,* na ARA). Mas, misericórdia de quem está Paulo invocando? Um paralelismo com a primeira palavra haveria de sugerir que Paulo tem em mente o interesse pessoal de Cristo pelo Seu povo, sendo esta opinião preferível à outra, mais comum (cf. Bultmann, *TDNT* v, p. 161), segundo a qual Paulo está referindo-se às misericórdias dos filipenses. Isto poderia ser verdade se houvesse alguma dúvida na mente do apóstolo. Mas, como vimos, suas primeiras palavras comunicam uma certeza: "tão certamente como subsistem estas realidades" (Dibelius) – realidades provenientes do cabeça da igreja, as quais são a base do apelo do apóstolo para harmonia no corpo de Cristo.

Quanto à questão gramatical do uso que Paulo faz de *tis* veja-se BDF, sec. 137.2;145; e quanto ao último membro do quarteto, veja-se Moulton, *Grammar,* p. 59.

2. *completai a minha alegria.* Paulo prossegue, e paga tributo a esta igreja, sua "alegria e coroa" (4:1). Agora, ele lhes pede que respondam a seu chamado, no versículo 1, e realcem a estima que Paulo nutre por eles. Eles atenderão a seu chamado mediante a união, *de modo que penseis a mesma coisa,* uma frase que é a tradução do grego *phronein* (cf. 1:7). Este verbo é importantíssimo nesta epístola, porque aparece aqui cerca de 10 vezes, enquanto em todas as demais epístolas a ocorrência é de 13 vezes, no total, conforme salienta Lohmeyer. Veja-se à pág. 78 o comentário sobre o significado deste verbo.

Paulo cria um impressionante acervo de idéias a fim de enfatizar a necessidade de unidade na igreja. *Tenhais o mesmo amor* uns pelos outros (igual ao que eu tenho por vós, ou melhor, igual ao que Cristo tem por vós, referindo-se ao vers. 1). *Sejais unidos de alma* pode ser

uma declaração independente (segundo Lohmeyer e Gnilka), ou uma extensão da frase seguinte: "assim como vós sois um, no coração, com as demais pessoas, sereis um na mente, com eles." (Opinião de Collange.) O último enunciado repete o verbo *phronein* e enfatiza a necessidade de os crentes terem um propósito comum em sua vida comunitária (cf. Rm 12:16; 15:5; 2 Co 13:11). Esta admoestação será aplicada a um caso especial em **4:2**.

3. Os termos éticos usados expõem a doença espiritual que afeta o coração da igreja, e apontam o remédio. *Egoísmo* (gr.*eritheia)* é melhor traduzido em português, na ARA por *partidarismo,* o qual é resultado do egoísmo (segundo Büchsel *TDNT* ii, pp. 660-1, que descreve o fato como "a natureza daqueles que não podem erguer seus olhos para coisas mais elevadas"; cf. **3:19**). Paulo já usara a palavra num contexto diferente (**1:17**) a qual pertence ao seu vocabulário de males sociais (2 Co 12:20; Gl 5:20). *Vanglória* é termo que vai à raiz dos males. "Partidarismo e vaidade – estes eram os males que ameaçavam a comunidade cristã em Filipos" (Michael). Mas, o segundo termo é mais profundo em significado que "vaidade", pois aproxima-se mais da tradução literal, que é "vanglória" (gr. *kenodoxia.* A RSV usada pelo autor traduz por *presunção.* N. do T.) Se nos lembrarmos do uso muito freqüente de "glória" (gr. *doxa*) nesta carta, usualmente com referência a Deus (**1:11, 2:11, 4:19, 20**) e uma vez (**3:21**) com referência ao corpo ressurreto de Cristo, perceberemos que *kenodoxia* é uma inclinação orgulhosa a tomar-se o lugar de Deus, e a estabelecer-se um *status* autoassertivo que rapidamente induz ao desprezo do próximo (como em Gl 5:26). A vanglória destrói a verdadeira vida comunitária. Paulo colocou seu "dedo investigativo" bem na ferida dos filipenses.

O remédio está na *humildade, considerando cada um os outros superiores a si mesmo.* J. –F. Collange chama a atenção, muito perspicazmente, para a assonância existente entre o verbo muito usado por Paulo (*phronein,* computar, considerar) e a palavra grega para humildade (*tapeinophrosynē*). A mensagem será clara aos leitores: que a vossa atitude, e vosso interesse pelos outros *(phronein)* sejam humildes *(tapeinos),* e isto significará um estilo de vida total de *tapeinophrosynē. Humildade* era termo de opróbrio no pensamento clássico, grego, tendo conotações de "servilismo", como nas atitudes de um homem vil, ou de um escravo (W. Grundmann, *TDNT* viii, p. 2). No *VT* a palavra toma novo sentido, para denotar o homem, como é visto diante de Deus. Por

isso, "prostrar-se" é a atitude própria de um servo de Deus, na presença do Eterno. No Qumran, esta idéia se aplica a uma comunidade composta de homens que estão sob a obrigação de "praticar a verdade e a humildade" (1 QS 5:3s.: cf. 1 QS 2:24; 4:3s.; 5:25; Vermes, pp. 74, 76, 78, 80). O pensamento de Paulo tem referência semelhante, ao dirigir-se à comunidade dos santos. Ele demonstra que a prática da humildade consiste em dar às outras pessoas a dignidade e o respeito que os crentes esperam existir entre si mesmos, especialmente como ambos os grupos são vistos por Deus (cf. Rm 12:3, 10). *Considerando cada um os outros superiores a si mesmo* é um desafio a que nos vejamos a nós mesmos em nossa correta condição, como criaturas de Deus a quem foi outorgada a nobreza de vice-regentes na terra (Gn 1:26, 27). Sob essa luz, poderemos ver nosso próximo como merecedor, também, de respeito e honra.

4. A cadeia de pensamentos de Paulo move-se, para amplificar o que ele acabou de escrever. *Não tenha cada um em vista o que é propriamente seu, senão* [*também*] (alguns MSS omitem esta palavra *kai*) *cada qual o que é dos outros.* Se esta versão mais curta do texto é aceitável (cf. Houlden), ela substancia a interpretação de que Paulo não está elaborando uma declaração geral, concernente à responsabilidade dos crentes de viverem "cada um de olho nos interesses dos outros, tanto quanto nos seus" (tradução de Moffatt). Mais do que isso, o verbo *skopein* sempre tem um objetivo definido, como complemento, e significa "considerar como seu objetivo" (Lightfoot). Por conseguinte, Paulo exorta seus leitores a fixar seus olhos nos pontos positivos, e nas qualidades dos demais crentes; e estes pontos positivos, quando detetados, deveriam servir de incentivo em suas vidas. O lado negativo desta admoestação é que os crentes de Filipos não deveriam estar tão preocupados com seus próprios interesses e o cultivo de suas próprias "experiências espirituais" que se tornassem incapazes de ver aquilo que era bem evidente, na vida de seus irmãos, para a devida emulação. Paulo poderia muito bem estar corrigindo, de modo gentil, um grupo perfeccionista, com suas preocupações egocêntricas, em Filipos (cf. 3:12-16). (Veja-se atrás, à pág. 44s.)

De um ponto de vista positivo, este versículo faz erguer a cortina para mostrar uma declaração sobre como deveria ser a vida cristã. Paulo chamará a atenção para a mente, ou disposição, que está exemplificada "em Cristo Jesus", cuja existência encarnada foi de humilde obediência

(2:8). Uma análise mais recente de **2:6-11** vê este texto como uma história da salvação, que explica como os crentes vieram a estar "em Cristo" como membros de Seu corpo. No versículo **5** Paulo está dizendo-lhes que adotem, em sua vida comunitária, uma disposição que esteja de acordo com sua profissão de fé em Cristo. Em suma, Paulo está colocando diante dos olhos deles um padrão de vida, e rogando-lhes que se conformem com o mesmo.

c. A base da vida cristã estabelecida na história da salvação (2:5-11).

5. *Tende em vós o mesmo sentimento.* Mais uma vez Paulo usa o verbo *phronein,* o qual, mais do que qualquer outro, focaliza a atenção naquilo que ele espera que seus leitores façam. O verbo é tanto um apelo para que se adote a atitude correta, como uma exortação para que tal atitude seja posta em prática. A palavra sugere a existência de uma combinação de disposição mental e funcionamento prático. *Em vós* (versão inglesa: *entre vós mesmos*) denota que Paulo tem a família eclesiástica. em mente, e não apenas o crente individual, embora o grego *en hymin* pudesse ter, também, este sentido. Mas, Paulo está falando aos crentes como comunidade, como problemas sociais, e não está tentanto inculcar virtudes pessoais, baseado em exemplo moral.

que houve também em Cristo Jesus é uma *crux.* O grego não tem verbo, aqui, permanecendo questão aberta qual verbo deve ser suprido, qual o mais adequado. A gama toda de possibilidades deve ser apresentada, visto que esta é uma questão fundamental para a compreensão dos próximos seis versículos.

A. Comecemos com um sumário que inclui todas as idéias de exemplo ético, isto é, Cristo é apresentado como um modelo a ser seguido.

(1) Imitativo. É, talvez, a forma tradicional (veja-se AV), que adiciona o verbo "estar". Lê-se, pois: "esteja este sentimento em vós (entre vós) que é o sentimento que estava em Cristo Jesus." E. Larsson (*Christus als Vorbild,* Uppsala, 1962, pp. 231ss.) dá um claro enunciado desta posição: "Paulo chegou ao ponto em que pode introduzir o grande exemplo para tal tipo de vida (de humildade) em sua exortação. É Cristo mesmo, e Sua renúncia espontânea do poder e da glória celestiais, que Ele possuía antes da encarnação. . . os filipenses devem ter entre si a mesma disposição (e assim, a mesma maneira de vida) que havia em Cristo

Jesus . . . en Christō Iēsou. . . refere-se a Cristo como pessoa individual . . . Segundo esta posição, os versículos **1-5** ficam ligados ao "hino" pelo pronome introdutório *hos* ("quem") que encontra um correlativo natural no sentido "individual" de *en Christō Iēsou*. Nossa interpretação tenta demonstrar que Cristo, no versículo **5**, é apresentado como um exemplo para a conduta dos filipenses. Nos versículos **6-11** demonstra-se isto de modo completo."

(2) Paradigmático. Podemos usar este termo descritivo para denotar a opinião segundo a qual supre-se parte do verbo "estar", mas compreende-se a frase como "a qual (mente ou atitude) foi achada também, no caso de Cristo Jesus". Esta interpretação foi proposta por E. Lohmeyer, que sugeriu também que um verbo, como "vós vedes" (gr. *blepete*) ou "vós sabeis" (gr. *oidate*) seria adequado. C. F. D. Moule ("Further Reflexions on Philippians 2:5-11", em *Apostolic History and the Gospel,* ed. Gasque and Martin, Exeter, 1970, p. 265) há pouco seguiu também esta posição (cf. I. H. Marshall, "The Christ-hymn in Philippians 2:5-11", *TynB* 19 (1968), pp. 104-27 [p. 118]).

(3) Místico. Se acrescentarmos o verbo "ter" , ou "considerar", torna-se possível dar um cunho místico ao pensamento de Paulo. Sugerida anteriormente por C. H. Dodd (*The Apostolic Preaching and its Developments,* Londres, 1944, pp. 64s.) e A. Deissmann (*Paul,* Londres, 1925, p. 170), esta tradução foi aplicada pela NEB desta forma: "que o vosso relacionamento entre vós mesmos provenha de vossa vida em Cristo Jesus." Dodd afirma que isto é uma ilustração de "ética que se desenvolve diretamente de um 'Cristo-misticismo' ".

B. Bem diferente é a interpretação que dá uma dimensão eclesiástica à frase-chave "em Cristo Jesus". R. Bultmann (*Theology of the New Testament;* ET Londres, 1952, vol. I, p. 311) expressou claramente a opinião de que " 'em Cristo', longe de ser fórmula de união mística, é primariamente fórmula *eclesiológica".* Quando esta conclusão é aplicada ao nosso texto, este passa a ter o seguinte sentido: tende em vós esta disposição, a qual é necessária (ou "é adequada", segundo Gnilka, que sugere que o grego *prepei* seja entendido como verbo) àqueles que estão "em Cristo Jesus". Assim traduziu K. Grayston (*Commentary,* p. 91): " 'Pensai assim entre vós mesmos, aquilo que pensais em Cristo Jesus', isto é, como membros de Sua igreja."

C. Talvez a mais engenhosa interpretação é aquela oferecida por E. Käsemann ("A Critical Analysis of Philippians 2:5-11", ET em *God and Christ,* ed. R. W. Funk, *JThC* 5 (1968) Tübingen - Nova Iorque, pp.

83s.), que começa com a opinião dada em *B* mas adiciona outro andar ao edifício. A essência dos versículos **6-11** é um drama da salvação, sendo que o versículo **5** introduz um tema soteriológico, mediante a convocação aos cristãos para que vivam, em suas relações comunitárias, como pessoas que pertencem à lei de Cristo. "Em Cristo Jesus" significa a história salvífica em que os crentes foram "inseridos" em sua conversão e batismo, quando os eventos salvantes da história de Cristo adquiriram significado pessoal, e os crentes passaram do domínio da velha natureza para a "nova vida" inaugurada pela vitória de Cristo, sobre os poderes das trevas. Assim, "Paulo não entendeu este hino como se Cristo estivesse levantado diante da comunidade como um exemplo ético. A fórmula técnica 'em Cristo'. . . inquestionavelmente aponta para o evento salvação; tem caráter soteriológico, exatamente como o crente chega a estar 'em Cristo' somente mediante o sacramento, de acordo com Paulo" (p. 84).

Erguem-se várias razões para apoiar a interpretação de Käsemann, as quais são: (*a*) "em Cristo Jesus" realmente tem um sentido técnico, em Paulo, referindo-se a sermos membros de Seu corpo, a igreja. (*b*) Paulo não tem o hábito de apontar para a vida terrena de Jesus como um exemplo ético. Os paralelos mais próximos desta idéia estão em 2 Co 8:9 e Rm 15:7. Contudo, aqui estão enunciados curtos, não comparáveis com uma passagem extensa como a dos versículos **6-11**, de nossa carta. (*c*) Em qualquer interpretação que não seja a de Käsemann, os versículos **9-11** ficam "no ar", devendo ser tratados como digressão, visto que a elevação de Cristo ao senhorio do mundo não pode ser o tema da imitação cristã. (*d*) A interpretação de Käsemann tem o mérito de conectar o versículo **5** ao **11**, mostrando, assim, que o centro de gravidade do hino é a soberania de Cristo sobre o universo, e não uma lição sobre Seu exemplo moral, nem mesmo uma discussão de Seu relacionamento com Deus. (*e*) A origem dos versículos **6:11** é pré-paulina; trata-se de composição laudatória que assume, agora, novo sentido como "cântico da salvação", descrevendo o "caminho de Cristo" – Klaus Wengst (*Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh, 1972, p. 149) chama a passagem de **2:6-11** de "hino do caminho". Ele vê todo um *Gattung* literário nesta descrição, baseado numa antiga história do redentor – desde sua posição de glória com Deus, através de sua vida encarnada, sua morte em humilhação e vergonha, até sua entronização como senhor do universo. Eis por que o hino celebra o drama da redenção, e ensina aos filipenses o modo por que vieram a estar "em Cristo". (*f*) Se

o hino tiver uma conotação batismal (veja-se J. Jervell, *Imago Dei,* Göttingen, 1960, pp. 206-9), a exortação subentendida no versículo **5** é: "tornai-vos aquilo que já sois", ressuscitados com Cristo para nova vida, e produzi em vossas dificuldades na igreja, a vida nova que vós recebestes em vosso batismo em Cristo" – Romanos 6:1-14. Este pensamento é ligação admirável à sequência do hino, em **2:12**: "desenvolvei a vossa salvação", como crentes que estão "em Cristo", como herdeiros da salvação.

Aceitando esta conclusão acerca do significado do versículo **5**, e a origem do hino, nos versículos subseqüentes, prosseguimos na análise do texto, a partir desta posição vantajosa. R. P. Martin apresenta um estudo mais completo destes assuntos exegéticos em *Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship,* Cambridge, 1967. As páginas seguintes dedicam-se a (*a*) isolar os assuntos significativos, e (*b*) anotar discussões recentes, a partir de 1967. Veja-se o Apêndice a respeito da literatura concernente a aspectos mais básicos e técnicos sobre **2:6-11**.

6. *pois ele, subsistindo em forma de Deus.* Há aqui indicação de que estamos lidando com uma peça litúrgica (como em Cl 1:15; 1 Tm 3:16; Hb 1:3), embora, como Lohmeyer foi o primeiro a observar, seja um poema ou hino completo, não fragmentário (*Kyrios Jesus,* 2ª ed., Heidelberg, 1961, p. 7).

em forma de Deus (gr. *morphē theou*) é expressão que tem sido interpretada de diversas maneiras. (1) Autores mais antigos igualam a "forma" pré-existente do Senhor com sua posição metafísica dentro da Divindade. Segundo esta opinião, o termo *morphē* (tomado como equivalente ao *ousia* Aristoteliano) é "usado num sentido que é substancialmente o mesmo que se lhe atribui na filosofia grega" (Lightfoot). (Veja-se comprovação em H. Schumacher, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose,* vol. 1, Roma, 1914, p. 160.) O sentido é "natureza essencial", em oposição a "forma exterior" (*schēma*, no vers. 8).

(2) E. Käsemann ("A Critical Analysis", pp. 61s.) chama a atenção para a redação precisa do versículo **6**. O hino de Paulo não diz que o pré-encarnado Cristo *era* a "forma de Deus" mas, que Ele estava *em* forma de Deus. Deve haver, aqui, um sentido técnico, e uma designação de um "reino em que alguém permanece, e pelo qual alguém é determinado, como num campo de força". A melhor tradução do termo é "modo de ser" *(Daseinsweise),* devendo ser entendida no pano de fundo do pensamento helenístico, como um tributo à posição de Cristo, como "igual

a Deus" como um homem celestial (no pensamento gnóstico). Contudo, D. Georgi ("Der vorpaulinische Hymnus, Phil. 2.6-11" em *Zeit und Geschichte,* Tübingen, 1964, pp. 263-6) e J. T. Sanders (*The New Testament Christological Hymns,* Cambridge, 1971, pp. 66-9) criticam severamente uma interpretação da passagem que seja feita, confiando-se no mito do "homem celestial". Georgi apresenta sete pontos pelos quais o hino filipense move-se num mundo diferente da saga redentora gnóstica, os quais são apenas parte da refutação. São dignos de nota: (1) a ausência de qualquer motivação de encarnação, no mito gnóstico; (2) a omissão de qualquer pensamento de elevação, por Deus, a poder soberano, como em 2:9; (3) a menção da idéia do domínio universal, como em Is 45:23 se proclama. Tampouco são mencionados os recipientes da redenção gnóstica. K. Wengst, *Christologische Formeln,* pp. 154ss., tenta refutar estas objeções mencionando o "Hino da Pérola", de *Atos de Tomé* (ET em *Gnosticism. An Anthology,* ed. R. M. Grant, Londres, 1961, pp. 116-22). Contudo, o valor deste documento, como testemunha de uma redenção gnóstica, pré-cristã, e mística, é controvertido (veja-se E. M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism,* Londres, 1973, pp. 95-8).

(3) Sob a suposição de que o pano de fundo mais provável está no mundo do *VT,* e no judaísmo helenístico, tem sido proposto que *morphē* encontra um equivalente nas palavras gregas para "glória" (*doxa:* cf. [illegible]ehn, *TDNT* iv, p. 759) ou "imagem" *(eikōn).* J. Héring (*Le Royaume de Dieu,* Paris, 1936, pp. 162ss.) foi o primeiro a defender esta teoria de equivalência lingüística e conceptual, a qual tem sido defendida, mais recentemente, por A. Feuillet (*RB* 72 (1965), pp. 365-80; e, *idem, Christologie paulinienne et tradition biblique,* Paris, 1972, pp. 101-10). Esta teoria oferece o atraente quadro do Senhor pré-existente, refletindo o esplendor divino, como imagem de Deus (cf. Cl 1:15), e reflete exatamente o pensamento de João 17:5: "a glória que eu tive junto de ti, antes que houvesse mundo". Contudo, há algumas dificuldades, expostas por D.H. Wallace (ThZ 22 (1966), pp. 19-25). J. – F. Collange criticou esta opinião sob a alegação de que ela deixa de levar em consideração o uso paralelo de *morphē*, no versículo 7b. Ele se opõe a qualquer idéia a respeito de um contraste entre o bíblico "primeiro Adão", de Gênesis 1:26, feito à imagem de Deus, e Cristo, como o segundo Adão, que também refletia a glória de Deus. Mas, E. Schweizer (*Erniedrigung und Erhohung,* 2.ª ed. Zurique, 1962, p. 96 n. 383) apresentou uma prova importante que demonstra como *morphē* foi usada nesta descrição de Adão, no judaísmo especulativo. M. D. Hooker ("Philippians 2:6-11", em *Jesus*

und Paulus, Festschrift W. G. Kümmel, ed. E. E. Ellis e E. Grässer, Göttingen, 1975, pp. 160-4) oferece alguns argumentos novos para sustentar a tese de que "subsistindo em forma de Deus" significa "sendo igual a Deus". Como o era o primeiro Adão que, entretanto, não conseguiu entender isto; em contraste, o segundo Adão entendeu que esta semelhança já Lhe pertencia, em virtude de Seu relacionamento com Deus. A idéia da "igualdade a Deus", que liga o primeiro e o segundo Adão, é defendida, também, por P. Grelot ("Deux expressions difficiles de Philippiens 2, 6-7" *Biblica* 53, 1972, pp. 495-507). A respeito do problema lingüístico de *morphē*, veja-se agora S. G. Wilson, "Image of God", *ExpT* 85, 12, 1973-74, pp. 356-61.

(4) E. Schweizer discute a idéia de *morphē* como uma "condição", ou "status", ao referir-se à posição "original" de Cristo à face de Deus. Ele foi o "primeiro homem", mantendo um lugar único dentro da vida divina, e sendo um, com Deus. O sentido de "condição" seria adequado ao significado exigido pelo versículo **7b**. Aquele que estava no princípio, (isto parece subentendido pelo uso do particípio *hyparchōn*, no grego, e estudos recentes [por exemplo, os de C. H. Talbert, *JBL* 86 (1967), pp. 141-53] que tentam negar a pré-existência, no hino, não têm sido bem recebidos), junto a Deus – como a Sabedoria em Provérbios 8 e Siraque 24 – preferiu identificar-se com os homens, e aceitar a condição humana "na forma de um servo". Em suma, esta última opinião tem muito a seu favor, especialmente em vista dos estreitos laços entre o "justo", e a figura personalizada da sabedoria, na literatura sapiencial judaica (Georgi, loc. cit., pp. 276ss.; Sanders, op. cit. pp. 70-4).

não julgou como usurpação o ser igual a Deus. A velha discussão se focalizava no sentido léxico preciso do termo grego *harpagmos:* Diz ele respeito a "um ato de pilhagem", ou "que está sendo pilhado e agarrado" e, portanto, "um saque" ou "presa de guerra"? A maioria dos eruditos mais recentes inclina-se pelo segundo significado, mas, C. F. D. Moule ("Further Reflexions", p. 271) reabriu a questão com sua proposta para que se compreenda o termo como um "ato de arrebatamento *(raptus)*". (Veja-se, também, o suporte léxico desta tradução em L. L. Hammerich, *An Ancient Misunderstanding (Phil. 2.6 "robbery")*, Copenhague, 1966 [sobre o qual veja-se *ExpT* 78 (1966-7), pp. 193s.]; cf. P. Trudinger, *ExpT* 79 (1967-8), pp. 279, D. W. B. Robinson, *ExpT* 80 (1968-9), pp. 253s. O texto de Paulo, portanto, significa o seguinte: "ele não considerou a igualdade com Deus como se *fosse um* arrebatamento" (p. 266, em itálico na citação). Moule entra em detalhes sobre o significado que dá

ao termo (p. 272) ao afirmar que para o Cristo pré-encarnado, "ao invés de imaginar que igualdade com Deus significa *obter*, Jesus, ao contrário, *deu* – deu até tornar-se vazio, *'antes a si mesmo se esvaziou'*". Isto, evidentemente, está de acordo com o fluxo de pensamentos do versículo 7, mas incorre na dificuldade de que o hino de Paulo não flui do versículo 6 para o 7 por uma simples conjunção, ou conetivo. O versículo lança o primeiro membro de um contraste, e devemos atribuir peso total à conjunção "antes" (gr. *alla*), no versículo 7. O versículo 6b, ao contrário, estabelece aquilo que Cristo poderia ter feito, isto é, poderia ter usurpado, arrebatado a igualdade com Deus; somente no versículo 7 é que se declara aquilo que Cristo preferiu fazer, isto é, deu-se a Si mesmo. A interpretação de Moule, como a entendemos, costura ambos os versículos, juntos, enquanto devem eles permanecer separados, não se perdendo, todavia, a tensão mútua existente entre ambos.

Portanto, *harpagmos* é aquilo que Cristo recusou-se a usurpar, a arrebatar. Se se perguntar que é, precisamente, que estava no poder de Cristo, como algo preponderante (*harpagmos* significa exatamente isto, de acordo com R. W. Hoover, em sua discussão filológica, *HTR* 64 (1971), pp. 95-119), a resposta óbvia é: o gozo e o uso da "igualdade com Deus", em sua expressão mais característica, que é o direito ao senhorio, como um trampolim a partir do qual Ele poderia, se Ele assim tivesse decidido, aspirar a ser o Regente do universo. Cristo teve a oportunidade de agarrar para Si aquilo que jazia ao Seu alcance, visto que Ele compartilhava o trono de Deus, como Sua "forma" (assim julga T. F. Glasson, "Two notes on the Philippians Hymn (II. 6-11)", *NTS* 21 (1974-5), pp. 133-9, interpretando Lightfoot). Num ato de auto-reivindicação e de orgulho, defendendo Seu próprio direito, Ele poderia empenhar-se em ser Senhor. Contudo, "igualdade com Deus" desta maneira constituía um pensamento intolerável, visto que, na tradição judaica, a reivindicação de tal igualdade seria equivalente a aspirar a uma falsa independência, e a estabelecer uma rebelião contra o governo divino (cf. Jo 5:17,18: veja-se W. F. Howard, *Christianity according to St. John*, Londres, 1943, p. 71; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, pp. 325-8). Qual é, então, o outro lado desta escolha?

7. *antes a si mesmo se esvaziou.* Esta é a outra parte do cenário, no drama do tribunal celestial. Falando-se estritamente, a "decisão" refere-se à encarnação, embora seja perfeitamente possível ler-se o versículo todo à luz do capítulo do servo sofredor, de Isaías (Is 53). Veja-se

J. Jeremias, *NovT* 6 (1963), pp. 182-8. Neste caso, *a si mesmo se esvaziou* (gr. *heauton ekenōsen*) é equivalente plausível de Isaías 53:12 (LXX): "sua alma é entregue à morte", e *assumindo a forma de servo* significa exatamente "fazendo o papel de *'ebed Yahweh"*, dos poemas do servo, de Isaías. Entretanto, o estudo crítico tem levantado tremendas objeções contra esta reconstrução (por exemplo: R. Deichgraber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen, 1967, pp. 123s.). Eis alguns pontos mais relevantes: (1) o verbo refere-se à encarnação, e não à morte de cruz, neste ponto do hino; (2) a frase *forma de servo* (gr. *morphē doulou*) presta-se a uma referência mais ampla do que relacionar-se especificamente ao servo sofredor de Isaías. Mais provavelmente, a frase encaixa-se bem no padrão geral dos sofredores justos do judaísmo posterior, os quais são consistentemente denominados "servos de Deus" (E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, pp. 21-33). Uma opinião geralmente aceita, compartilhada por vários comentaristas europeus, é que *doulos*, aqui, significa "escravo" dos poderes cósmicos que tiranizam o homem, fazendo dele um joguete da sorte (veja-se E. Käsemann, loc. cit., p. 67). O texto do hino diz que Cristo identificou-se com a humanidade não-redimida, escravizada às forças malignas, porque Ele nasceu à semelhança dos homens. Contudo, aquela expressão, no versículo 7, está redigida de maneira a marcá-lO como diferente de todos os homens (*semelhança*, gr. *homoiōma*, sugere o aparecimento misterioso de alguém que, visto ter vindo de Deus, ainda retém um relacionamento secreto com a divindade e, por isto mesmo, eleva-se acima dos homens). O. Michel ("Zur Exegese von Phil. 2.5-11," em *Theologie als Glaubenswagnis*, Hamburgo, 1954, pp. 77-95) é um dos poucos autores que observaram este sentidc de *semelhança:* "o autor está ciente de estar retratando algo transcendental, à face do qual qualquer método terreno de expressão só poderá ser empregado com uma hesitação especial" (p. 91). É, pois, esta relutância em dizer que Cristo se tornou um homem total, *neste versículo*, que explica o estilo parafrástico, e a cautela contida no termo *semelhança*, o qual não implica em identidade ou em equivalência. A declaração de uma encarnação real surgirá no versículo 8.

O Senhor encarnado decidiu adentrar o palco da história, à semelhança de uma epifania. Mas, tal aparecimento seria auto-esvaziar-se, porque o Senhor aceitou a condição de *servo*, de escravo destituído de direitos e privilégios, na sociedade contemporânea (Moule, loc. cit., p. 268). Ele se alinhou entre os homens justos de Israel que, como "servos de Deus", trilharam o caminho da obediência no sofrimento. Em qualquer caso,

doulos é usado em antítese direta com *kyrios* (Senhor). Aquilo que Ele poderia ter usurpado, Ele entregou, e aceitou justamente o oposto, uma vida de total dependência de Seu Deus, como um filho obediente.

7. *em figura humana.* Esta expressão salienta a vida terrena de Jesus. Alguns intérpretes vêem neste versículo uma cristologia do Filho do homem, baseados em que o grego *hōs anthrōpos* ressoa uma alusão a Dn 7:13 (assim diz Lohmeyer, *Kyrios Jesus,* p. 42). Contudo, isto parece exagero. Veja-se, entretanto, M. Black, "The Son of Man Problem in Recent Research and Debate", *BJRL* 45 (1963), p. 315, que sugere haver um elo de ligação com Dn 7:13, na frase precedente. Aqui, outra vez, a expressão:

8. *a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até a morte,* às vezes origina uma cristologia *'ebed Yahweh',* delineada segundo Isaías 53. Há alguns ecos desta sentença em Isaías 53:8 (LXX): *'ebed* derrama sua alma na morte (Is 53:12). Contudo, não pode haver certeza absoluta sobre se o hino está, conscientemente, usando o modelo do servo de Isaías, porque: (1) é estranho que não se atribua nenhum valor soteriológico à obediência do Senhor, e Sua morte, no texto de Filipenses; e (2) embora o tema do hino seja a obediência, fica aberta a questão: *como* foi Ele obediente? Presumimos, naturalmente, que Ele aceitou a vontade do Pai, mas o hino não declara isto explicitamente, enquanto em Isaías 53 (cf. Is 50:4-7) o *'ebed* age em atendimento direto ao comando de Yahweh.

A obediência e a humilhação até a morte não são descritas como qualidades éticas. Os intérpretes que consideram a passagem em foco como oferecendo uma "imitação de Cristo" nesta vida terrena, apelam para estas duas características gêmeas, para suporte às suas interpretações, como Käsemann que não hesita em observar: "é aqui que a tentativa para uma interpretação ética encontra sua base mais forte" (loc. cit., p. 70). Contudo, Käsemann opõe-se a este uso dos verbos ("ele foi obediente", "ele humilhou-se") baseado em que o homem celestial, embora se movimente através do tempo e do espaço, não faz mais do que "revelar obediência, mas, ele não a demonstra como algo que deve ser imitado" (loc. cit., p. 74). Esta conclusão parece empurrar as idéias do texto para longe demais, numa abstração. Podemos concordar plenamente quanto ao ponto de que o versículo 8 diz, simplesmente, que Sua vida encarnada foi marcada por obediência e sofrimento até a morte. Nesta conjuntura, aceitamos o argumento de G. N. Stanton (*Jesus of Nazareth*

in New Testament Preaching, Cambridge, 1974, pp. 104-6), mas, continuamos a duvidar que o hino esteja sendo usado como uma "exortação ética" (p. 103), visto que a importância da segunda parte (vv. **9-11**) relaciona-se ao senhorio de Cristo, e não à exaltação dos crentes – que é um tema singularmente inapropriado no debate de Paulo com seus inimigos (veja-se anteriormente, pp. 42-48). A maneira pela qual os versículos **9-11** são considerados como "menos importantes" (p. 103), para o pensamento total de Paulo, permanece uma questão não-resolvida, em qualquer hipótese que advogue que o hino proclama a Cristo como um *exemplum ad imitandum.* Se se perguntar por que estas duas características da existência terrena de Cristo, nos versículos 7 e 8, estão destacadas para menção, a resposta será: este é precisamente o quinhão do escravo. Ele não tem outra escolha senão obedecer a seu senhor, freqüentemente receber castigo injusto, e às vezes sofrer pena de morte. Em todos os pontos, o escravo fica em agudo contraste com seu senhor, o *kyrios* (segundo Collange).

e morte de cruz. Atingimos, agora, o limite último da vida de obediência, e de auto-entrega, de Cristo. Se esta frase é uma adição de Paulo a um hino já existente, há de servir como comentário enfático a seus leitores filipenses. Numa cidade romana, e aos ouvidos dos membros da igreja que, sem dúvida, tinham orgulho de suas ligações com uma colônia romana (At 16; vejam-se pp. 16-18), esta menção da cruz faria soar uma nota de horror e de aversão. Só a camada mais baixa da sociedade – a classe dos escravos – morria por crucifixão (Cícero, *Pro Rabirio* 5.10: cf. *in Verrem* 5.64 quanto a textos bem conhecidos, sobre a abominação da crucificação, aos olhos romanos). Entretanto, o Senhor da Igreja consentiu em terminar Sua vida num patíbulo romano, e (do ponto de vista judeu) morrer sob condenação divina (Dt 21:23: cf. Qumran *Commentary on Nahum,* Vermes, pp. 231, 232. Contudo, não se subentende alguma soteriologia (como em Gl 3:13). O texto do hino, de modo simples e completo, grava a declaração: ele se entregou ao limite máximo da submissão, a um tipo de morte reservado para aqueles que não têm direitos, na sociedade. Atingimos, neste ponto, a primeira parte do hino. "Estas três estrofes [versículos **6-8**] nos conduzem, como num imenso mergulho, dos mais elevados píncaros aos mais profundos vales, da luz de Deus para a escuridão da morte" (Lohmeyer, *Kommentar,* p. 86).

9. No drama grego o termo *peripeteia* é usado para denotar a mudança na sorte do herói. Após uma sucessão de infortúnios e de sofrimen-

tos, ele começa, agora, a subir, reconquistando terreno perdido. A diferença óbvia na história cristã é que a mudança drástica nos eventos de Cristo é atribuída diretamente à intervenção de Deus. Dessa forma, não é acidentalmente que, enquanto nos versículos **6-8** a ênfase está naquilo que Cristo fez, agora acentua-se aquilo que Deus fez para Ele e por Ele. *Pelo que também Deus o exaltou sobremaneira.* O conectivo *pelo que* (gr. *dio*) parece mostrar, com clareza, um elemento de "recompensa" (*pace* Barth, pp. 66ss., seguido por Collange), e a abertura de novo capítulo na existência de Cristo, agora exaltado. Possivelmente, no pano de fundo está, mais uma vez, a idéia judaico-rabínica que o sofredor justo será defendido por Deus (E. Schweizer, op. cit.). Contudo, a elevação de Cristo não deriva de uma "lei divina" de recompensas (Lohmeyer), nem se trata de uma questão de nova "dignidade" que Ele obteve. O verbo seguinte é: *e lhe deu,* o que sugere uma dádiva da graça (gr. *charizesthai*), e isto exclui qualquer noção de mérito. (Veja-se Gnilka, p. 125.)

Cristo foi exaltado para a maior posição possível. O verbo de Paulo *hyperhypsoun* poderia significar que Deus O exaltou a uma posição superior (comparativamente) àquela que Ele detinha antes (quando era, então, a forma de Deus). O. Cullman (*The Christology of the New Testament,* ET Londres, 1959, pp. 174-81) dá-nos um enunciado conciso de uma teologia dos "dois Adões", baseada neste significado. (Veja-se, porém, uma negação de qualquer alusão a Adão, em T.F. Glasson, loc. cit., pp. 137-9.) Em Sua pré-existência, Ele era Filho de Deus; agora, após Sua exaltação, recebeu a dignidade de Senhor. Contudo, parece que não houve intenção de se estabelecer comparações (segundo Moule, loc. cit., p. 269). Outro autor, G. Delling (*NovT* 11 (1969), pp. 127-33) demonstrou que os verbos de Paulo com *hyper* (por exemplo: Rm 8:37) usualmente têm apenas força enfática.

o nome que está acima de todo nome é uma frase descritiva, moldada segundo a designação judaico-rabínica de "Iavé" como o nome "excelso" de Deus. Parece não haver outra forma de interpretar a dádiva de um novo nome (mas cf. Moule, p. 270), senão considerá-la como concessão de Deus, de Seu senhorio, ao Cristo exaltado. Contudo, autores recentes, como Moule e Collange, que notam a maneira rápida como o hino de Paulo passa para o nome de "Jesus" (v. **10**), afirmam algo fundamental sobre a mensagem do hino. O poder senhorial deve ser visto como tendo sido entregue nas mãos da pessoa histórica de Jesus de Nazaré, o qual não é uma figura cósmica, ou ditador despótico, mas alguém a quem os crentes podem atribuir uma face, e um nome.

10. Assim, ao som de Seu *nome* – talvez a invocação de Seu nome no culto, ou no batismo, seja a ocasião de adoração mais adequada – *se dobre todo joelho* (Is 45:23) em entrega total. Marginais do submundo, tanto quanto habitantes dos céus, juntam-se aos moradores da terra, isto é, o cosmos inteiro é levado ao senhorio de Cristo. Assim vê o poeta, em visão, o cumprimento do propósito de Deus no final dos tempos. Esta visão, contudo, nasce da realidade da Igreja em adoração, visto que a aclamação final do universo é, também, o "slogan" confessional da Igreja de hoje: "Jesus Cristo é Senhor". Ambos, o universo e a Igreja, unem-se num reconhecimento comum, e num tributo unânime (veja-se J. G. Gibbs, *Creation and Redemption,* Leiden, 1971, p. 76).

11. *Jesus Cristo é Senhor* é confissão que representa o ponto mais alto do drama da salvação, delineado nestes versículos poéticos. Agora, finalmente, a soberania sobre o mundo, que fora exibida diante do Senhor pré-encarnado, como um prêmio a ser arrebatado, é livremente concedida a Ele. Cristo recebe o novo nome, que não é outro senão o próprio nome de Deus e, com ele, o direito ao senhorio. Os crentes que entoam este hino pagam tributo a quem governa suas vidas, e suas comunidades (Rm 10:9; 1 Co 8:5,6; 12:3; Cl 2:6) e relembram sua promessa no batismo, pelo qual foram introduzidos numa nova era de cumprimento escatológico, e num mundo novo de reconciliação cósmica. Aqui está a grande importância do estudo de E. Käsemann que demonstra, seguindo Lohmeyer, que o clímax do hino não é a manifestação de piedade pessoal, mas o sinal de que uma nova era iniciou-se na Igreja e no mundo. "Ele põe um fim na história do mundo velho. E apenas o Servo Obediente é capaz de fazer isto. Ele é o homem novo, e, portanto, o Senhor do mundo novo" (loc. cit., p. 87).

Entretanto, o senhorio de Cristo não compete com o de Deus, nem a entronização do Filho ameaça a monarquia única do Pai. Cristo rege *para glória de Deus Pai.* Sua soberania é dom do Pai (v. 9). Aquilo que Ele recusou-se a usurpar egoisticamente, num ato de enaltecimento próprio, destituído de sentido, aprouve ao Pai conceder-Lhe, agora. A última palavra é *Pai,* como que para enfatizar que, agora, no Cristo pré-existente, encarnado, humilhado e exaltado, Deus e o mundo estão unidos, e um novo segmento da humanidade, um microcosmo da nova ordem de Deus para o universo, está nascendo (Ef 1:10).

Baseado nesta declaração, Paulo lançará sua admoestação ética (vv. 12, 13). Na verdade, ele já frizou a lição no versículo 5: que vossos rela-

cionamentos na comunidade cristã sejam de tal ordem, que mostrem estarem sendo conduzidos na esfera da nova humanidade, de que Cristo Jesus é o Senhor, e da qual somos membros que, em fidelidade e confissão, proclamam esse senhorio.

d. Apelos a bons relacionamento (2:12-18).

12. Em seguida ao hino soteriológico (2:6-11), Paulo prossegue, a fim de fazer uma aplicação penetrante. *Assim, pois* é expressão voltada para a conclusão da seção mencionada (v. 11): ele não está começando outra vez, como diz Barth.

O chamado é para a obediência. *Como sempre obedecestes* a minhas instruções, dadas na pregação apostólica, e no *didachē* quando eu estava convosco *(na minha presença)* em Filipos, *muito mais agora na minha ausência,* visto que estou na prisão, mantido longe de vós, *desenvolvei a vossa salvação.* O caminho da salvação foi delineado no hino. Resta aos filipenses aplicá-lo em sua vida coletiva, e aprender a viver "em Cristo". Não pode haver um sentido individualístico, aqui, anexo à salvação, visto que Paulo tem a igreja toda em mira. São eles encorajados a desenvolver sua salvação, que entendemos seja (seguindo-se J. H. Michael, "Work out Your own Salvation", *Expositor* 9.ª sér., 12, (1924), pp. 439-50) a saúde da igreja, seriamente comprometida por rivalidades e pequenas desavenças. Diversas razões sustentam esta conclusão: (1) salvação (gr. *sōtēria*) pode significar "sanidade" tanto quanto livramento, tanto no sentido espiritual como no físico (veja-se 1:19); 1:28 mostra uma aplicação coletiva; (2) após o texto de 2:5-11, seria inapropriado enfatizar a salvação pessoal; (3) *a vossa* salvação não pode significar que cada membro da igreja deve concentrar-se na salvação de sua própria alma, visto que Paulo pediu-lhes que fizessem o oposto em 2:4; (4) a situação da igreja filipense ensejava este tipo de exortação, isto é, para viverem juntos, em harmonia e paz, exortação essa que dá vigor a estes versículos (2:1-4 e 2:14). (Veja-se, todavia, I. H. Marshall, *Kept by the Power of God,* Londres, 1969, p. 113.) (5) A maneira pela qual os filipenses deverão realizar esta restauração de suas relações eclesiásticas, inculcando-lhes saúde, está delineada nas palavras *com temor e tremor.* Segundo a perspectiva tradicional, a atitude sadia dos filipenses é dirigida a Deus, e esta referência naturalmente levantou problemas. Tanto assim que O. Glombitza ("Mit Furch und Zittern. Zum Verständnis vom Phil.

2.12", *NovT* 3 (1959), pp. 100-6) pensa que o advérbio negativo foi eliminado, na transmissão, e que Paulo realmente escreveu "*não* com temor e tremor", como se os filipenses estivessem com medo da retribuição divina. Mas, esta hipótese é desnecessária, porque Paulo (assim o admitimos) fala de "temor e tremor" como atitudes dirigidas ao homem (como em 1 Co 2:3; 2 Co 7:15; e Ef 6:5). Que os filipenses tenham um respeito sadio, um pelo outro, ao resolver suas diferenças.

13. Eles não ficam, porém, entregues a si mesmos, nesta tarefa. *Deus é quem efetua em vós* (ou melhor, "entre vós") *tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade.* À primeira vista, parece que toda responsabilidade é removida dos filipenses, exceto, talvez, o consentimento passivo para permitir que Deus trabalhe no meio deles. Eis por que G. Bornkamm ("Der Lohngedanke im Neuen Testament", *Studien zu Antike und Urchristentum,* Munique, 1959, p. 91) denomina o versículo de "uma sentença singularmente paradoxal", levantando todo tipo de questões relativas à justificação *sola gratia,* e ao sinergismo. Tais assuntos parecem, porém, longe desta situação paulina, embora gerações posteriores de pensadores cristãos se degladiariam por causa das relações mútuas da responsabilidade humana, iniciativa divina, e graça (veja-se Barth, pp. 71-5). No contexto, Paulo provavelmente introduz a promessa da ajuda divina para reassegurar a seus amigos que, visto que ele não pode estar com eles ("em minha ausência"), eles não deveriam desesperar-se, mas lembrar-se de que a assistência graciosa de Deus (a "boa vontade ativa" de Deus, gr. *eudokia;* o hebraico tem *rāṣôn,* como equivalente, que significa o propósito declarado de Deus ao eleger e abençoar Seu povo; cf. Lc 2:14 e a discussão de E. Vogt *ad rem* em *The Scrolls and the New Testament,* ed. K. Stendahl, ET Londres, 1958, pp. 114-17) encontra-se disponível para efetuar *tanto o querer* (isto é, promover o desejo) *como o realizar* (gr. *energein,* deixa implícita a ação efetiva de levar a aspiração humana à realização). A frase grega traduzida como *segundo a sua boa vontade* é um tanto inusitada. *hyper tēs eudokias* significa: "no interesse de, pelo amor de, sua boa vontade". Esta redação sugere a BDF (Sec. 231.2) que deveria ser destacada do versículo **13**, e transformada em abertura do versículo seguinte: "por amor da boa vontade (humana) (como em **1:15**; cf. Rm 10:1;2 Ts 1:11) fazei tudo sem murmurações, etc." G. Schrenk, contudo, discorda deste expediente (*TDNT* ii, p. 746, n.32).

14. Pela primeira vez, trazem-se problemas de dentro da igreja filipense, para a superfície. *Fazei tudo sem murmurações nem contendas.* Há razões que nos levam a crer que Paulo age em função de seu conhecimento pessoal do relacionamento estremecido, em Filipos, embora formule sua exortação em linguagem própria do *VT.* Os dois pecados sociais mencionados são exatamente aqueles que macularam o povo judeu em sua travessia do deserto (Êx 16:7; Nm 11:1). O inter-relacionamento de termos talvez indique a compreensão tipológica de Paulo, quanto ao *VT,* e seu conceito da Igreja como o povo peregrino de Deus. Veja-se 1 Co 10:1-11 (Gnilka).

murmurações (a NEB diz: reclamações) tem relacionamento com o descontentamento do povo, no *VT.* A palavra hebraica *(lûn)* é encontrada principalmente em Êxodo 15-17, e Números 14-17, onde o povo murmura contra Deus e Moisés (veja-se K. H. Rengstorf, *TDNT* i, pp. 729s.). Em nosso versículo, é bem provável que as murmurações fossem dirigidas de uns contra os outros, quebrando, assim, o espírito de harmonia, embora também seja possível que aqueles crentes estivessem criticando seus líderes (1:1), como sugere Bonnard, ou que suas atitudes de desgosto fossem assacadas contra Deus mesmo (Beare e Gnilka), especialmente se a perseguição e o sofrimento estivessem constituindo uma pesada dificuldade para a fé dos filipenses. (Veja-se a Introdução, p. 45).

contendas (gr. *dialogismoi*) pode também sugerir murmurações. A palavra tem uma conotação legal de "dissensões", "litígios" (a prova é encontrada em Moulton-Milligan e AG), e indica que os filipenses estavam apelando para tribunais pagãos (cf. 1 Co 6:1-11), para resolver suas diferenças.

15. Bom relacionamento entre os crentes de Filipos é algo altamente desejável para promover-se o espírito de Cristo dentro da igreja. O efeito que uma igreja desunida exercerá sobre o ambiente, ao redor, é outro fator a que Paulo apela. *Para que vos torneis irrepreensíveis* (gr. *amemptoi,* termo usado algures a respeito do caráter do próprio Paulo, 1 Ts 2:10, e fazendo parte de sua admoestação, em 1 Ts 5:23), *e sinceros* (gr. *akeraioi:* veja-se Rm 16:19, quanto a este termo, e o precedente) indicam uma vida de comportamento exemplar. Contudo, o importante é a motivação. A Igreja é convocada para permanecer verdadeira em seu caráter cristão, visto estar inserida num mundo hostil, que está alerta para tratar com severidade qualquer falta da parte dos crentes. É interessante a frase *no meio de,* usada por Paulo. Represen-

ta uma adição a Deuteronômio 32:5 (LXX), em que o cântico de Moisés deplora a situação de Israel: "Procederam corruptamente contra ele (sc. Iavé), já não são seus filhos (gr. *tekna*) e, sim, suas manchas (gr. *mōmēta*); é geração perversa e deformada" (gr., *genea skolia kai diestrammenē*). A repetição de palavras no texto de Paulo: *tekna, mōmēta* (que ele menciona como *amōma*) *genea skolia kai diestrammenē* é prova de que ele está aludindo ao *VT.* Contudo, a aplicação é diferente. Em Deuteronômio a referência é ao Israel apóstata; Paulo aplica a mesma descrição ao mundo pagão, entre quem os filipenses, como verdadeiros *filhos de Deus,* são vocacionados para viver e testemunhar. Cf. Mateus 17:17, Atos 2:40, quanto a outros usos feitos desta descrição de uma geração desviada.

A vida da igreja no mundo é comparada à influência da luz num lugar escuro. Às vezes, a comparação é feita com as estrelas que brilham no céu escuro (assim Moffatt traduz). Entretanto, Lohmeyer levantou objeções convincentes contra esta idéia. O verbo é *phainesthai,* "aparecer" e não *phainein,* "brilhar". *Luzeiros* (gr. *phōstēres*) pode significar qualquer objeto que produza luz (por ex.: tocha, lanterna, e até mesmo balizas luminosas para guiar navios, no Mediterrâneo: S. K. Finlayson, *ExpT* 77 (1965-6) p. 181; em Ap 21:11, a única outra passagem que usa esta palavra, no *NT,* há a descrição da cidade santa, que reflete a glória de Deus como a luz de uma jóia). Uma linha interpretativa mais sugestiva, para este versículo, é que os filipenses devem fazer o papel de "carregadores de luzeiros", em seu ambiente, exatamente como Adão, Israel, a Torah, e certos rabis foram "carregadores de luzeiros" no mundo (SB i, p. 237; ii, p. 357; *TDNT* ix, pp. 324, 327 [H. Conzelmann]). Este último autor aceita um significado escatológico em *phōstēr*, e pensa que Paulo denominou os crentes como comunidade eleita iluminada por Deus (loc. cit., pp. 345s.). O título de "filhos da luz" foi reivindicado também pelos membros da aliança, em Qumran, num sentido escatológico (1 QS 1:9; 2:16; 1 QM 13:5, 9, 24s., *passim;* Vermes, pp. 72, 74, 141).

16. *preservando* (gr. *epechontes*) *a palavra da vida.* Um significado alternativo seria "mostrando", que é preferível, se a imagem do carregador de luzeiro continua neste versículo. Mas, se o peso do versículo vem no fim, a admoestação de Paulo é para "segurar firme" a mensagem apostólica (talvez porque, do contrário, a tocha cai e o fogo se extingue), de tal maneira que ele não terá motivo de vergonha ou tristeza por seu trabalho em Filipos ter falhado. Ao contrário, Paulo confia em que, no

último dia, quando seu trabalho for testado (*no dia de Cristo;* 1 Co 3:13, 4:1-5), demonstrar-se-á através da obediência dos filipenses à sua exortação (v. 12), e de sua consistência de vida, que *não corri em vão.* Quanto à metáfora, veja-se Gálatas 2:2, que sugere que nas diferentes circunstâncias observadas em ambos os versículos, esta idéia era uma das predileletas de Paulo, talvez inspirado em Habacuque 2:2, de Qumran (1 Qp Hab 7:3-5; Vermes, p. 236), que um homem divinamente inspirado corre para tirar outros da confusão e do erro. Se Paulo corresse, e atingisse a meta sozinho, teria corrido em vão, isto é, sua missão dirigida aos outros teria sido um fracasso. (Veja-se O. Bauernfeind, *TDNT* viii, p. 231).

nem me esforcei inutilmente. A. Deissmann liga esta perda hipotética ao conhecimento de Paulo, de tecelagem. Um pedaço de pano, se mal tecido, seria rejeitado, e inútil (gr. *eis kenon*). (Veja-se seu livro, *Light from the Ancient East,* ET Londres, 1927, p. 317.) Mas, o uso de "me esforcei", por Paulo (gr. *kopian*) é muito mais amplo. (Veja-se o estudo de A. von Harnack, *"kopos (kopian, hoi kopiōntes)* im frühchristlichen Sprachgebrauch", *ZNW* 27 (1928), pp. 1-10.)

Mencionamos ambas as possibilidades apenas para enfatizar a confiança de Paulo em que ele se sentirá orgulhoso (*eu me glorie;* grego, literalmente: gloriar-se. Veja-se 3:2) a respeito da estabilidade de seus convertidos.

17. Por que volta Paulo ao tema de seu martírio, nas palavras: *mesmo que seja eu oferecido por libação sobre o sacrifício e serviço da vossa fé*? Gnilka sugere dois pontos de conexão com o parágrafo precedente: os trabalhos apostólicos de Paulo serão coroados por sua morte como mártir (1:21), e uma menção anterior do "dia de Cristo" (v. 16) sugere que a alternativa da chegada à parousia será o chamado para o lar celestial, mediante o martírio. A terminologia paulina para tal tipo de morte é sobrecarregada de tons sacrificiais. Numa passagem que é a mais solene e pessoal de toda a carta, Paulo contempla a perspectiva da coroa de mártir como algo muito real; "a possibilidade de sua execução está vivamente presente em sua própria mente" (Michael).

O verbo-chave é: *seja eu oferecido por libação* (gr. *spendomai*). Significa oferecer uma libação, ou oferta de bebida, ou, como aqui, é usado pelo apóstolo, que está prestes a ser oferecido, a "derramar seu sangue como um sacrifício" (cf. 2 Tm 4:6; AG). Mas, se a oferta de bebida é o acessório do ritual, qual é o sacrifício? A resposta é que os filipenses estão oferecendo sua fé - talvez mediante suas dádivas à missão apostó-

lica, como parte de trabalho (v. **16**), ou a prontidão deles para sofrer, como ele está sofrendo (**1:29, 30**). O apóstolo está oferecendo sua vida pela sua fidelidade ao evangelho e, assim, tanto a igreja como o apóstolo estão unidos num só sacrifício (Bonnard). Isto, portanto, é causa para uma grande festa. A morte, algo muito real diante de seus olhos (como em Inácio, *Rom. 2.2,* onde aparece o mesmo verbo, *spendisthēnai* "ser derramado para Deus"), é saudada com alegria solene, porque a obra do evangelho está adiantada, seja pelo próprio sacrifício de Paulo, seja pela *koinōnia* dos filipenses (**1:5**; **4:14**ss.), com ele, naquela obra. *Sacrifício e serviço* é combinação de duas palavras, uma das quais é *leitourgia.* Os dois termos formam uma única idéia. *leitourgia* é uma palavra de culto, associada a *thysia* (sacrifício), e juntas referem-se a um culto sacrificial, realizado pela fé dos filipenses, ao sustentar ativamente o apóstolo, mesmo sendo pobres (2 Co 8:2; veja-se **4:18, 19**). As dádivas deles eram como oferta fragrante a Deus.

Contudo, é também possível tomar o versículo todo e interpretá-lo de maneira não relacionada a culto (como Michaelis) sendo então, o oferecimento da atividade missionária de Paulo o ponto principal. Romanos 15:16 é mencionado como base; *leitourgia* (cf. H. Strathmann, *TDNT* iv, pp. 216s.) pode referir-se a cultos públicos prestados ao governo. Nesse caso, a frase relacionar-se-ia mais especificamente às dádivas materiais dos filipenses, para ajudar a obra missionária de Paulo. (Veja-se *TDNT* iv, p. 227.)

O espantoso espírito de equanimidade de Paulo, em face da morte, pode, entretanto, ser confrontado com o que ele escreve em **1:19-26.** Ali, a perturbação de sua mente refletiu-se na sintaxe truncada, e na esperança oscilante, entre a vida e a morte. Esta mudança em **2:17** deu surgimento a uma exegese alternativa, enunciada primeiro por Michaelis, *ad. loc.,* desenvolvida por T. W. Manson, *BJRL* 23 (1939), pp. 184s., e transformada numa questão central no artigo de A. M. Denis, "La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en Esprit", *RSPhTh* 42 (1958), pp. 401-36. Este último ensina que o verbo *spendomai* significa "oferecer" em sacrifício; na voz passiva significa não mais do que isto: que algum líquido é derramado, como acessório de um ritual sacrificial, quer seja pagão ou judeu. "Nem na Bíblia Grega (LXX), nem no mundo helenístico, foi este termo jamais usado para denotar oferecimentos de sangue (para o qual o termo grego é *haimassein*)" segundo J. –F. Collange. Isto nos leva à conclusão de que Paulo *não* tem em vista sua morte, aqui, mas refere-se aos seus trabalhos apostólicos. Não há qualquer acesso de pes-

simismo repentino, no versículo **17**. O versículo anterior termina com o pensamento que ele estaria orgulhoso *(eu me glorie)* a respeito dos filipenses, no fim, e assim ele prossegue: "entretanto (num sentido restritivo) é pelo sacrifício de vossa fé que eu sofro em meus trabalhos; não obstante, faço-o com alegria". Em outras palavras, sua alegria é ocasionada, não tanto pela mística do mártir, como pela evidência de uma comunidade que está interessada em promover o evangelho. Contudo, esta exegese é falha em: (1) tentar explicar o uso de um verbo raro, *spendomai* num contexto que sugere *seguramente* um oferecimento pela morte (cf. 2 Tm 4:6, e Inácio, no uso que faz do termo); (2) tentar explicar o adversativo *alla* (entretanto), e (3), não considerar a gravidade do problema de Paulo, mesmo em **1:19-26**, onde, se ele sobreviveu, será apenas por uma especial dispensação da providência de Deus (**1:19**).

18. Repete aqui, Paulo, o chamado à alegria: *alegrai-vos e congratulai-vos comigo,* lançado no versículo **17**. A razão para este convite renovado é, talvez, o pressentimento de Paulo de seu martírio iminente (Gnilka), ou sua confiança em que seu trabalho como apóstolo não ficará infrutífero, mesmo havendo defecção em Filipos. O uso constante de termos para "alegria", e união (gr.: prefixo *syn* antes dos verbos) são características peculiares desta carta, no todo. Estes termos sublinham o espírito indomável de Paulo, sob julgamento, e também expressam sua confiança em que seus leitores apanharão o mesmo espírito. Tais termos demonstram, igualmente, o apertado laço que unia o apóstolo à congregação, mesmo na ausência de Paulo (**1:27; 2:12**), e são a maneira de ele demonstrar, enfaticamente, a necessidade de os filipenses permanecerem firmes com ele, em face das ameaças sobre sua comunidade, tanto do mundo exterior, como internamente, pelo perigo da divisão partidarista.

Nota Adicional a 2:6-11

O propósito desta seção é suprir um guia bibliográfico concernente ao progresso da compreensão da passagem de **2:6-11**. A pesquisa da história da interpretação, até 1963, para a qual não se reivindicou qualquer onisciência, elaborada pelo autor, apareceu em 1967 como *Carmen Christi* (Cambridge). As notas seguintes pretendem chamar atenção para as principais áreas de desenvolvimento recente.

(a) Forma Literária. Continua o debate sobre qual seria a melhor maneira de dispor os versículos, em forma poética, ou de hino. Chegou-se a um consenso pelo qual se decidiu que a passagem é uma peça de poesia, ou de hinologia, e que sua linguagem inusitada, seu padrão rítmico, e estilo elevado, solene, são características que indicam a presença de uma composição lírica. O centro de discussão é: (a) de que maneira se deveria dispor as linhas de forma a reproduzir idealmente a estrutura do hino, sendo que este procedimento subentende o acatamento de dispositivos retóricos, ou literários, quer tirados do *VT* (por ex.: paralelismos) ou do grego (por ex.: assonância, ritmo); e (b) pesquisar até onde poderíamos detetar um padrão original desse hino, o qual foi editado, ou alterado (pelas adições de Paulo), na época em que Paulo decidiu usá-lo, como reforço a seu apelo pastoral aos filipenses. Em outras palavras, a maior área de interesse acadêmico, em todos os hinos cristológicos (que o livro de J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns,* Cambridge, 1971, reflete apenas em parte) é aquela da "tradição e redação" (vejam-se a *New Century Bible: Colossians,* 1974, pp. 56s., 62s., e G. Strecker, "Redaktion und Tradition im Christus-Hymnus", *ZNW* 55 (1964), pp. 63-78). Contudo, o artigo de M. D. Hooker ("Philippians 2:6-11") resolutamente se opõe a qualquer idéia de uma hipotética "versão original" do hino que Paulo "editou", e mostra uma versificação compacta de duas estrofes (cada uma com dez linhas), que inclui toda a passagem, sem quaisquer excisões. Algumas idéias, contudo, são sacrificadas nesta tentativa, dentre as quais: (a) o abandono de vários dispositivos retóricos (*Carmen Christi,* pp. 37,39); (b) a força da lógica do argumento segundo o qual as adições propostas a um *Vorlage* são termos "tipicamente paulinos", inseridos num *Vorlage* que se apresenta cheio de *hapax legomena* não-paulino; e (c) o corte drástico de linhas que parecem intimamente ligadas quanto ao pensamento (por ex.: **7b, 8a**). Veja-se P. Grelot, "Deux notes critiques sur Philippiens 2,6-11", *Biblica* 54, 1973, pp. 169-86, expressando concordância com *Carmen Christi* p. 198.

Por outro lado, a análise apresentada por H. –W. Bartsch, *Die konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation,* Berna, 1974, fica aberta ao criticismo, visto ser demasiado ousada, em sua tentativa de reconstruir a tradição pré-paulina subjacente ao hino. Bartsch está interessado em relacionar o ensino de Paulo ao pano de fundo social do cristianismo primitivo, e em ver sua mensagem em termos de messianidade. O autor nega a relevância do redentor gnóstico, mítico, e prega uma tipologia Adão-Cristo (pp. 65-79), o que constitui cânones legítimos de interpretação; porém,

não ficou bem claro como pode o autor justificar a remoldagem da redação do hino, e o arranjo do mesmo em estrofes (p. 129) que não se encontram no texto. Visto que seu manuseio do texto exclui linhas (como o versículo **6a**, que parece implicar claramente na pré-existência de Cristo), e adiciona linhas que contrabandeiam idéias (por ex.: a adoção de Jesus como Filho de Deus, no v. **11**), as quais são estranhas ao hino, temos o direito de suspeitar que sua análise não representa a verdadeira compreensão da intenção de Paulo.

Começando com E. Lohmeyer e sua divisão da passagem em seis estrofes, com três linhas cada, e três acentos em cada linha (*Kyrios Jesus,* Heidelberg, 1928, 2.ª ed. 1961, pp. 5s.), a análise formal prosseguiu, dispondo os versículos em três estrofes de quatro linhas cada (1. **6**, 7a; 2. 7b-8; 3. **9-11**, com algumas linhas omitidas, como amplificações de Paulo: esta é a tentativa de J. Jeremias, em *Studia Paulina,* Haarlem, 1953, pp, 146-54). Prosseguiu ele na análise, dispondo os versículos numa série de coplas passíveis de recitação antifônica (A. **6a**, **6b**; B. **7a**, **7b**; C. 7c, 7d; D. 8a, 8b; E. 9a, 9b; F. **10b-11**). Veja-se R. P. Martin, *Carmen Christi,* pp. 36-8. Sugestões posteriores revertem a uma divisão em duas partes: Estrofe 1 (**6-8**); Estrofe 2 (**9-11**). Esta divisão é adotada por G. Strecker, *ZNW* 55 (1964), p. 70; R. Deichgraber, *Gotteshymnus und Christushymnus,* p. 124; e J.–F. Collange, *Commentary,* 1973, pp. 79, 87. Contudo, a reversão a um padrão anterior a Lohmeyer destrói o arranjo dos versículos 6-8 em versos paralelos, detetado por Jeremias (veja-se R. P. Martin, "A Formal Analysis of Phil. 2:6-11", *SE* ii, Berlim, 1964, pp. 611-20), e torna praticamente impossível a inclusão da idéia da pré-existência, nos versículos **6a**-7. Na verdade, o argumento de C. H. Talbert, e seu arranjo de estrofes (em "Pre-existence in Philippians 2:6-11", *JBL* 86 (1967), pp. 141-53) que propõe um arranjo de quatro estrofes, cada um com três linhas, definitivamente elimina todo o ensino sobre o "estado" pré-encarnado de Cristo, e faz com que os versículos 6-8 se refiram à sua existência terrena. Houve alguma reação positiva de aceitação a esta idéia (por ex.: G. Strecker, loc. cit., baseado em que a pré-existência não serve a nenhum propósito parenético, e está inserida apenas para mostrar as qualificações de Cristo como aquele que revela ("Der vorpaul. Hymnus", p. 278); além disso, está apenas numa frase participial; R. H. Fuller, *CBQ* 30 (1968), pp. 274s.; e F. Stagg, *Broadman Commentary,* Nashville/Londres, vol. II, 1971, pp. 194, 196). Contudo, a maioria dos eruditos está persuadida de que não se pode eliminar o elemento pré-existência do vers. **6a**. (Vejam-se: J. A. Sanders, "Dissenting Deities and

Philippians 2:1-11", *JBL* 88 (1969), pp. 279-90; J. G. Gibbs. *Creation and Redemption,* Leiden, 1971, pp. 80-3; cf. F. B. Craddock, *The Pre-Existence of Christ in the New Testament,* Nova Iorque, 1968, pp. 108s., e P. Grelot, *Biblica* 53 (1972), pp. 503-7.)

A firme resolução de ver o hino como sendo composto por coplas (Jeremias, hipótese original, loc, cit.; Martin, op. cit., p. 32) foi tomada seriamente por J. Gnilka *(Commentary),* pp. 136-8) e J. –F. Collange (*Commentary,* pp. 78s.). Klauss Wengst (*Christologische Formeln,* p. 148) tenta combinar o arranjo em estrofes, de Lohmeyer, dos versículos **6-8**, com uma divisão dos versículos **9-11** em coplas. O resultado é confuso. Há menos unanimidade sobre a outra proposta de Jeremias, para que se omitam diversas frases e linhas, como sendo adições de Paulo (com exceção do vers. **8b**, "e morte de cruz", que é geralmente aceito como sendo da mão de Paulo, e que quebra quaisquer simetrias métricas que os vários padrões propõem). Uma das últimas tentativas de análise de forma (feita por C. H. Hunzinger, "Zur Struktur der Christus-Hymnen in Phil 2 und 1 Petr 3", em *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde (J. Jeremias Festschrift),* ed. E. Lohse *et al.,* Göttingen, 1970, pp. 145-56) elimina também a conclusão "para glória de Deus Pai" (v. 11), e pretende fazer da aclamação "Jesus Cristo é Senhor" o clímax de um *Urschrift* eulogístico que, com estas eliminações, conforma-se com o padrão de três estrofes de quatro linhas cada. Então, Collange produz uma divisão dupla, opondo-se a qualquer idéia de revisão de um hino pré-existente, por Paulo, e utilizando uma forma de "diálogo". Ele criou a estrofe I, composta de A. **6-7a**; B. **7b-8** (com clímax no v. **8c**), e a estrofe II, composta de A. **9-10a**; B. **10b-11** (com clímax em "para a glória de Deus Pai"). O caráter antifônico é reconhecido nas duas principais estrofes com as exclamações: "e morte de cruz" e "para a glória de Deus Pai", tidas como responsos corais da parte da congregação, ao final de cada estrofe (p. 79).

É importante que se reconheçam as características de hino, ou pelo menos de poesia, de **2:6-11**, como advertência dupla contra: (1) o tratamento dos versículos em foco, como peça de texto dogmático, preciso, relacionado com questões trinitárias, ou escrito para fixar o exato significado das idéias cosmológicas (por ex.: o vers. **10**); e (2) considerar-se a ordem das palavras como um indício certo de seu significado. Quanto ao segundo ponto acima, J. Carmignac ("L' importance de la place d'une négation: OUK HARPAGMON HĒGĒSATO (Philippiens 2.6)", *NTS* 18 (1971-2), pp. 131-66) argumenta que a posição do nega-

tivo antes do *substantivo* e não do verbo, na sentença, em grego, "ele. . . não julgou como usurpação o ser igual a Deus" precisa ser levada em conta. O uso costumeiro de Paulo (204 vezes, contra 4 em outros exemplos, p. 141) é colocar o negativo com o *verbo*, quando ele quer chamar a atenção para o sentido exato da negação. Ao colocar o negativo à frente do objeto complementar (sem o artigo definido), Paulo está enfatizando esta parte da sentença, de modo a subordiná-la ao principal verbo. O sentido é, então: "ele julgou que não era usurpação ser igual a Deus" (p. 142). Isto nos conduz à conclusão de Carmignac (agora aceita por M. D. Hooker, art. cit., pp. 151s.) de que *harpagmos* refere-se à divindade pré-encarnada de Cristo, a qual ele possuía, sem contudo, haver algo errado em que ele a possuísse. Esta interpretação é semelhante à antiga opinião enunciada por E. H. Gifford (*The Incarnation,* Londres, 1897, pp. 30ss., na ed. de 1911). Contudo, este estudo assaz erudito parece negligenciar o seguinte: (a) a natureza poética da passagem, e (b) o fato de que a linha do versículo 6 poderá ser, talvez, de outra mão que não a de Paulo. Veja-se, também, o criticismo, à base da sintaxe grega, elaborada por A. Feuillet, *Christologia paulinienne,* pp. 120ss. A interpretação de Carmignac é combatida por P. Grelot ("La valeur de OUK. . . ALLA. . . dans Philippiens 2,6-7", *Biblica* 54 (1973), pp. 25-42). O autor argumenta que um significado inusitado que se empreste ao negativo não é exigência para dar-se sentido privilegiado à cláusula adversativa, iniciada com ALLA, que se segue.

(b) A Identidade do Autor. A perspectiva tradicional é a que vê a passagem nos versículos **6-11**, como redigida por Paulo; ou como tributo anterior, prestado a Cristo, e agora em uso, em sua carta pastoral, ou como *currente calamo* que ele escreveu à época da redação da carta. Destas duas possibilidades, a primeira é a mais verossímil, se atentarmos para a composição cuidadosa, e as frases bem torneadas. R. P. Martin, *An Early Christian Confession,* Londres, 1960, pp. 14-16, e J. –F. Collange, *Commentary,* pp. 84s. apresentam argumentos para esta tese. Contudo, a ênfase especial nos versículos **6-11**, com ligeira menção do significado soteriológico da cruz; a presença da idéia do servo; a relativa depreciação da ressurreição para favorecer a exaltação de Cristo; tudo isto colocou séria dúvida quanto à autoria paulina. O teste do vocabulário é impressionante, para reforçar tais dúvidas, visto que muitas dessas palavras não são paulinas, e *hapax legomena* do *NT.*

L. Ligier, em seu estudo, "L'hymne christologique de Phil. 2.6-11, la liturgie eucharistique et la bénédiction synagogale *nishmat kol hay,*

em *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* (1963), pp. 65-74, apelou para o pano de fundo da sinagoga do *VT*. Ele sugeriu um autor judeu, como Lohmeyer originalmente havia proposto (*Kyrios Jesus*, p. 9). Contudo, R. Deuchgraber expôs à luz cerca de oito expressões literárias que ele considera decisivamente não-semíticas, o que representa argumento contrário a uma possível versão original hebraico-aramaica (op. cit. p. 129), questão que foi reaberta, recentemente, por P. Grelot ("Deux Notes", *Biblica* 54, (1973), pp. 176-86).

A influência semítica não pode ser inteiramente ignorada, quer seja sentida no estilo formal dos versículos 7-8, quer no uso das categorias do *VT*, nos versículos **9-11**. E. Käsemann ("A Critical Analysis", pp. 66s.) virtualmente elimina toda a influência judaica sobre o autor, e vê-o à vontade, no mundo helenístico do mito gnóstico. Esta é, contudo, uma posição extremada, tão improvável quanto a hipótese de um pano de fundo inteiramente judeu (vejam-se Georgi, loc. cit., e J. T. Sanders, op. cit., p. 69). Na verdade, a tese da obra de J. A. Sanders é uma integração de idéias semíticas e helenísticas (loc. cit., p. 282). Uma opinião intermediária sobre o *locus* do autor foi sugerida por Georgi (loc. cit., p. 292s.) e por R. P. Martin (*Carmen Christi,* pp. 304 s., 318s.) os quais julgam que este hino teria sua origem numa escola da missão helenística judaica, representada por Estêvão, que vislumbrou as dimensões cósmicas da vinda e da vitória de Cristo, e procurou explicar isto em categorias oriundas da literatura da sabedoria judeu-helenística. (Vejam-se, também, R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology,* Londres, 1965, pp. 205.; e J.G. Gibbs. *Creation and Redemption* pp. 90s.).

(c) A Interpretação de 2:6-11. É aqui que jaz o maior interesse, havendo três aspectos muito especiais: (1) as fontes de que depende a passagem; (2) as categorias de pensamento e expressão usadas pelo autor, para comunicar a mensagem das "formas de existência" de Cristo (na frase de Jeremias); e (3) o "ambiente de vida" dos versículos **6-11**, no cristianismo primitivo, e o lugar deles na estrutura da epístola.

(1) Contra as polaridades do *simpliciter* do *VT,* de um lado, e, do outro lado, o pensamento religioso do helenismo, em geral (Beare), e o Gnosticismo (Käsemann, Friedrich, Bornkamm, Wengst), em particular, estudos mais recentes sobre as fontes do autor viram-se para a crença que, como cristão judeu-helenístico, sua principal autoridade deriva da literatura sapiencial do judaísmo, da diáspora intertestamental (por ex.: Sabedoria de Salomão). Assim pensam Georgi, A. Feuillet (*Le Christ, Sagesse de Dieu,* Paris, 1966, pp. 340-69), Gibbs e J. T. Sanders. Georgi

propôs a idéia de um "mito em desenvolvimento", centralizado na sabedoria e seu desejo de habitar entre os homens (Sir. 24; Sabed. 1-5), encorporada na pessoa do "Justo". Este sofre um destino amargo, mas recebe a promessa de exaltação, por Deus. Há alguns problemas nesta reconstrução, quando ela se torna o *único* pano de fundo, de onde o autor teria tirado sua apresentação da história de Cristo (vejam-se Martin, *Carmen Christi,* pp. 318s.; J. T. Sanders, op. cit., pp. 72-4; Wengst, op. cit., p. 152, o qual observa que a "sabedoria pré-existente é, essencialmente, um mediador na criação", uma característica singularmente ausente de nossa passagem). Entretanto, parece haver consenso crescente em que se falarmos seriamente sobre "mito", devemos fazê-lo em categorias judias, ao invés de helenísticas (E. Schweizer, claramente, em *Erniedrigung und Erhohung,* 2.ª ed. pp. 100s.). Quanto a uma discussão geral a respeito da legitimidade do termo "mito", veja-se E. M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism,* Londres, 1973.

(2) Visto que o hino permanece no lugar de encontro entre a interpretação do *VT* (visto com olhos cristão-judeus, helenísticos) e alguma forma de interesse missionário judeu-helenístico, para relacionar a idéia da sabedoria ao mundo mais amplo do helenismo, falta apenas enfatizar (com Collange), que o hino é, acima de tudo, uma composição cristã. Quaisquer que sejam as idéias, fonte, ou pano de fundo de que se serviu o autor, seu principal interesse terá sido proclamar a mensagem kerygmática da humilhação, e da exaltação, como são vistas singularmente no Senhor da Igreja. É por essa razão que o versículo-chave é o 5, que contém a frase "em Cristo Jesus". O hino que se segue objetiva a explicar aquela frase, e mostrar que Cristo desceu de Deus para o homem, pelo caminho da auto-humilhação, até os mais baixos níveis, e que, agora, vencedor, e entronizado, o Cristo encarnado recebe o título de Senhor.

Uma questão ainda debatida é quanto do primeiro rascunho atribuível a outrem, do hino, foi redigido em forma mística, ou docética, e quanto da recisão de Paulo, do *Urschrift,* mostra suas linhas adicionais. Este é um exercício especulativo e, provavelmente, o máximo que poderíamos afirmar é que pela frase "morte de cruz", Paulo acentuou o significado especial de sua própria morte, em prol dos seus leitores filipenses. Possivelmente, ele inseriu "todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra" para alargar o escopo do senhorio de Cristo, a fim de evitar a vinda de qualquer limitação ao seu presente reinado, e refutar qualquer idéia de dualismo no universo. Da mesma forma, Paulo resolveu o problema da objeção de que Cristo e Sua soberania são uma ameaça ao mo-

noteísmo, ao esclarecer o ponto (no v. **11**) que Ele é Senhor apenas "para a glória de Deus Pai", e não como Seu rival.

(3) Aceita-se, em geral, que este exemplo de liturgia primitiva é mencionada, não como um tributo doxológico a Cristo, mas, tendo em vista um propósito exortativo. Paulo está, deliberadamente, relembrando seus leitores que considerem o significado do hino num ambiente de adoração. Se o ponto central do ensino do hino – como parece certo – não é o *kenosis* (cf. D. G. Dawe, *SJT* 15 (1962), pp. 337-49; T. A. Thomas, *EQ* 42 (1970), pp. 142-51), nem uma lista das características da vida terrena de Jesus, em humilhação e obediência (contudo, cf. C. F. D. Moule, loc. cit., e G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth,* pp. 105s.), mas Seu senhorio presente, e final, e o caminho que Ele tomou para esse título, poderemos, então, presumir que a confissão: "Jesus Cristo é Senhor" (v. **11**) se transformaria em realidade na experiência dos leitores, quando cressem nesse artigo de fé, e professassem sua entrega obediente ao senhorio de Cristo (cf. W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God,* ET Londres, 1966, sec. 45, 50, 52). Portanto, o lugar mais verossímil para advogar-se como origem da confissão, é um ambiente de adoração. Sendo o vers. **11** o clímax de uma perícope que, por outras razões, tem todas as características de uma composição coral, ou litúrgica, parece irresistível a conclusão do *Sitz im Leben* dos versículos **6:11**, no culto primitivo. (Veja-se K. Gamber, "Der Christus-hymnus im Philipperbrief in liturgiegeschichtlicher Sicht", *Biblica* 51 (1970), pp. 369-76).

Quanto ao lugar mais preciso do uso do hino, podemos mencionar apenas algumas possibilidades, das quais as principais são o batismo e a ceia do Senhor. Quanto ao batismo, J. Jervell (*Imago Dei,* 1960, pp. 206-9) oferece-nos um caso impressionante (R. P. Martin, *Worship in the Early Church,* Londres, 1974, pp. 62s. dá um sumário, em inglês). E. Lohmeyer (*Kyrios Jesus,* pp. 65ss.) defende a ambientação da Santa Ceia, com apoio recente de Gamber (op. cit.), baseados numa correspondência rítmica dos versículos, como os salmos de Hallel (Sl 112-118); Ligier (op. cit.) traça outros paralelos com a celebração da páscoa, especialmente a ênfase no nome de Deus, e a exaltação citada em Isaías 45:23ss. Collange aceita, também, a ambientação eucarística na celebração da vida no Novo Israel, numa comunidade redimida.

OS PLANOS FUTUROS DE PAULO 2:19-30

Estes versículos podem dividir-se em duas seções: uma promessa de visita de Timóteo, em futuro próximo, com uma recomendação sobre o jovem pastor (**2:19-24**), seguida em um parágrafo explanatório, a respeito do trabalho de Epafrodito, e a promessa de seu retorno a Filipos (**2:25-30**). Estes tópicos, embora sirvam ao interesse imediato de Paulo, que é comunicar informações a seus leitores, apresentam-se num "formato" padrão (conhecido hoje como "relato de viagem") encontradiço na maior parte de sua correspondência. (Veja-se o mapa de W. G. Doty, *Letters in Primitive Christianity,* Filadélfia, 1973, p.43.) É notável, nestes versículos a combinação de detalhes de viagem, com promessas, e a certeza de que o apóstolo espera, em breve, ir a seus leitores (numa "parousia"). (Veja-se o estudo de R. W. Funk, "The Apostolic *Parousia:* Form and Significance", em *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox,* ed. W. R. Farmer, C. F. D. Moule, e R. R. Niebuhr, Cambridge, 1967, pp. 249-68, e seu desenvolvimento por J.L. White, *The Body of the Letter,* especialmente pp. 143ss., a respeito desta seção da carta aos Filipenses, que contém, além das informações da situação de Paulo, um relato da forma como Paulo planeja resolver os problemas em Filipos, mediante o envio desses dois homens. Esta seção costuma vir no final das cartas paulinas, normalmente, mas, nem sempre. É, pois, um fator importante na determinação de se **2:30-3:1** marca o fim de uma carta.

Outro ponto digno de nota, nesta seção, em **2:19-30**, é se o tom e as promessas de Paulo, de uma visita em breve, subentendem distância curta ou longa, entre o lugar de seu cativeiro e Filipos. Gnilka julga que a resposta é clara: "os planos delineados pressupõem proximidade geográfica, em relação a Filipos, o que favorece a hipótese da origem da carta numa prisão em Éfeso". Veja-se a Introdução, pp. 53-55, 61-67.

a. Recomendação de Timóteo (2:19-24).

19-20. A maneira pela qual *Timóteo* é mencionado, tanto aqui como em **1:1**, serviu de indício a alguns comentadores que a situação em Filipos representava séria ameaça à missão paulina. Por esta razão, Paulo se associa a seu colega (veja-se **1:1**) e elogia-o, como sendo digno de confiança, desinteressado de si mesmo, mas interessado na igreja filipense. Paulo planeja enviá-lo *o mais breve possível,* não esperando pela

sonhada libertação da prisão, de modo que Timóteo ajudará a resolver os problemas em Filipos, e Paulo se sentirá *animado* (gr. *eupsychein,* uma palavra rara, usada nos manuscritos, e inscrições lapidares, para encorajamento dos que partem, e dos que sofrem). Contudo, não há ameaça de morte sobre Paulo (segundo Lohmeyer), pois ele espera estar vivo para receber notícias, no regresso de Timóteo, mesmo havendo dúvida quanto à sua mais distante perspectiva de sobrevivência (v. 23). Paulo aguarda com ansiedade as notícias sobre a receptividade positiva dos filipenses à sua epístola, de tal maneira que ele se sentirá animado, com Timóteo, pelo sucesso de sua missão.

O companheiro do apóstolo é elogiado, agora. *A ninguém tenho de igual sentimento* contém, também, uma palavra rara (gr. *isopsychos:* veja-se Panayotis Christou, *"Isopsychos,* Phil. 2.20", *JBL* 70 (1951), pp. 293-6), que significa "ter a mesma mente, ou força", ou "confidente". Dois sentidos são possíveis. Estaria Paulo dizendo: "Não tenho *outra pessoa* em meu grupo de cristãos, aqui, que tenha estas qualidades"? (assim julgam Gnilka e Michael), ou "Não tenho ninguém aqui, como eu mesmo, em meu interesse"? (opinião de P. Christou, Houlden e Collange). A estrutura da sentença e a seqüência, no versículo 21, sugerem que Paulo está escolhendo Timóteo, dentre todos ao seu redor, não apenas porque ele possuía qualidades admiráveis, mas principalmente, porque ninguém, ali, poderia fazer aquilo que Paulo podia esperar de Timóteo.

As boas qualidades de Timóteo concentram-se em *"que sinceramente cuide dos vossos interesses".* Se tomarmos o advérbio *sinceramente* em seu sentido estrito (gr. *gnēsios,* genuinamente), poderia significar que Timóteo é o filho (espiritual) de Paulo (como em 1 Tm 2:1; Tt 1:4), sendo que o versículo 22 volta à idéia do relacionamento de pai para filho (1 Co 4:17). Ademais, o advérbio determina o interesse de Timóteo (gr. *merimnan*) pelos filipenses, algo muitíssimo semelhante ao que Paulo sentia pelas igrejas (2 Co 11:28).

21. Este versículo faz ressoar uma nota de tristeza, ecoando a solidão de Paulo em seu confinamento. Quem são *todos eles* que *buscam o que é seu próprio, não o que é de Cristo Jesus*? Seria Paulo, aqui, "culpado de petulância deselegante" (Michael), e de falar com exagerado rigor, a fim de aumentar a autoridade de Timóteo (Collange)? Se interpretarmos o primeiro versículo como afirmando que Paulo não tem alguém, em sua companhia, com as mesmas qualificações de Timóteo, esta outra sentença será compreendida mais brandamente, tornando-se,

então, uma declaração triste, porém, factual, de que ninguém, exceto Timóteo, está disponível para ir. Os demais estão todos interessados em si mesmos.

Entretanto, Barth chama a atenção para a analogia entre a redação aqui, e **2:4**, inferindo que a mesma mazela do egoísmo afligia ambos os grupos cristãos. É possível, também, que Paulo esteja tecendo um comentário direto, observando que se a autoridade de Timóteo for desafiada, em Filipos, será porque as pessoas ali estarão motivadas pelo egoísmo, não estando interessadas em promover a missão apostólica, que é o objetivo de Timóteo (assim pensa Collange). O valor desta interpretação é que ela provê uma transição suave para o versículo seguinte, tornando o versículo **21** parte integrante do elogio de Paulo. Não haveria necessidade de observar que no versículo 22 "o fluxo de pensamento volta para Timóteo" (assim pensa Gnilka), após um comentário "intruso".

22. *E conheceis o seu caráter provado.* Timóteo foi "testado e aprovado" (veja-se em **1:10** um verbo cognato) e por isso será bem apreciado em Filipos. Pelo menos é o que Paulo espera. O relacionamento entre Paulo e seu colaborador é o mesmo de um pai com seu filho, sendo isto comum nos escritos do apóstolo (1 Co 4:14, 15; Fm 10; cf. Gl 4: 19; 1 Ts 2:11). Timóteo ocupava um lugar especial, como seu "filho querido" (1 Co 4:17).

A intimidade do relacionamento parece ter afetado a redação de Paulo. Ele começa dizendo *pois, serviu* (lit. "serviu como um escravo", gr. *edouleusen*), porém, Paulo pára antes de dizer que Timóteo *serviu ao apóstolo* desta forma. Ao contrário, ambos são colegas no trabalho do *evangelho,* isto é, no ministério apostólico, como em **1:5**. E ambos são escravos de Cristo, segundo o sentido honrado desta palavra (veja-se comentário sobre **1:1**). Os filipenses haveriam de lembrar-se de como Paulo e Timóteo vieram pela primeira vez à cidade de Filipos. (At 16:3 e 17:14 são indicações da presença de Timóteo entre o grupo apostólico, na segunda viagem.)

23. Paulo planeja enviar seu cooperador *tão logo tenha eu visto a minha situação* (eufemismo para designar o resultado de seu presente aprisionamento). Em outras palavras, Timóteo não pode partir imediatamente, porque Paulo precisa dele ao seu lado, em vista da iminência de seu julgamento, e sentença (Gnilka). Ou talvez porque Paulo está tendo problemas pastorais no lugar de seu confinamento (Collange). De qualquer maneira, Paulo deseja que Timóteo leve as últimas notícias so-

bre a situação do apóstolo; no momento da redação da epístola, o assunto estava pendente (**1:19-26**).

24. A "parousia apostólica", antecipada em **1:8**, e mencionada duas vezes (em **1:27** e **2:12**) de leve, agora é explicitamente trazida à superfície (veja-se R. W. Funk, loc. cit. pp. 261s., com ref. à p. 116). É uma esperança estabelecida por sua confiança no Senhor de que *brevemente* (gr. *tacheōs,* talvez "certamente", como em Ap 22:20; contudo, outros usos do advérbio sugerem iminência, como nos vv. **19, 23** e **24**) Paulo irá em pessoa, a Filipos, isto é, logo após a chegada de Timóteo. A maneira cuidadosa com que ele expressa sua esperança, significa que ele não tem prévio conhecimento sobre como seu destino será decidido. Contudo, *no Senhor* assegura-lhe de que qualquer que seja a decisão, será "a melhor" e, se as necessidades pastorais são um fator decisivo, ele espera ser poupado (**1:24, 25**), para poder revisitar Filipos.

b. A volta de Epafrodito (2:25-30).

25. A partida retardada de Timóteo não afetará o envio de Epafrodito. Ele pode ser liberado de seu compromisso com Paulo, e há um elemento de necessidade (*julguei, todavia, necessário,* isto é, para tratar da situação em Filipos) em sua volta. Se *mandar* (gr. *pempsai*) é um exemplo de "aoristo epistolar" (isto é, o autor coloca-se na posição do leitor, para quem, no momento em que lê a carta, as ações do escritor já se passaram), então Epafrodito é o portador da carta. Bonnard, entretanto, encontra várias indicações nos versículos 26 e 27, de que Epafrodito já havia deixado a companhia de Paulo, embora dificilmente ele pudesse ter voltado à sua cidade natal, à época em que esta carta é enviada. De outra forma, ele poderia ser o informante das circunstâncias que envolvem Paulo.

Epafrodito (gr.: significa "encantador", "amável"; é nome comum em inscrições e cartas) é recomendado em termos amoráveis, numa descrição de sete palavras. Para ficar clara sua ligação com Paulo, é ele chamado de *meu irmão, cooperador e companheiro de lutas.* A primeira palavra é de família, para denotar o lugar comum que tais homens ocupam na casa de Deus *(familia Dei); cooperador* (gr.: *synergos;* cf. G. Bertram, *TDNT* vii, pp. 874s.) denota que Paulo e seus companheiros estão no mesmo serviço do reino de Deus, embora não haja ofuscamento do lugar singular que

Paulo recebeu como "apóstolo". *Companheiro de lutas* também é termo descritivo da associação de Epafrodito com Paulo (palavra só encontrada outra vez em Fm 2). O pano de fundo é o de uma metáfora geral, em que ambos são "companheiros no conflito", na guerra contra o mal (Lohmeyer, com referência a Filipos, como *colonia,* com um forte de tropas romanas), mais que um termo técnico ou apocalíptico. (Cf. O. Bauernfeind, *TDNT* vii, p. 708).

vosso mensageiro e vosso auxiliar nas minhas necessidades representa as ligações com a igreja filipense. A primeira palavra (gr. *apostolos*) marca claramente Epafrodito como o mensageiro (no sentido de 2 Co 8: 23) que trouxe a dádiva dos filipenses ao apóstolo (**4:18**). A segunda palavra oferece alguma discussão: *Auxiliar* é *leitourgos* (veja-se o comentário de **2:17**), e relaciona-se à maneira pela qual, finalmente, o donativo dos filipenses, via Epafrodito, havia ajudado a obra do evangelho, tendo sido parte da "oferta sacrificial" da igreja, a Deus e às necessidades do apóstolo (**4:16-19**; Rm 12:13). Veja-se o versículo **30**, onde ocorre a mesma palavra.

Talvez haja um significado mais profundo, atribuível à palavra *auxiliar* (a RSV diz: *ministro*), tanto aqui como no versículo **30**. (No v. **30**, a ARA traz *socorro*. N. do T.). Baseado em que Paulo escreve para *mandar até vós* (não "devolver") Epafrodito, J. H. Michael *(ad loc.)* conclui que este homem havia sido cedido pela igreja filipense a fim de que fosse um membro regular, permanente, do colégio apostólico. Epafrodito estava com saudades de casa e, visto que suas condições pioraram devido à doença, Paulo decidiu liberá-lo de seu compromisso. Isto explica a lisonjeira recomendação de seu caráter, a menção das circunstâncias da doença de Epafrodito, e o versículo **30**, onde afirma o apóstolo que ele fez o máximo "para suprir a vossa carência de socorro para comigo". Presume-se que Epafrodito havia vindo para permanecer com Paulo, e em seguida caiu doente.

B. S. Mackay ("Further Thoughts on Philippians", *NTS* 7 (1961), pp. 161-70) e C. O. Buchanan ("Epaphroditus' Sickness and the Letter to the Philippians", *EQ* 36 (1964), pp. 157-66) argumentam, contrariamente, que Epafrodito caiu doente em viagem, e que sua vinda foi o cumprimento de uma missão singular, não dupla, que era entregar a dádiva em dinheiro, e em seguida regressar. Notícias de sua doença *en route,* que foi quase fatal (vv. **27-30**), chegaram à igreja filipense, e os crentes ficaram ansiosos (v. **26**). Agora que ele ficou bom, deseja voltar, e Paulo escreve "uma nota acompanhante", para explicar como seu estado havia sido sério.

Esta reconstrução é plausível, mas não pode ser comprovada, visto que: (1) não sabemos se Epafrodito ficou doente em viagem. A hipótese de Buchanan de que a moléstia foi causada pela jornada por terra, numa época ruim do ano, e não por naufrágio de navio, propondo, assim, uma doença contraída *in via,* é especulação. Não sabemos, tampouco, se ele adoeceu estando já com Paulo. E (2) o fato de ele arriscar a vida (um termo forte; veja-se o v. **30**) sugere alguma ação deliberada da parte de Epafrodito, e não a falta de senso de sair na época ruim do ano, para viajantes. Onde quer que seja que Paulo enfrentasse dificuldades sérias (veja-se a Introdução, pp. 49-70), sabemos que companheiros como Áqüila e Priscila (Rm 16:3) correriam um risco semelhante, por ele. Isto poderia explicar por que Epafrodito ficou doente, se sua doença não fosse causada por condições naturais, oriundas de seu compartilhamento da prisão de Paulo.

26. Há várias comunicações de notícias, aqui (*pace* Buchanan, loc. cit.). Epafrodito esteve doente. Os filipenses souberam de sua doença. Agora, Epafrodito está *angustiado* por causa da reação da igreja quanto ao boletim médico que receberam. É natural que ele sentisse *saudade de todos vós.* Aqui estão dois verbos fortes, cheios de ternura e emoção. O primeiro (gr. *epipothein*), como em **1**:8, é um ardente desejo de ver alguém; o segundo (gr. *adēmonein*) denota uma grande angústia mental e espiritual (cf. Mt 26:37; Mc 14:33; "a angústia que se segue a um grande choque"; segundo H. B. Swete, em *The Gospel according to St Mark,* Londres, 1927, p. 342, ou literalmente "experimentar saudade", um tempo perifrástico, no versículo de Paulo). Qualquer que tenha sido sua doença, esta foi, evidentemente, a causa ou o acompanhamento de uma desordem nervosa, ocasionada, em parte, por sua ansiosa solicitude pelos filipenses. Havia algo muito real em seus sofrimentos – ele não estava apenas preocupado com a preocupação dos filipenses (cf. Barth, p. 88). Isto leva à possibilidade de ter sido ele um líder na igreja, profundamente envolvido na luta contra a perseguição que a igreja de Filipos sofria (Lohmeyer). A ausência forçada, mais a tensão de estar ao lado de Paulo, na prisão, tudo isto teve seu preço, e assim a saúde de Epafrodito ficou afetada.

27. A enfermidade foi quase mortal. A cura foi devida a *Deus,* que *se compadeceu dele.* Estando perto da morte (cf. v. **30**), ele havia sido salvo pela graça divina, e sua vida fora poupada. Mediante este sinal, aliviou-se o peso de Paulo. Se Epafrodito houvesse falecido, a tristeza do luto teria sido acrescentada às dificuldades que rodeavam o apóstolo,

tanto em sua espera da decisão do tribunal, como na delicada situação da igreja onde ele estava confinado (veja-se **1:15-18**). *Tristeza sobre tristeza* sugere "onda após onda" de problemas que foram resolvidos pela misericórdia.

28. Naturalmente, *tanto mais me apresso em mandá-lo,* isto é, "estou muito ansioso". *Mandá-lo* é outro infinitivo epistolar: veja-se o versículo **25**. A prontidão de Paulo em enviar Epafrodito responde a algumas perguntas relacionadas com a razão de sua recomendação. Não pode ser que Epafrodito tenha desertado seu posto, em Filipos, ficando com Paulo mais tempo do que o necessário, pois, diz o apóstolo: *vendo-o, novamente vos alegreis.* Paulo toma a iniciativa de desobrigá-lo de suas "funções" (v. **25**), e isto sugere que, ao terminar aquilo que a igreja pretendia fosse um compromisso permanente, ao lado de Paulo (assim julga Friedrich), em razão da incapacidade de Epafrodito para suportar mais provações, Paulo escreve uma carta de referência elogiando o caráter do homem, a fim de prevenir a crítica subentendida de que ele havia falhado em sua missão. Este meio tom na recomendação de Paulo é argumento que favorece o comissionamento duplo, que Epafrodito havia chegado com uma dádiva, e que havia o plano de ele permanecer ao lado de Paulo. Dificilmente Paulo teria expressado ansioso desejo de enviar Epafrodito de volta para casa, se ele houvesse sido apenas um portador da dádiva filipense. Aquela igreja evidentemente havia proposto que ele permanecesse, e Paulo desvia qualquer crítica ao homem por estar voltando. Se os filipenses erguessem alguma objeção a isso, Paulo se sentiria magoado, como se pessoalmente envolvido. Apela ele, então, no versículo seguinte, para uma cordial recepção *para que. . . eu tenha menos tristeza,* o que não aconteceria se o homem encontrasse uma barragem de críticas em seu regresso.

29. A calorosa recepção a ser dada a Epafrodito não é mais do que ele merece. *Recebei-o* como o Senhor o faria (cf. Rm 15:7), ou como é apropriado àqueles que estão "no Senhor" (Rm 16:2). De qualquer forma, Paulo recomenda uma recepção *com toda a alegria.Honrai sempre a homens como esse,* lit., "tende tais homens em alta estima, considerai-os valorosos". Paulo apresenta, agora, a razão por que Epafrodito faz jus a esta distinção.

30. *por causa da obra de Cristo, chegou ele às portas da morte.* Não sabemos como foi que isto quase aconteceu, mas deve-se compreen-

der (*pace* Mackay, loc. cit.) o texto como novas notícias para os filipenses, e não um novo relato de Paulo, de um aspecto do trabalho de Epafrodito, que os filipenses já tinham ouvido, previamente.

. . . *se dispôs a dar a própria vida* (gr.: *paraboleusamenos*, "correr um risco"): cf. A. Deissmann, *Light from the Ancient East*, p. 88, e notas, quanto a tributo pago a um certo Carzoazus que "se expôs a perigos" *(paraboleusamenos)*. As autoridades do Textus Receptus têm *parabouleusamenos*, "não considerando" sua vida, mas esta tradução é menos preferível. "Correr risco" é termo de jogo. Epafrodito correu um risco de vida quando a colocou ao serviço de Cristo, ao cumprir sua missão para com o apóstolo, e em prol de sua igreja. Ele a representava (4:18) e Paulo diz que ele se desincumbiu de sua missão, em palavras generosas, numa situação que só podemos reconstruir em parte. Sabemos que os filipenses desejavam ajudá-lo em suas necessidades (v. 25). Epafrodito havia sido mensageiro e *leitourgos* deles (v. 25). A presença dele cobria a ausência dos filipenses (cf. 1 Co 16:17). E Paulo paga um tributo gratulatório, quando o delegado dos filipenses é enviado de volta. Através de toda esta seção, como Gnilka aptamente afirma, estamos em contato com homens reais, de carne e osso, e com situações humanas de interesse universal.

ADMOESTAÇÕES E AUTODEFESA DE PAULO 3:1-14

Esta longa seção da epístola apresenta vários problemas de identidade, os quais foram mencionados na introdução (pp. 34-48). Particularmente, as descrições dadas nos versículos 2-6, dos dois tipos de sectários contra quem Paulo adverte, bem como sua própria postura defensiva, levantam os seguintes problemas: (1) quem eram estes homens, e que tipo de falta Paulo detecta neles, e (2) por que vai ele tão longe em sua autodefesa, contra a crítica implícita, de seus adversários? Há, ainda, assuntos subsidiários que esta seção traz à nossa atenção, tais como qual seria o efeito, se houve algum, que este falso ensino teria sobre a congregação filipense, e qual seria a relação entre os intrusos, dos versículos iniciais do capítulo, e os "inimigos da cruz de Cristo", vividamente pintados em 3:18-21.

A passagem toda pode ser dividida em unidades menores, em seguida ao chamado para o povo: *alegrai-vos no Senhor* (3:1a). Com respeito a *quanto ao mais*, veja-se p. 171.

a. Introdução e Admoestação Severa (3:1b, 2).

3:1b *A mim não me desgosta, e é segurança para vós outros, que eu escreva as mesmas cousas.* É perfeitamente possível fazer com que a frase *que eu escreva as mesmas cousas* se refira à seção anterior, como apelo à alegria (como querem Lohmeyer e Dibelius). Contudo, é mais provável que Paulo esteja escrevendo uma sentença introdutória àquilo que se seguirá. As "mesmas" idéias que Paulo exporá no capítulo três, serão, ainda, suplementadas pelas instruções orais confiadas a Epafrodito e Timóteo, em sua missão vindoura, em Filipos (conforme V. P. Furnish, "The Place and Purpose of Philippians III", *NTS* 10 (1963) pp. 80-3. Se, por outro lado, o texto que se segue a **3:1b** é composição separada (veja-se Introdução, pp. 26-35), estes termos se referem a outras comunicações de que não temos conhecimento. *Não me desgosta (na RSV, não me é penoso*) deve-se tomar no sentido de "problemático", "um peso para mim" (o envio da admoestação). Paulo está fortemente impressionado com a presença de falsos mestres no horizonte, e não hesita em dirigir-se aos filipenses com um apelo a que estejam alertas. Ele tem em mente o bem estar deles: *é segurança para vós outros.* A última frase pode ser traduzida assim: "e é (algo) definido para vós" (gr. *asphalēs:* tem este sentido em At 25:26), "algo que deve alertá-los". Depois de falar de modo geral, nos primeiros dois capítulos, o apóstolo chega, agora, a pontos específicos em seu aconselhamento pastoral (segundo Collange).

2. *Acautelai-vos dos cães! acautelai-vos dos maus obreiros! acautelai-vos da falsa circuncisão!* A tríplice repetição do verbo *blepete* produz grande efeito, e faz parceria com três particípios ligados em série, nos versículos **3**, e **4a** (Gnilka). G. D. Kilpatrick oferece um significado enfraquecido para o verbo, traduzido, então, como "observai", "olhai", "considerai" ("BLEPETE Philippians 3.2", no volume *In memoriam Paul Kahle,* ed. M. Black e G. Fohrer, Berlim, 1968, pp. 146-8). Se esta opinião for correta, torna-se difícil explicar a repetição do alerta, que foi concebido como severa admoestação.

cães eram considerados animais imundos na sociedade oriental (O. Michel, *TDNT* iii, pp. 1101-4). Paulo talvez use a comparação apenas para dizer que seus inimigos são homens vis (Gnilka), caracteres maus, com costumes dissolutos (W. Schmithals, *Paul and the Gnostics,* ET Nashville/Nova Iorque, 1972, p. 83). Contudo, visto que os judeus tinham o hábito de chamar os gentios, não guardadores da lei, pelo nome desonro-

so de "cães" (cf. Mt 15:21-28; Ap 22:15; e SB i, pp. 724s; iii, pp. 621s.), seria bem plausível que Paulo estivesse, ironicamente, agarrando um termo que seus inimigos judeus usavam para injuriar os convertidos das igrejas gentias – crentes gentios não-circuncidados, em Filipos e na Galácia – e devolvendo-o furiosamente (cf. Collange). No pano de fundo pode estar a idéia de que estes judaizantes, ou mais provavelmente, pregadores judeus, gnósticos, formassem uma verdadeira cainçalha, latindo em seus calcanhares, e tentando atacar os crentes das igrejas nas missões aos gentios. Ou então, Paulo está usando um termo degradante, porque esses missionários itinerantes, cristãos-judeus, a seus olhos são intrusos, carniçais, devoradores das congregações, como os "falsos irmãos que se intrometeram com o fim de espreitar a nossa liberdade" na época do concílio apostólico (Gl 2:3-8). Assim, "qualquer pessoa que chegasse a Filipos... cujo programa fosse subverter estes acordos (do direito de Paulo de evangelizar os gentios sem referência à lei) seria imediatamente reconhecido como um 'cão' intruso" (R. Jewett, *NovT* 12 (1970), p. 386). Veja-se, porém, a objeção de Schmithals a esta hipótese, op. cit. p. 84.

A descrição *maus obreiros* fixa a identidade dos adversários na mesma estrutura geral dos homens coligados entre si, contra Paulo, em Corinto (2 Co 11:13). São emissários gnósticos cristão-judeus, armados com um objetivo propagandístico de arrebanhar os convertidos de Paulo, firmados na necessidade de circuncisão. Paulo os chama, aqui, de "maus", porque almejam solapar sua missão entre os gentios (**1:22**), e estão ligados ao "maligno" (2 Co 11:14). Não importa que, na aparência, tudo indique o contrário, pois, reivindicam serem representantes dos líderes de Jerusalém. Estes são os vínculos indubitáveis com os inimigos de Paulo, em Corinto. Entretanto, há ainda algumas diferenças, apontadas por G. Baumbach ("Die Frage nach den Irrlehrern in Philippi", *Kairos* 13, 1-4 (1971), pp. 252-66, espec. pp. 263s.). Por exemplo, o apostolado de Paulo não está sob disputa, em Filipos (segundo Baumbach, embora tal assertiva possa ser contestada). Não há ênfase em credenciais de apóstolo, nem em elementos extáticos, e a controvérsia não é cristológica. É oportuno este último ponto, porque o termo "gnóstico" usado para descrever os hereges filipenses, e seus ensinos, tem conotação diferente daquilo que era verdadeiro a respeito dos mestres colossenses, cujo interesse centralizava-se na especulação acerca da sabedoria, eras cósmicas e anjos, e que conduzia à prática do asceticismo (veja-se *Colossians and Philemon, New Century Bible,* 1974, pp. 9-19), conforme observa Baumbach, loc. cit., p. 263.

falsa circuncisão é uma paráfrase do áspero termo de Paulo (gr. *katatomē*, "mutilação"; ARA, nota.). Ele está escarnecendo da falsa confiança deles no rito da circuncisão (razões dadas em Rm 2:25-29 e Gl 5:2-4). Sua ironia na seguinte resposta: "porque somos a verdadeira circuncisão" ("verdadeira" deve ser adicionada ao grego *peritome*, para esclarecer o significado) iguala-se à ironia de Gálatas 5:12. Uma ênfase jactanciosa e inoportuna sobre a circuncisão não é apenas lamentável; é, também, um erro mortal, e transforma-se numa simples mutilação do corpo, e não um sinal significativo da obra de Deus no espírito humano. (Veja-se o pano de fundo desta espiritualização da circuncisão em Jr 4:4; Dt 10:16; Ez 44:7 e IQS 5.5, Vermes, p. 78.) Veja-se, ainda, M. E. Glasswell, *ExpT* 85 (1973-4), pp. 328-32. Quanto à questão levantada neste versículo, sobre a natureza de um movimento propagandístico judeu, para compelir os gentios a aceitarem a circuncisão, veja-se anteriormente, pp. 43-47.

b. Vida de Paulo – Passado e Presente (3:3-6).

3. Esta é a resposta direta de Paulo à insistência dos cristãos judeus quanto ao culto do cerimonial. Ele se opõe a este culto com uma versão catequética do culto do Espírito Santo (a primeira pessoa do plural, *nós é que somos*, talvez indique esta influência). É o Espírito que inaugura a nova aliança da adoração interior, e da obediência (Jr 31: 31-34; Ez 36:26ss.; cf. 2 Co 3:1-18) e conduz os homens a gloriar-se só em Cristo (*adoramos a Deus... e nos gloriamos em Cristo*). Exatamente aquilo que os mestres judaizantes estavam fazendo, isto é, *confiar na carne* (como em 2 Co 11:18, 21ss.), mediante ritos religiosos externos, é que é excluído, pelas condições da nova ordem (veja-se Rm 3:27-31), pois, a circuncisão recebe novo significado, não o de profissão meritória de obediência humana, porém, de uma fé que confia somente na promessa divina, e na graça (Rm 4:9-12; Gl 3:1-9, 5:2-12, 6:15).

O termo antropológico *carne* é ambíguo, academicamente. Pode referir-se de maneira específica à carne humana, na qual se realiza uma operação cirúrgica, no rito da circuncisão. (Segundo W. D. Davies, "Paul and the Dead Sea Scroll: Flesh and Spirit", em *Christian Origins and Judaism*, Londres, 1962, pp. 145-77.) Um sentido mais costumeiro para "carne" (gr. *sarx*), em Paulo, é a natureza não-redimida, baixa, do homem, a qual não é inerentemente má, sendo, porém, o alvo dos ataques do peca-

do, e a ocasião para o homem tornar-se uma vítima, sob o domínio do pecado. (Vejam-se, quanto ao uso geral, W. D. Stacey, *The Pauline View of Man,* Londres, 1956, pp. 154-73; E. Schweizer, *TDNT* vii, pp. 129s.; e com referência particular a este versículo, H. R. Moehring, "Some remarks on τάρξ (*sarx*) in Philippians 3:3ff.", *SE* iv (ed. F. L. Cross) (1968), pp. 432-6). O problema daqueles que preferiam *confiar na carne* era, simplesmente, segundo o ponto de vista de Paulo, que eles estavam confiando num rito religioso fora de Cristo – e, dessa maneira, cometendo um engano fatal (segundo Moehring, loc. cit., p. 436, opondo-se a Davies).

4. *Bem que eu poderia confiar também na carne.* Isto é um adendo de Paulo, para dizer que se seus inimigos pensam (erroneamente) que eles têm uma argumentação impressionante, favorável à circuncisão, o apóstolo pode apresentar uma carrada de razões válidas (do ponto de vista deles), para confiar em tal sistema religioso. Na verdade, ele pode ir muito além deles: *eu ainda mais,* isto é, posso confiar na carne ainda mais, se for uma questão de comparar os méritos, as reivindicações e as qualificações. Este concurso "de brincadeira", por comparações, é semelhante ao de 2 Co 11:21ss., 12:1ss.

Se qualquer outro é expressão que se dirige a um adversário anônimo, com quem Paulo entra, agora, em debate (segundo Gnilka). O catálogo de tudo aquilo que ele poderia honestamente reivindicar, como provas de ser ele um judeu autêntico (Benoit) divide-se em duas partes: vantagens que lhe pertenciam já ao nascer (v.5), e outras que ele adquiriu posteriormente (vv. 5d, 6).

5. *Circuncidado ao oitavo dia,* que era o dia correto, na vida de um menino, para sua adoção na aliança, mediante o rito da circuncisão (Gn 17:12, 21:4; Lv 12:3). Paulo não era, pois, um convertido à fé judaica, admitido à raça como adulto, como prosélito, Ele *nascera* judeu.

da linhagem de Israel. Ser israelita, membro da nação eleita, era motivo de orgulho (veja-se artigo, "Israel, Israelite", em *TDNT* iii, pp. 356-91; cf. Jo 1:47). Evidentemente este "status" tinha muito peso na propaganda helenístico-judia, em Corinto (2 Co 11:22: cf. D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief,* Neukirchen, 1964, pp. 60-3).

da tribo de Benjamim. Paulo menciona sua origem de uma tribo especial, da família de Abraão, para salientar sua raça judia (2 Co 11:22). Várias razões podem ser apresentadas para explicar esta referência. *Benjamim* e seu irmão José foram os únicos filhos de Jacó, com Raquel (J. H.

Michael) mas, só Benjamim nasceu na terra da promessa (SB iii, p. 622, citando o Midrash, sobre Est. 3:4 (94b). O primeiro rei, Saul, pertencia a esta tribo (Beare), e o futuro apóstolo compartilhava o mesmo nome, antes de alterá-lo para Paulo. A tribo de Benjamim foi, também, aquela que resistiu aos abusos das culturas pagãs. Paulo poderia, talvez, estar chamando a atenção para o fato de ser membro de tal tribo, para afirmar que sua ascendência era "pura", que ele era um "judeu puro sangue" (Gnilka).

hebreu de hebreus. Esta frase confirma que tanto Paulo quanto seus antepassados foram educados falando a língua ancestral hebraica (cf. At 6:1 quanto a esta distinção entre "hebraico" e "helenista", denotando uma diferença cultural expressa no uso da língua: C. F. D. Moule, *ExpT* 70 (1958-9), pp. 100ss.). Aqui, também, este argumento é apresentado como prova de sua estrita ortodoxia, não maculada por nenhuma influência estrangeira. Cf. 2 Co 11:22. Qualquer que tenha sido a exposição de Saulo ao helenismo, em Tarso, ele demonstra que sua ascendência é de origem palestina (cf. W. C. van Unnik, *Tarsus or Jerusalem? The City of Paul's Youth,* ET Londres, 1962).

quanto à lei, fariseu. Como se Paulo estivera contando todos os pontos a seu favor (Barth), ele muda, agora, para outro tipo de itens, de sua lista, os que indicam sua escolha voluntária. À semelhança de Josefo, quando confrontado com as diversas opções das "seitas" do povo judeu, Paulo escolheu tornar-se *fariseu.* A principal característica da vida de um fariseu era a reputação de ser um cuidadoso e fervoroso cumpridor da *lei* mosaica, e suas tradições. (Josephus, *Life*, 9s.) Veja-se J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus,* ET Londres, 1969, pp. 246-67.)

6. *zelo* era outra característica dos fariseus, muito conhecida, e que tinha sua origem, em parte, nos macabeus, notórios pelo seu zelo pelo concerto de Israel (1 Mac. 2:24-9). O protótipo era Finéias (Nm 25:1-18; Sl 106:30-31; Sir. 45:23 "que era zeloso no temor do Senhor" (4 Mac. 18:12). Veja-se, também, Test, Asher 4-5; I QH 14:14 (Vermes, p. 193). No caso de Paulo ele mostrou seu *zelo* sendo um *perseguidor da igreja.* O verbo *diōkō,* "caçar", e assim perseguir, assolando a caça, é expressão cunhada para designar a atividade anterior à conversão de Paulo na perseguição aos cristãos (At 9:4,5; 22:4,7,8; 1 Co 15:9; Gl 1:13s., 23). Esforçando-se para mostrar seu rigor e devoção, ele se opunha ferozmente aos seguidores de Jesus, odiando-os (naqueles dias de sua vida) vindo a saber mais tarde que tudo isto ele fazia contra o próprio Senhor

(cf. 9:4,5; 1 Co 8:12; 1 Tm 1:12-15).

Paulo agia em boa consciência, visto que *quanto à justiça que há na lei* ele dizia ser *irrepreensível.* Eis um dado importante de sua autobiografia. Ao reconstruir a vida pré-cristã de Paulo, a partir deste versículo, devemos verificar que não há evidência de um conflito interno *quanto à lei,* nem qualquer traço de má consciência, como às vezes alguém deduz, pelo que ele afirma em Romanos 7. (Quanto a esta questão, veja-se C. L. Mitton, "Romans vii Reconsidered", *ExpT* 65 (1953-4), pp. 78-81, 99-103, 132-5, e W. G. Kümmel, Römer *7 und die Bekehrung des Paulus,* Leipzig, 1929).

Irrepreensível não é termo usado ironicamente. Ele está empenhado em sério debate com seus adversários judaizantes, e afirma ser um rival que os suplanta, pela maneira como se excedia em seu fanatismo na guarda da lei, e suas recompensas. (Veja-se M. Goguel, *"Kata dikaiosynēn ten en nomō genomenos amemptos* (Phil. 3.6). Remarques sur un aspect de la conversion de Paul", *JBL* 53 (1934), pp. 257-67; W. Grundmann, *TDNT,* iv, p. 573, quanto à assertiva de Paulo de ser *irrepreensível.)*

c. Os Benefícios de Sua Vida Nova (3:7-14).

7. Àquele *mas* introdutório deve-se dar toda força. Chegou o momento, na narrativa que Paulo faz de sua vida passada, em que ele fará, claramente, uma reavaliação, ou "supervalorização de todos os valores" (Gnilka), que se seguiu imediatamente após sua conversão. Ele abre esta seção com uma forte declaração: *mas, o que para mim era lucro, isto considerei perda por causa de Cristo. lucro* (gr. *Kerdë*) é plural, sugerindo que Paulo ajunta todos os privilégios e reivindicações da seção precedente, coloca tudo num pacote e depois, surpreendentemente, considera tudo como *perda.* Ele não toma uma atitude simplesmente neutra, ou negativa, para com essas coisas; ele as rejeita com desprezo (Barth), e trata-as como passivo, algo a ser detestado (v. 8: "refugo", ou "sujeira") (Cf. H. Schlier, *TDNT* iii, p. 672.) O contraste *lucro* e *perda* é rabínico (SB i, p. 749; cf. *Aboth* 2.1: "vós não conheceis o recebimento do galardão de cada preceito, e calculais a perda através (do cumprimento de) um preceito contra sua recompensa, e a recompensa (proveniente) pela transgressão contra a perda", e Mt 16:26).

A última frase *para ganhar a Cristo* (ARC, *por Cristo*) contém

a chave da motivação de Paulo. No lugar das coisas que ele rejeita e que lhe repugnam, ele coloca o conhecimento de Cristo (v. 8). Esse conhecimento iniciou-se em sua conversão, e *considero (hēgēmai,* embora no presente do indicativo), inclui uma alusão ao que aconteceu na estrada de Damasco, quando ele renunciou todas as suas passadas esperanças, e chegou a um conhecimento pessoal de Cristo (Gnilka, Michael, Michaelis). O tempo também pode ser explicado pelo seu propósito mais amplo de incluir um elemento instrutivo, como contrapeso aos argumentos de seus adversários, e não falar apenas autobiograficamente (segundo Collange, que observa que na autobiografia de Paulo, sobre sua conversão, em Gl 1, ele dá mais ênfase à graça divina que à escolha humana, como aqui).

8. Ele repete o pensamento do versículo 7, e ampliando-o, prossegue, para estabelecer o conhecimento de Cristo num lugar central, em sua vida. *Sim, deveras* (gr. *alla menoun ge kai:* veja-se BDF, sec. 448. 6; M. E. Thrall, *Greek Particles in the New Testament.* Leiden, 1962, pp. 11-16, que nota a ênfase e o progresso no uso das partículas) é a forma de Paulo preparar o leitor para uma importante declaração que se seguirá. De fato, diz ele: *considero tudo como perda* (gr. *zēmia,* surge mais tarde no verbo *zēmioō*, neste versículo). O tempo presente sugere que ele enfrenta escolhas todos os dias, sendo, então, tentado a escolher a inutilidade de seus esforços religiosos pregressos, para obter justiça pela lei. Não é por mero acidente que esta noção de escolha moral é central no hino a Cristo, que ele acabou de citar (2:6, o Cristo celestial não considerou a igualdade com Deus uma espécie de prêmio).

Grande compensação advém, no entanto, assegurada pela *sublimidade do conhecimento de Cristo Jesus meu Senhor.* O pano de fundo deste rico termo teológico tem sido focalizado de diferentes maneiras. Dibelius relaciona o termo "conhecimento" (gr. *gnōsis*) ao conhecimento da deidade no misticismo helenístico. Ele escreve de "uma revelação do deus, em que a visão (concedida nos cultos de mistério) conduz a uma transformação daquele que a recebeu", e cita 2 Co 3:18; 4:6 como paralelos. R. Bultmann (TDNT i, p. 710) apela, de modo semelhante, a uma ambientação gnóstica do termo, usado, entretanto, de maneira não-gnóstica, visto que Paulo está empenhado numa polêmica. Esta hipótese é apoiada por W. Schmithals (*Paul and the Gnostics,* pp. 91s.). Outros eruditos, tais como W. D. Davies, em seu *Christian Origins and Judaism,* p. 141, e J. Dupont (em seu trabalho *Gnosis: La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul,* Louvain, Paris, 1949, pp. 34-6) preferem

um pano de fundo no judaísmo. Mais complexas derivações do termo são procuradas por Lohmeyer ("conhecimento" é algo peculiar à experiência do mártir), e por. R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ,* Göttingen, 1967, pp. 114-23 (uma combinação de linguagem mística com linguagem legal). Gnilka (p. 193) também encontra uma síntese de diversas idéias e observações a respeito da centralidade da idéia em Paulo. Veja-se, para uma excelente orientação sobre o termo, B. Gärtner, "The Pauline and Johannine Idea of 'To Know God' Against the Hellenistic Background", *NTS* 14 (1967-8), pp. 209-31.

Paulo reconhece que é longo e árduo o caminho que dá acesso à profunda comunhão com o Senhor ressuscitado. Exige-se sacrifício (ele considera *tudo como perda,* e realmente ele sofreu a perda *de todas as coisas*) e deve-se pagar um preço elevado. Meias medidas não adiantam: Paulo decidiu considerar tudo *como refugo* a fim de ganhar o prêmio de sua comunhão com Cristo.

Refugo (gr. *skybala*) é um termo vulgar, que significa excrementos humanos, ou restos de alimento destinados à lata de lixo. A palavra "estrume" (ARC, *esterco*) transmite o significado, a um leitor moderno, embora nem mesmo tal termo expresse repugnância, de maneira enfática. Assim, todos os privilégios cerimoniais, religiosos, do passado, são desdenhosamente jogados de lado, como lixo.

Para Paulo, a escolha é altamente válida. *Por causa da sublimidade* (gr. *to hyperechon;* veja-se BDF, sec. 263.2, quanto à forma gramatical precisa) do conhecimento de Cristo não é nada menos do que a estrada para a abençoada posse dele. *Para ganhar a Cristo* é o ideal que acena para o apóstolo. O verbo *ganhar* (gr. *kerdō*) é escolhido fazendo contraste com o versículo 7, onde os tesouros da vida pregressa de Paulo, como judeu fiel, eram considerados como "lucros" *(kerdē).* Tudo isto foi abandonado como "perda", mas, Paulo obtém, em lugar dessa perda, o bem único da presença e dádiva de seu Senhor. (Quanto aos diferentes significados atribuíveis ao conhecimento de Cristo, por Paulo, veja-se J. T. Forestall, "Christian Perfection and Gnosis in Phil. 3, 7-16", *CBQ* 18 (1956), pp. 123-36; contudo, sem referência ao contexto polêmico desta passagem.)

9. Portanto, "ganhar a Cristo" é *ser achado nele* (por Deus; voz passiva divina: veja-se coment. de 1:29) gozando a nova situação de um homem livre de qualquer culpa, e aceito na presença de Deus. É bem claro, pelo que se segue, o sentido jurídico de *ser achado* em Cristo, no úl-

timo dia, o do julgamento divino, trazido ao presente como num ato escatológico de justificação. "Ser achado nEle e ser justificado são uma e a mesma coisa" (Bonnard). Justificação, aqui, tem o sentido escatológico de perfeita defesa, no tribunal divino, mediante a posse de uma *justiça* aceitável, isto é, relacionamento correto com Deus, concedido pelo próprio Deus. Portanto, "estar em Cristo não é nada menos do que ter a retidão, ou justiça, que vem de Deus" (Bonnard). (Veja-se P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus,* Göttingen, 1965, p. 99, quanto a este significado.)

Paulo expõe o ensino sobre a justificação, neste versículo, mais numa base individualística, embora em outras epístolas (particularmente Romanos), seu conceito de justificação, derivando-se da idéia de justiça de Deus, do *VT* (heb. *ṣᵉdāqāh*), inclui uma dimensão cósmica, isto é, o crente está na companhia daqueles que Deus aceita, e encontram-se num novo mundo que se fez justo com um propósito divino. (Vejam-se E. Käsemann " 'The Righteousness of God' in Paul", *New Testament Questions of Today,* ET Londres, 1969, pp. 168-82; B. Reicke, "Paul's Understanding of Righteousness", *Soli Deo Gloria,* ed. J. McDowell Richards, Richmond, Va., 1968, pp. 37-49; H. Conzelmann, "Current Problems in Pauline Research, iv: The Righteousness of God", *Interpretation* 22 (1968), pp. 178-82; J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul,* Cambridge, 1972, pp. 148-52).

Concernente à ação de Deus em aceitar os homens como "justificados", fato que é "forense e ético ao mesmo tempo" (Ziesler), o texto autobiográfico de Paulo afirma três coisas. A primeira é que tal dom de justiça permanece em contraste diametral com a *justiça própria.* No contexto, isto significa que uma posição e relação com Deus não podem ser adquiridas, ou alcançadas, pelo esforço humano, na base da *lei,* da Torah e sua interpretação rabínica quanto aos propósitos de Deus para os homens. Em seguida, o apóstolo enfatiza que tal justiça advém à pessoa que crê, como um dom de Deus. Trata-se de *justiça que procede de Deus* (a frase *ek theou* é um genitivo de autor, ou origem, em estrito paralelismo com *ek nomou, que procede da lei,* na linha precedente). A lei não pode conceder justiça (Gl 2:16-21; 3:11, 12, 21; 5:20, 21; Rm 4: 13-15; 2 Co 3:6); só Deus pode fazer isto, porque é Sua prerrogativa, em Sua graça, conceder aquilo que de fato é Sua natureza. (Veja-se a origem do termo "justiça de Deus" em Is 54:17; cf. Bar. 5:2,9.) Além do mais, de acordo com uma interpretação, a base do dom é a fé, isto é, a obediência, ou a obra, de Cristo (Rm 5:15-19; veja-se R. N. Longenecker, "The Obedience

of Christ in the Theology of the Early Church", *Reconciliation and Hope,* ed,. R. Banks, Exeter, 1974, pp. 142-52, esp. 146s.). É isto que Paulo quer dizer na frase *mediante a fé em Cristo,* em que o genitivo representado por *em Cristo* é subjetivo, ou possessivo. A justificação advém por causa da fé de Cristo, isto é, por causa de Sua fiel obediência ao Pai. Esta base é uma prova adicional da maneira por que a justificação é um dom de Deus, só.

Em terceiro lugar, o meio através do qual a justiça divina, ou o poder salvador de Deus, exercido na liberação de Seu povo, e em colocá-lo em boas relações com Ele mesmo (como em Is 46:13; 51:5), atinge os homens, é a fé. Agora, Paulo escreve: "a justiça que procede de Deus, *baseada na fé"* (gr. *epi tē pistei*). A variação na frase preposicional traz a resposta humana, que é um reconhecimento gratulatório daquilo que Deus tem feito, uma aceitação disso, e um compromisso de viver de acordo, e nos termos de Gálatas 5:6.

Quanto ao debate sobre *fé em Cristo,* vejam-se Ziesler, op. cit. pp. 151s.; e A. T. Hanson, *Studies in Paul's Technique and Theology,* Londres, 1974, pp. 39s. Contra a objeção que a compreensão de "fé", como sendo a obediência de Cristo, significa que precisamos de outra palavra para expressar a resposta do homem, pode-se dizer que é apenas desta maneira que a frase de Paulo *baseada na fé* (a qual é a resposta do homem) se torna significativa. De outra forma, se "fé" é interpretada, em ambas as cláusulas, como sendo a reação humana ao dom de Deus, então certamente temos uma tautologia, e Paulo deixou não especificado a base objetiva da ação de Deus.

10. *para o conhecer* (isto é, Cristo) é levemente ambíguo, como também no grego. A construção poderia ser interpretada como uma cláusula de propósito, "pela fé venho a conhecê-lo", ou uma cláusula de conseqüência, "visto que tenho fé, eu o conheço". É plausível que o infinitivo explique o sentido, e forneça o conteúdo de fé, no versículo 9. Observa Paulo, concluindo sua discussão anterior, que a fé consiste em conhecer a Cristo, no sentido já descrito no versículo 8. Mais ainda, a íntima união com o Senhor redivivo, no *poder da sua ressurreição,* só é possível quando o apóstolo compartilha os sofrimentos de Cristo, tornando-se como Ele, em Sua morte, ou na *comunhão dos seus sofrimentos, conformando-me com ele na sua morte.*

As três expressões: *para o conhecer, o poder de sua ressurreição* e *comunhão* (lit. do gr. *koinōnia*) *dos seus sofrimentos,* vêm juntas, em ín-

tima associação. Entretanto, ver aqui uma fórmula trinitária latente, seria torcer o sentido escriturístico, como J. A. Fitzmyer ("To know him and the power of his resurrection", em *Mélanges B. Rigaux,* ed. A. Descamps e A. de Halleux, Gembloux, 1970, pp. 411-25, espec. p. 421) sugere. Possivelmente, Paulo relaciona imediatamente este conhecimento à ressurreição, porque seu primeiro encontro foi com o Senhor ressurreto, no caminho de Damasco (conforme M. Bouttier, *Christianity according to Paul,* ET Londres, 1966, pp. 17-19).

Das três frases deste versículo, a mais problemática quanto à exegese é a última, *comunhão dos seus sofrimentos* (em gr. *koinōnia pathēmatōn autou*). O debate se trava na categoria precisa da frase genitiva. Concorda-se, em geral, que o genitivo "dos seus sofrimentos" deve ser objetivo, isto é, Paulo almeja participar dos sofrimentos de seu Senhor, ao invés de desejar entrar na "comunhão criada pelos sofrimentos de Cristo". Lohmeyer (*Kommentar,* p. 139) interpreta a frase desta segunda maneira, comentando que "Seus sofrimentos são a base da comunhão do crente com Cristo, ou com Deus". Contudo, H. Seesemann (*Der* KOINŌNIA *im NT,* pp. 83s.) observa, criticando Lohmeyer, que a adição de "com Cristo, ou com Deus" não é garantida pelo contexto. É convincente o argumento de Seesemann para que se aceite o sentido daquela frase como "participar *(Anteilhaben)* dos sofrimentos do Senhor" com o significado de Romanos 8:17; 2 Coríntios 1:5 (op cit., pp. 85, 6). Veja-se, também, B. M. Ahern, "The Fellowship of his Suffering (Phil. 3, 10", *CBQ* 22 (1960), pp. 1-32.

Podemos propor que, no que concerne ao pano de fundo, o pensamento de Paulo é polêmico, ao enfrentar o ensino daqueles perfeccionistas (veja-se o texto de **12-16**), para quem o conhecimento do Senhor celestial era o elemento mais importante; e que os crentes já estavam ressurretos com Cristo para uma nova vida. Paulo está enfrentando esta compreensão errada, da vida cristã, segundo a qual a ressurreição seria fato já experimentado, aqui e agora, no batismo, negando toda esperança futura, como em 2 Timóteo 2:18. Isto era teologia semelhante àquela vista em 1 Coríntios 15:12, já aceita e aplicada, na prática, em Corinto (veja-se W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth,* ET Nashville/Nova Iorque, 1971, pp. 155ss. 259ss.). Paulo enfrenta isto com uma declaração cheia de força, de que o único meio de obter o *poder da sua ressurreição* é pela prontidão em ter *a comunhão dos seus sofrimentos* e, assim, tornar-se como *ele na sua morte.* A última frase certamente é batismal (cf. Rm 6:1-11; 2 Co 4:7-15; Cl 2:12, 20; 3:1; 2 Tm 2:11), referindo-se à mor-

te representativa de Jesus, na cruz, da qual os crentes também participam, porque morrem, também, para sua velha vida e ressurgem para uma vida nova. (Veja-se uma exposição em J. Jervell, *Imago Dei,* Göttingen, 1960, pp. 206-8, 261, 273ss.)

O ponto central da contra-argumentação paulina é que nosso batismo em Cristo não é um passaporte para uma experiência mística, que nos levanta acima do alcance do sofrimento e provação, e nos transporte a um estado de bem-aventurada perfeição. Ao contrário, tornarmo-nos como *ele, na sua morte* – como a fórmula batismal deveria ter relembrado aos filipenses – é nossa entrada numa vida em que nós, à semelhança de Paulo, de maneira preeminente (2 Co 4:10), compartilhamos seus sofrimentos, como em 2 Co 4:7-10. Este discipulado custoso é o caminho pelo qual os crentes chegam a conhecer Jesus, e a segui-lO. Portanto, "a negação da ressurreição corpórea, e o desprezo pelo corpo sofredor [baseados em que "a redenção estende-se apenas à alma, porque o corpo não faz outra coisa senão corromper-se, conforme é de sua natureza" – (Irineu, *Adv. Haer.* I. 24,5)] – no caso de Cristo, tanto quanto dos cristãos – são, para os gnósticos, tão inseparáveis, quanto para Paulo 'o sofrer e o morrer com Cristo', e a 'ressurreição com ele' são inseparáveis" (Schmithals, *Paul and the Gnostics,* p. 93).

11. Presumimos que "sua ressurreição", no versículo **10**, é uma experiência presente, isto é, o poder de Cristo como o Senhor ressuscitado, nas vidas humanas (Dibelius, Gnilka, Collange), e não a futura ressurreição que aguarda os crentes (Beare, Bonnard, Lohmeyer assim sugerem). Entretanto, o pensamento no versículo **11** não procura o futuro: *para de algum modo alcançar a ressurreição dentre os mortos.* Ele já corrigiu qualquer idéia de que a experiência passada dos crentes, quanto a "ressuscitados com Cristo", no batismo, é um fim em si mesmo. Trata-se de uma convocação para que se conheça a Cristo numa vida de serviço, e sofrimento, e em labutas difíceis, iguais aos que ele próprio estava experimentando no decurso de sua obra apostólica. Agora, Paulo expressa a esperança de que uma conformação completa com seu Senhor (**3:21**) advirá na *ressurreição dentre os mortos.* A expressão grega não encontra paralelo. "Ela intencionava claramente exprimir a realidade da ressurreição dentre os fisicamente mortos" (Gnilka). Ela explica, provavelmente, a ênfase de Paulo na necessidade de uma futura ressurreição a fim de que ficasse completo o plano salvador de Deus, para Seu povo. Ele tem em mira aqueles que negavam a esperança futura, na falsa base de que a única ressurreição possível era a espiritual, já passada. Veja-se Policarpo,

Phil. 7: falsos profetas afirmam que "não há ressurreição, nem julgamento".

O elemento de dúvida na frase *para de algum modo* (ARC, *para ver se de alguma maneira*) (gr. *ei pōs:* BDF, sec. 375) não se refere à realidade da sua ressurreição, como se Paulo ficasse imaginando se ele poderia, um dia, obtê-la, mas refere-se à maneira pela qual a ressurreição lhe pertencerá, isto é, se pelo martírio, ou em época mais distante, como em 1:20-26. (Cf. uma expressão semelhante em Inácio, *Smyr.* 4: "somente orem por eles, se talvez (gr. *ean pōs*) eles puderem arrepender-se".) A última coisa que Paulo deseja deixar subentendida é uma hesitação acerca da completa realização da esperança cristã quanto à ressurreição. Esta esperança estava sendo eliminada pelos falsos ensinos de seus inimigos. Ele está realmente expressando confiança total em que há uma futura ressurreição, independentemente da incerteza sobre como os cristãos chegam a ela. A passagem toda é revestida de polêmica e, aqui, tocamos o nervo do debate de Paulo com os hereges (Gnilka), como a próxima seção o demonstrará. (Veja-se especialmente a exposição de Peter Siber, *Mit Christus Leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung,* Zurique, 1971, pp. 116-22.)

12. A fim de ampliar seu ensino sobre a polaridade da vida cristã – o crente está "já ressuscitado" com Cristo, mas espera a consumação de sua fé, no dia final – Paulo usa a figura de uma corrida. *Não que eu o tenha já recebido* (gr. *elabon*) aquilo que Deus prometeu na ressurreição futura, ou o prêmio concedido ao atleta vitorioso (Bonnard, Beare, Delling em *TDNT* iv, p. 7). Não há menção explícita do objeto, embora P^{46} e D* adicionem "ou esteja justificado já", sugerindo "justiça" como sendo o objeto do verbo, uma hipótese apoiada por A. F. J. Klijn, *NovT* 7 (1964-5), p. 281. Talvez devêssemos entender simplesmente "Cristo", referindo-nos, então, ao versículo 8, "ganhar a Cristo" (Dibelius, V. C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif,* p. 144). Pode ser, também, que Paulo intencionalmente deixou-o vago, sem expressão (Gnilka, Collange, Schmithals, *Paul and the Gnostics,* p. 97, baseados em que os gnósticos reivindicavam ter atingido *tudo,* a bem-aventurança inefável, além da qual nada mais há a atingir. O herege atingiu o alvo, que é deixado indefinido em expressões documentadas como "ser cumprido", "ser perfeito", "estar satisfeito". Paulo contra-ataca isto, deixando conscientemente não expresso o objeto de sua presente realização limitada, como uma antítese direta à arrogância dos inimigos).

Há mais acordo na interpretação de *ou tenha já obtido a perfeição* (gr. *teteleiōmai*). Paulo jamais usou este verbo, em outro lugar. É bem plausível que ele esteja tomando a palavra emprestada, de seus adversários, cujo vocabulário contém diversas palavras destinadas a chamar a atenção, algumas das quais Paulo menciona neste versículo, e no **15**. Eles alegavam ter chegado a um estado de abençoada perfeição; Paulo nega isto. Ele ainda não atingiu o alvo, embora esteja correndo nessa direção: *mas prossigo para conquistar* (*aquilo*: não está no texto grego) *para o que também fui conquistado por Cristo Jesus.*

A ambição de Paulo, na vida, é prosseguir (gr. *diōkō*, referindo-se ao versículo **6**, onde significa "perseguidor da igreja" "perseguir como caçador", e ao versículo **14**). O termo pertence tanto ao vocabulário do caçador como do atleta. É difícil decidir que sentido encaixa-se melhor, visto que o primeiro sugere um admirável contraste entre a nova e a velha vidas de Paulo. Antigamente ele perseguia os crentes; agora, ele persegue (como caçador) a vocação de uma vida em Cristo, e por Ele. Entretanto, ele prossegue para explorar completamente a metáfora do atleta, nas linhas seguintes, de modo que deveríamos optar pelo significado "prossigo em minha carreira", para reivindicar, na medida do possível, o propósito para o qual Cristo Jesus tomou-me como seu servo. (Veja-se o gr. *ei kai:* BDF, sec. 368, 375; Thrall, op. cit. p. 90.) Obviamente há um jogo de palavras nos verbos traduzidos *para conquistar* (gr. *katalambanein*). . . *fui conquistado por Cristo Jesus* (também *katalambanein*) e a frase precedente *eu o tenha já recebido* (gr. *lambanein*). Paulo esforça-se para conseguir aquilo que ele confessa não ter ainda conseguido, no fim de sua carreira cristã. E procura tomar posse da esperança colocada diante dele, com mão firme como nunca, porque (gr. *eph' hō*, BDF, sec. 235) Cristo colocou Sua mão nele. A última frase refere-se ao encontro em que foi salvo, no qual ele foi preso à força, e sua vida voltada para outra direção (1 Co 15:8 10: veja-se J. Dupont, "The Conversion of Paul, and its Influence on his Understanding of Salvation by Faith", em *Apostolic History and the Gospel,* ed W.W. Gasque e R.P. Martin, Exeter, 1970, esp. pp. 180s., 190s. Este artigo contém várias observações interessantes sobre Fp 3).

Esta interpretação dos verbos, no versículo, presume que estão sendo tomados num sentido metafórico. É possível que tenhamos de considerá-los como verbos de cognição. Neste caso, o sentido seria: "prossigo na perseguição de um conhecimento (gr. *katalambanein,* "compreender"; veja-se J. Dupont *Gnosis*, pp. 501-21; posteriormente, Dupont passou a

ver o verbo como tendo imagem de atletismo: loc. cit., 1970, p. 180) do propósito que reveste o conhecimento de Cristo Jesus (isto é, ao elegerme e reivindicar-me, como Iavé fez ao antigo Israel. Amós 3:2 etc.) a meu respeito." Menos preferível é, ainda, outro significado, em que o objeto do esforço de Paulo é a obtenção da ressurreição (v. **11**). Em seguida, Paulo coloca seus olhos no futuro, e prossegue na direção de seu alvo, isto é, a ressurreição, que era a abençoada esperança subentendida, em que Cristo o tomou e deu-lhe certeza sobre seu destino final. Nem todos em Filipos compartilham suas convicções. Então, Paulo volta-se para um enunciado mais completo da doutrina, distinguindo-se, no próximo versículo, daqueles que reivindicavam para si mesmos a "perfeição". Segundo Lightfoot, "ele está protestando contra a falsa segurança", erradamente deduzida de seus ensinos.

13. *Irmãos, quanto a mim, não julgo havê-lo alcançado* é, realmente, uma paráfrase. A exegese a ser feita nesta tradução depende de apegar-se ao advérbio textual *não* (gr. *ou,* com P^{46}, BG e TR), de preferência a *ainda não,* da RV (gr. *oupō,* com P^{16} [incerto], Sinaítico AD*). A escolha do texto não é fácil, Observe-se, também, que há um pronome adicionado: havê-*lo,* para tornar o texto mais significativo e completo. Seguindo-se os últimos manuscritos, seria possível traduzir o texto mais ou menos assim: "irmãos, considero que ainda não tomei posse daquilo que jaz à minha frente". Mais uma vez o objeto se escapa, pois, Paulo não diz explicitamente que é que ele não agarrou, ou ainda não agarrou, isto é, aquilo que ele não atingiu, ou não entendeu (quanto aos dois sentidos de *Katalambanein,* repetido já no versículo 12, veja-se a nota sobre aquele versículo).

O objeto do verbo é o completo conhecimento de Cristo, um pouco do qual lhe foi ministrado em sua conversão, ou a bênção da ressurreição futura.

Seja qual for o detalhamento preciso desta declaração, o propósito dela é claro. Paulo está opondo-se a uma assertiva super-confiante de perfeccionismo, que se baseia na falsa idéia de que os cristãos, agora ressurretos com Cristo, para uma nova vida, são abençoados com uma participação em Sua imortalidade, e com um quietismo que induziria a pessoa a aquiescer em sua experiência presente, e tornar-se esquecida da esperança escatológica colocada diante da igreja. A vida cristã, ao contrário, é colocada no meio desta tensão. O crente paulino está *in statu viatoris,* na estrada, entre o ponto inicial (ele foi conquistado por

Cristo) e seu alvo (ele ainda não chegou ao final da carreira, não recebeu o prêmio, ou não atingiu o propósito integral que Cristo guardou para ele). Contudo, resolve-se a tensão, em parte, num chamado à ação, a que Paulo se volta, em seguida.

mas uma cousa faço: literalmente, "mas uma coisa" (gr. *hen* de). A introdução tersa àquilo que se segue é, talvez, um sinal de que Paulo está fortemente agitado, ao ditar, de tal modo que sua interjeição sem verbo é eliptica (BDF, sec. 481). Como alternativa, visto que *uma cousa* permanece indefinida, e deve inferir-se daquilo que se segue, alguns eruditos desejam mudar ligeiramente o texto em *hen de* (mas uma coisa), tornando-o *en (de)* (mas por isso...). (Veja-se A. Fridrichsen, *"EN DE* zu Phil. 3,13", *Coniectanea Neotestamentica,* Lund, 1944, pp. 31s.) Veja-se, também, Moulton, *Grammar* iii, p. 250.

esquecendo-me das coisas que para trás ficam, em sua vida pregressa (vv. 7-9) como judeu, ou possivelmente, como apóstolo de Cristo, concernente a seu desempenho no passado (no v. 8 ele menciona sua contínua necessidade de renunciar toda autoconfiança), ele fixa seu caminho, *avançando para as que diante de mim estão.* O quadro é o do corredor que sabe como uma olhadela para trás pode distraí-lo e, assim, exerce o máximo esforço em prosseguir na corrida. Paulo tem o mesmo pensamento duplo em 1 Co 9:26, onde (diz ele) o atleta deve envidar todo esforço em correr, mas "não sem meta". O prêmio que o aguarda, na linha de chegada, lá adiante, é a perspectiva de receber o louvor de seu Senhor. O versículo seguinte elabora mais completamente o incentivo que o anima a prosseguir "para o alvo, para o prêmio". ("Para obter o prêmio e chegar ao lugar do vencedor", (Dupont).)

14. *prossigo para o alvo, para o prêmio da soberana vocação de Deus em Cristo Jesus.* Vários termos usados nesta declaração contêm idéias que Paulo acabou de mencionar. *Prossigo* (gr. *diōkō*) refere-se ao vers. 12, e possivelmente ao 6, onde o verbo foi usado em mau sentido, o de perseguir a igreja. *Alvo* (gr. *skopos,* encontrado apenas aqui, de todas as cartas paulinas) significa a fita diante da meta, no final da pista, à qual o atleta dirige seu olhar. Paulo já usou esta idéia em 2:4, na frase: "não tenha cada um em vista . . . senão também cada qual o que é dos outros". *Soberana vocação,* isto é, o chamado "subi a mim", a ser pronunciado pelo juiz supremo, na ocasião da coroação do vencedor, após ter ele ganho a corrida, pode referir-se à conversão de Paulo (no v. 12), quando a voz divina falou-lhe no caminho de Damasco, e ele obede-

ceu. Contudo, é difícil relacionar isto à noção de um prêmio que pertence mais ao encerramento feliz de uma raça, do que ao seu começo. J.-F. Collange apresenta, então, uma hipótese digna de nota: Paulo estaria aludindo ao costume, nos jogos de Olímpia, de proclamar-se o nome e as conexões de família, do vencedor, dirigindo-se-lhe a palavra, antes de sua coroação, sob as ordens do *agōnothetēs*, o juiz presidente. Mesmo assim, *o prêmio* não está definido. Estaria Paulo pensando na "coroa da vida" (1 Co 9:25; cf. 2 Tm 4:8; Tg 1:12; Ap 2:10), termo familiar dos jogos olímpicos? Ou seria o reconhecimento que Cristo fará dele, no último dia, e sua certeza de ser finalmente aceito, isto é, que não será desqualificado (1 Co 9:27)? Ou, mais simplesmente, pode ser que seja Cristo mesmo *o prêmio*, de modo que ao atingir o fim de sua carreira, Paulo gratamente antecipa o cumprimento do desejo de "ganhar a Cristo" (v. 8), que primeiro o motivou. A sugestão exposta por último conduz à proxima seção.

APELO PARA UNIDADE NA CONVICÇÃO E NA CONDUTA 3:15-17

15. *Todos, pois, que somos perfeitos* (gr. *teleioi*), *tenhamos este sentimento* (gr. *phronōmen*). Paulo parece estar conscientemente usando o vocabulário dos falsos mestres, cuja influência sobre a igreja filipense havia ensejado suas admoestações anteriores (v. **2**). Eles se vangloriavam de sua "perfeição", quer fosse como judeus que professavam guardar a lei em sua inteireza (Klijn), quer como cristãos judeus que se "gloriavam" (v. 3) na bandeira da circuncisão, como se fora um sinal de serem cristãos "integrais" (Gnilka e Köster), ou como cristãos gnostizantes que reivindicavam serem iluminados, como homens do Espírito (Schmithals), ou como "mártires" cujo sacrifício pronto, por sua fé, levou-os a um estado de perfeição (Lohmeyer). Vejam-se pp. 37-48, para discussão mais ampla.

A dificuldade jaz em que Paulo aparentemente identifica-se com este grupo que ele acabou de condenar (vv. **12-14**). Mais ainda, ele explicitamente negou aquilo que eles afirmavam ter obtido, isto é, "perfeição" (vv. **12,13**). Ele estaria, então, usando o termo *teleios* num sentido diferente (a RSV traz: *maduros;* a palavra, no grego, aparece em 1 Co 2:6, 14:20; Cl 1:28, 4:12; Ef 4:13). De outra forma, Paulo estaria falando ironicamente (segundo Lightfoot). A segunda sugestão seria útil, se seguíssemos o texto Sinaítico L, que traz um indicativo *(phronoumen)* no lugar de um subjuntivo *(phronōmen)*. Neste caso, como propõe Collange, a

sentença poderia ser interrogativa: "nós, então, que somos perfeitos – assim nos julgamos – não deveríamos pensar assim?" Paulo, mui gentilmente, está levando-os à aquiescência ao seu ensino, baseando em que aqueles que professam serem *teleioi* certamente concordarão com ele.

O humor brincalhão continua. *E, se porventura pensais de outro modo* (gr. *phroneite*). O uso do verbo-chave *phronein* torna claro que Paulo está falando de algo mais sério do que uma simples diferença de opinião, ou uma servil aceitação de seu ponto de vista. A partir das referências anteriores, em 2:2,5, e daquilo que se seguirá em 4:8, o sentido deve ser um interesse profundo da parte de Paulo para que seus leitores não adotem noções erradas, que os conduzirão ao efeito prático, na determinação da conduta. O verbo sugere uma mistura de convicções que resulta em ação. É algo mais ético que intelectual.

também isto Deus vos esclarecerá. É difícil saber a que se refere o pronome *isto* (gr. *touto*). Paulo não pode estar dizendo, realmente, que a concordância, ou discordância ao seu ensino seria assunto indiferente, e que aqueles que discutiam seu ensino teriam direito às suas opiniões próprias. Paulo jamais é tão caritativo – da maneira como somos às vezes, ao julgar tais assuntos. Ao contrário, tão confiante está ele em que a verdade foi enunciada, que invoca a ajuda de Deus a fim de revelá-la: *isto Deus vos esclarecerá* (gr. *apokalyptein;* veja-se A. Oepke, *TDNT* iv, pp. 582-7, quanto ao uso do termo por Paulo, como descoberta graciosa de Deus, daquilo que, de outra maneira, permaneceria escondido ou obscuro). *Isto,* sua declaração da "perfeição" verdadeira, a seus adversários que estavam, provavelmente, afirmando terem acesso particular aos segredos divinos. Por outro lado, é difícil dar um significado ao *também* de Paulo, exceto se ele estiver concordando que estes cismáticos receberam alguma revelação de Deus. Isto implicaria em que Paulo está continuando sua declaração irônica, iniciada antes, e estaria dizendo, na verdade: "se – como dizeis – tantas coisas têm sido reveladas a vós, então, sem dúvida, Deus vos revelará *isto também".* (Veja-se W. Schmithals, *Paul and the Gnostics,* pp. 101s.)

16. A conclusão é a seguinte, literalmente: "caminhemos somente por aquilo que já alcançamos". Temos, outra vez, um modo gentil, cheio de tato, de Paulo conclamar seus leitores para a aceitação da verdade conforme ele a expôs antes, neste mesmo capítulo. Trata-se de uma admoestação aguda, severa, ampliada, mais tarde, por vários escribas, ficando numa forma mais completa, e que subjaz a leitura da AV. De um

ponto de vista, o apóstolo tem certeza de que o desejo de conhecer a verdade completa será recompensada pela revelação de Deus (v. **15**). No entretempo, Paulo prossegue, até que você veja coisas como estas, seja aberto, mentalmente, e treinável, e guie sua vida de acordo com aquilo que você já sabe que é a verdade. A observação final dirige-se, provavelmente, à consolidação de crentes filipenses duvidosos, que estavam sendo perturbados pelos mestres cismáticos, no limiar da vida da igreja. De modo alternativo, Paulo lança um contra-ataque: somente aquilo que somos e afirmamos ser (isto é, homens do Espírito, como em Gl 5:25), deveria governar a maneira como vivemos. Trata-se de uma refutação ferina aos mestres gnósticos, visto que sua conduta (**3:19**) era repreensível e, assim, lançavam suas orgulhosas reivindicações de "perfeição" em sérias dúvidas, quando julgados por aquele padrão.

17. Respondendo à objeção de que seus padrões de crença e de conduta (aos quais Paulo conclama seus leitores a conformar-se) não são claros, ele replica com as seguintes palavras: *Irmãos, sede imitadores meus.* Quanto à propriedade do uso do termo "imitadores" (gr. *mimēsis:* o verbo de Paulo, aqui, é *synmimētai*) vejam-se W. Michaelis, *TDNT* iv, pp. 666-74; W. P. de Boer, *The Imitation of Paul,* Kampen, 1962, pp. 169-88; H. –D. Betz, *Nachfolge und Nachahmund Jesus Christi im Neuen Testament,* Tübingen, 1967, pp. 145-53.

Paulo chama a atenção para si mesmo, em face de sua profunda percepção apostólica como homem do Espírito (1 Co 2:16, 7:40, 14:37), que assim se opõe àqueles que afirmam possuir conhecimento superior dos caminhos de Deus (cf. v.**15**). Paulo declara que representa o Senhor ressuscitado, em suas admoestações pastorais (1 Co 11:1) e, mais tarde, na carta, ele indicará que sua própria vida estabeleceu um padrão que outros devem seguir (**4:9**). Não existe qualquer sugestão de que Paulo esteja dizendo: "sejam imitadores junto comigo de outra pessoa", isto é, Cristo (como em 1 Co 11:1), como sugere W. F. McMichael, *ExpT* 5 (1893-4), p. 287.

Contudo, ele não está só. Ele chama atenção para seus companheiros (por ex., Timóteo e Epafrodito, que eram líderes bem conhecidos em Filipos), e também para *os que* (na igreja de Filipos, presumivelmente) *andam segundo o modelo que tendes em nós.* A passagem é, realmente, um chamado à obediência à autoridade apostólica, algo mais do que um convite a que se imite o modo de vida do apóstolo (segundo W. Michaelis, *TDNT* iv, pp. 667ss., contrariamente à opinião de Boer, op. cit., pp. 184-7).

Se for assim, as injunções que associam Paulo à mensagem apostólica, e à tradição, podem bem ser uma defesa velada de seu apostolado, contra os herejes filipenses que, à semelhança dos "falsos apóstolos" (em 2 Co 11:13), haviam impugnado sua autoridade apostólica. Isto explicaria sua mudança de pensamento de *imitadores meus* (o repositório de autoridade, como apóstolo *par excellence*) para *observai os que andam segundo o modelo que tendes em nós,* visto que ele, agora, chama atenção para seus companheiros, identificados com ele no ministério evangélico, embora não compartilhem o preeminente *'status'* que lhe foi dado por dispensação divina. Veja-se mais sobre o assunto, em **4:9**. Esta linha de pensamentos une Fp **3** com 2 Co 10-13 (veja-se p. 139).

andam é literalmente traduzido do grego. Foi usada a metáfora do versículo **16** (veja-se comentário). Ambos os verbos (gr. *stoichein* no v. **16**, *peripatein,* no v. **17**) têm origem na idéia popular no velho mundo, segundo a qual a conduta humana é semelhante a uma jornada, em que há escolhas a serem feitas e um comportamento a ser aceito. (Cf. heb. *halākhāh,* "caminhar", no sentido de "viver diário" – Sl 1:1, etc.)

Paulo havia há pouco mencionado sua ambição de fixar os olhos no alvo (v. **14**, gr. *skopos*). Agora, ele encoraja os filipenses a *observar* (gr. *skopeite*) as vidas daqueles que aceitam seu ensino, e a tê-los como *modelo* a ser imitado. Assim, é intensamente pessoal o encorajamento que ele ministra aos membros da igreja filipense, que hesitaram por causa de dúvidas quanto à sua instrução apostólica. Ele os desafia a olhar para os homens que eles mesmos conhecem, e ver a prova de seu ensino em suas vidas. É vital que seus leitores se desviem dos falsos mestres que se infiltravam na igreja (veja-se Rm 16:17 quanto a uma admoestação paralela).

MESTRES SECTÁRIOS DEVEM SER EVITADOS 3:18-19

18. Por contraste, então, seus leitores devem evitar o mau exemplo de certos hereges que surgiram em cena. *Pois muitos andam* (gr. *peripatousin,* como no v. **17**) *entre nós, dos quais repetidas vezes eu vos dizia e agora vos digo até chorando, que são inimigos da cruz de Cristo.*
Cristo.

Obviamente, Paulo tem em mira crentes professos, não adversários judeus, ou homens do mundo pagão, que perseguiam a igreja. Se se referisse aos últimos, o termo *inimigos* seria uma platitude, como observa

Kennedy, *Commentary*, p. 461. Além do mais, as vidas destes homens estão em contraste direto com o exemplo dado no versículo 17; as lágrimas de Paulo (cf. At 20:31), *(até chorando)* com certeza foram causadas por líderes cristãos infiéis, e enganados, e não por qualquer outro grupo de adversários.

A principal indicação para uma possível identificação destes homens é, de fato, o contraste que Paulo estabelece entre estes falsos mestres, e seus próprios amigos, mais os aderentes. É bem provável que estes mestres estivessem posando como "modelos" de liderança cristã, e como conseqüência, minando a autoridade de Paulo. Paulo está emocionalmente comovido, enquanto escreve, *até chorando*, talvez muito mais por causa de crentes que abandonaram suas igrejas (2 Co 2:4), do que por causa dos mestres que os desencaminharam, visto que para estes ele só tem palavras ásperas.

Tais mestres representam um grupo poderoso, tanto em tamanho *(muitos)* como em influência. (Paulo teve repetidas oportunidades de advertir seus convertidos quanto a este perigo.) Consiste este no desastroso ensino a respeito da cruz. *Inimigos da cruz de Cristo* não pode significar simplesmente que eles concluíram que a cruz de Cristo não é suficiente para salvar (Dupont), ou que eles se opuseram aos cristãos paulinos que colocavam suas esperanças na cruz (Bonnard). Há um veneno mortal em foco. Collange identifica este catastrófico erro como sendo a recusa, da parte dos cristãos paulinos, professos, em compreender a importância escatológica daquilo que decisivamente aconteceu na cruz de Cristo, e na ressurreição. No evento do Cristo crucificado, e vitorioso, fez-se novo princípio da história do mundo, e criou-se novo estilo de vida, em termos de autonegação, sacrifício e trabalho, dentro da comunidade cristã, que encontrou reconciliação com Deus mediante a cruz. Esta descrição torna a inimizade daqueles homens em algo bem mais profundo do que uma simples aderência contínua, à lei (Klijn, Dupont); mais do que uma recusa em viver em qualquer outro plano que não o material (E. F. Scott fala do erro deles como se estivessem apenas interessados em coisas materiais; Betz, op. cit., p. 151); mais do que uma negação de Cristo em época de perseguição (Lohmeyer); e mesmo até mais do que frouxidão moral da parte deles, desonrando as exigências do evangelho, que é o problema deles, segundo a maior parte dos comentaristas. O que está implícito é o abandono do lado *crucial* do kerigma (como em 1 Co 1:17-2:5), e a presunção de superioridade moral e religiosa (como em 1 Co 6:12), falsamente baseados no ensino dos mestres

de já terem ressuscitado para uma vida celestial, aqui na terra, e numa indiferença ética que trata o corpo como sendo irrelevante, porque o "espírito" puro é iluminado e protegido pelo divino espírito. Eis uma descrição que se encaixaria bem no caso dos cristãos gnostizantes presentes em Corinto, e contra os quais Paulo escreveu o texto de 2 Co 10-13. Para uma discussão acerca de suas ameaças à mensagem paulina da cruz, e da vida que ela enseja, vejam-se W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth,* pp. 135ss.; D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief;* J. –F. Collange, *Enigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens,* Cambridge, 1972, pp. 320-4; e especialmente W. C. Robinson, Jr., "Word and Power (I Corinthians 1:17-2:5)" em *Soli Deo Gloria,* ed. J. McDowell Richards, Richmond, Va., 1968, pp. 68-82.

Se esta é uma compreensão interpretativa acurada, da natureza do erro que Paulo expõe – e é digno de nota observar, como o faz Schmithals (*Paul and the Gnostics,* pp. 108s.), que o libertinismo gnostizante na igreja primitiva assumiu os dois aspectos a que esta passagem se refere, que são: promiscuidade sexual e desconsideração de todas as restrições quanto a alimentos (veja-se Ap 2:14,20) – o resto da seção deveria descrever com detalhes apropriados as características dos falsos mestres, do ponto de vista de Paulo. Desta maneira, poderemos testar a validade das hipóteses levantadas neste tema.

19. *O destino deles* (gr. *telos:* no julgamento escatológico; que a escatologia "realizada", deles, negava; veja-se 2 Tm 2:18) *é a perdição* (gr. *apōleia,* um termo escatológico para a retribuição divina a ocorrer no fim dos tempos, que eles supunham ter passado e terminado). *O deus deles é o ventre* (gr. *koilia*). Este termo não significa, aqui, a escrupulosa observância de leis sobre alimentos (J. Behm, *TDNT* iii, p. 788) e sim, a imoralidade deles, à qual foram conduzidos por suas falsas noções antropológicas.

Imaginando que o corpo e seus apetites eram irrelevantes, desfizeram-se de todas as restrições, da mesma forma que os gnósticos de Corinto eram inconstantes em suas presunções de moralidade, alegando serem iluminados como "homens do Espírito" (1 Co 6:9-20; 2 Co 12:21), especialmente no que concernia a comer carnes oferecidas aos ídolos (1 Co 8:1-9, 23; 10:23-11:1). É possível que o termo *ventre* seja neutro, e equivalente à palavra ética "carne" (gr. *sarx*). Em seguida, Paulo ataca a insensibilidade ética desses homens. Embora professem ser *illuminati,* como homens espirituais, na verdade são vítimas de sua vida independen-

te e não-redimida, como em Gálatas 5:16-26. Ou, ainda, visto que *koilia* pode significar "útero" (Gl 1:15) ou umbigo, Paulo pode estar simplesmente comentando o egocentrismo deles. "Tudo quanto fazem é fixar os olhos no próprio umbigo. O deus deles é – eles mesmos! " (Collange).

Pode ser, também, que Paulo esteja usando, como em Romanos 16:18, um provérbio corrente então, por ex., aquele encontrado em Eurípedes, *Cyclops* 316-40: "Riquezas são um deus para os homens de bom senso. . . Meu deus é meu ventre. . . Quanto àqueles que complicaram a vida fazendo leis, que vão para o inferno" (transc. J. Ferguson). Fica bem claro, no contexto, que o culto ao ventre é uma combinação de antinomianismo e avareza, a qual é encontrada, também, em 2 Co 10-13.

a glória deles está na sua infâmia. É óbvio que *glória* (gr. *doxa*) é um termo-chave, mas não é fácil entendê-lo aqui. Alguns intérpretes vêem uma alusão aos efeitos da circuncisão. W. Schithals (*Paul and the Gnostics,* pp. 110s.) relaciona sua vergonha (infâmia) à incontinência sexual, citando Judas 13. A melhor interpretação, talvez, é que eles estavam "vangloriando-se", isto é, fazendo ostentação (contraste com v. 3) a respeito de serem poderosas figuras carismáticas, na igreja, afirmando serem uma raça especial de crentes que "ali estavam". Eram "perfeitos", haviam chegado a um estado de nirvana, numa vida de ressurreição já iniciada, como se fora uma existência celestial na terra, fora do alcance da tentação, do sofrimento e do fracasso (assim inferimos de 2 Co 10-13). Entretanto, Paulo tem uma opinião diferente a respeito deles. *Infâmia* (gr. *aiscynē*, "desgraça") é o destino daqueles que forem rejeitados no dia do julgamento final (Gnilka, citando Is 45:24s.), os quais, negando a justiça divina, despertam para a sentença de Deus, de "destruição" *(apōleia),* tarde demais. Quando a "glória" de Deus for manifestada naquele julgamento, eles serão cobertos de "infâmia". No presente, diz Paulo, em sua ignorância encenam papéis trocados. A auto-estima deles comprova a incapacidade de "gloriar-se em Cristo Jesus", como servos dEle.

Finalmente, *visto que só se preocupam com as cousas terrenas,* eles raciocinam falsamente, e são amostras de um tipo de vida subcristã, que os filipenses deveriam evitar. Paulo retorna a seu termo favorito: *se preocupam (*gr. *phronountes).*

A acusação é que tanto suas idéias erradas acerca da cruz, da ressurreição, e do julgamento, como as práticas deles, derivadas destas idéias, são mundanas, faltando-lhes a "chamada para cima" para Deus, que caracteriza o evangelho de Paulo (3:14). Isto significa que eles não têm a

esperança da ressurreição, a qual: (1) dá ao crente a antecipação daquilo que jaz à frente, quando o propósito de Deus se completará; (2) define a natureza da vida cristã como sendo uma tensão contínua, entre a "salvação já conseguida" e a promessa futura "ainda não" realizada. Daí decorrem a seriedade e tenacidade, encontradas nos versículos **12-14**, características do crente paulino; e (3) promete que, embora o crente tenha de lutar contra a fraqueza carnal, e as tentações desta vida, visto que seu corpo é frágil, e suas forças bem limitadas, o novo corpo, o "corpo espiritual" de 1 Co 15:38, 42-50; 2 Co 5:2-10 será o veículo adequado à vida do "céu". Este tempo, contudo, ainda não chegou. Temos deles apenas a perspectiva. Exatamente para considerar esta perspectiva é que Paulo redige os versículos **20** e **21**.

A VERDADEIRA ESPERANÇA 3:20, 21

Esta curta seção tem um estilo e conteúdo todo seu. Foi torneado numa cadência rítmica (Lohmeyer chega a imprimi-la como se fora um poema) e concebida em termos raros: as palavras *pátria, Salvador e corpo de humilhação* são inusitadas em Paulo. Alguns intérpretes pensam que Paulo está mencionando um hino então existente, da mesma maneira como teria mencionado o *Carmen Christi*, em **2:6-11.** (Vejam-se E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr*, pp. 240-7; G. Strecker, "Redaction und Tradition im Christushymnus", *ZNM* 55 (1964), pp. 75-8; N. Flanagan, "A Note on Phil. 3: 20-21", *CBQ* 18 (1956), pp. 8s.) O mais provável (cf. P. Siber, op. cit., pp. 122-6, que observa que o resto da terminologia usada é tipicamente paulina) é que Paulo esteja elaborando em cima de material tradicional, bem conhecido nas igrejas, a fim de refutar as doutrinas que ele pessoalmente já condenou nos versículos **18** e **19**. Partindo da assertiva negativa, feita nesses versículos, ele declara, agora, afirmativamente, o que constitui a verdadeira esperança cristã.

20. As primeiras palavras *pois, a nossa pátria* parecem ter sido escolhidas em contraste direto àquilo que os heréticos estavam dizendo. Podemos comparar (com Gnilka) esta passagem com 3:3, onde Paulo também toma a ofensiva, usando a mesma expressão grega *(de)*, a qual introduz uma contraposição. *Pátria* (gr. *politeuma*) lembra **1:27** e sugere que Paulo está conscientemente pensando no *"status"* cívico de Filipos, como colônia romana. Cf. a tradução de Moffatt: "Somos uma colônia

do céu". Sem dúvida este pano de fundo existe, mostrado na paráfrase de Dibelius: "temos nosso lar no céu, e aqui na terra somos uma colônia de cidadãos do céu". Se ficar perfeitamente saliente o colorido político desta palavra, tomemos nota da observação feita por E. Stauffer (*New Testament Theology,* ET Londres, 1955, pp. 296s.) que *politeuma* deve significar "cidade capital, ou nativa, que mantém um registro de seus cidadãos." Não se pode negar a força desta alusão, mesmo havendo uma sugestão alternativa, segundo a qual o pano de fundo é o judaísmo da dispersão (por ex. E. Güttgemanns, op. cit., p. 243, n.19; Gnilka, *ad loc.,* e especialmente Siber, op. cit., pp. 133s.) enfatizando que o contraste está na "escatologia realizada" dos inimigos de Paulo que *se julgavam* uma comunidade celestial, na terra, e assim estavam eliminando o elemento da esperança futura. O pano de fundo insere-se em apocalipse judaico, de acordo com o qual as realidades da salvação já estão armazenadas nos céus, em antecipação do fim dos tempos da salvação final (P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im Neutestamentlichen Zeitalter,* Tübingen, 1934, pp. 114-16). Paulo está interessado em estabelecer o pensamento de que o crente na terra tem sua verdadeira esperança futura, e seu lar, estabelecidos nos céus, e não como um homem cuja "mente está posta em coisas materiais" (v. 19). Por esta razão, a hipótese de A. N. Sherwin-White é preferível (*Roman Society and Roman Law in the New Testament,* Oxford, 1963, pp. 184s.) isto é, a palavra comunica uma idéia de comunidade, não de cidadania, e baseia-se em sinagogas e sinédrios judaicos na Ásia. Assim, os cristãos não são cidadãos, mas estrangeiros residentes em cidades do mundo, e suas colônias têm leis especiais.

de onde (gr. *ex hou*: refere-se estritamente a *pátria,* segundo Lohmeyer e Stauffer; pode ser preferível uma construção *ad sensum;* Paulo está dizendo que nossa esperança está nos céus, de onde esperamos nosso Salvador: assim julgam Gnilka, Güttgemanns, Siber, Michaelis). *Aguardamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo.* O verbo aguardar (gr. *apekdechometha*) é usado por Paulo a respeito da esperança da igreja, voltada para o futuro (vejam-se Rm 8:19-25; 1 Co 1:7; Gl 5:5), e revestida da *parousia* de Cristo. Paulo está anunciando, ousadamente, como perspectiva futura, esse artigo de fé que os heréticos de Filipos estavam desprezando, a esperança futura que completará a salvação de Deus, e afetará nossa existência corporal, agora fraca (Rm 6:12; 8:11; 1 Co 15:42s.), mas, que será redimida então (Siber, op. cit., pp. 127s).

Assim, é *o Senhor Jesus Cristo* (o título completo sugere uma fórmula de credo) que, como *o Salvador* (a falta de artigo, no grego, indica

o uso funcional deste título, tão raro em Paulo; é encontrado no corpo epistolar paulino apenas em Efésios 5:23; 2 Timóteo 1:10; Tito 1:4; 2:13; 3:6 – todos os textos são considerados deutero-paulinos por vários autores), trará uma transformação na existência dos crentes, no corpo. O livramento implicado em *Salvador* não é, primariamente, livramento da opressão e da perseguição, mas, da escravidão do mal, da fragilidade e mortalidade, de que nenhum crente pode escapar nesta vida (como em 1 Ts 1:10; 4:14-17; 5:9). "Salvador" lembra algo diferente aos crentes, hoje, isto é, redenção do pecado; e pode ser que, por causa da existência de muitos "salvadores" no mundo helenístico, na religião imperial, e nas religiões de mistério, que os escritores do *NT*, como Paulo, evitassem o termo, a fim de evitar uma confusão com "muitos 'deuses' e muitos 'senhores'" (1 Co 8:5) do paganismo contemporâneo. Entretando, Paulo pode usar o termo sem perigo de má compreensão – se o versículo 20 é de Paulo, e não da tradição – porque seu significado apocalíptico-escatológico está claro, e isto coloca a obra do Salvador cristão numa categoria única, por si mesmo.

21. O termo central é corpo (gr. *sōma*). O versículo de Paulo atinge o alvo exatamente. A razão da vinda do Salvador, do céu, é para trazer nova dimensão à existência humana "no corpo". *sōma*, aqui, significa "a existência terrena total, estabelecida pela corporeidade de humilhação" (Gnilka). *Nosso corpo de humilhação* corresponde a "corpo de pecado" (Rm 6:6), "corpo desta morte" (Rm 7:24) (Güttgemanns, op. cit., p. 245), visto que o propósito preciso de Paulo é enfatizar que a existência do crente, como pessoa, agora, seu "eu-mesmo", tem a marca da fragilidade, da pecaminosidade, da mortalidade. Os mestres cismáticos, filipenses, vangloriando-se numa suposta "vida celestial na terra", perdiam esta visão. A "glória" deles era presunção, aqui e agora. Para Paulo, "o corpo da sua glória" aguarda a *parousia*, e o poder transformador do Senhor celestial. Enquanto isso, o apóstolo de Cristo e a congregação lutam com o impecilho do "ainda não", imposto pelo fato de não tê-la ainda atingido, e serem imperfeitos (vv. **12-14**).

para ser igual (gr. *symmorphon*) precisa ser lido à luz de **3:10** "conformando-me com ele em sua morte" (gr. *symmorphizomenos*). Paulo havia, antes, aludido a este estado abençoado de conformidade a Cristo, e havia insistido em que somente no sofrimento, e através dele, seria o crente capaz de atingi-la. Agora, ele coloca a reserva escatológica do "ainda não", entre aquilo que ele crê ser a verdadeira conformidade com Cris-

to, e aquilo que os negadores de seu evangelho afirmam crer. Na opinião deles, a união com o Cristo ressuscitado, conseguida pelo novo nascimento, mediante o batismo, trouxe o cristão a um estado felicíssimo de libertação do sofrimento, uma vida celestial a ser vivida aqui e agora. Para Paulo, contudo, as coisas não são assim: o empurrão de seu argumento em 3:10s., e a evidência da asserção contida no credo confessional conduzem para direção diametralmente oposta. Como diz Gnilka, Paulo corrige a idéia de que "o novo estado dos redimidos está totalmente em vigor, não precisando esperar o dia da parousia". A verdadeira conformação (semelhança) com Cristo, o Senhor *(Kyrios)* celestial somente advém através do sofrimento, sendo uma esperança do futuro, para o final dos tempos. "Esta antítese é a essência do debate entre Paulo e seus adversários".

Além disso, a transformação na semelhança do Senhor ressuscitado só é possível pelo seu *poder.* Dessa forma, a seção termina com uma fórmula de confissão litúrgica, atribuindo todo o poder a ele (*Allmachtsformel* de Norden: veja-se *Agnostos Theos,* Tübingen, 1913, pp. 240ss.): *segundo a eficiência do poder que ele tem de até subordinar a si todas as cousas.* A parte final daquilo que parece um pedaço de liturgia, assume significado mais amplo do que simplesmente a mudança no corpo do crente, mesmo fazendo *sōma* significar "homem integral". Há um alcance cósmico na frase, ligando-a a **2:10,11** sendo este apenas um, dentre vários elos terminológicos que ligam **2:6-11** e **3:20,21** (vejam-se Flanagan; e Güttgemanns, p. 241). Por exemplo:

"forma" **(2:6,8)**	"para ser igual", conformar **(3:21)**
"subsistindo" (*hyparchōn*) **(2:6)**	"está" (*hyparchei*) **(3:20)**
"semelhança" (*schēma*) **(2:7)**	"transformará" (*metaschēmatisei*) **(3:21)**
"se humilhou" (*etapeinōsen*) **(2:8)**	"corpo de humilhação" (*tapeinosis*) **(3:21)**
"se dobre todo joelho", etc. **(2:10)**	"subordinar a si todas as coisas" **(3:21)**
"Jesus Cristo é Senhor" **(2:11)**	"o Senhor Jesus Cristo" **(3:21)**
"glória" (*doxa*) **(2:11)**	"corpo de glória" (*doxa*) **(3:21)**

Há uma extraordinária semelhança entre estas seções (Collange), e se ambas têm uma origem pré-paulina, confessional, ou litúrgica, este fato as uniria, e explicaria a terminologia comum entre elas, e a semelhança na estrutura de pensamento. Contudo, mais particularmente, as passagens são usadas por Paulo para corrigir falsas doutrinas. Ele intensiona mostrar o que significa (como em **2:6-11**) estar "em Cristo", como membro de Sua igreja, e sob Seu governo; e ensinar (em **3:20, 21**) que o senho-

rio universal de Cristo estabelece o padrão da vida do cristão, chamando-o para viver "na esfera daquele senhorio". Paulo também lembra seus leitores que a estrada conducente à glória futura corre paralela ao caminho do sofrimento, e que o crente jamais está livre para escapar do paradoxo daquilo "que ele é agora", e do "que ele será" no futuro. As ramificações éticas de ambas as passagens são especialmente agudas. A importância delas para a situação filipense não se perderia, nos primeiros leitores de Paulo, porque se colocam alertas (3:2) contra os falsos mestres, cujas doutrinas, e modo de vida, são insolente negação daquilo que Paulo ensinava e exemplificava em seu ministério apostólico. A raiz do erro deles estava na aceitação de uma escatologia "realizada" que cortava a linha da esperança futura, sob a presunção errada de que o crente seria já "perfeito", como alma iluminada, e renascida. Tal crença levava a uma frouxidão ética, e a um falso "entusiasmo" que eliminava qualquer perspectiva de um trabalho futuro da parte de Deus, no sentido de livrar Seu povo da presente escravidão sob fraqueza mortal. Mais sério ainda, é o fato de esses sectários se oporem à mensagem de Paulo sobre a cruz, que estabelece um novo relacionamento entre nós e Deus, eticamente controlado, por meio de Cristo. E mais, a mensagem dá ao crente um estilo de vida em que o sofrimento e a provação fazem parte de seu dia-a-dia, em antecipação àquele dia em que ele se libertará. A disciplina paulina é como a de um corredor, na pista, e de um atleta nos jogos. O crente luta agora, e se esforça, com a ajuda de Deus, na esperança de que um dia atingirá a vitória, e ganhará o prêmio. Enfrenta ele, pois, um paradoxo: tendo sido "salvo" já, e tendo começado a carreira, ele espera, e se esforça a fim de obter a ressurreição, que completará sua salvação, e lhe trará o prêmio, sempre com a ajuda de Deus (1:6; 2:16; 3:11-14).

PROBLEMAS PASTORAIS E ACONSELHAMENTO 4:1-9

4:1. *Portanto, meus irmãos, amados e mui saudosos, minha alegria e coroa, sim, amados, permanecei, deste modo, firmes no Senhor.* A exortação a permanecerem *firmes* liga-se ao chamado anterior (3:17) aos leitores de Paulo, para que se unam e imitem aos apóstolos, e seus companheiros e, assim, sejam fortificados contra os sectários (segundo a maior parte dos comentaristas). Lohmeyer é exceção. Ele considera o versículo 1 como introdução solene e formal àquilo que se segue. É possível, também, que este versículo se refira a admoestações anteriores, tais

como a de **1:27,28**, e que Paulo esteja refletindo sobre a necessidade de esta igreja unir-se, num *front* comum, contra o mundo hostil ao seu redor.

De qualquer forma, este versículo contém alguns dos termos mais afetuosos e carinhosos que Paulo usou para com suas igrejas. *Amados e mui saudosos* (gr. *epipothētoi,* lembra o verbo de **1:8**, e expressa o desejo de Paulo de vê-los outra vez; é termo que só se encontra aqui, no *NT*) é expressão seguida de *minha alegria e coroa,* semelhante a 1 Tessalonicenses 2:19, 20; 3:9. *Coroa* (gr. *stephanos*) pertence ao mundo esportivo, em que o vitorioso era coroado com uma grinalda de louros, e a usava como coroa festiva (1 Co 9:25). Cf. 2 Clem. 7:3: "Lutemos, pois, para que possamos todos receber a coroa". Talvez Paulo esteja voltando à imagem de **3:14**. Muito provavelmente tem ele a igreja em vista; sua "coroa" será, então, o grande sucesso que advirá a seus trabalhos apostólicos e a conseqüente firmeza da igreja sob provação, como em **2:16**. "Coroa" sugere o reconhecimento de uma vida fiel, de serviço, trazendo este significado já em Pv 12:4; 16:31; 17:6 (LXX). O ambiente escatológico de **3:20,21** contribuiria à bela metáfora de um prêmio celestial a ser concedido a Paulo se seu trabalho pastoral em Filipos for "coroado" de sucesso (veja-se W. Grundmann, *TDNT* vii, pp. 615-36). Daí o apelo: *permanecei deste modo, firmes no Senhor* como seus amigos *amados* (repetido no versículo).

2. Fica claro que nem tudo é harmonia e alegria, na igreja, em face do apelo a *Evódia* e *Síntique.* Eram, evidentemente, membros da igreja, mulheres em desavença. É bem sabido que as mulheres macedônias eram conhecidas por sua forte personalidade (veja-se anteriormente p. 21). O relato de Lucas sobre o evangelismo inicial em Filipos contém a narração de duas conversões de mulheres (Lídia e a jovem escrava). (Veja-se W. D. Thomas, "The Place of Women in the Church at Philippi", *ExpT* 83 (1971-2), pp. 117-20.) Além do mais, os nomes *Evódia* (significa "agradável", a mesma palavra grega de **4:18**) e *Síntique* estão presentes em numerosas inscrições, tendo sido, evidentemente, nomes comuns (AG, *s.v.*). Por estas razões, não há necessidade de tomar-se seriamente a hipótese da escola de Tübingen de que esses nomes foram usados, aqui, alegoricamente, a fim de representarem duas facções, a judia e a gentílica, na vida daquela igreja. Nem deveríamos especular mais, sobre as razões do desentendimento entre essas mulheres. W. Schmithals (*Paul and the Gnostics,* pp. 112-14) acha que a desavença entre elas foi causada por agitação gnóstica, e que elas poderiam ter quebrado a unidade da igreja ao dar hospitalidade a falsos (intrusos) mestres (cf. 2 Jo 10). Não

sabemos qual foi o pano de fundo exato da disputa entre elas, embora seja provável que fosse parte da doença geral da igreja, a que **2:1-3** se refere, e onde a mesma expressão grega, traduzida "penseis a mesma coisa" *(auto phronein)* (neste versículo é traduzida *"pensem concordemente"*) é usada. É provável, ainda, que tinha algo que ver com a liderança da igreja, se **2:14** se relaciona a uma "nódoa de desavença" em Filipos, envolvendo os líderes, "os bispos e diáconos" (**1:1**). De qualquer maneira, o apelo é para que tenham "o mesmo sentimento" no Senhor, isto é, como membros do corpo de Cristo. O desaparecimento destas duas mulheres do cenário indicaria que o apelo de Paulo foi atendido (Collange).

3. O aconselhamento pastoral de Paulo é tanto cheio de tato, como tático. Ele requisita os serviços de um terceiro, a quem chama de *fiel companheiro de jugo,* para um ministério de "encorajamento" (segundo Michaelis), a estas senhoras magoadas. A designação *fiel companheiro de jugo* é curiosamente indireta, sugerindo que talvez Paulo não desejasse referir-se a esta pessoa pelo seu nome. Se este é o caso, podemos dispensar as hipóteses especulativas, segundo as quais Paulo estaria referindo-se a *Epafrodito* (Lightfoot); a *Silas* (G. Delling, *TDNT* vii, pp. 749s.); a *Lucas* (T. W. Manson, *BJRL* 23 (1939), p. 199; e, mais recentemente, Milan Hájek, "Comments on Philippians 4:3 – Who was 'Gnésios Syzygos'?" *Communio Viatorum* 7 (1964), pp. 261-2, que também opina por Lucas, visto ter este permanecido em Filipos durante a segunda viagem missionária). E nós podemos pensar, mais imaginativamente ainda, sobre *Lídia* (esposa de Paulo? Veja-se Collange, e cf. E. Haenchen, *The Acts of the Apostles,* ET Oxford, 1971, p. 494, n.8), e, por último, citamos *Timóteo,* que certamente é descrito daquela maneira em **2:20**, isto é, como tendo "genuíno" (gr. *gnēsios,* como também neste versículo. A ARA traz "sinceramente" – N. do T.) interesse pelos filipenses (cf. 2 Co 8:8; 1 Tm 1:2; Tt 1:4). Não está claro se Paulo incluiu o nome de Timóteo no primeiro rascunho da carta, e este, como escriba, apagou-o, por modéstia, substituindo-o pela frase descritiva como a temos (cf. W. Schmithals, *Paul and the Gnostics,* p. 76s., 252, que argumenta que o nome de Timóteo estava no manuscrito faltante, do fragmento hipotético que começaria em **3:2**, além dos nomes de outros líderes da comunidade, mencionados em **1:1**).

Devemos contentar-nos com o pouco que conhecemos com certeza. A descrição refere-se a um crente que era, evidentemente, uma pessoa estimada por Paulo, como seu "companheiro"; *de jugo* sugere um

colega de missão apostólica. Lohmeyer pensa que poderá ter sido um "irmão no sofrimento", compartilhando a prisão de Paulo, embora seja difícil, então, entender-se como poderia ele ajudar as mulheres àquela distância.

Resta a alternativa de que o grego para *companheiro de jugo, syzyge,* esconde um nome próprio, e que a palavra precedente é a recomendação de Paulo para ele, "*Syzygos* (companheiro), assim chamado corretamente", fazendo um trocadilho semelhante àquele que fizera em Filemom 11, com o nome de "Onésimo", que quer dizer "útil". (Veja-se *New Century Bible,* 1974, p. 164.) Neste evento, Paulo estaria relembrando ao homem, jocosamente, para estar à altura de seu nome, e ser um verdadeiro "companheiro de jugo", e ajudar as mulheres na solução de seus problemas. (Segundo Gnilka.) Contudo, "Syzygos" em lugar algum aparece como nome próprio.

Evódia e *Síntique* são conhecidas como pertencendo ao círculo íntimo de Paulo. Como as mulheres de Romanos 16, elas *juntas se esforçaram comigo no evangelho.* Outros, também, compartilham o trabalho do apóstolo. *Clemente* é o nome de um crente filipense desconhecido. Têm sido feitas tentativas de identificá-lo com Clemente de Roma, autor de uma carta aos Coríntios, em 96 A.D. (veja-se a nota de Lightfoot), porém, esta identificação não foi bem sucedida. Clemente era nome comum no império romano, e sua popularidade teria sido óbvia em Filipos, como colônia romana (*Corpus Inscript. Latinarum* iii, 633, fornece a evidência). Outros colaboradores anônimos recebem menção honrosa, como *os demais cooperadores meus* (como Epafrodito, 2:25). Embora desconhecidos para nós, e não apontados nominalmente pelo apóstolo, como o foram alguns (cf. E. E. Ellis, "Paul and his Co-Workers", *NTS* 17 (1970-1), pp. 437-52), encontram eles, contudo, um lugar no registro divino, *o livro da vida,* termo da literatura apocalíptica judia, posterior, (cf. Ap 3:5, 20; 15:21, 27; Apoc. de Baruch 24:1), e no Qumran (1 QM 12; 3; Vermes, p. 139), tirado de Êxodo 32:32; Salmo 69:28; 139:16, para denotar o registro de Deus para Seu povo. Cf. Lucas 10:20.

4. *Alegrai-vos sempre no Senhor.* Esta palavra é dirigida a toda a congregação, como apelo que se relaciona com **4:1** e até mesmo **3:1,** versículos que contêm uma admoestação semelhante: haja alegria (Michaelis). Isto explicaria a fórmula: *outra vez digo, alegrai-vos,* como se Paulo estivesse estabelecendo um princípio, através da reiteração.

Os apelos de Paulo para alegrar-se não se fundamentam no otimis-

mo natural, como se ele estivesse convidando o povo de Filipos a ver tudo ouro sobre azul, nas ominosas nuvens escuras da oposição e perigo que se aproximam (**1:28, 29**). Não é uma alegria compartilhada de modo peculiar pelos mártires (Lohmeyer), nem é baseada paradoxalmente no temor de Paulo de que poderá não vê-los outra vez (Gnilka); a moderna idéia de "alegria no Senhor", significando "abertura para o futuro" (Collange) tampouco ajuda muito a esclarecer a idéia de Paulo. A chave está em *no Senhor*, como fator mestre da exortação. É a fé dos filipenses *no Senhor* (isto é, no Jesus exaltado) que torna a chamada à alegria prática e realística, ao mesmo tempo, ao enfrentarem perseguições. Comenta Bonnard: "os apelos de Paulo à alegria nunca são meros encorajamentos; eles atiram as igrejas desanimadas de volta ao seu Senhor; estes apelos são, acima de tudo, apelos à fé."

5. Estabelecem-se, agora, os passos para a concretização desta fé. O pano de fundo é, claramente, o de uma congregação que enfrenta oposição, ameaçada pelos perigos de um mundo hostil. Paulo prossegue, descrevendo os recursos pelos quais os filipenses poderão vencer a batalha. *Seja a vossa moderação conhecida de todos os homens* é uma chamada que procura evitar que a igreja fique demasiado preocupada com seus próprios interesses (Gnilka). É, também, um lembrete de que a posição da igreja no mundo deveria por si só convocá-la para uma vida de influência arrebatadora, sobre seus vizinhos pagãos. *Moderação* (gr. *to epieikes*) é uma disposição amável e honesta para com outras pessoas, a despeito de suas faltas, disposição essa inspirada na confiança que os crentes têm em que após o sofrimento terreno virá a glória celeste, a que se refere **3:20** (veja-se H. Preisker, *TDNT* ii, pp. 588-90).

Talvez o melhor equivalente, em português, do termo grego (usado em Sab. 2:19, a respeito do "sofredor justo", um precursor do Messias; usado a respeito de Deus em Sab. 12:18, bem como no "catálogo de virtudes" de 1 Timóteo 3:3 (cordato); Tt 3:2 (cordato); Tg 3:17 (indulgente), com respeito à atitude do crente para com outras pessoas) é "benignidade". Neste contexto, significa espírito pronto para abrir mão da retaliação, quando os crentes são ameaçados, ou provocados, por causa de sua fé.

A razão deste espírito pacífico, não-abrasivo, não é a fraqueza, ou o desinteresse em defender a posição legítima de alguém. Esta atitude covarde é condenada em **1:27, 28**. Ao contrário, os leitores serão "benignos" porque o Senhor virá, para defender a causa deles – *perto está*

o Senhor – e, portanto, não precisam ficar hiper-ansiosos a fim de defender-se por si mesmos, de maneira a aumentar a razão da ofensa. O lembrete à proximidade do Senhor pode ser uma alusão ao Salmo 145 (LXX, 144): 18 (segundo Michaelis). Lohmeyer interpreta-o em relação ao privilégio especial do mártir, de estar "perto do Senhor". Mais provavelmente é um termo escatológico, como quando é usado em 1 Coríntios 16:22 (*Maranata*, significando "Senhor nosso, vem") e Apocalipse 22:20, implorando a chegada da *parousia* (Gnilka, Bonnard, Dibelius, Beare). Então, quando o Senhor vier, Ele recompensará os fiéis (cf. Barn. 21:3) e defendê-los-á contra o mundo incrédulo (cf. 2 Ts 1:7s.). A última parte do versículo é, assim, uma chamada à paciência (cf. Tg 5:7, 8).

6. A certeza quanto ao que está no futuro exerce influência no presente. Portanto, *não andeis ansiosos de cousa alguma.* Neste contexto, relaciona-se com as ameaças do mundo ao redor. *Ansiosos* é termo que indica falta de confiança na proteção e cuidado de Deus, pelo Seu povo, e a admoestação, aqui, relembra as palavras de Jesus em Mateus 6:25-34. (Dibelius sugere que Paulo está fazendo um comentário a esta passagem, enquanto Lohmeyer, com menos propriedade, relaciona nosso texto com Mt 10:19, designado a banir a ansiedade dos discípulos perseguidos.)

De modo positivo, os filipenses são aconselhados a apresentar suas *petições* (isto é, pedidos específicos, como em Lc 11:9,10) *diante de Deus*. Há distinção, às vezes, entre *oração* e *súplica.* A primeira significa (gr. *proseuchē*) oração em geral; *súplica* (gr. *deēsis*) enfatiza o sentido de necessidade, de um pedido específico. Contudo, não parece haver intenção de distinguir-se um termo do outro, neste contexto (Gnilka). (Veja-se comentário sobre **1:9**, e G. P. Wiles, *Paul's Intercessory Prayers*, pp. 19s.)

Há, todavia, um fator adicional, bem significativo. As petições hão de ser feitas com *ações de graça,* e *em tudo,* formuladas numa vasta área de necessidades, isto é, não "em todas as orações, mas, em todas as situações da vida, tanto agradáveis como adversas". Esta é a injunção de 1 Tessalonicenses 5:18: "em tudo dai graças". Sem dúvida, se eles se lembrassem do que aconteceu na prisão filipense (At 16:25) os amigos de Paulo naquela igreja saberiam que ele encarnava o ensino que lhes ministrava. Além do mais, "a passagem resume muito o teor alegre de toda a carta" (Wiles, p. 288), ligando a alegria no sofrimento com a paciência sob provação, sendo, ainda, um lembrete da esperança da *parousia.*

7. Como conseqüência, *a paz de Deus, que excede todo o enten-*

dimento, guardará os vossos corações e as vossas mentes em Cristo Jesus. Esta promessa encerra a seção, estabelecendo um clímax. *A paz de Deus* tem uma implicação do poder salvador e preservador de Deus (existente no heb. *šālôm:* veja-se W. Foerster, *TDNT* ii, pp. 411ss.). O uso que Paulo faz de um verbo militar (*guardará,* gr. *phrourēsei,* literalmente "estabelecer guardas sobre", como em 2 Co 11:32; Gl 3:23) demonstra que ele está pensando na segurança da igreja, e seus membros, num ambiente hostil, cercados de inimigos. A *paz* de Deus, quase personificada (como na literatura judia: Lohmeyer e Gnilka citam o comentário (*Siphre* § 42) de Números 6:26, "Grande é a paz. . . o nome de Deus significa paz"), é de tal ordem "que transcende todo o pensamento humano" (gr. *nous*), "ultrapassa todos os nossos sonhos" (cf. tradução de Moffatt). Outra tradução alternativa seria: "que faz mais do que os planos humanos podem executar". Ambas as idéias são possíveis em função do particípio grego, *hyperechousa,* traduzido *que excede.* Gnilka defende a segunda; cf. *NEB* marg. Não negligenciemos o apego de Paulo ao verbo *(hyperechō)* nesta epístola (2:3; 3:8, e aqui, três ocorrências; apenas outra ocorrência no resto de seus escritos). Talvez de forma deliberada, Paulo lança uma polêmica contra seus inimigos, em 2 Co 10-13, denunciando sua presunção de conhecimento superior (gr. *noēma,* 2 Co 10:4-6; 11:1-3), o que sugeriria um elo de ligação com os mestres sectários de Filipos; e seriam pessoas semelhantes, senão as mesmas pessoas. (Veja-se J. –F. Collange, *Enigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens,* p. 93.)

em Cristo Jesus descreve a "esfera" em que se insere a vida interior do crente. Mediante a união com Cristo, em obediência à Sua autoridade, e submissão à Sua vontade, os crentes descobrirão a segurança de suas vidas, à medida que se certificam da proteção divina, "a paz de Deus".

8. *Finalmente, irmãos.* Há várias maneiras de interpretar-se o *finalmente* de Paulo. (Veja-se C. F. D. Moule, *An Idiom-Book of New Testament Greek,* Cambridge, 1953, p. 161s.) Pode ser simplesmente *e assim.* . . Ou, pode estar ligado logicamente à seção precedente, sendo, então, uma transição a partir daquilo que Paulo acabara de dizer: "segue-se, então; em relação a isto". Neste caso, *finalmente* continua o pensamento sobre a paz de Deus, do versículo 7, sendo os versículos 8 e 9 uma extensão adicional à maneira de gozar-se aquela paz. Há outra alternativa de interpretação: pode haver uma quebra distinta no versículo 7, e o *finalmente* de Paulo marca a conclusão de uma carta separada (veja-se a Introdução, pp. 29-34).

Este versículo é governado pelos verbos *seja isso o que ocupe o vosso pensamento*, em gr., um único verbo: *logizesthe*, que significa mais do que "ter em mente". O sentido é: "levar em consideração" *(logos)*, ou mesmo "fazei destas coisas o *logos* de seu universo pessoal", isto é, "refleti nestas qualidades de vida e permiti que as mesmas modelem a vossa conduta". Há uma íntima conexão entre *"seja isso o que ocupe o vosso pensamento"* (v. 8) e *"praticai"* (v. 9) como indica Collange: "a dinâmica do cristianismo deriva-se da união destes dois imperativos". Tais imperativos estão corporificados na coleção de qualidades éticas (v. 8), nas tradições apostólicas (v. 9a), e nos ensinos exemplificados na própria vida de Paulo (v. 9b).

O uso de listas éticas era uma característica da religião estóica (veja-se A. Vögtle, *Die Tugend– und Lasterkataloge,* Münster, 1936). Vários eruditos atribuem, com muita confiança, este versículo a uma fonte pagã contemporânea: "é como se ele tivesse tomado uma lista, então corrente, de um livro-texto de ensino ético, e o tornasse seu; estas virtudes não são outras senão as máximas do livro," (Beare). Embora seja verdade que estas expressões éticas são "termos da filosofia moral popular" (Dibelius), corrente, nos dias de Paulo, e que não há nada especificamente cristão nos termos mencionados, Lohmeyer e Michaelis demonstraram que a influência da Bíblia grega é significativa (*pace* Gnilka). J. N. Sevenster (*Paul and Seneca,* Leiden, 1961, pp. 152-6) partiu por outro caminho exploratório do pano de fundo deste versículo. Ele opina que Paulo teve a intenção de tomar emprestada uma série de termos da filosofia moral estóica, no versículo 8, a que o versículo 9 adiciona um corretivo. O autor trata o versículo anterior como limitativo, observando o modo como Paulo chama a atenção dos filipenses para que tenham em mente as melhores características do mundo ao seu redor, que estabelece um padrão mínimo. Entretanto, os elementos distintivos no ensino moral de Paulo não estão na sua adoção de termos contemporâneos, tais como "tudo o que é verdadeiro"(lit. "virtude"), ou "se algum louvor existe". Ao contrário, "Paulo leva em consideração seu ambiente, a fim de obter todo apoio possível, e também compreensão, para aquilo que ele quer dizer no versículo 9 (op. cit., p. 156). Desta forma, Sevenster é capaz de explicar o uso de termos como "virtude" (gr. *aretē*) que não é encontrado em nenhum outro lugar, em Paulo, e também o fato inegável que a ênfase ética é colocada, comumente, na vida transformada do crente pertencente a Cristo, que possui o Espírito, e não no apelo a algum ideal religioso pagão. Veja-se p. 45 quanto a outra razão para o uso de Paulo

deste apelo ético.

tudo o que é verdadeiro (gr. *alethe*) pode significar "verdade", em oposição àquilo que é irreal, insubstancial (a idéia grega), ou "verdade", em oposição à falsidade, ou erro (implicada no heb. *'emet*). R. Bultman traduz o termo aqui por outro de sentido mais geral: "justo" (TDNT i, p. 248). *Respeitável* (gr. *semna*) significa simplesmente aquilo que é moralmente bom, sendo assim definido pelo Epiteto estóico; talvez uma tradução como "dignificado", "elevado", apanhe o sentido, aqui e em 1 Tm 3:8, 11; Tt 2:2, que são as demais referências neotestamentárias. *Tudo o que é justo* (gr. *dikaia*) é, outra vez, uma ênfase rara em Paulo, que normalmente, não coloca "justiça" como sendo uma virtude dentre muitas outras (conforme S. Wibbing, *Die Tugend und Lasterkataloge im NT*, Berlim, 1959, p. 102). Porém podemos comparar com 1:7 quanto a um sabor "neutro" dado à palavra.

tudo o que é puro (gr. *hagna*) relembra 1:17, onde há algo que ver com a motivação da conduta, embora Paulo intencione uma referência sexual em 2 Co 11:2; Tt 2:5 ("casto").

amável (gr. *prosphilē*) só é encontrado aqui, em todo o *NT*, estando ausente de quaisquer listas contemporâneas de virtudes éticas (Wibbing, op. cit., p. 101). A mesma singularidade é verdadeira a respeito de *boa fama* (gr. *euphēma*), mas o substantivo *euphēmia*, "boa reputação, boa fama" encontra-se em 2 Coríntios 6:8. Ambos os termos vão juntos. O primeiro significa "agradável", "atraente". Contudo, como diz L. H. Marshall (*The Challenge of New Testament Ethics*, Londres, 1947, p. 304): "podemos, perversamente, encontrar atração nas coisas más; portanto, a tradução 'bonito' deve ser preferida". AG traduz "agradável, amável".

euphēma não significa tanto "de que se fala bem" como "que fala bem de", embora AG tenham ambos os significados na lista; "auspicioso", "que soa bem", "digno de louvor, atraente, apelativo". A palavra "respeitável" usada por Moffatt é correta.

Paulo está sendo seletivo, obviamente, ao fazer esta lista, embora sua escolha seja "mais ou menos acidental" (Wibbing, op. cit., p. 102). Ao invés de continuar sua seleção, ele resume, agora: *se alguma virtude há* (gr. *aretē*, lit. virtude moral), *se algum louvor existe* (gr. *epainos*, "aquilo que merece vosso louvor", ou "que inspira a aprovação divina"). Ambos os termos pertencem à lista anterior, e descrevem de modo geral o tipo de qualidades que deveriam marcar os filipenses em suas atitudes e ações. *aretē* não é empregado, de modo geral, desta maneira abrangente de sumarizar qualidades (Wibbing, op. cit., p. 103); talvez devêssemos

dar-lhe uma aplicação mais privativa, como sugere Collange: "honra", em vez de "virtude". *epainos* tem o sentido de "aquilo que merece aprovação pública" (Preisker, *TDNT*, ii, p. 587, e L. H. Marshall, op. cit., p. 305). Se isto é verdade – ao invés de "aquilo que agrada a Deus e recebe Sua aprovação" – este termo, tendo associações cívicas distintas, apelaria aos filipenses que moravam numa colônia romana, e eram orgulhosos de sua cidadania no império.

9. A forma rítmica do versículo 8, com a última linha encerrando-se com: "o que ocupe o vosso pensamento" (segundo Lohmeyer, Gnilka) encontra seu par no verbo *isso praticai.* É óbvio que ambos os imperativos caminhem juntos, da mesma forma que ambos os versículos têm o mesmo denominador comum, o assunto de que tratam. À série de virtudes segue-se uma lista de verbos: *o que também aprendestes, e recebestes, e ouvistes, e vistes em mim, isso praticai.* Estes elementos compreendem tudo o que os filipenses deveriam saber, como parte do ensino apostólico. É impressionante a combinação de ensino, tradição, palavra falada e exemplo vivo. Deveríamos, talvez, ver o indício no termo *recebestes* (gr. *parelabete*) que é um termo técnico para a recepção de uma tradição de autoridade oriunda dos pais da igreja (1 Co 11:23; 15:3). O freqüente uso destas "tradições" (veja-se F. F. Bruce, *Tradition: Old and New,* Exeter, 1970, pp. 29-38) ou "ordenanças", por Paulo (1 Co 11:2; 15:1ss.; Gl 1:9; Cl 2:6; 1 Ts 4:1, 2; 2 Ts 2:15) traz-nos à memória a importância da instrução catequética na igreja primitiva, como parte do ministério educacional de "mestres" e "profetas" nas comunidades mais antigas. Contudo, o que impressiona, aqui, é a íntima ligação entre a palavra e a pessoa que a pronuncia (Gnilka). É evidente que Paulo ergueu-se (3:17), talvez para defender-se, caso sua autoridade apostólica houvesse sido desafiada em Filipos – como exemplo a ser imitado. Esta idéia ele repete: *em mim* relaciona-se estritamente ao verbo *vistes,* contudo, o zeugma une sua pessoa a todos os elementos de instrução apostólica e pavimenta a estrada, como bem observa Lohmeyer, para que os escritos de Paulo sejam considerados canônicos, isto é, Escrituras de autoridade, e para que Paulo seja considerado apóstolo (2 Pe 3:15-17; cf. *Acta* of Scillitan Martyrs, onde, na caixa da igreja, estão os "evangelhos" e os livros de "Paulo, o justo").

e o Deus da paz será convosco pode ser visto como o término de um círculo que se iniciou no versículo 7, na forma de um *inclusio.* É concebível que marcasse a conclusão de uma carta (veja-se a Introdução, pp. 28-35).

AGRADECIMENTOS PELAS DÁDIVAS DOS FILIPENSES
4:10-20

Os problemas literários associados com esta seção da carta já foram discutidos (veja-se Introdução, pp. 28-35). A questão mais importante a decidir-se é se estes versículos estão em seu lugar adequado, no final de uma carta única, à igreja filipense, ou se representam uma "nota de agradecimento", completa ou parcial, enviada anteriormente, em relação às seções precedentes que formam, agora, nossa carta, e formando, tal bilhete, ou nota, a primeira de uma longa série de cartas do apóstolo. De qualquer forma, o propósito da seção é claro: agradecer a dádiva que Epafrodito (**2:25-30**) trouxe (**4:18**). Quanto ao parágrafo todo, veja-se O. Glombitza, "Der Dank des Apostels: Zum Verständnis von Philipper IV 10-20", *NovT* 7 (1964-5), pp. 135-41, o qual também trata de outra questão levantada nestes versículos, isto é, será que Paulo conscientemente emprega termos comerciais, do jargão bancário contemporâneo, ou será que sua maior ênfase recai na resposta dos filipenses à sua pregação, e em sua declaração de que "vivemos o tempo todo pela graça"? (p. 140).

10. Há uma partícula conectora (gr. *de*) não traduzida na RSV e na ARA. Se esta seção pertence integralmente ao que se segue, esta palavra ("mas", "e assim") marca uma transição.

Alegrei-me sobremaneira no Senhor porque, agora, uma vez mais, renovastes a meu favor o vosso cuidado. Esta é a maneira de Paulo dizer "obrigado". Esta maneira indireta, oblíqua, de Paulo aludir ao donativo da igreja deu ensejo a algumas especulações entre os intérpretes. Por que aparece Paulo tão reticente, e não sai ousadamente, com uma palavra de apreciação? Teríamos nós alguma justificativa, na companhia de Dibelius, Lohmeyer e Gnilka, para falar de "agradecimentos sem agradecimentos"? (danklose Dank).

Uma razão para a expressão reservada seria encontrada se pudéssemos aceitar a opinião de J. H. Michael ("The First and Second Epistles to the Philippians", *ExpT* 34 (1922-3, pp. 106-9), compartilhada por E. F. Scott, segundo a qual numa carta anterior à igreja, Paulo dissera algo, que causara ressentimento em Filipos, isto é, que ele não estava precisando de donativo em dinheiro. Esta sentença seria a tentativa de Paulo de esclarecer a dificuldade. C. O. Buchanan (*EQ* 36 (1964), pp. 161ss.) acha que Paulo, na verdade, está perturbado, porque os filipenses desobedeceram suas ordens a respeito de sua recusa em aceitar ajuda financeira da parte das igre-

jas (cf. 1 Co 9: 15-18). Podemos, contudo, questionar isto: será que esta firme política de recusar ajuda financeira aplicava-se a todas as congregações? Provavelmente a verdade é que Paulo sentiu um certo constrangimento com respeito a assuntos de dinheiro, e que seu jeito ambíguo de escrever reflete um pouco do conflito existente entre seu desejo de expressar gratidão pelo donativo recebido, agora e anteriormente (v. **15**) e o desejo de mostrar-se superior a questões de dependência de outros, quanto a sustento financeiro.

Certamente é inusitada a meneira de Paulo agradecer o donativo, seja em dinheiro ou em espécie, vindo da igreja, principalmente se considerarmos as expressões que usa. Ele coloca toda ênfase de sua alegria *no Senhor,* não na generosidade dos filipenses – um traço peculiar que reaparecerá no versículo **18**. *Renovastes* (gr. *anethalete,* encontrado somente aqui, em todo o *NT,* mas presente na LXX, Sl 27:7; Sab. 4:4; Sir. 46: 12; 49:10, sobre plantas "que florescem outra vez" após a estação de hibernação). O verbo pode ser transitivo, sentido que é encontrado na RSV, e aceito por Debelius, Bonnard e Beare – "agora, finalmente, destes realidade ao vosso interesse"; ou melhor, o verbo pode ser factitivo (veja-se AG, que dão o sentido de "causar o crescimento", encontrado na LXX, em Ez 17:24; Sir. 50:10). Outra alternativa é considerar o verbo como intransitivo: "revivestes, tanto quanto vosso interesse por mim". (Veja-se Gnilka e N. Baumert, "Ist Philipper 4, 10 richtig übersetzt?", *BZ* 13 (1969), pp. 256-62 (260). Esta é preferível, se for verdade, como assevera Gnilka, que Paulo, ao escrever seu agradecimento, vê o quadro inteiramente do ponto de vista dos filipenses; esta interpretação é apoiada pelo que se segue.

a meu favor o vosso cuidado usa o verbo chave desta epístola: gr. *phronein,* cf. **2:3s., e 1:7,** que contêm uma expressão paralela. Paulo sente profundo interesse pelos filipenses. Agora, paga ele tributo ao envolvimento e ativo interesse deles em seus assuntos pessoais. *O qual também já tínheis antes, mas vos faltava oportunidade.* A primeira parte da sentença enfatiza desejo ardente e prontidão dos filipenses em enviar ajuda (colhida nos vv. **15**s.: segundo Baumert, loc. cit., pp. 260s.). Não foi a falta de interesse dos filipenses, mas as circunstâncias desfavoráveis, que bloquearam o caminho da dádiva até o apóstolo. "Vós tivestes a falta do tempo *(kairos)* certo para ajudar", é o que comenta Paulo ao usar esse verbo (gr. *ēkaireisthe*).

Não está mencionada a razão da falta de circunstâncias favoráveis. Este fato influencia de alguma forma a data da carta. (Veja-se a Introdu-

ção, pp. 65s..) Quer fosse a situação do apóstolo, num certo lugar inacessível, ou a própria pobreza dos filipenses, ou a preocupação deles quanto à coleta para os santos de Jerusalém, não há culpa atribuída ao descuido. Foi algo fora de seus controles.

11. Em todo caso, e qualquer que tenha sido a causa da demora, Paulo conserva uma atitude de desprendimento. *Não por causa da pobreza.* Assim, a apreciação de Paulo pela ajuda dos filipenses não é expressa por causa de um senso de necessidade (*pobreza* [gr. *hysterēsis*] é termo encontrado somente aqui e em Mc 12:44, no *NT*). Paulo não tem motivo para julgar-se abandonado. Ele pode manter esta atitude reservada por uma razão: *aprendi a viver contente em toda e qualquer situação;* quer as circunstâncias sejam desfavoráveis, como em 2 Coríntios 11:23ss. (segundo Bonard), quer as posses sejam magras (segundo Glombitza, loc. cit., pp. 136s.). *Contente* é tradução do gr. *autarkēs,* uma qualidade importante que descreve a independência de uma pessoa quanto a coisas materiais. É uma asserção de auto-suficiência ensinada pelos estóicos. Na verdade, esta era a virtude fundamental deles, na vida moral. Veja-se J. N. Sevenster, *Paul and Seneca,* pp. 113s., citando Sêneca: "o homem feliz está contente com sua sorte presente, não importa qual seja ela, e está reconciliado com suas circunstâncias" (de *Vita Beata,* 6.2). Contudo, o termo tinha uma circulação mais ampla do que a de uma expressão técnica na escola cínico-estóica (G. Kittel, *TDNT* i, p. 466s.). Mesmo que Paulo a tenha tomado emprestada, ele rapidamente a transformou em algo bem diferente. O homem "autosuficiente" estóico, de que Sócrates é tido como exemplo perfeito, enfrenta a vida e a morte com recursos encontrados dentro de si mesmo. Paulo encontra o segredo da vida em sua união com Cristo (**1:21**), a qual ele conheceu na hora de sua conversão (*aprendi* é um tempo aoristo, sugerindo que esta verdade sobreveio-lhe num tempo específico; ele não a aprendeu através de disciplina paciente e esforço concentrado). Ele prossegue, pois, na seção seguinte, declarando que a verdadeira liberdade é sua, visto depender de Deus, e estar entregue a um novo Senhor, em obediência (v. **13**); (segundo Glombitza, loc. cit., p. 137). Sua liberdade também o livra da dependência de recursos humanos, como se ele fora um empregado a serviço da igreja (Gnilka, mencionando E. Peterson, "An apostle is no employee of the church").

12,13. O desprendimento do ministério apostólico das condições terrenas tem um significado que está reproduzido num texto rítmico, que

tentaremos reproduzir:

a) *tanto sei estar humilhado*
b) *como também ser honrado;*
c) *de tudo e em todas as circunstâncias já tenho experiência,*

a) *tanto de fartura, como de fome;*
b) *assim de abundância, como de escassez;*
c) *tudo posso naquele que me fortalece.*

Na última linha, o manuscrito TR, e Orígenes, têm "Cristo" em lugar do pronome, mas esta é uma redação secundária.

Esta peça poética de duas estrofes, seis linhas, é um tributo ao apostolado de Paulo. Estar "humilhado" (gr. *tapeinousthai* lembra **2:8**) é mais do que privação econômica, mais do que seu destino como mártir (Lohmeyer); reflete sua visão global, e seu desinteresse pelo conforto pessoal nesta vida. Cf. 1 Coríntios 4:11; 2 Coríntios 6:3-10; 11:23ss. "Abundância" (gr. *perisseuein*) tem sido interpretada como elação espiritual (cf. 2 Co 12:1ss.), quando Paulo, cheio do poder do Espírito, exercia autoridade sobre as igrejas (1 Co 4:18-21; 2 Co 13:5-10). O contraste *fartura* e *fome* normalmente é usado para suprimento (ou falta de) material (Lc 6:21). O melhor esclarecimento é fornecido pela *apologia pro vita sua* de Paulo, em 2 Coríntios 11:21ss.

A frase final dá o sentido íntimo do todo. O aprendizado de Paulo do segredo da independência e autocontrole só é igualado pelo seu senso de dependência do Senhor, e total confiança nEle. (*Já tenho experiência,* gr. *memyēmai,* uma expressão técnica das religiões misteriosas gregas, para denotar a iniciação e visão dos atos simbólicos praticados nos cultos helenísticos: veja-se AG, "iniciar-se" nos mistérios; há, também, o sentido geral do verbo: "aprender o segredo".) Assim, *tudo posso* deve ser entendido em seu contexto, isto é, *tudo* refere-se àquelas tarefas e responsabilidades concernentes ao seu chamado e cargo de apóstolo, e que ele pode cumprir apenas enquanto depender do Senhor (Gnilka). *Que me fortalece* (gr. *endynamounti*) lembra o que Paulo disse em **3:10**, onde o "poder (gr. *dynamis*) de sua ressurreição" é a força motora do ministério dele.

14. *Todavia, fizestes bem, associando-vos na minha tribulação.* Talvez seja aquilo que mais se aproxime de um agradecimento de Paulo.

Usando uma expressão idiomática (lit. "vós fizestes bem", como em At 10:33; 2 Pe 1:19; 3 Jo 6), ele se congratula com os filipenses pelo seu interesse nesta "boa obra" de sustentar seu ministério, especialmente naquelas épocas difíceis. *Minha tribulação* (gr. *thlipsis*) fica indefinida; dificilmente, porém, poderia referir-se, neste contexto e à luz do versículo **11**, às necessidades e tribulações pessoais de Paulo. Em **1:17** e em 2 Coríntios 1:8 a palavra refere-se à experiência carcerária de Paulo, mas, até mesmo ali, persiste um sentido escatológico, no pano de fundo. *thlipsis* é a tribulação que sobrevirá à terra no final dos tempos, na literatura apocalíptica (cf. Mc 13:19; 2 Ts 1:6) e é possível que Paulo tenha isto em mente, aqui. Os filipenses haviam sustentado o apóstolo com seus donativos, tornando possível a continuação de seu ministério. Eles haviam permanecido ao seu lado, em seus trabalhos apostólicos. Agora, ele os elogia e agradece, pelo apoio que lhe deram como "apóstolo escatológico", destinado a promover os propósitos de Deus, na divulgação do evangelho aos gentios e, assim, preparar o caminho para o *dénouement* da história. (Quanto a este aspecto de Paulo, vejam-se A. Fridrichsen, *The Apostle and his Message*, Uppsala, 1947; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, ET Londres, 1959, cap. 2). Esta compreensão pelo menos lançaria alguma luz sobre a estranha reticência de Paulo ao dizer "muito obrigado" pelas dádivas que lhe foram entregues pessoalmente. Isto explicaria, também, o uso que ele faz do verbo *associando-vos*, isto é, eles se associaram a Paulo em seu trabalho, no sentido de **1:7**: os filipenses e Paulo são co-participantes da graça.

associando-vos (gr. *synkoinōnein*), então, não significa associar-se a Paulo como indivíduo, mas, associar-se em sua obra apostólica (segundo Glombitza, loc.cit., p. 137; H. Seesemann, *Der Begriff KOINŌNIA im NT*, pp. 33s., com referência ao significado do verbo: "compartilhar algo fora de alguém", p. 5).

15. *E sabeis também vós, ó filipenses, que no início do evangelho, quando parti da Macedônia. . .* É reminiscência óbvia de At 16:12ss. quando a igreja foi estabelecida.

o início do evangelho refere-se à primeira missão evangelística de Paulo na cidade de Filipos (**1:6**), sendo perfeitamente natural que ele chamasse aqueles membros da igreja pela sua nomenclatura romana, *filipenses* = latim *philippenses* (cf. W. M. Ramsay, *"On the Greek Form of the Name Philippians" JTS* I o.s. (1900), p. 116). Ele assim o fez, não para suavizar um golpe, desferido num versículo anterior, em que ele os

censurara (J. H. Michael; veja-se comentário sob **4:10**) mas, para atribuir-lhes seu verdadeiro cognome, pelo qual os cidadãos filipenses dignificavam seu "status" cívico. O termo *evangelho,* além do mais, assume significado pessoal, como que para marcar o caráter íntimo do evangelismo paulino (veja-se P. T. O'Brien, "Tranksgiving and the Gospel in Paul", *NTS* 21 (1974-5), pp. 144-55, esp. pp. 153s.). Contudo, em que sentido poderia o evangelismo inicial de Paulo na Macedônia ser chamado de *início* de sua obra apostólica? Não deveríamos supor que ele considerava seu trabalho na Macedônia de tal importância a ponto de questionar seu ministério anterior (At 13-14; segundo Glombitza, loc. cit., p. 140). Pode, contudo, haver um sentido em que Paulo achava que quando ele pisou em solo grego, e viajou para o oeste, *en route* para Roma, que ele estava no início de uma nova fase de seu ministério, tendo Silas como companheiro. Para isto, a evangelização anterior, na Ásia Menor, havia sido preparatória. De qualquer forma, a passagem à Macedônia é descrita em Atos como sendo "um marco decisivo" (E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* iii, Berlim, 1923, p. 80, citado por Gnilka), e depois disso, a Macedônia permaneceu ao alcance da estratégia missionária de Paulo (mencionada nos escritos de Paulo cerca de treze vezes).

Paulo aparentemente está lembrando seus amigos filipenses de que eles ocupavam um lugar único em suas atividades missionárias: *nenhuma igreja se associou* (gr. *ekoinōnēsen*), isto é, na obra do evangelho, *comigo* (Seesemann, op. cit., p. 33) *no tocante a dar e receber, senão unicamente vós outros.*

Fica clara a intenção de Paulo de selecionar a igreja filipense como sendo a comunidade que ocupava lugar especial em seu afeto e estima. Ele estava pronto para receber donativos (não necessariamente em dinheiro: possivelmente outros itens estariam incluídos). Contudo, a menos que a frase *dar e receber* seja uma expressão idiomática, não se devendo conferir-lhe um sentido estrito, parece que havia uma transação mútua, de duas mãos, entre igreja e apóstolo. Os filipenses deram e eles também receberam, presumivelmente bens espirituais, da parte de Paulo (como em 1 Co 9:11; cf. Rm 15:27). Eles haviam sustentado Paulo em seus labores apostólicos, desde o começo. Até mesmo antes de ele deixar a Macedônia, os filipenses estavam envolvidos em seu duplo ministério. De 2 Coríntios 11:8; 12:13 se vê que outras igrejas enviaram ajuda ao apóstolo, não sendo, pois, o sustento material dos filipenses a Paulo, que os colocou numa situação privilegiada. O que marcou o relacionamento de Paulo com os filipenses foi que eles deram e receberam e, além disso,

podemos presumir, não levantaram objeções como as que Paulo encontrou em Corinto, em razão das quais ele determinou que não receberia pagamento pelo seu ministério ali.

16. De Filipos, os missionários apostólicos vieram a *Tessalônica* (At 17:19). *Até* lá os filipenses enviaram ajuda. As melhores tradições textuais (Sinaítica, Vaticanus, etc.) acrescentam "para as minhas necessidades", como na ARA. Há várias questões levantadas por esta referência à ajuda recebida durante o ministério de Paulo em Tessalônica; *porque até para Tessalônica mandastes não somente uma vez, mas duas, o bastante para as minhas necessidades.*

Paulo se refere a seu "labor e fadiga" (1 Ts 2:9; 2 Ts 3:8), durante este período, e pode-se presumir que, numa época de crise econômica, aliviada parcialmente pelo seu trabalho manual, as dádivas de Filipos chegaram em boa hora. Que tais donativos se repetiram, se deduz de *não somente uma vez, mas duas* (veja-se L. Morris quanto a esta frase, *NovT* I (1956), pp. 203-8; B. Rigaux, *Les épîtres aux Thessaloniciens,* Paris, 1956, p. 461). Se a primeira palavra da sentença *kai hapax kai dis* não fizer parte da expressão, mas, serve apenas de conetivo, então o sentido será: "tanto quando eu estava em Tessalônica, e mais de uma vez quando eu estava em outros lugares" (de acordo com Morris, loc. cit., p. 208). Esta frase implica em que houve freqüente remessa de donativos a Paulo, provavelmente enquanto estava em Tessalônica, durante um período mais longo do que Atos 17 dá a entender. (Veja-se E. Haenchen, *The Acts of* the Apostles, pp. 511s. Assim pensam Gnilka, Michaelis e Collange).

17. *Não que eu procure o donativo, mas o que realmente me interessa é o fruto que aumente o vosso crédito.* Se Paulo chegou bem perto de um reconhecimento explícito e gratulatório dos donativos materiais, ele agora se retira. Primeiro, com uma negativa: *não que eu procure o donativo;* em seguida, torcendo seu pensamento, de tal forma a colocar ênfase em nova direção: *mas, o que realmente me interessa é o fruto que aumente o vosso crédito.* Este versículo está cheio de termos comerciais (veja-se H. A. A. Kennedy, "The Financial Colouring of Phil. IV, 15-18", *ExpT* 12 (1900-1), pp. 43s.). *Procure o donativo* talvez seja "um termo técnico para a exigência de pagamento de juros" (Gnilka); *fruto* é "lucro" ou "juros": veja-se Moulton-Milligan, *Vocabulary, s.v. karpeia,* uma variante de *karpos* de Paulo, neste versículo; *que aumente* (gr. *pleonazein*: um termo bancário regular para crescimento financeiro;

vosso crédito (gr. *logos*) significa "conta". A sentença toda é um jogo de palavras que procura exprimir a esperança de Paulo, num jargão comercial: "aguardo os juros que serão creditados em vossa conta", de tal forma que Paulo, no último dia, estará satisfeito com seus investimentos em Filipos (**2:16**). Veja-se **1:11** quanto a uma esperança escatológica semelhante.

18. Paulo prossegue usando o vocabulário financeiro. *Recebi tudo, e tenho abundância.* Os manuscritos não-literários derramam alguma luz sobre o primeiro verbo de Paulo: *recebi* (gr. *apechō*, expressão técnica usada para sacar recibo pelo pagamento total, e quitação de uma nota; AG traduzem: "receber uma soma, pelo total, e passar recibo da mesma"). Paulo tem mais do que o suficiente: diz ele que tem *tudo e. . . abundância* (gr. *perisseuein*, "eu abundo", como no v. **12**). *Estou suprido* (gr. *peplērōmai*), porque os filipenses, com fidelidade, sem restrições, não sem pesado ônus sobre eles (veja-se v. **19**), remeteram esses donativos, pela mão de Epafrodito. Isto concorda com a descrição feita em **2:25** em que Epafrodito é "ministro de minhas necessidades", da parte da igreja. Veja-se, também, **2:30** quanto a esta obra.

É interessante a designação tríplice, em terminologia sacra, de um assunto tão mundano, como o envio de um donativo material: *como aroma suave, como sacrifício aceitável e aprazível a Deus.* O primeiro termo é emprestado diretamente do *VT*, significando, literalmente, "cheiro suave, aroma agradável" (Gn 8:21; Êx 29:18, 25, 41; Lv 1:9, 13; Ez 20: 41; cf. Ef 5:2 quanto a uma alusão ao auto-sacrifício de Cristo, desta maneira). A espiritualização dos sacrifícios de Levíticos já havia começado em Qumran (IQS 8:7-9; Vermes, p. 85) como parte do criticismo dos sectários, quanto ao culto no templo, em Jerusalém (IQS 9:3-5: "e a oração corretamente oferecida será como fragrância de justiça aceitável. . . perfeição de caminho como oferta voluntária deleitável"; Vermes, p. 87; IQS 10:6: "durante toda minha vida, o preceito gravado estará em minha língua, como fruto de louvor, e a porção de meus lábios"; Vermes, p. 89). *Sacrifício* é palavra que já fora usada em sentido simbólico em **2:17**, onde se relaciona, também, com o serviço prestado pelos filipenses em prol do apóstolo. Veja comentário do versículo.

aceitável e aprazível a Deus são, também, termos cúlticos, associados ao sistema sacrificial veterotestamentário. Recebem conotação especial, da parte de Paulo, em seus escritos (vejam-se Rm 12:1; Cl 3:20; Tt 2:9), como parte de seu ensino geral sobre o viver cristão ideal, que é ser

aceito por Deus, e procurar agradá-lO na conduta diária (veja-se *Colossians and Philemon, New Century Bible,* 1974, pp. 52, 120).

19. Se atribuirmos importância à partícula conetiva traduzida por *e* (gr. *de*), poderia haver uma ligeira força adversativa, melhor comunicada por "porém". Isto faria subentender que assim como a igreja havia ajudado o apóstolo em suas necessidades, assim também Deus socorreria a igreja em suas necessidades (Gnilka). O termo de ligação é *cada uma de vossas necessidades,* que corresponde a *minhas necessidades* (no v. **16**). O versículo tem o formato de uma oração (veja-se G. P. Wiles, *Paul's Intercessory Prayers,* pp. 101-7) e o verbo *Deus. . . há de suprir* é mais uma prece intercessória do que uma simples declaração. *Suprir* (gr. *plērōsei* liga-se ao v. 18: Paulo diz que está *suprido,* usando o mesmo verbo para denotar um suprimento suficiente): Paulo certamente está dizendo que as dádivas dos filipenses foram observadas por Deus, cujo trabalho, confiado às suas mãos, eles ajudaram a fazer prosperar. Agora, de modo recíproco, *meu Deus* (o possessivo pessoal é muito raro em Paulo; cf. 1:3) *há de suprir* as necessidades dos filipenses, evidentemente numa época de crise econômica (se 2 Co 8:2 relaciona-se às aperturas financeiras dos cristãos macedônios, nesta época, como Michaelis acredita).

A dádiva de Deus é *segundo a sua riqueza, em glória, em Cristo Jesus,* onde a frase preposicional (gr. *kata to ploutos autou*) significa que "a recompensa não será meramente *da* riqueza divina, mas, também, *de acordo com* Sua riqueza – numa escala digna de tanta riqueza" (Michael). Não há limite para isto. A frase *em glória* é provocativa. Pode ser interpretada como se fora um advérbio alterando o verbo suprir: "Ele suprirá de maneira gloriosa" (Collange). A preposição *em* assume o mesmo significado que o hebraico b^e. Ou, a frase pode apontar para o futuro reino de glória (Lohmeyer, Michaelis). Ou, então, *em glória* deve ligar-se a *riquezas,* como expressão adjetiva: "riquezas gloriosas", ou talvez "riquezas que consistem nas dádivas de sua glória", em que "glória" caracteriza a vida dos crentes em Cristo Jesus (Gnilka). Então, teria uma referência ao futuro, visto que a vida do crente *hic et nunc* nunca é chamada de "glória", por Paulo; ao contrário, é uma condição de humilhação e fragilidade (3: 21; 2 Co 4:7-12). Possivelmente poderíamos suspeitar da existência de nova polêmica antiperfeccionista (veja-se p. 165).

20. *glória,* um termo bíblico elusivo (veja-se H. Kittel *Die Herrlichkeit Gottes,* Giessen, 1934) reaparecem nesta doxologia. O tributo

de louvor a Deus, nosso Pai, vem como clímax esplendoroso, e "flui da alegria de toda a epístola" (Bengel), a resposta que Paulo apresenta, bem apropriada, tomada de empréstimo das práticas litúrgicas primitivas, a tudo quanto lhe cause regozijo em sua experiência na prisão.

pelos séculos dos séculos. Amém. Não são termos convencionais, para compor uma doxologia. O grego de *pelos séculos dos séculos* simplesmente coloca naquela língua a expressão hebraica *le'ôlām wa'edh* com sua divisão de tempo: "esta era" e a "era vindoura". O louvor de Deus penetra as eras futuras. A resposta *Amém* é um endosso confessional daquilo que foi dito, e uma aclamação da aceitação do adorador (veja-se H. Schlier, *TDNT* i, pp. 335-8).

SAUDAÇÕES FINAIS 4:21-23

21. *Saudai a cada um dos santos em Cristo Jesus.* As antigas cartas gregas usualmente terminavam com um adeus (gr. *errhōsō*) ou com um desejo de boa sorte (gr. *eutychei*). É costume de Paulo incluir uma saudação (vejam-se Rm 16:3-23; 1 Co 16:19-21; 2 Co 13:12, 13; 1 Ts 5:26), finalizada com a bênção apostólica (v. **23**).

A forma desta saudação é peculiar. *Cada um dos santos* significa virtualmente a mesma coisa que "todos os santos" (2 Co 13:13), isto é, todos os crentes que fazem parte da congregação. Contudo, poderia haver um ponto especial quanto à maneira de Paulo escrever. Ao invés de saudações "no Senhor" (como em Rm 16:22; 1 Co 16:19), ele descreve os filipenses como *em Cristo Jesus.* E *cada um dos santos* (gr. *panta hagion,* neutro) pode ter sido escrito tendo em vista os companheiros não presentes e, assim representaria um apelo final para a unidade da igreja, como "santos" de Deus (**1:1**). Em seguida, quem é o objeto do verbo *saudai*? A melhor resposta seria que os filipenses devem saudar-se uns aos outros, cimentando, assim, relações cordiais, à medida que são juntados pela carta de Paulo.

Os irmãos que se acham comigo, tais como Timóteo (**1:1, 2:19-24**), unem-se na saudação.

22. *Todos os santos* provavelmente estende o círculo de "irmãos", do versículo precedente, a fim de incluir os membros da igreja, presentes no lugar do cativeiro de Paulo. A frase é igual à de 2 Co 13:13, e pode-se imaginar que se refira ao mesmo grupo de cristãos, em Roma ou Éfe-

so. A totalidade de "todos os santos" poderia ser um indicador que exclui Cesaréia, onde não existe uma grande comunidade cristã, ao que se saiba (veja-se anteriormente, p. 60).

especialmente os da casa de César. Esta parte da saudação pode bem ser um elo de ligação, de especial interesse, entre os membros da igreja que trabalhavam nalgum setor do governo imperial, na cidade onde Paulo estava preso, e os cidadãos de Filipos, colônia romana (segundo Michaelis, E. F. Scott). Certamente a frase *casa de César* (gr. *hoi ek tēs kaisaros oikias*) não se refere à família do imperador (Herodes Agripa é chamado "membro da casa de César" em Filo, *In Flacc.* 35) como a frase latina *familia Caesaris* poderia superficialmente indicar. Nem significa, necessariamente, membros da corte imperial em Roma (veja-se **1:13**).

"Escravos imperiais" (tradução de Moffatt) estreita demais, indevidamente, o grupo, à classe dos escravos, omitindo outros membros da classe livre; a menos que "escravos" seja tomado no sentido mais largo de "servos", isto é, empregados civis, governamentais.

Paulo tem em vista uma saudação daqueles engajados no serviço governamental, quer sejam soldados (Gnilka pensa naqueles a cuja guarda Paulo estava confiado, e cuja saudação daria maior tranqüilidade aos filipenses, que naturalmente estariam ansiosos a respeito do estado de Paulo: **1:12; 2:19-24**), ou oficiais governamentais no pretório. Nas províncias, tanto quanto em Roma, havia centros de administração. Há evidências, em inscrições, de que em Éfeso os funcionários públicos, tanto escravos como libertos, organizavam-se em *collegia,* ou grêmios do imperador (*curam agunt collegia lib*[*ertorum*] *et servorum domini n*[*ostri*] *Aug*[*usti*] *i*[*nfra*] *s*[*cripta*]. Veja-se J. T. Wood, *Discoveries at Ephesus,* Londres, 1977, mencionado em G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry,* Londres, 1929, p. 110.

23. Uma oração final pede *a graça do Senhor Jesus Cristo* sobre a congregação filipense. A expressão total do nome e título sugere uma forma litúrgica, embora haja toda propriedade no termo *Senhor,* numa carta que estabeleceu a ênfase cristológica num ponto central (**2:11**), e definiu suas implicações para a vida da igreja e seus relacionamentos (**2:5**: veja-se comentário).

A graça do Senhor da Igreja é invocada sobre *o vosso espírito* (gr. *pneumatos,* substantivo singular, para enfatizar, talvez, a unidade do corpo de crentes, em que deve-se encontrar apenas um espírito, **1:27**); *espírito* substitui "convosco" (Rm 16:20; 1 Co 16:23; Cl 4:18) ou "com to-

dos vós" (Rm 16:24; 2 Co 13:13; 2 Ts 3:18; cf. Ef 6:24), mas Filemom 25 repete-o; *espírito* significa a pessoa toda (E. Schweizer, *TDNT* vi, p. 435) dos muitos crentes que compunham a congregação (*vosso espírito* é plural). A concordância de Paulo pode ser ouvida no "amém" (encontrado numa tradição textual fortemente comprovada, P46, Sinaiticus, ADKLP Lat. Syr. TR), quando ele confirma ("Amém" significa: é verdade) a bênção. Pode ser, também, o testemunho do escriba daquilo que, julgava ele, seria a resposta mais apropriada da congregação. Como de fato é.

COMENTÁRIOS BÍBLICOS DA SÉRIE CULTURA BÍBLICA

Os comentários da Série Cultura Bíblica foram elaborados para ajudar o leitor a alcançar uma compreensão do real significado do texto bíblico.

A introdução de cada livro dá às questões de autoria e data um tratamento conciso, embora completo. Isso é de grande ajuda para o leitor, pois mostra não só o propósito de cada livro como as circunstâncias em que foi escrito. É também de inestimável valor para professores e estudantes que buscam informações sobre pontos-chaves, pois aí se vêem combinados o mais alto conhecimento e o mais profundo respeito com relação ao texto sagrado.

Veja a riqueza do tratamento que o texto bíblico recebe em cada comentário da Série Cultura Bíblica:

- Os comentários tomam cada livro e estabelecem as respectivas seções, além de destacar os temas principais.
- O texto é comentado versículo por versículo.
- São focalizados os problemas de interpretação.
- Em notas adicionais, as dificuldades específicas de cada texto são discutidas em profundidade.

O objetivo principal dos comentários é buscar o verdadeiro significado do texto da Bíblia, tornando sua mensagem plenamente compreensível.

ISBN 978-85-275-0075-3



