CPAD

GORDON D. FEE



CRISTOLOGIA PAULINA

Um estudo exegético-teológico

CPAD

GORDON D. FEE



CRISTOLOGIA PAULINA

Um estudo exegético-teológico

GORDON D. FEE

CRISTOLOGIA PAULINA

Um Estudo Exegético-Teológico

Tradutor Marcelo Siqueira

1º Edição

CPAD

Rio de Janeiro
2023

Todos os direitos reservados. Copyright © 2023 para a língua portuguesa da Casa Publicadora das Assembleias de Deus. Aprovado pelo Conselho de Doutrina.

É proibida a duplicação ou reprodução deste volume, no todo ou em parte, sob quaisquer formas ou meios (eletrônico, mecânico, gravação, fotocópia, distribuição na web e outros), sem permissão expressa da Editora.

Título do original em inglês: Pauline Christology

Baker Publishing Group, Grand Rapids, Michigan, EUA

Primeira edição em inglês: 2007

Tradução: Marcelo Siqueira

Revisão: Cristiane Alves

Daniele Pereira

Ester Soares

Miquéias Nascimento

Ana Paula Nogueira

Tatiana da Costa

Thiago Panzariello

Capa: Wagner de Almeida

Projeto gráfico e editoração: Anderson Lopes

Conversão para Ebbok: Cumbuca Studio

CDD: 230 - Cristianismo e teologia cristã

ISBN: 978-65-5968-222-5

As citações bíblicas foram extraídas da versão Almeida Revista e Corrigida, edição de 2009, da Sociedade Bíblica do Brasil, salvo indicação em contrário.

Para maiores informações sobre livros, revistas, periódicos e os últimos lançamentos da CPAD, visite nosso site: http://www.cpad.com.br.

SAC — Serviço de Atendimento ao Cliente: 0800-021-7373

Casa Publicadora das Assembleias de Deus

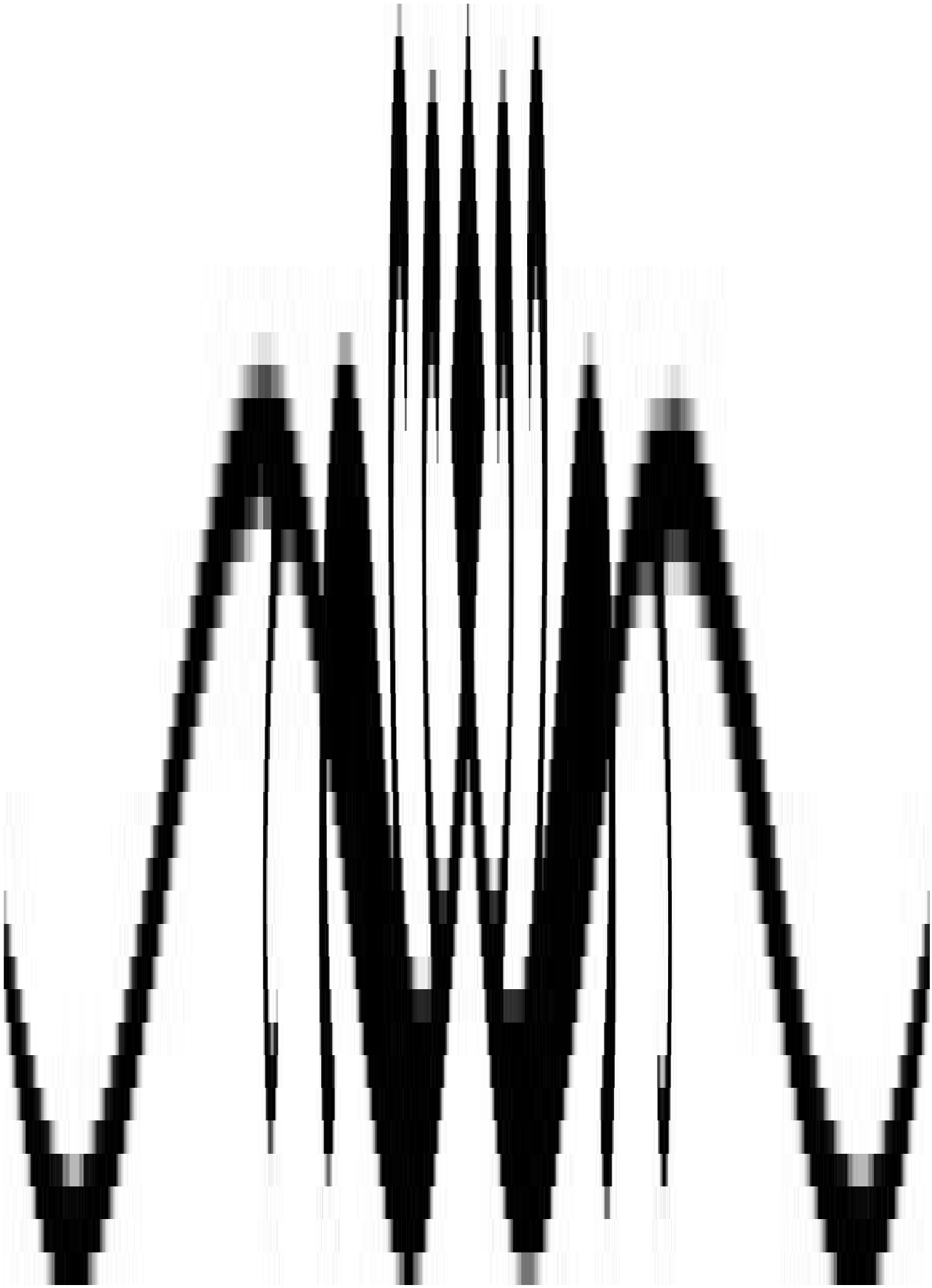
Av. Brasil, 34.401, Bangu, Rio de Janeiro – RJ

CEP 21.852-002

1ª edição: 2023

Impresso no Brasil

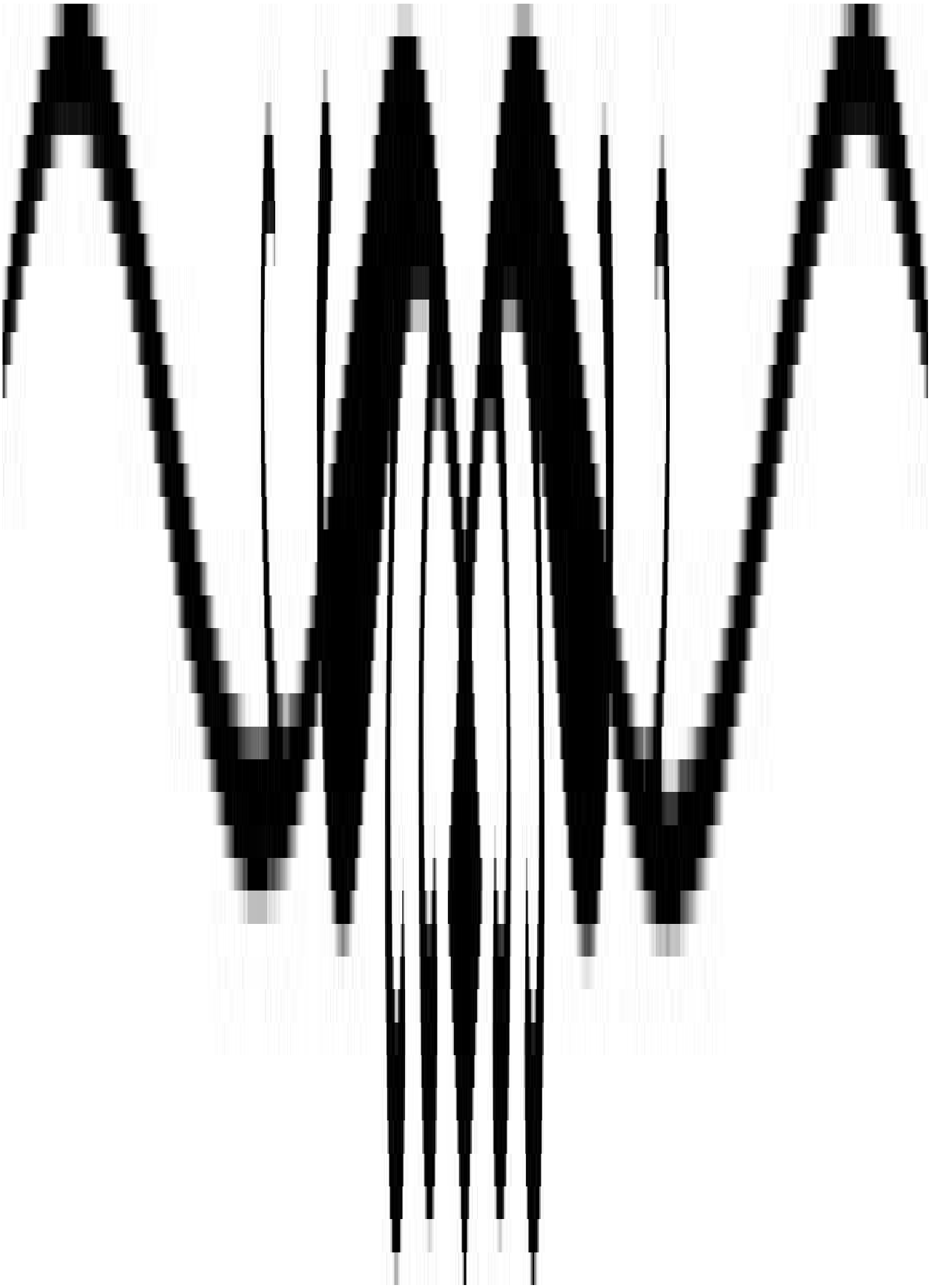
Tiragem: 3.000



Para Rikk Watts,

ex-aluno e atual amigo e

companheiro de jornada.



Sumário

ABREVIAÇÕES

PREFÁCIO

Capítulo 1: Introdução

Cristologia Paulina: Do que se Trata?

Cristologia Paulina: A Dificuldade Teológica

Cristologia Paulina no Século XX

Cristologia Paulina: Algumas Questões Básicas

Para onde Vai a Cristologia Paulina?

1 Coríntios 8.6

Colossenses 1.13-17

Filipenses 2.6-11

Paulo e a Septuaginta

Paulo Conhecia e Utilizava a Septuaginta?

Os Leitores de Paulo Estariam Cientes deste Uso?

Uma Análise Numérica dos Dados Paulinos

PARTE I: ANÁLISE

CAPÍTULO 2: CRISTOLOGIA NA CORRESPONDÊNCIA TESSALONICENSE

I. Cristologia em 1 Tessalonicenses

Uma Análise Preliminar dos Dados

Excurso: O Uso do Artigo Definido com Κύριος

Jesus como Filho Messiânico/Eterno de Deus

1 Tessalonicenses 1.1,3 (Deus como Pai)

1 Tessalonicenses 1.9-10 (Cristo como Filho)

Jesus como o Κύριος dos Textos em que a Septuaginta Menciona Yahweh

1 Tessalonicenses 3.13

1 Tessalonicenses 4.16

Outras Expressões Κύριος que Ecoam o Uso da Septuaginta

A Palavra do Senhor

O Nome do Senhor

O Dia do Senhor

O Senhor como Vingador

O Senhor, nossa Esperança

Deus e ὁ Κύριος Partilham dos Propósitos e das Atividades Divinas

A Igreja Existe em Deus e Cristo (1 Ts 1.1 [cf. 2 Ts 1.1])

A Vontade de Deus em Cristo Jesus (1 Ts 5.18)

A Presença Divina na Parúsia

Cristo, o Senhor, Invocado em Oração

A Bênção da Graça (1 Ts 5.28)

1 Tessalonicenses 3.11-13

II. Cristologia em 2 Tessalonicenses

Uma Análise Preliminar dos Dados

Um Caso de Intertextualidade Messiânica — 2 Tessalonicenses 2.8

Jesus como o Κύριος dos Textos em que a Septuaginta Menciona Yahweh

2 Tessalonicenses 1.6-10

2 Tessalonicenses 1.12

2 Tessalonicenses 2.13-14

2 Tessalonicenses 3.5

2 Tessalonicenses 3.16

Expressões Κύριος que Ecoam o Uso da Septuaginta

O Nome do Senhor

A Palavra do Senhor

O Dia do Senhor

Deus e ὁ Κύριος Partilham dos Propósitos e das Atividades Divinas

A Paz do Senhor (2 Ts 1.2; 1.12)

A Glória Divina (2 Ts 2.14)

A Fidelidade Divina (2 Ts 3.3)

AquEle que Fortalece os Crentes (2 Ts 3.3)

O Evangelho de Deus e de Cristo (2 Ts 1.8)

Cristo, o Senhor, Invocado em Oração

2 Tessalonicenses 2.16-17 (cf. 1 Ts 3.11-13)

2 Tessalonicenses 3.5

2 Tessalonicenses 3.16

Conclusão

Apêndice I: Os Textos

Apêndice II: Uma Análise do Uso

CAPÍTULO 3: CRISTOLOGIA EM 1 CORÍNTIOS

Uma Análise Preliminar dos Dados

Cristo: Senhor Preexistente e Agente da Criação

O Contexto de Corinto (1 Co 8.1-13)

1 Coríntios 8.6

Cristo como Preexistente com Israel

1 Coríntios 10.4

1 Coríntios 10.9

Excurso: 1 Coríntios 15.47 e a Preexistência

Jesus como Filho Messiânico/Eterno de Deus

1 Coríntios 1.3,9

1 Coríntios 1.13–2.16

Excurso: O Messias Crucificado e a Sabedoria Judaica

1 Coríntios 1.30; 2.7

1 Coríntios 15.23-28

Jesus como o Segundo Adão

1 Coríntios 15.21-22

1 Coríntios 15.44-49

Jesus como Κύριος

1 Coríntios 16.22 — O Senhor e a Devoção Cristã na Igreja Primitiva

1 Coríntios 5.6-8; 10.16-17; 11.17-34 — O Senhor da Refeição Eucarística

1 Coríntios 12.3 — O Senhor e a Confissão Cristã mais Antiga

1 Coríntios 12.4-6 — O Senhor e a Trindade Divina

1 Coríntios 9.1 — O Encontro de Paulo com o Senhor Ressurreto

Jesus como o Κύριος Mencionado nas Passagens da Septuaginta

1 Coríntios 1.2

1 Coríntios 1.31

1 Coríntios 2.16

1 Coríntios 10.19-22

1 Coríntios 10.26

Κύριος Jesus e as Prerrogativas Divinas

A Graça do nosso Senhor (1 Co 1.3; 16.23)

O Dia do Senhor (1 Co 1.8)

No Nome do Senhor (1 Co 1.10; 5.3-4)

Enviado/Comissionado por Cristo (1 Co 1.1,17)

O Senhor da Glória (1 Co 2.8)

O Senhor Concedeu/Repartiu (1 Co 3.5; 7.17)

O Senhor Julga (1 Co 4.4-5; 11.32)

Se o Senhor Quiser/Permitir (1 Co 4.19; 16.7)

O Poder do Senhor Jesus (1 Co 5.4)

Esforçando-se para Agradar o Senhor (1 Co 7.32)

O Mandamento do Senhor (1 Co 7.10,12,25; 9.14; 14.36-37)

Debaixo da Lei de Cristo (1 Co 9.21)

Textos que Implicam Subordinação

1 Coríntios 3.23 — "Cristo É de Deus"

1 Coríntios 11.3 — Deus como o "Cabeça" de Cristo

Conclusão

Apêndice I: Os Textos

Apêndice II: Uma Análise do Uso

CAPÍTULO 4: CRISTOLOGIA EM 2 CORÍNTIOS

Uma Análise Preliminar dos Dados

Cristo: Preexistente e Redentor Encarnado

2 Coríntios 8.9 — A Encarnação como Paradigma para a Ajuda aos Pobres

2 Coríntios 5.21 — AquEle que não Conheceu Pecado

2 Coríntios 10.1 — As Atitudes de Jesus como Base para a Intercessão

Jesus Cristo, o Filho de Deus

2 Coríntios 1.3-5; 11.31 — Deus como o Pai do nosso Senhor Jesus Cristo

2 Coríntios 1.18-22 — Jesus, o Filho de Deus

Jesus, o Filho de Deus: A Glória de Deus e a Verdadeira Imagem

Cristo como Κύριος (2 Co 3.16-18; 4.5)

Cristo, a Glória do Senhor (2 Co 3.18; 4.4,6)

2 Coríntios 3.18

2 Coríntios 4.4,6

Cristo, o Portador da Imagem Divina (2 Co 3.18; 4.4,6)

Excurso: Sobre a Alegada Influência do Livro de Sabedoria em 2 Coríntios 4.4,6

Cristo como Partícipe das Prerrogativas Divinas

2 Coríntios 2.10 — O Perdão Oferecido na "Presença de Cristo"; 2 Coríntios 8.21 — "Na Presença do Senhor"

2 Coríntios 2.17; 12.19 — Falando como um "em Cristo" na "Presença de Deus"

2 Coríntios 3.17 — O Espírito do Senhor

2 Coríntios 5.9 — Vivendo de Modo a "Agradar o Senhor"; 2 Coríntios 5.10 — O "Trono do Juízo de Cristo"; 2 Coríntios 11.2 — "Vos Apresentar a Cristo"

2 Coríntios 5.11 — O “Temor do Senhor”

2 Coríntios 10.5 — “A Obediência a Cristo”

2 Coríntios 11.10 — Apelo Baseado na “Verdade de Cristo” que Está em Paulo

2 Coríntios 12.1 — “Revelações do Senhor”

2 Coríntios 12.8-10 — Oração Dirigida “ao Senhor”

2 Coríntios 13.13(14) — Cristo em uma Bênção Trinitária

A Devoção a Cristo e a Soteriologia — 2 Coríntios 5.14–6.2

Cristo como o Inaugurador da Nova Ordem (2 Co 5.14-17)

Cristo, o Meio da Reconciliação de Deus (2 Co 5.18-21)

Apêndice I: Os Textos

Apêndice II: Uma Análise do Uso

CAPÍTULO 5: CRISTOLOGIA EM GÁLATAS

Uma Análise Preliminar dos Dados

Cristo, o Filho Messiânico de Deus: Preexistente e Encarnado

Gálatas 3.16 — A “Semente” de Abraão: “Quem É Cristo”

Gálatas 4.4-7 (e Gl 1.19)

Gálatas 1.16-17

Gálatas 2.20

Excurso: Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (“Fé em Cristo Jesus”)

Cristo e as Prerrogativas Divinas

Gálatas 1.1 — O Agente do Apostolado de Paulo

Gálatas 1.3; 6.18 — A Graça Abençoadora de Cristo

Gálatas 1.6,15; 2.21— A Graça de Cristo/de Deus

Gálatas 1.12 — Cristo, aquEle que Revela

Gálatas 4.14 — Me recebestes como ἄγγελον θεοῦ, como Jesus Cristo mesmo

Gálatas 4.19 — Até que Cristo Seja "Formado" em Vós

Gálatas 6.2 — A "Lei" de Cristo

Conclusão

Apêndice I: Os Textos

Apêndice II: Uma Análise do Uso

CAPÍTULO 6: CRISTOLOGIA EM ROMANOS

Uma Análise Preliminar dos Dados

Jesus como Filho Messiânico/Eterno de Deus

Romanos 1.2-4

Romanos 1.9

Romanos 5.10

Romanos 8.3

Romanos 8.15-17

Romanos 8.28-39

Romanos 8.29-30

Romanos 8.32

Romanos 9.4-5

Romanos 15.6

Jesus como Senhor

Romanos 8.34

Romanos 10.5-13

Romanos 14.1-12

Romanos 16.1-16,18

Cristo e as Prerrogativas Divinas

O Espírito de Cristo (Rm 8.9-11)

O Amor de Cristo (Rm 8.35)

Um Apelo por Intermédio de Cristo (Rm 15.30)

Todas as Assembleias de Cristo (Rm 16.16)

Jesus como o Segundo Adão

Paulo Chega a Chamar o Messias de "Deus"? — Romanos 9.5

Conclusão

Apêndice I: Os Textos

Apêndice II: Uma Análise do Uso

CAPÍTULO 7: CRISTOLOGIA EM COLOSSENSES (E FILEMOM)

Uma Análise Preliminar dos Dados

Jesus como Filho Messiânico/Eterno de Deus

Colossenses 1.2-3 — Deus, o nosso Pai e Pai do nosso Senhor Jesus Cristo

Colossenses 1.12-17 — Cristo: Filho Messiânico e Eterno de Deus

Colossenses 1.12-14 — O Filho Messiânico de Deus

Colossenses 1.15-17 — O Filho Eterno de Deus, Criador e Senhor de Tudo

Colossenses 3.10 — Cristo e a Nova Criação: A Imagem Restaurada

O Filho como Redentor Encarnado

Colossenses 1.18 — Cristo, o "Cabeça" da Nova Criação

Colossenses 1.19-22 — Encarnação e Redenção

Colossenses 1.19-20 (2.9) — Cristo, o Reconciliador Encarnado

Colossenses 1.21-22 — Aplicação aos Colossenses

Colossenses 2.2-3

Excurso: Cristo e a Sabedoria em Colossenses

O Uso Real que Paulo Faz da Palavra Σοφία ("Sabedoria")

As Alegações de que Paulo Utiliza o "Vocabulário Sapiencial"

Cristo como Senhor Exaltado

Colossenses 1.10

Colossenses 2.6

Colossenses 3.1-4

Colossenses 3.13-17

Colossenses 3.18–4.1

Colossenses 1.27-29

Conclusão

Apêndice I: Os Textos

Apêndice II: Uma Análise do Uso

Apêndice III: Uma Análise Estrutural de Colossenses 1.15-20

CAPÍTULO 8: CRISTOLOGIA EM EFÉSIOS

Uma Análise Preliminar dos Dados

Jesus como Filho Messiânico/Eterno de Deus

Cristo Jesus como o Filho do Pai

Efésios 1.2; 6.23

Efésios 1.3; 6.7

Efésios 1.4 — O Filho como Preexistente

Efésios 1.17

Efésios 4.13

Deus como "nosso" Pai

Efésios 2.18

Efésios 3.14-16

Efésios 4.6

Efésios 5.1

Efésios 5.20

Efésios 5.5 — Jesus: o Rei Messiânico

Cristo como Κύριος

Efésios 1.20-23 — O Exaltado Posto à Direita de Deus

Efésios 4.4-6 — O Único Κύριος e o Caráter Trinitário do Deus Único

Efésios 4.7-13 — O Cristo Exaltado, que Concede os Dons

Cristo e as Prerrogativas Divinas

Efésios 3.19; 5.1-12,25-27 — O Amor de Cristo

Efésios 4.17 — Uma Fórmula Modificada de Juramento

Efésios 4.21 — A Verdade que Está em Jesus

Efésios 5.8-14 — Cristo, a Fonte de Luz

Efésios 5.10 — Vivendo para Agradar ao Senhor

Efésios 5.17 (e 1.1; 6.6) — A Vontade do Senhor e a Vontade de Deus

Efésios 5.19-20 — Cantando ao Senhor e em Nome do Senhor

Efésios 6.5 — Obediência a Cristo, o Senhor; Efésios 6.8 — O Senhor Galardoará

Efésios 6.10 — Fortalecendo-nos no Senhor

Conclusão

Apêndice I: Os Textos

Apêndice II: Uma Análise do Uso

CAPÍTULO 9: CRISTOLOGIA EM FILIPENSES

Uma Análise Preliminar dos Dados

Cristo, Preexistente e Encarnado — Filipenses 2.6-8

Ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (Sendo na "Forma" de Deus) (v. 6a)

Τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ([o] Ser Igual a Deus) (v. 6b)

Οὐκ ἁρπαγμός (Não Teve por Usurpação) (v. 6b)

Ἐκένωσεν ἑαυτόν (Aniquilou-se a Si mesmo) (v. 7a)

O Papel dos Particípios nos Versículos 7-8

"Ele Humilhou-se a Si mesmo" (v. 8)

Excurso: Uma Nota Final sobre a Visão Alternativa

Cristo, Senhor Exaltado sobre Tudo — Filipenses 2.9-11

Deus o Exaltou Soberanamente (v. 9a)

O Nome que É sobre todo o Nome (v. 9b)

Para que se Dobre todo Joelho (v. 10)

E toda Língua Confesse (v. 11)

Cristo, Salvador e Senhor Celestial — Filipenses 3.20-21

Cristo como "Salvador" e "Senhor"

AquEle que Transformará os nossos Corpos

A Sujeição Final de todas as Coisas

Outras Passagens/Expressões Cristológicas

Cristo como Κύριος = Yahweh nas Expressões da Septuaginta

O Dia de Cristo (1.6,10; 2.16)

O Espírito de Jesus Cristo (1.19)

Cristo Será Engrandecido (1.20)

Regozijai-vos no Senhor (3.1; 4.4; cf. 4.10)

Gloriemo-nos em Cristo Jesus (3.3); O Conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor (3.8)

Perto Está o Senhor (4.5)

Partícipe das Prerrogativas Divinas

Em Entranhável Afeição de Jesus Cristo (1.8)

Espero no Senhor Jesus (2.19); Confiantes no Senhor (1.14; 2.24)

AquEle que me Fortalece (4.13)

Paulo e a Devoção a Cristo

Conclusão

Apêndice I: Os Textos

Apêndice II: Uma Análise do Uso

CAPÍTULO 10: CRISTOLOGIA NAS EPÍSTOLAS PASTORAIS

I. Cristologia em 1 Timóteo

Observações Preliminares sobre o Uso

Cristo, o Salvador Encarnado

1 Timóteo 1.11-17

Versículo 11

Versículos 12-13

Versículo 14

Versículo 15

Versículo 16

Versículo 17

1 Timóteo 2.3-6

1 Timóteo 3.16

1 Timóteo 6.13-16

Outros Momentos Cristológicos

Deus e Cristo Juntos (1 Tm 1.1-2)

Cristo e o Apóstolo/Crentes

II. Cristologia em Tito

Cristo Jesus, o nosso Salvador — Tito 1.1-4

Paulo Chama Jesus de "Deus"? — Tito 2.11-14

Cristo, a Manifestação da Glória de Deus (v. 13)

Cristo, a Manifestação da Graça de Deus (v. 11,14)

Cristo, aquEle que Concede o Espírito — Tito 3.6

III. Cristologia em 2 Timóteo

Observações Preliminares sobre o Uso

Jesus como Preexistente e Encarnado

2 Timóteo 1.8-10

2 Timóteo 2.8-13

Jesus como o Κύριος dos Textos da Septuaginta

2 Timóteo 2.7

2 Timóteo 2.19

2 Timóteo 2.22

2 Timóteo 2.24

2 Timóteo 4.14

2 Timóteo 4.16-18

Versículo 16

Versículo 17 (cf. 2 Tm 3.11)

Versículo 18a

Versículo 18b

Jesus ὁ Κύριος e as Prerrogativas Divinas

Jesus, o Senhor, como Objeto de Oração e Doxologia

2 Timóteo 1.16,18

2 Timóteo 4.22

Jesus, o Senhor, como Rei e Juiz Celestial

2 Timóteo 2.12

2 Timóteo 4.1

2 Timóteo 4.8

2 Timóteo 4.14

Fazendo uma Exortação na Presença do Senhor (2 Tm 2.14)

Cristo, o Senhor, como Fonte e Sustentador

2 Timóteo 1.1 — "Apóstolo de Cristo Jesus"

2 Timóteo 1.1 — "Promessa de Vida em Cristo Jesus"

2 Timóteo 1.12 — "AquEle que É Digno de Confiança e Guardador do nosso Presente Depósito"

2 Timóteo 2.1 — "A Graça em Cristo Jesus"

Conclusão

Apêndice I: Os Textos

Apêndice II: Uma Análise do Uso

PARTE II: SÍNTESE

CAPÍTULO 11: CRISTO, O SALVADOR DIVINO

O Papel Central de Cristo na Salvação

O Objetivo Final da Salvação: a Nova Criação segundo a Imagem Divina

O Lugar da "Devoção a Cristo" na Cristologia Paulina

Cristo como Objeto de Devoção Pessoal

Cristo como Objeto de Adoração

Apêndice: Os Textos Soteriológicos Paulinos

CAPÍTULO 12: CRISTO: PREEXISTENTE E SALVADOR ENCARNADO

A Natureza da Cristologia Encarnacional de Paulo

Cristo como Agente da Criação e da Redenção

1 Coríntios 8.6; 10.4,9

Colossenses 1.15-20

Colossenses 2.9

Cristo como Redentor "Empobrecido"

2 Coríntios 8.9

Filipenses 2.6-8

2 Timóteo 1.9-10

O Filho como o "Enviado"

Gálatas 4.4-7

Romanos 8.3-4

1 Timóteo 1.15; 2.5; 3.16

A Importância da Encarnação para Paulo

CAPÍTULO 13: JESUS COMO O SEGUNDO ADÃO

Paulo e a Teologia da Nova Criação

Pecado e Morte — As Comparações Explícitas

1 Coríntios 15.21-22

1 Coríntios 15.44-49

Romanos 5.12-21

Cristo como a Imagem de Deus — A Comparação Implícita

1 Coríntios 15.49

2 Coríntios 3.18; 4.4-6

Romanos 8.29

Colossenses 1.15

Colossenses 3.10

Filipenses 2.6-8

A Ênfase Paulina — Um Salvador verdadeiramente Humano e Divino

Paulo e o Jesus Histórico

O Conhecimento da "Vida de Jesus"

O Conhecimento do Ensino de Jesus

Paulo e o Jesus Terreno

Filipenses 2.6-8

1 Timóteo 2.5; 3.16

Gálatas 4.4-5; Romanos 8.3

Gálatas 3.16; Romanos 1.3; 9.5; 2 Timóteo 2.8

O Uso do Nome "Jesus"

AquEle que "Morreu pelos nossos Pecados"

AquEle que não Conheceu Pecado

CAPÍTULO 14: JESUS: MESSIAS JUDEU E FILHO DE DEUS

Jesus como o Filho Messiânico de Deus

O Escândalo Final: Jesus como o Messias Crucificado

1 Coríntios 15.3; 1.18-25

Gálatas 1.14; Filipenses 3.4-6

Gálatas 3.13; 1 Coríntios 1.22

Cristo e a Narrativa Básica do Judaísmo

Criação

Abraão (com a Promessa da Inclusão dos Gentios)

O Êxodo (a Libertação da Escravidão e a Conquista da Terra Prometida)

A Entrega da Lei

Jesus como o Filho Davídico de Deus

Êxodo 4.22-23

2 Samuel 7.13-14,18 LXX

Salmos 2.2,7-8; 72.1 (71.1 LXX)

Salmos 89.26-27 (88.27-28 LXX)

A História de Jesus nos Evangelhos

Jesus como o Rei/Filho Escatológico de Deus

Romanos 1.2-4

1 Coríntios 15.24-28

Colossenses 1.13-15

Jesus como o Filho Preexistente e Eterno de Deus

Os Dados Linguísticos

O Filho de Deus como Salvador

Jesus como o Filho do Pai

O Grito de "Abba"

Os Ecos de Abraão e Isaque (Gn 22)

Gálatas 2.20

O Filho como Portador da Imagem de Deus

O Filho de Deus como Criador

Conclusão: A Questão das "Origens"

Apêndice: Textos que Apresentam o Filho de Deus/ Deus como Pai nas Cartas de Paulo

CAPÍTULO 15: JESUS: MESSIAS JUDEU E SENHOR EXALTADO

Jesus Cristo, Senhor Messiânico Exaltado — Salmos 110.1

O "Nome" acima de todo Nome

Jesus, o Senhor do Shemá (1 Co 8.6) [pp. 92-97]

A Outorga do Nome (Fp 2.10-11) [pp. 419-425]

A Confissão do Nome (Rm 10.9-13) [pp. 270-274]

O Clamor ao Nome (1 Co 1.2, etc.)

Jesus, o Senhor: o Juiz Escatológico

O Dia do Senhor

A Parúsia do Senhor

1 Tessalonicenses 3.13 (Zc 14.5) [pp. 43-44]; 4.16 (Sl 47.5) [pp. 44-45]

2 Tessalonicenses 1.7-8 (Is 66.15,4) [pp. 59-62]

Jesus, o Senhor: Juiz Presente e Escatológico do seu Povo

1 Tessalonicenses 4.6

1 Coríntios 4.4-5

2 Coríntios 5.9-11 [pp. 201-202]

Jesus, o Senhor: Juiz Escatológico dos Ímpios

2 Tessalonicenses 1.9-10 (Is 2.10; Sl 89.7; 68.35) [pp. 61-63]

2 Tessalonicenses 2.8 (Is 11.4) [pp. 57-59]

Jesus, o Senhor: Invocado em Oração

Oração "ao Senhor" na Correspondência Tessalonicense

Outra Oração Dirigida "ao Senhor"

Jesus, o Senhor: Partícipe das Prerrogativas Divinas

Cristo, o "Senhor" dos Textos da Septuaginta

Glorie-se no Senhor — 1 Coríntios 1.31 (Jr 9.23-24) [pp. 135-137]

A Mente do Senhor — 1 Coríntios 2.16 (Is 40.13) [pp. 137-138]

Amados do Senhor — 2 Tessalonicenses 2.13 (Dt 33.12) [pp. 65-67]

O Senhor Seja Convosco — 2 Tessalonicenses 3.16 (Rt 2.4) [p. 79]

Perto Está o Senhor — Filipenses 4.5 (Sl 145.18)

Prerrogativas Compartilhadas entre Κύριος e Θεός

A Existência Cristã como uma Vida em Cristo/em Deus

A Graça do Senhor/de Deus

A Paz do Senhor/de Deus; o Deus/Senhor da Paz

A Caminhada Digna do Senhor/de Deus

A Presença Divina na Parúsia

O Senhor/o Deus que Fortalece os Crentes

A Palavra do Senhor/de Deus

A Fidelidade do Senhor/de Deus

O Evangelho do nosso Senhor Jesus Cristo

A Glória do Senhor/de Deus

Paulo Enviado/Comissionado por Cristo

O Poder do Senhor/de Deus

O Senhor/Deus Concedeu

Deus/o Senhor Deseja

Agradando ao Senhor/a Deus

A(s) Assembleia(s) de Deus/Cristo

O Temor do Senhor

O Espírito do Senhor

Conclusão

CAPÍTULO 16: CRISTO E O ESPÍRITO: PAULO COMO PROTOTRINITÁRIO

A Pessoa e o Papel do Espírito no Pensamento de Paulo

Cristo e o Espírito no Pensamento de Paulo

Paulo e a Trindade Divina

APÊNDICE A: CRISTO E A SABEDORIA PERSONIFICADA

Teria Paulo Identificado Cristo com a Sabedoria?

1 Coríntios 8.6 (e 1.24,30)

Colossenses 1.15-18

2 Coríntios 4.4-6

Paulo e a Tradição Sapiencial

As Citações de Paulo à Tradição Sapiencial

A Natureza do Uso que Paulo Faz dessa Tradição

A Ausência das Citações a Eclesiástico e a Sabedoria de Salomão em Paulo

A Sabedoria como o "Agente" da Criação

A Questão da Natureza da Personificação

Os Textos: Sabedoria e Criação

Salmos 104.24

Provérbios 3.19-20

Provérbios 8.22-31

Sirácida (ou Eclesiástico) 24.1-22

Sabedoria de Salomão 6.12–9.18

Sabedoria de Salomão: Uma Visão Geral

Sabedoria 7.22 (7.21 LXX)

Sabedoria 8.4-6

Sabedoria 9.1-2,9

Conclusão

Adendo I: Nestle-Aland27 Alusões de Margem ao Livro de Sabedoria de Salomão

Adendo II: Os Textos Sapienciais

APÊNDICE B: O USO PAULINO DE Κυριοσ PARA CRISTO NAS CITAÇÕES E ECOS DA SEPTUAGINTA

Citações e Alusões ao Texto da Septuaginta

Expressões com o Termo Κύριος

Citações da Septuaginta em que Κύριος = Deus-Pai

B

IBLIOGRAFIA

Abreviações

Gerais

ad loc.	no local discutido
cap(s).	capítulo(s)
cf.	confira, compare
e.g.	por exemplo
esp.	especialmente
ET	tradução inglesa [English Translation]
gr.	grego
i.e.	isto é
lit.	literalmente
M	Texto Majoritário
MS(s)	manuscrito(s)
n(n).	nota(s)
p(p).	página(s)
pace	contrário à opinião de
par(s).	paralelo/a(s)
q.v.	que veja
reimpr.	reimpressão, nova impressão

s.v.	sob a palavra
v(v).	versículo(s)

Fontes Secundárias

AB	Anchor Bible [Bíblia Âncora]
ABR	Australian Biblical Review [Revista Bíblica Australiana]
ASBT	Acadia Studies in Bible and Theology [Estudos de Acádia em Bíblia e
BAGD	Bauer. W., W. F. Arndt, F. W. Gingrich, e F. W. Danker. Greek-Englisl
BDAG	Bauer, W., F. W. Danker, W. F. Arndt, and F. W. Gingrich. Greek-Engl
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament [Comentário Ex
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
BEvT	Beitrage zur evangelischen Theologie
SemBib	Seminário Bíblico
BJS	Brown Judaic Studies [Estudos Judaicos de Brown]
BSac	Bibliotheca Sacra
BTB	Biblical Theology Bulletin [Boletim de Teologia Bíblica]
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly [Publicação Trimestral Bíblica Católica]
ConBNT	Coniectanea biblica: New Testament Series [Coletânea Bíblica: Série
CTJ	Calvin Theological Journal [Jornal Teológico de Calvino]
DJG	Dictionary of Jesus and the Gospels [Dicionário de Jesus e dos Evang
DPL	Dictionary of Paul and His Letters [Dicionário de Paulo e das Suas Ep
EBib	Etudes Bibliques
EDNT	Exegetical Dictionary of the New Testament [Dicionário Exegético do

EstBib	Estudios Bíblicos
ETL	Ephemerides theologicae lovanienses
ETR	Etudes theologiques et religieuses [Estudos Teológicos e Religiosos]
EvQ	Publicação Trimestral Evangélica
ExpTim	Expository Times
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testame
GTJ	Jornal Teológico da Graça
HTR	Harvard Theological Review [Revista Teológica de Harvard]
HUCA	Hebrew Union College Annual [Anuário da Universidade União Hebr
ICC	International Critical Commentary [Comentário Crítico Internacional]
JBL	Journal of Biblical Literature [Jornal de Literatura Bíblica]
JETS	Jornal da Sociedade Teológica Evangélica
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roma
JSNT	Journal for the Study of the New Testament [Jornal para o Estudo do N
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series [Jorna
JTC	Journal for Theology and the Church [Jornal de Teologia e da Igreja]
JTS	Journal of Theological Studies [Jornal de Estudos Teológicos]
LCL	Loeb Classical Library [Biblioteca Clássica Loeb]
LD	Lectio Divina
LS	Louvain Studies [Estudos Louvain]
MHT	Moulton, J. H., W. F. Howard, e N. Turner. A Grammar of New Testar
MM	Moulton, J. H., e G. Milligan. The Vocabulary of the Greek Testament

NA^{27}	Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece Editado por B. Aland et a
NCB	New Century Bible [Bíblia Novo Século]
NICNT	New International Commentary on the New Testament [Novo Coment
NICOT	New International Commentary on the Old Testament [Novo Comentá
NIDNTT	New International Dictionary of New Testament Theology [Novo Dic
NIGTC	New International Greek Testament Commentary [Novo Comentário I
NovT	Novum Testamentum
NovTSup	Novum Testamentum Supplements [Suplementos à Obra Novum Testa
NT	New Testament [Novo Testamento]
NTS	New Testament Studies [Estudos do Novo Testamento]
NTT	New Testament Theology [Teologia do Novo Testamento]
OBS	Oxford Bible Series [Série Bíblica de Oxford]
OT	Old Testament [Antigo Testamento]
PSB	Princeton Seminary Bulletin [Boletim do Seminário de Princeton]
RB	Revue Biblique [Revista Bíblica]
RevExp	Review and Expositor [Revisão e Expositor]
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testaments [Estudos Sobre o Novo e o
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series [Série de Dissertaçõe
SBLMS	Society of Biblical Literature Dissertation Series [Série de Monografia
SBT	Studies in Biblical Theology [Estudos em Teologia Bíblica]
SD	Studies and Documents [Estudos e Documentos]
SJT	Scottish Journal of Theology [Jornal Escocês de Teologia]

SJTOP	Scottish Journal of Theology Occasional Papers [Trabalhos Ocasionai
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series [Série de Monc
SNTSU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt [Estudos sobre o N
SP	Sacra Página
SVTQ	St. Vladimir's Theological Quarterly Theological Dictionary of the Ne
TJ	Trinity Journal [Jornal Trindade]
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries [Comentários Tyndale ao Nov
TUGAL	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatu
TZ	Theologische Zeitschrift [Revista Teológica]
UBS⁴	United Bible Societies, The Greek New Testament [O Novo Testamen
UNT	Untersuchungen zum Neuen Testament [Análises do Novo Testamento
VE	Vox Evangelica
WBC	Word Biblical Commentary [Comentário Bíblico da Palavra]
WBT	Word Biblical Themes [Temas Bíblicos da Palavra]
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament [M
WTJ	Westminster Theological Journal [Jornal Teológico de Westminster]
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament [Análises C
ZNW	Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der
ZWT	Zeitschrift fur wissenschaftliche Theologie [Revista de Teologia Cient

Versões Bíblicas

BJ	Bíblia de Jerusalém
ESV	English Standard Version [Versão Padrão Inglesa]
GNB	Good News Bible [A Bíblia Boas-Novas]
KJV	King James Version (Authorized Version) [Versão Autorizada King
LXX	Septuaginta
Montgomery	Centenary Translation of the New Testament [Tradução Centenária
NAB	New American Bible [Nova Bíblia Americana]
NASB	New American Standard Bible [Nova Bíblia Padrão Americana]
NASU	New American Standard Bible, Updated Version [Nova Bíblia Pad
NET Bible	The NET Bible [A Bíblia da Internet] (disponível no endereço http
NJB	New Jerusalém Bible [Nova Bíblia de Jerusalém]
NLT	New Living Translation [Nova Tradução Viva]
NRSV	New Revised Standard Version [Nova Versão Padrão Revisada]
NVI	Nova Versão Internacional
Phillips	The New Testament in Modern English [O Novo Testamento em In
REB	Revised English Bible [Bíblia Inglesa Revisada]
RSV	Revised Standard Version [Versão Padrão Revisada]
TCNT	Twentieth Century New Testament [Novo Testamento do Século V
TEV	Today's English Version [Versão Inglesa Contemporânea]
TM	Texto Massorético

TNIV Today’s New International Version [Nova Versão Internacional Co

Obras Gregas e Latinas

Fílon de Alexandria

Agr.	De Agricultura
Cher.	De Cherubim
Conf.	De Confusione Linguarum
Ebr.	De Ebrietate
Fug.	De Fuga et Inventione
Leg.	Legum Allegoriae
QG	Quaestiones et Solutiones in Genesis
Somn.	De somniis

Flávio Josefo

Ant. Antiguidades Judaicas

João Crisóstomo

Hom.. Col.	Homiliae in epistulam ad Colossenses
Jos. Asen.	José e Asenate

Justino Mártir

Dial. Diálogo com Trifão

Tertuliano

Marc. Adversus Marcionem [Contra Marcião]

Prefácio

ESTE LIVRO SURGE A PARTIR DA confluência de três correntes de interesse que se unem nele há mais de uma década. A primeira corrente foi um convite para apresentar um artigo sobre a Teologia de 1 Coríntios no seminário da Sociedade de Literatura Bíblica sobre Teologia Paulina (1991). Os vários anos durante os quais esse seminário se reuniu no encontro anual da Sociedade foram, ao mesmo tempo, tanto uma experiência de alegria, como de frustração.

A alegria vinha da energia experimentada ao nos sentarmos ao redor de uma mesa e conversamos sobre a Teologia de Paulo em quatro das sete epístolas que têm sua autenticidade inquestionada (1 e 2 Coríntios, Gálatas e Romanos). A frustração vinha no uso que fazíamos da palavra “teologia”, no qual, às vezes, muita energia era gasta em questões que pareciam ser mais culturais e sociológicas do que teológicas. Portanto, ali eu descobri que a Cristologia, como tal, simplesmente, não era uma questão a ser levada àquela mesa “teológica”, já que a Teologia pressuposta de Paulo era retirada dos seus limites.

A segunda corrente estava relacionada ao que eu havia experimentado na composição da obra God’s Empowering Presence [A Presença Fortalecedora de Deus]. Semelhantemente àquela situação, eu havia sido solicitado a escrever um artigo para um dicionário sobre o tema “O Espírito e Paulo” e acabei descobrindo que não havia nenhum livro sobre o assunto, neste caso o convite para apresentar artigos nas “reuniões de cúpula” interconfessionais sobre a concepção de Paulo sobre a “Trindade” e a “Encarnação” redundaram na descoberta de que nem mesmo um estudo que tratasse da Cristologia Paulina, de fato, existia. Os dois livros sobre o tema que existe na língua inglesa são bastante limitados no seu escopo. A obra Christ, Lord, Son of God (1966) de Werner Kramer não é, verdadeiramente, uma Cristologia Paulina, já que mais da metade do livro é dedicada ao “Material Pré-paulino”, muito embora este material seja investigado a partir dos escritos do próprio Paulo: e Jesus: God’s Emptiness, God’s Fulness [Jesus: Esvaziamento e Plenitude de Deus], de Jennings Reid (1990) seja mais popular, mas com um espectro bem mais restrito. Existem, obviamente, tal como no tema do Espírito e Paulo, vários livros sobre a

Cristologia do Novo Testamento com capítulos paulinos e, agora, temos também as teologias de Paulo de J. D. G. Dunn e Tom Schreiner, com capítulos sobre a Cristologia. Portanto, parte da razão para este livro é uma tentativa de preencher essa lacuna.

A terceira corrente, diretamente relacionada à segunda, veio, literalmente, do ato de redigir os artigos para as duas reuniões de cúpula, feitas na semana posterior à Páscoa no St. Joseph's Seminary, em Dunwoodie, Nova York, em 1997 e 1999, respectivamente. Ambas foram experiências aprazíveis de aprendizado e júbilo, à medida que líamos e interagíamos com artigos de disciplinas bíblicas, teológicas, filosóficas e práticas em um contexto de companheirismo incomum. Sou grato aos realizadores destas reuniões de cúpula (Steve Davis, Dan Kendall e Gerald O'Collins) pelo privilégio de ser convidado, e aos participantes dos encontros pela interação gentil e generosa com esses dois artigos.[1]

Todavia, esses artigos também fizeram com que eu me envolvesse em questões cristológicas de formas que eu nunca tivera oportunidade, nem inclinação a fazer anteriormente. E, portanto, estas duas correntes, especialmente a ausência de um livro assim, formaram o ímpeto inicial que deu impulso a este estudo.

O este impulso surgiu de um sentimento profundo de desconforto ao longo da pesquisa para essas duas reuniões de cúpula acerca do que surgiu de literatura durante o último quarto de século. Em alguns meios da erudição neotestamentária desenvolveu-se uma forte tendência de se subestimar ou de se menosprezar a Cristologia Paulina. Isso me levou a oferecer duas vezes um seminário no Regent College sobre Cristologia Paulina (na época da primavera de 2002 e 2004), sendo que a segunda oferta ocorreu durante o meu segundo ano de "aposentadoria". O seminário de 2004, em particular, foi um grande motivador do presente livro.

A composição da grande obra sobre o Espírito Santo e Paulo também gerou em mim uma das várias frustrações que eu já experimentei ao longo do caminho. Eu percebi que um livro modelado conforme o primeiro seria, simplesmente, inviável. Mesmo se eu me limitasse somente à exegese das passagens que parecem ter conteúdo/pressupostos cristológicos, o tamanho do livro tornaria tal estudo excessivamente maçante. Destarte, eu já sabia desde o princípio que esta obra exigiria uma exegese muito mais restrita das passagens envolvidas. A questão, portanto, era como dar andamento ao trabalho, afinal de contas. Por fim, e por influência do livro God's Empowering Presence [A Presença

Fortalecedora de Deus], bem como do seminário da Sociedade de Literatura Bíblica, optei por escrever um livro que fala sobre as Epístolas de Paulo, de forma individual, e tenta extrair a Cristologia de cada uma, antes de tentar fazer uma síntese da obra exegética. Só que, ao contrário do seminário, eu não me limitei às "sete epístolas inquestionáveis" de Paulo, tampouco a qualquer uma delas tomada de forma isolada das outras. Ou seja, a todo momento eu estava bem ciente do conjunto, visto como um todo. Todavia, tentei manter a exegese às contingências da epístola sob estudo. E, diferente do que ocorreu em God's Empowering Presence, eu preferi agrupar textos sob vários temas, conforme eles pareciam ser ditados por cada epístola — desta feita, eu nem sempre trato dos mesmos temas em cada uma das epístolas. Como já antecipei, isso será motivo de frustração para alguns leitores e, especialmente, para aqueles que tentam somente "consultar" esta obra, eu apresentei uma tabela detalhada dos conteúdos no início.

Aqueles que dedicarem tempo para ler porções deste livro poderão experimentar uma disparidade em detalhe e apresentação. Em parte, isso está relacionado ao reconhecido significado de algumas passagens em relação a outras. Todavia, algumas análises também se avolumaram desproporcionalmente quando eu, por fim, consultei outras literaturas. (A minha vida toda, tive por hábito fazer a exegese sem consultar literatura de apoio, para, depois, passar muitos dias lendo essa literatura e retornando ao texto original para fazer correções, ou perceber alguma concordância ou discordância. Neste caso eu só li a literatura correspondente a cada uma das epístolas depois de encerrar a composição do capítulo, enquanto esperava até terminar a minha própria empreitada na "síntese", antes de ler, de forma mais ampla, o tópico em si. Isto, portanto, gerou a um certo uso desproporcional de alguns textos, em detrimento de outros, e também foi causa de algumas repetições que tentei retirar na leitura final, embora eu não esteja certo de que tenha sido exaustivo nesta última revisão.)

Fiz o melhor que pude para reconhecer percepções úteis que tenham vindo de outras pessoas, mas não tenho certeza de que consegui fazê-lo em todos os casos. O leitor minucioso reconhecerá que tenho grande dívida com dois eruditos, de forma mais específica: Lurry Hurtado, um grande amigo de muitos anos, que esteve envolvido com questões cristológicas muito antes de mim, e que tem na maestria do Senhor Jesus Cristo um modelo de empreitada erudita e trato gracioso a opiniões diferentes; e Richard Bauckham, com cuja obra programática sucinta God Crucified [O Deus Crucificado] eu mesmo me identifiquei por diversas vezes, e cuja linguagem no tocante à identidade divina

eu mesmo considero especialmente útil quando lidamos com dificuldades encontradas há muitos séculos nas questões ontológicas propriamente ditas.

Também ficará óbvio que, por outro lado, eu mesmo encontro frequentes discordâncias com outro colega (e amigo) de longa data, James Dunn. Na segunda edição de Christology in the Making (1989), ele havia convidado abertamente um diálogo mais aprofundado sobre a questão, o qual faço neste estudo, muito embora eu mesmo esteja entrando na conversa num estágio mais avançado. Se, por vezes, parecer que somos mais dueladores e não amigos, eu assumo a culpa por isso e aproveito para me desculpar com antecedência ao próprio Jimmy se a minha retórica e, especialmente, a minha descrição das suas posições, for excessivamente inadequada.

Preciso, aqui, agradecer outras pessoas que me ajudaram ao longo dessa jornada. Em primeiro lugar, aos membros do seminário, cujos artigos e entusiasmo ajudaram a dar ao manuscrito o necessário impulso: David Cameron, Nathan Carson, Brenton Dickieson, Kevin Duffy, Bryan Dunagan, Joyce Forrester, Nikola Galevski, Mall Johnson, Jun Son Jung, Claire McLean. Scott Scruggs, e Aaron Sherwood. Três desses estudantes (Dickieson, Galevski, Sherwood) também leram um capítulo ou mais durante o estágio inicial e ofereceram críticas úteis. Assim como em todos esses projetos, a minha esposa, Maudine, leu cada palavra, de cada página do livro para verificar se uma pessoa sem treinamento nos estudos do Novo Testamento conseguiria ler o livro com um bom nível de compreensão; ela também dedicou longas horas, reunindo o material, na elaboração dos índices. A sua “longanimidade” ao longo do ano e meio durante o qual este livro foi a única coisa que fiz, e a sua atenção paciente às minhas “queixas” ocasionais durante as refeições, foram percebidas e profundamente apreciadas.

No que se mostrou a penúltima leitura do manuscrito, mas que deveria ter sido a última, eu fiquei um tanto embaraçado pela retórica corriqueira que ocasionalmente surgia quando em entrava em debate com uma pessoa de quem eu discordava. E não só isso, na minha leitura da literatura para o apêndice sobre a Sabedoria, fiquei igualmente impactado ao ver o que me pareciam ser argumentos muito fracos da parte de outras pessoas serem apresentados como “claros”, ou com advérbios como “claramente” ou “seguramente”. Isso exigiu uma “revisão ortográfica” de todo o meu original, nas partes onde eu havia “claramente” (!) feito a mesma coisa. Não estou, aqui, sugerindo que consegui remover essa retórica na sua totalidade; portanto, conhecedor das minhas

próprias fraquezas e da minha propensão à ênfase pelo efeito, quero me desculpa, antecipadamente, a qualquer pessoa que possa se sentir ofendida por elas, especialmente quando a retórica aparece no contexto dos seus nomes. Se este estudo tiver algum mérito exegético ou teológico, desejo que este seja demonstrado na exegese e na teologia, e não pelo menosprezo à opinião de outras pessoas. É sempre muito fácil para alguns de nós assumirmos um desafio dessa magnitude da mesma forma que o pregador da estória apócrifa que fez uma nota na margem de um esboço de sermão que dizia: “Grite bem algo aqui, porque o tópico é bem fraquinho!”. (Todavia, devo dizer que a natureza deste desafio fez com que eu, com muita frequência, indicasse o que entendo ser a “Alta Cristologia de Paulo”. Não tive intenção de que essa repetitividade fosse um recurso retórico, mas, sim, um o reconhecimento de que muitos podem desejar somente consultar o livro em certas passagens, e não ler muito a este respeito do mesmo tema repetidas vezes.)

Como eu sempre tratei das coisas referentes ao ministério de Paulo na maior parte da minha vida acadêmica, é inevitável que eu tenha oportunidade de consultar obras anteriores, em certos momentos, simplesmente como forma de tentar fugir da tentação de reinventar a roda. Além dos dois maiores comentários (NICNT em 1 Coríntios e Filipenses) e do grande estudo sobre o Espírito Santo em Paulo anteriormente citado, uma série de estudos textuais, exegéticos e teológicos que apareciam, originalmente, em vários lugares foram reunidos pela Wm. B. Eerdmans Publishing Company e publicados em 2001 sob o título To What End Exegesis? Studies Textual, Exegetical, and Theological [Exegese? Para Quê?, CPAD, 2019]. Toda vez que tenho oportunidade de me referir a um destes estudos, somente forneço os dados de publicações neste volume; para qualquer pessoa que possa estar interessada nos dados da publicação original destes estudos, estes podem ser encontrados nas páginas 11-13 no volume dos estudos reunidos.

Uma das alegrias deste projeto foi ver o quanto eu mesmo aprendi ao longo do caminho, já que em muitos destes textos eu nunca havia tido a oportunidade de trabalhar com mais minúcia anteriormente. Esse aprendizado inclui algumas surpresas: por exemplo, que 1 Coríntios, além de ter a maior quantidade de dados cristológicos, também se une a Romanos como as únicas epístolas, no corpus, nas quais são encontrados todos os “temas” variados abordados nos capítulos 11—16 deste livro; e que, especialmente à luz da sua natureza cristocêntrica bem conhecida, Gálatas e Efésios se mostraram como as epístolas com o menor número de informações.

Por fim, mais algumas palavras dirigidas aos nossos leitores. Em primeiro lugar, como eu não acredito que todos lerão um livro com este do início ao fim, de capa a capa, tentei torná-lo acessível de capítulo a capítulo, o que envolveu um número um pouco maior de repetições do que, normalmente, gostaríamos de verificar. Essa também é a razão para o número incomum de referências cruzadas ao longo da obra como um todo. Em segundo lugar, enquanto eu estava lecionando um curso no Continental Theological Seminary (Bruxelas) em julho de 2004, um aluno sugeriu que a leitura de God's Empowering Presence teria sido mais fácil para as pessoas não familiarizadas com o Novo Testamento se o grego fosse traduzido para o inglês. Eu tomei isso como uma boa palavra de aconselhamento e tentei fazer isto de modo consistente neste volume, nesse caso, sempre em itálico imediatamente após a citação em grego. Em terceiro lugar, para ajudar a mim próprio, bem como ao leitor, ao citar os textos paulinos cuidei para colocar, regularmente, as referências a Cristo em negrito, ao passo que as referências a Deus-Pai estão sublinhadas (e, em alguns casos, as referências ao Espírito Santo estão em itálico). E, por fim, naquilo que também comecei a fazer para ajuda pessoal, mas pareceu importante ser levado adiante para o leitor, eu incluí dois apêndices em cada capítulo: um que lista todos os textos da Carta específica na qual Deus e/ou Cristo são mencionados; e um segundo que apresenta os dados estatísticos de forma analítica.

Assim, apresento essas fontes de pesquisa com o desejo expresso de que elas possam ser úteis a algumas pessoas e acrescentem, ao final, glória a Deus.

Com alegria especial, dedico esta obra a Rikk Watts, que encontrei pela primeira vez quando ele chegou da Austrália com a sua esposa, Katie, e os filhos, Stephen e Rebecca, que seriam matriculados no Gordon-Conwell Seminary no outono de 1984. Por sermos companheiros de viagens nas Assembleias de Deus, nós começamos um relacionamento que acabou se tornando próximo e sincero ao longo dos anos que se seguiriam. No meu quinquagésimo primeiro aniversário, que coincidiu com o último dia do semestre, em maio de 1985, ele organizou uma compra de grande escala que envolveu toda a turma, com assinaturas individuais, como forma de presente de despedida, da obra Vollständige Koncordanz zum griechischen Neuen Testament, que, hoje, está cheia de orelhas, de tanto ser por mim folheada. Ao final do seu primeiro ano no Gordon-Conwell, tive a alegria de introduzi-lo no mundo do baseball no Fenway Park; alguns anos depois, depois de terminar o seu PhD. em Novo Testamento em Cambridge (1990) e voltar para lecionar na Austrália, ele me retribuiu o favor ao me introduzir ao "Futebol Australiano". Foi com grande alegria que, alguns anos

depois (em 1996) eu o recebi como o meu assistente no Regent College e, depois, passou a assumir a cadeira de professor titular do Novo Testamento, depois da minha aposentadora do ensino em tempo integral, três anos atrás. Ele é um companheiro em quem aprendi a confiar e de quem aprendi muito. Obrigado, Rikk.

---

[1] Subsequentemente publicado como “Paul and the Trinity: The Experience of Christ and the Spirit for Paul’s Understanding of God”, in The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity (editado por S. T. Davis, D. Kendall, e G. O’Collins; Oxford: Oxford University Press, 1999), 49-72; e “St Paul and the Incarnation: A Reassessment of the Data”, in The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity (editado por S. T. Davis, D. Kendall, e G. O’Collins; Oxford: Oxford University Press, 2002) 62-92.

1

Introdução

QUALQUER PESSOA QUE LER, AO MENOS, UMA parte dos escritos de Paulo reconhecerá já de início que a sua devoção a Cristo era a principal realidade e paixão da sua vida. O que ele disse em uma das suas últimas Cartas serve como uma espécie de lema para toda a sua vida cristã: “Porque para mim o viver é Cristo, e o morrer é ganho” (Fp 1.21) Cristo é o princípio e objetivo de tudo para Paulo, e, destarte, é a única realidade superior ao longo da sua jornada. Portanto, quando ousamos tentar fazer o que tentei com este livro — isto é, apresentar uma Cristologia Paulina — precisamos de um claro senso do que estamos fazendo: afinal de contas, de certo modo, Cristo aparece em todas as páginas.[1]

Cristologia Paulina: Do que se Trata?

A palavra “Cristologia”, neste estudo, é usada exclusivamente para se referir à pessoa de Cristo — ao entendimento de Paulo sobre quem Cristo era/é, distintamente da obra de Cristo — o que Cristo fez por nós como Salvador (Soteriologia). Todavia, esta também é a nossa primeira dificuldade, já que o próprio Paulo não faz uma distinção entre Cristologia e Soteriologia.[2] Se Cristo é a paixão singular da vida de Paulo, o centro dessa paixão está na obra salvífica de Cristo; e Paulo deixa isto claro com muita frequência em momentos intencionais para que possamos ter, pelo menos, uma modesta compreensão do que ele quis dizer com uma frase como: “Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras” (1 Co 15.3b).[3]

Isso, por sua vez, encaminha-nos diretamente para a segunda dificuldade: existe somente uma passagem no corpus inteiro, Cl 1.15-17, que poderia ser descrita como intencionalmente cristológica. Aqui, em contraposição a algumas pessoas que, aparentemente, estiveram menosprezando o papel e, destarte, a pessoa de Cristo por causa do seu fascínio pelas “potestades”, Paulo, intencionalmente, faz questão de colocar as “potestades” no seu devido lugar diante do Filho eterno do Pai.[4] E se essa passagem é, como a maior parte dos estudiosos do NT acredita, a primeira estrofe de um “hino” com duas estrofes, então, a segunda estrofe (vv. 18-20) está completamente ligada à preocupação soteriológica fundamental de Paulo.

Em terceiro lugar, e em muitos anos, a maior de todas as dificuldades, será a questão inevitável de se tentar extrair uma Cristologia coerente dos vários momentos contingenciais[5] nas Epístolas de Paulo onde a sua “Teologia” surge mais por questão de pressuposição ou afirmação e não tanto por explicações. A minha preocupação última neste estudo é com a coerência no pensamento de Paulo no que tange à pessoa de Cristo; só que a abordagem que precisamos ter diante dessa coerência deve ser completamente em função das contingências das várias epístolas, as quais, decididamente, não têm a intenção de serem cristológicas (no sentido de exporem sistematicamente o que Paulo acreditava a respeito da pessoa de Cristo).[6]

A dificuldade aqui pode ser ilustrada com um breve olhar a 1 Coríntios 1.9,18-25. Como palavra final das suas ações de graças, que estão, ao mesmo tempo, "carregadas" com questões teológicas e comportamentais que serão abordadas na epístola; Paulo afirma (no nosso v. 9) que o acesso final dos crentes de Corinto ao prêmio escatológico se fundamenta completamente na fidelidade a Deus. A evidência, e portanto, o alicerce, da fidelidade de Deus para com eles é o fato de que Deus "[lhes] chamou à κοινωνία com[7] o seu Filho, Jesus Cristo, o nosso Senhor". Com estas palavras, Paulo pressupõe um fundamento cristológico comum entre si mesmo e os Coríntios a respeito das três designações aqui ligadas à pessoa histórica chamada de Jesus:

"Filho", "Cristo", e "Senhor." Ao mesmo tempo, esta é a linguagem à qual os cristãos posteriores estarão tão acostumados que lemos o conjunto completo de nomes/títulos como uma realidade singular, o que, na verdade, neste caso, quase que certamente foi mesmo a intenção.

Todavia, quando chegamos ao começo do primeiro argumento da epístola (1.18-25), descobrimos que tanto os coríntios, quanto nós, precisamos fazer alguns ajustes específicos às nossas preconcepções. Afinal, a designação "Cristo", por fim, está carregada do Messianismo judeu, todavia com um viés decididamente singular. Na verdade, Jesus, o "Filho de Deus" e o "Senhor" ora exaltado, acabou se tornando um Messias que ninguém esperava e de quem os crentes de Corinto estavam se afastando. Pois um "Messias crucificado" é o escândalo supremo e loucura para aqueles que esperavam um pouco mais de triunfalismo no seu messias.

Portanto, se desejarmos ou não, esta afirmação cristã básica acerca da fidelidade de Deus (1.9) e esta primeira exposição no corpus paulino do que significa para Jesus ser o Messias (1.18-25) estão repletas de pressupostos cristológicos com os quais precisamos chegar a um acordo se quisermos ser justos com Paulo. A nossa tarefa cristológica é tentar extrair o que o próprio Paulo compreendia pressuposicionalmente acerca de Cristo, e fazer isso com base nas suas referências explícitas e incidentais a Cristo.[8]

E isso, em poucas palavras, leva-nos à quarta dentre as dificuldades fundamentais com esse exercício. Não se pode, nem se espera que uma pessoa aborde essas epístolas com uma tábula rasa, uma ficha em branco que não tenha nenhum pressuposto. A dificuldade está em reconhecermos os nossos próprios pressupostos (os pressupostos dos outros sempre nos parecem mais óbvios!) e

perguntarmos, em cada um dos casos, se a nossa leitura de Paulo está baseada naquilo que ele mesmo cria, ou naquilo que, há muito, muito nós supomos que ele cria. Seja qual for o caso, este livro nos fará lembrar, com regularidade, que nós dificilmente lemos a Cristologia defendida por Paulo, mas, sim, a sua suposta Cristologia, e nestas epístolas, uma Cristologia que ele também supunha ser a dos seus leitores.[9]

Como isto é óbvio para nós e como todas as Epístolas de Paulo estão cheias de pressupostos entre ele e os seus leitores, baseados nas suas circunstâncias contingenciais, precisamos exercitar uma cautela especial em termos do peso teológico que daremos a afirmações singulares, e, às vezes, isoladas, sobre Cristo, nas suas epístolas.[10] A nossa melhor esperança de acerto, de certo modo, é nos concentramos nos tipos de afirmações que são repetidas ao longo de todo o corpus, em uma variedade de maneiras.

Por essas várias razões, tentei fazer uso de uma Cristologia Paulina que fosse, fundamentalmente, exegética, procurando a Cristologia que surge em cada uma destas epístolas por vez e, desse modo, tentando analisar cada epístola a partir dos seus próprios termos.[11] O que se evita aqui é uma Cristologia que seja, basicamente, uma análise de títulos, embora isto seja bem difícil de se evitar em função do próprio Paulo ter designado Cristo de várias formas diferentes, e algumas das quais se refiram realmente a títulos de Cristo. Ao fazer isto estou tentando seguir a admoestação de Leander Keek, para que respeitemos “a gramática do discurso teológico”.[12] Como cada uma das Cartas tende a ter as suas próprias ênfases cristológicas, percebi que a organização deste livro com base no Canon faria com que o leitor (sem falar no próprio autor!) ficasse ainda mais “perdido na floresta”. Destarte, escolhi agrupar as passagens debaixo de certos temas, ou formas de uso, tal como estes aparecem em cada uma das epístolas, e explicar no início de cada capítulo a(s) razão(ões) para tal arranjo. Também escolhi incluir um índice detalhado do conteúdo para aqueles que desejarem descobrir onde certas passagens são analisadas em detalhe.[13]

Portanto, a Cristologia, neste estudo, trata da compreensão de Paulo acerca da pessoa de Cristo, tal como ela aparece nas suas epístolas, tanto nas afirmações explícitas sobre Cristo, como em outras afirmações cheias de pressupostos compartilhados entre ele e os seus leitores. E, portanto, é mister afirmarmos, já de início, que o tema desse livro não é a doutrina da Encarnação (ou preexistência) per se, mas sim a Teologia de Paulo, independentemente dele crer nela ou reafirmá-la, e sem levar em conta qualquer coisa que eu, ou outros,

possamos crer a este respeito. Se eu obtive ou não êxito neste sentido — afinal de contas, sou um crente — deixo para que outros o julguem.

Ao escolher seguir por este caminho, estou, ao mesmo tempo, assumindo um compromisso no que diz respeito ao que quero transmitir com o termo “paulino”. Nos capítulos exegéticos deste volume esta palavra diz respeito todas as epístolas do corpus canônico de Paulo e, destarte, a “Cristologia de Paulo”, aqui, refere-se ao Paulo canônico. Ao seguir por este caminho, estou tomando, intencionalmente, várias decisões metodológicas importantes. Em primeiro lugar, inerente a esta opção é o pressuposto de que uma epístola, ou conjunto de epístolas, não é mais importante do que outra.[14] Dessa forma, Romanos, por exemplo, que é, de certa forma, idiossincrático a esta altura,[15] não serve de parâmetro para o que pretendemos encontrar nas outras Cartas.[16]

Em segundo lugar, e especialmente importante no que diz respeito à exegese, ao analisar a Cristologia das epístolas conforme elas nos chegaram, supostamente “escritas” por um companheiro e ditadas por Paulo[17] nós, dessa forma, também afirmamos que os supostos “hinos” de Colossenses 1.15-20 e Filipenses 2.6-11; 3.20-21 são “paulinos” nos dois sentidos da palavra — o Paulo canônico, que é o único Paulo ao qual temos acesso, e o Paulo histórico, nestes casos. Ademais, quando alguém incorpora uma linguagem anterior ao seu próprio texto sem dar o devido crédito ao autor anterior, esta pessoa está, de fato, assumindo a propriedade daquilo que é dito, seja qual for o “significado” que aquelas palavras possam ter tido na sua fonte “original”.

Em terceiro lugar, ao abordar as Cartas em uma suposta ordem cronológica,[18] eu também mantive os meus olhos abertos às possibilidades de “desenvolvimento”. Sobre essa última questão, não me pareceu haver nada que pudesse ser legitimamente categorizado dessa forma. Na verdade, para a minha própria surpresa, isso não era verdadeiro entre o corpus da igreja (as dez epístolas, incluindo Filemom, escritas para as igrejas) e as três epístolas a Timóteo e Tito.[19]

Cristologia Paulina: A Dificuldade Teológica

Ao lado das dificuldades de exegese e coerência que acabamos de perceber, quando nos voltamos para a dimensão teológica da Cristologia Paulina, deparamo-nos com duas contingências que tornam verdadeiramente muito complicada uma resolução.

Em primeiro lugar, independentemente do que se considere verdade acerca de Paulo (e seja lá de qual "Paulo" estejamos falando), ele sempre foi um ávido monoteísta. Neste ponto ele é intransigente, já que esse era um dos "pontos de atrito" fundamentais entre judeu e gentio na Diáspora dos judeus, na qual ele havia nascido e crescido. E isso teria sido um ponto muito mais relevante para ele, em função da sua formação farisaica. Daí o Shemá: " Ouve, Israel, o Senhor, nosso Deus, é o único Senhor" (Dt 6.4),[20] provavelmente recitado regularmente aos sábados em casa, teria sido a primeira marca distintiva do judeu da Diáspora. Para esse judeu, o significado seria, simultaneamente, que o próprio Yahweh é um Deus único, e não uma multiplicidade de "deuses", bem como que só Ele é Deus; não há outros além dEle.

Em segundo lugar, como já vimos, a ênfase fundamental de todas as epístolas paulinas está na salvação em Cristo, inclusive na vida ética fortalecida pelo Espírito, como a consequência genuína dessa salvação. Só que, nesse processo, Paulo costuma falar de Cristo de maneiras que indicam que "o Filho de Deus" também está incluso na identidade divina. Antes de ser enviado pelo Pai para nascer de uma mulher judia (Gl 4.4-5), Ele mesmo era a "μορφὴ θεοῦ [a 'forma' de Deus]", e tinha uma igualdade com Deus da qual Ele não se valeu; antes, preferiu tomar parte na nossa humanidade (Fp 2.6-7). Só que essa convicção, expressa de maneiras muito pressupositivas como a crença comum de Paulo e de suas igrejas, lança uma tensão considerável sobre a primeira convicção: a de que existe somente um Deus.[21]

Assim, essas realidades combinadas — o monoteísmo histórico de Paulo e o que ele diz sobre Cristo tanto de forma intencional, como incidental — criam as tensões para nós no outro lado de Niceia e Calcedônia. Por um lado, o que Paulo

normalmente fala a respeito de Cristo deveria encher um monoteísta de ansiedade, ou até mesmo de horror; na verdade, junto com o corpus joanino e Hebreus, as epístolas de Paulo se tornaram uma fonte primária para os “acordos” de Niceia acerca de Deus como Triuno (Niceia) e de Cristo como uma pessoa com duas naturezas (Calcedônia). Por outro lado, as questões que esses concílios posteriores enfrentaram, simplesmente, não foram abordadas pelos nossos autores do Novo Testamento, Paulo incluso. Antes, elas proporcionam a base para as resoluções teológicas posteriores. Ou, em outras palavras: o que Paulo, o monoteísta, estava dizendo acerca de Cristo como Filho de Deus e Senhor é o que faz com que cada um de nós levante a questão da Cristologia Paulina.

Só que a dificuldade ainda maior para nós é aquela anteriormente mencionada: a tentativa de se extrair uma Cristologia das epístolas de Paulo sem considerar a sua Soteriologia é como pedir a um judeu devoto da época de Paulo que fale de Deus de forma abstrata, sem mencionar as suas obras magníficas da criação e da redenção. Embora, teoricamente, possamos teologizar acerca do caráter e da “pessoa” de Deus com base na revelação feita a Moisés no Sinai (Êx. 34.6-8), um judeu da época de Paulo dificilmente imaginaria que isso fosse possível. O que pode ser conhecido e dito acerca de Deus está de tal forma incorporado no relato que a pessoa de Deus jamais poderá ser abstraída da história. Independentemente do que pudesse ocorrer, Deus sempre era “o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó”.

Assim também ocorre com Paulo, que imprime essa dimensão da sua hebraicidade às suas reflexões sobre Cristo de forma total e completa. Entretanto, por fim compreendemos a afirmativa (propositadamente?) ambígua de 2 Co 5.21, ela se mostra como uma espécie de pivô central acerca do que Paulo pensava a respeito do Pai e do Filho. Estaria ele dizendo: “Deus estava em Cristo reconciliando o mundo consigo mesmo?” ou seria “Deus em Cristo estava reconciliando o mundo consigo mesmo?“. No fim das contas, as duas formas correspondem ao entendimento de Paulo. Tudo o que Deus fez por nós, seres humanos, e pela nossa salvação foi feito em Cristo. E precisamente porque Deus estava fazendo isto em Cristo, teria sido bastante destoante do seu caráter se Paulo pensasse em Deus e em Cristo em categorias totalmente diferentes. E mesmo que tudo o que se fale sobre Paulo seja verdadeiro, a sua cosmovisão é, portanto, completamente cristocêntrica. O Cristo ressurreto, que lhe confrontou no caminho de Damasco, segundo confessa o próprio Paulo, havia “lhe aprisionado” (cf. Fp 3.12), e feito isso de tal maneira que Paulo havia alegremente sofrido a perda de todas as coisas pelo prêmio maior do

“conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor” (Fp 3.8). Destarte, o lema da sua vida era: “Para mim o viver é Cristo, e o morrer é ganho” (Fp 1.21).

De tão dominante que era a cosmovisão cristocêntrica de Paulo, ele quase nem conseguia falar em Deus sem mencionar Cristo. Mesmo em 1 Coríntios, a epístola que poderia ser considerada a mais dedicada à correção de aberrações comportamentais, ele começa com “Paulo (chamado apóstolo de Jesus Cristo, pela vontade de Deus)...” (1.1) E isso volta a ocorrer, imediatamente, no próprio endereçamento da correspondência: “à igreja de Deus que está em Corinto (1.2),[22] aos santificados em Cristo Jesus, chamados santos, com todos os que em todo lugar invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo”, uma expressão tirada diretamente da Bíblia grega (Joel 3.5, LXX) e aplicada especificamente a Cristo. E à saudação formal (1.3), como em todas as suas outras epístolas, deste ponto em diante, é “graça e paz, da parte de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo”, com uma preposição fazendo a ligação entre os dois substantivos. E como esta epístola termina? “Se alguém não ama o Senhor Jesus Cristo, seja anátema; Maranata! [Vem, Senhor]. A graça do Senhor Jesus Cristo seja convosco”.

Portanto, mesmo uma leitura casual das epístolas de Paulo revela quão cristocêntrica a sua cosmovisão basicamente teocêntrica acabou se tornando. Deus, o Pai, é sempre a “causa primeira” de todas as coisas e, assim, sempre aparece na posição primária como o “motor primeiro”; todavia, a ênfase da vida de Paulo está colocada no próprio Cristo.

Tudo isso é para dizer que o termo “Cristologia”, neste livro, expressa uma preocupação teológica bastante específica. Em primeiro lugar, as questões de Calcedônia simplesmente não são levantadas, já que a questão das “duas naturezas” surge somente depois que estamos convencidos de que a resolução adequada dos dados bíblicos sobre o “Deus único” e as “Três Pessoas Divinas” foi resolvida de modo trinitário. Em segundo lugar, as questões trinitárias (sobre o Deus Único e das Três Pessoas num Único Deus) também não são levantadas, já que estas também vão além das preocupações expressas por Paulo. Neste livro está em questão a preocupação singular de investigar os dados paulinos a respeito da pessoa de Cristo em termos de quem Paulo entendia que Ele era, e de como Paulo enxergava o relacionamento entre Cristo, como o Filho de Deus e Senhor, e o Deus Único, como o Pai do Nosso Senhor Jesus Cristo, que agora também se revelou como nosso Pai.

Como essas questões, normalmente, são apresentadas em termos de uma Cristologia “superior” ou “inferior”, preciso, aqui também falar nesta questão. Embora isso possa ser considerado uma supersimplificação, a questão final diz respeito à preexistência do Filho; isto é, será que o autor considera que Cristo teve uma existência como (ou com) Deus antes de entrar na nossa história para o propósito da redenção, o qual incluía, ao final, a sua ressurreição e subsequente exaltação à “mão direita de Deus” em “cumprimento” ao Salmo 110.1? Se a resposta a essa pergunta for um “sim”, então estaremos falando de um autor (por exemplo, o Evangelho de João, o autor de Hebreus) como possuidor de uma Cristologia Superior. Se a resposta for um “não” ou, na melhor das hipóteses, ambígua, então, o autor (por exemplo, Tiago) é considerado como possuidor de uma Cristologia Inferior. A questão final da Cristologia Paulina, portanto, é onde Paulo se encaixa nesse espectro; e a minha convicção, depois de uma análise minuciosa de todos os textos é que ele se encaixa no extremo superior, junto com João e o autor de Hebreus.[23]

O propósito final deste estudo, portanto, é duplo. A primeira preocupação é apresentar um exame minucioso dos textos do corpus paulino que mencionam Cristo e, especialmente, apresentar uma exegese cuidadosa, porém direcionada, daqueles textos considerados como tendo, ou em alguns casos, não tendo significado cristológico. Aqui a evidência parece conclusiva no sentido de Paulo pertencer ao extremo da “Cristologia Superior” do espectro do NT. A segunda parte do estudo, por sua vez, apresentará uma análise temática destes dados com o objetivo final de determinar a melhor forma de falarmos teologicamente a respeito da Cristologia de Paulo no contexto do século XXI.

Cristologia Paulina no Século XX

Uma das questões históricas que precisa de uma tentativa de resposta é por que, na história da erudição neotestamentária somente um estudo, feito por Werner Kramer, sob o título Christ, Lord, Son of God [Cristo, Senhor, Filho de Deus], pode, legitimamente, ser chamado de "Cristologia Paulina".[24] E o estudo de Kramer não dá tanta ênfase a Paulo em sim, antes no papel dele no "desenvolvimento" da Cristologia primitiva. Utilizando Paulo como seu ponto de partida, Kramer dedica cerca da metade do seu estudo a separar, nas epístolas paulinas, o que poderia ser considerado como "Cristologia pré-paulina". Ele, então, dedica o restante, à análise de como Paulo lidava com este material pré-paulino — o qual, em todo caso, está disponível somente em Paulo! Portanto, muito embora Kramer trate de Paulo de maneira significativa, a linha que conduz o estudo, do início ao fim, é a pergunta que dominou a maior parte do século XX, a saber, acerca das "origens": de onde Paulo recebeu a sua Cristologia? E essa pergunta, inevitavelmente, carrega consigo a primeira questão acerca dessa Cristologia ser "superior" ou "inferior".

Destarte, a resposta à pergunta sobre o porquê suscitada antes não parece mais tão assustadora. Historicamente, essa questão havia sido considerada, no geral, de cunho canônico — a Cristologia do NT — para cujo debate as epístolas de Paulo apresentavam vários textos-chaves, especialmente Fp 2.6-11 e Cl 1.15-17. Portanto, Paulo era, simplesmente, uma parte da cena maior, à medida que a igreja enfrentava os dados apresentados nos seus documentos primários: como reconciliar a humanidade de Cristo com a divindade que também emerge nos textos? E a "Ortodoxia" fez isso rejeitando o "Adicionismo" por um lado (um Cristo não preexistente que recebeu o "status divino" na sua exaltação) e o Arianismo, por outro lado (um Cristo preexistente, que não teria esta condição pela eternidade).

Todavia, com o Iluminismo, tudo isso mudou. Aquilo que, durante séculos, fora tido como verdadeiro por causa do papel da Escritura na igreja, agora, estava sendo rejeitado no contexto de uma estrutura de historicismo que era revestida pelo antissobrenaturalismo. A divindade de Cristo somente poderia ter sido

invenção da Igreja Primitiva; e Paulo era o principal culpado. Assim, uma linha de pesquisa se desenvolveu, que vinha desde Schleiermacher até Harnack e além deste, exemplificada por uma rejeição da Ortodoxia histórica, acompanhada por uma série de tentativas, por parte de alguns, de se encontrar o "Jesus real" por trás de uma "camada sobrenatural", um Jesus que o "homem moderno" pudesse seguir e tentar emular. Com isso, surge uma nova forma de "historicismo" que saía em busca das "origens", já que a representação bíblica, com o seu sobrenaturalismo inerente, não poderia ser "verdadeira" como fonte de dados históricos.

Isso, basicamente, não faz justiça à Cristologia Paulina. A Cristologia Superior era, simplesmente, considerada como uma parte do relato bíblico; portanto a questão histórica que estava sendo analisada era: como foi que Paulo, e com ele a Igreja Primitiva, chegaram a essa divinização de Jesus de Nazaré, que não passava de um mero ser humano? Portanto, em tudo isso, havia um pressuposto básico padrão segundo o qual Paulo era um dos vilões, senão o vilão, que transformou o Jesus histórico em um ser divino que tinha pouca, ou mesmo nenhuma, relação com o Jesus histórico.

Só que grande parte dessas ideias mudou com o aparecimento de obra Kyrios Christos em 1913, um trabalho que influenciou fortemente uma porção considerável dos eruditos em NT ao longo da maior parte da primeira metade do século e que ganhou mais um impulso quando foi traduzido para o inglês em 1970. Os pressupostos do próprio Bousset são vários e óbvios. Ele defendia a ideia (comum) de que somente sete das Epístolas de Paulo são genuínas, de modo que a Cristologia Paulina significa, especificamente, aquilo que nos chegou por intermédio dessas sete Cartas. Filosoficamente, ele estava de mãos dadas com o Racionalismo, que trazia no seu bojo o Historicismo e o Antisobrenaturalismo. Ao mesmo tempo, ele defendia um esquema um tanto estritamente hegeliano da História que via o Cristianismo primitivo como uma evolução do Judaísmo, mas que foi, em pouco tempo, influenciado pelo Helenismo (certos setores do próprio Judaísmo ainda estão sendo influenciados pelo Helenismo). E, acima de tudo, Bousset era um defensor aficcionado de uma posição religionsgeschichtlich ("baseada na História das Religiões") da história do Cristianismo primitivo.

Dessa forma, para Bousset, a Cristologia de Paulo é melhor compreendida à luz de influências helênicas, bem distantes da sinagoga judia na qual ele havia sido criado, na qual não havia qualquer lugar, de modo algum, para um Cristo

verdadeiramente divino. Paulo é, portanto, considerado como uma pessoa que recebe a sua visão acerca de Cristo como o κύριος dos crentes helênicos de Antioquia, os quais, por sua vez, haviam-na adotado de um contexto de envolvimento nos mistérios pagãos. No fim do seu capítulo sobre Paulo (pp. 153-210), depois de pesquisar todos os dados permitidos, Bousset afirma: “Nas comunidades paulinas, a veneração ao Kyrios coloca-se ao lado da veneração a Deus em uma realidade não resolvida”, mas, depois, acrescenta: “Afinal de contas, ela poderia, verdadeiramente, não se referir a uma divindade de Cristo na visão de Paulo”.[25] E, com isso, uma mudança considerável ocorreu no que diz respeito à Cristologia Paulina.

A influência do estudo de Bousset foi grandiosa, e recebeu um impulso nos meados do século com Rudolf Bultmann, que escreveu um prefácio à quinta edição traduzida para o inglês. E, apesar do pêndulo ter se movido consideravelmente nos últimos anos, a busca das “origens” por parte de Bousset dominou majoritariamente o século, tanto de forma implícita, mas, frequentemente, de forma explícita.[26] Todavia, ao mesmo tempo, as próprias conclusões dele deixavam claro que a Cristologia Superior, há muito aceita, dos escritos de Paulo não poderia mais ser, simplesmente, presumida.

A primeira resposta de peso a Bousset veio depois da Segunda Guerra Mundial, na forma da obra The Christology of the New Testament [A Cristologia do Novo Testamento] de Oscar Cullmann (1957; ET, 1959),[27] a qual, na verdade, foi a primeira grande Cristologia do NT depois da obra de Bousset; e embora Bousset, obviamente, tivesse lançado os parâmetros para a pesquisa histórica, Cullmann lançou os parâmetros para a próxima tendência dominante, ou seja: fazer-se Cristologia por intermédio de títulos. Ele começa com títulos que falam da obra terrena de Cristo (profeta, servo sofredor, sumo sacerdote — nenhum dos quais é paulino) e, depois, prossegue para o ponto onde Bousset iniciou, tratando do futuro de Cristo (Messias, Filho do Homem [como figura escatológica]); aqui ele também analisa a Cristologia Adâmica de Paulo (como o homem celestial). É na terceira e quarta seções da sua obra que Cullmann trata da Cristologia Paulina: A “obra atual” de Cristo como Senhor e Salvador (seção 3) e os títulos que se referem à preexistência de Cristo (Logos, Filho de Deus). Só que para tudo isso, a ênfase principal de Cullmann é que a Cristologia do NT se concentra na “função”, e não no “ser”, o que é verdade, obviamente; mas, a certa altura, precisamos encarar o “ser” que está por trás daquela função.

O outro nome de maior influência (depois de Kramer) a surgir no cenário do

século XX foi Martin Hengel, que tinha por principal interesse o desmonte do esquema "desenvolvimentista" da religionsgeschichtliche Schule, a qual havia se tornado tão difundida na maior parte da erudição alemã e norte-americana, por influência de Bousset e Bultmann. Esta foi a principal preocupação do seu denso estudo Judaism and Hellenism [O Judaísmo e o Helenismo], indicado pelo subtítulo, Estudos sobre o Encontro de Ambos Durante o Período Helênico Inicial. Quando Hengel voltou-se para a Cristologia em si, ele produziu duas obras que são importantes para os nossos objetivos. A primeira foi The Son of God [O Filho de Deus] (1975; ET, 1976), na qual, com outro ataque frontal à Escola da História das Religiões, ele demonstrava quão antiga e "elevada" era essa linguagem; e, obviamente, aqui Paulo se torna a personagem principal, não como o "inventor", mas como aquele que levou adiante uma tradição muito antiga. A obra Studies in Early Christology [Estudos Sobre a Cristologia Primitiva] de Hengel, que incluía alguns artigos anteriormente publicados, era composta, principalmente de preleções. Nela ele demonstrava, particularmente, o papel significativo do Salmo 110 na Cristologia primitiva; entretanto, Hengel também argumentava em favor do próprio Jesus ser o originador da Cristologia Sapiencial. Nesta última questão, a sua influência tem sido especialmente significativa, apesar da ideia já ter sido lançada no início do século.[28]

A próxima obra significativa envolvendo a Cristologia Paulina foi Christology in the Making [O Nascimento da Cristologia] de James D. G. Dunn, lançada no ano de 1980, um livro que é muito importante, mas, em certos aspectos, também frustrante.[29] Com uma capacidade de perito em analisar tanto os textos, como de pensar originalmente, por assim dizer, Dunn, basicamente retornou para uma era anterior, de duas formas. Em primeiro lugar, a ênfase principal do livro era um retorno ao esquema desenvolvimentista, só que neste caso, sem fazer uso dos parâmetros filosóficos anteriores, mas fazendo uma análise minuciosa dos textos bíblicos. Neste esquema, Paulo é um ponto médio entre a Cristologia Inferior primitiva e a Cristologia Superior completamente desenvolvida de João e da Epístola aos Hebreus. Em segundo lugar, para que isso ocorra, ele se pôs a demonstrar que no pensamento de Paulo não existe qualquer conceito de uma preexistência genuína do próprio Cristo; os textos que parecem falar nisto devem, ou ser compreendidos de outra forma, ou, no caso de Cl 1.15-17, ser compreendidos como fazendo referência à Sabedoria preexistente, com a qual Paulo identifica o Cristo não preexistente. Isto o leva a argumentar em favor de uma forma de "Adocionismo", mas fazer uso deste tipo de linguagem.[30]

Essa obra foi seguida, no ano seguinte, pelo livro The Origin os Paul's Gospel [A

Origem do Evangelho de Paulo] (1980), cuja principal tese era a uma total antítese à proposta de Dunn. Kim argumentava que todas as questões cruciais da Cristologia de Paulo (bem Superior, segundo ele, por sinal), bem como da sua Soteriologia derivam do seu encontro com Cristo no Caminho de Damasco. Embora isso representasse um certo exagero,[31] a sugestão apresentava um corretivo apropriado a uma questão geralmente desconsiderada nos estudos paulinos: A experiência de conversão do próprio Paulo. Trabalhando, especialmente, a partir daquelas passagens que sugerem "revelação" (por exemplo, 2 Co 4.4-6), Kim, primeiramente, examina a obra "Christ, Lond, Son of God" [Cristo, Senhor, Filho de Deus] e, depois, oferece mais de 130 páginas sobre a expressão εἰκὼν τοῦ θεοῦ (imagem de Deus) No cerne de tudo, ele argumenta em favor da prévia familiaridade de Paulo com a Sabedoria personificada como sendo a chave da sua Cristologia, levando, assim, as afirmações de Hengel adiante com entusiasmo.[32]

Os passos adiante mais representativos que se chocam com a Cristologia Paulina foram dados, na última década, por Richard Bauckham e Larry Hurtado, cujos estudos antecipam um novo desenvolvimento na Cristologia do NT em geral, e na Cristologia Paulina, mais especificamente. A obra de Bauckham, intitulada God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament [Deus Crucificado: Monoteísmo e Cristologia no Novo Testamento] (1998) apresenta algumas preleções publicadas, feitas antes de um estudo bem mais amplo que receberia o título de Jesus and the Identity of God [Jesus e a Identidade de Deus]. Escrevendo, mais especificamente, em resposta aos vários estudos recentes feitos por Hengel, Kim, Dunn e outros, quem enxergam uma figura divina mediadora no Judaísmo do Segundo Templo como o caminho adiante (Helgel) ou para trás (Dunn), Bauckham argumenta que esses estudos representam um retrocesso por utilizarem uma pequena quantidade de dados questionáveis e excluírem uma grande quantidade de certos dados. Em vez disso, argumenta ele, não deveríamos começar com esses números, mas, sim, com o Monoteísmo judeu. Utilizando a linguagem da "identidade", em vez da linguagem do "ser" (adotando, portanto, uma cosmovisão judaica, e não grega), Bauckham está preocupado com quem é Deus e não com o que é Deus. Ao fazer isso, ele demonstra que duas coisas são absolutamente consistentes no Judaísmo do Segundo Templo: ele era autoconscientemente monoteísta e, também era autoconscientemente monólatra (exclusivo na sua adoração).

A primeira preocupação de Bauckham é demonstrar que a compreensão que Israel tinha acerca de Deus era sempre em termos do relacionamento de Deus

com Israel e, depois, para com todas as outras realidades. Destarte, Yahweh jamais era pensado em termos das abstrações gregas. O seu caráter é sempre descrito em termos do relacionamento com Israel, como em Êxodo 34.6: um Deus que é misericordioso e piedoso, tardio em iras e grande em beneficência e verdade. Em termos do relacionamento de Deus com todas as outras realidades, Ele é, constantemente, mencionado como o Criador de tudo o que é e, portanto, o Soberano de tudo o que existe. E, precisamente, nesses pontos cruciais o caráter e o papel de Yahweh não são compartilhados com figuras intermediárias; ou seja, embora, eles fossem seus agentes, eles jamais compartilharam a sua identidade dessa forma.

Ao levantar a questão da Cristologia em si, Bauckham nos mostra que, desde o princípio, Cristo compartilhava da identidade divina em todos os pontos cruciais: no que diz respeito ao "Nome" divino, em relação a todas as outras coisas, e em relação a Israel. Por fim, ele argumenta que como o "Deus crucificado", a identidade de Cristo como Deus significa que a identidade de Deus, agora, está embrulhada na obra de Cristo neste nosso mundo.

Larry Hurtado também chega, com muita intensidade, na mesma posição. Ele tem feito uma longa jornada na qual defende que a devoção a Cristo pode remontar ao passado, às mais antigas comunidades cristãs[33] e que este é o tipo de devoção que, em outros locais, somente é dedicada a Deus. No capítulo que trata da visão geral que fala sobre Paulo no seu Senhor Jesus Cristo magistral lemos: A Devoção a Jesus no Cristianismo mais Primitivo (2003), a sua preocupação não é tanto com o que Paulo crê, mas, sim, com o que as epístolas de Paulo refletem acerca das práticas cristãs primitivas no que tange à adoração, especialmente nas suas formas de expressar a devoção a Jesus.

Mesmo antes de Bauckham, Hurtado já argumentava, havia muito tempo, que Paulo era um ávido monoteísta. Todavia, completamente sem precedente no Judaísmo do qual ele é produto, Paulo atribui várias formas de adoração e devoção a Cristo, que, aparentemente, trariam considerável tensão ao Monoteísmo. Por outro lado, nem Paulo, nem as suas comunidades parecem perceber essa tensão, no sentido de que Paulo, pelo menos, jamais a menciona, nem uma única vez. Na verdade, em Colossenses, a única epístola na qual ele fala destas questões, o seu objetivo é manter um papel bastante elevado para Cristo em contraposição àqueles que (aparentemente) o subordinariam a um papel inferior diante das "potestades".

De várias maneiras, o presente estudo espera seguir a linha proposta por estes dois últimos eruditos, neste caso, dedicando maior ênfase à exegese de todos os textos significativos, ao mesmo tempo que demonstra as implicações cristológicas desta exegese.

Cristologia Paulina: Algumas Questões Básicas

Antes de passarmos para os textos paulinos propriamente ditos, precisarei tratar, aqui, de alguns tópicos exegéticos básicos e, para melhor aproveitamento do leitor, antecipar as conclusões fundamentais às quais os capítulos exegéticos levaram. Começo falando das conclusões.

Para onde Vai a Cristologia Paulina?

No fim do processo exegético, ficou claro para mim que, apesar da evidência cumulativa contar a história completa, existem, pela avaliação de qualquer pessoa, três textos básicos que evidenciam a maior parte das questões: 1 Co 8.6; Cl 1.15-17; Fp 2.6-11. Faço, aqui, o isolamento dos dados cristológicos fundamentais que aparecem nessas três passagens, os quais são explicitados ou presumidos em todo o restante dos dados. Na seção que se segue a essa, eu trato da questão que emerge, em plena medida, nas epístolas mais antigas: A aplicação que Paulo faz a Cristo do termo κύριος = Adonai = Yahweh da Septuaginta e se Paulo, verdadeiramente, encontrou isso na Bíblia grega que ele conheceu.

1 Coríntios 8.6

O significado desta passagem, para a análise da Cristologia Paulina é universalmente reconhecido, mas nem todos concordam com a natureza do significado. As conclusões extraídas da exegese desta passagem no cap. 3 (pp. 92-97) podem ser brevemente resumidas, já que elas dão o tom para tantas outras coisas nas epístolas seguintes.

1. As características que se mostram como as mais significativas da Cristologia Paulina já estão presentes nessa passagem: Cristo como Filho de Deus e como Senhor. O último está explícito na própria passagem ("existe um κύριος, Jesus Cristo"); o primeiro está implícito no anterior "existe um θεός, o Pai", na qual todas as evidências das epístolas indicam que, com este uso, Paulo começa não com Deus como nosso Pai, mas com o fato de que Deus foi revelado como "o Pai do nosso Senhor Jesus Cristo",[34] o que, consequentemente, torna-o nosso Pai por intermédio de Cristo e do Espírito.

2. Como a exegese de todas as passagens cruciais demonstra, estas distinções básicas, que ocorriam na correspondência com os tessalonicenses, são mantidas de forma exclusiva ao longo de todo o corpus.[35] Duas questões recebem aqui destaque: (1) alguns exemplos nos quais κύριος tem sido sugerido como referência a Deus-Pai;[36] e (2) os dois exemplos[37] onde muitos argumentam que o uso que Paulo faz de θεός se refere a Cristo: Rm 9.5 e Tito 2.13. Em função do significado destas duas últimas passagens, elas são objeto de um debate mais extenso nos seus respectivos capítulos (pp. 288-94, 468-74). Em ambos os casos, quando separamos todos os modificadores a fim de se chegar ao substantivo básico em si, as evidências parecem fortemente em favor da consistência: θεός em todos os casos se refere a Deus-Pai.

3. Junto com as evidências mais antigas consideráveis de 1 e 2 Tessalonicenses (vide cap. 2), esta passagem apresenta um exemplo clássico do uso que Paulo faz da palavra κύριος = Adonai = Yahweh da Septuaginta como uma referência a Cristo como o "Senhor" destas passagens do AT. Afinal, aqui a realidade teológica fundamental do Judaísmo de Paulo, a Shemá, acabou sendo dividida a fim de incorporar o Filho, junto com o Pai.

4. Esta é a primeira passagem do corpus na qual Paulo afirma, como algo presumido entre ele e os seus leitores, que Cristo era, ao mesmo tempo, preexistente, quanto agente mediador da criação. Esse pressuposto da preexistência será expresso em uma variedade de formas doravante no corpus.

5. Apesar do que é claramente afirmado por Paulo, essa passagem também tem sido usada como o primeiro e último recurso quando se procura uma "Cristologia Sapiencial" nos seus escritos. Para chegarmos lá, precisamos argumentar (1) que Paulo tem a expectativa de que os seus leitores leiam a Sabedoria dentro desta frase com base no que ele disse anteriormente, em 1.24,30 a respeito do Messias crucificado como sendo a "sabedoria" de Deus, e, portanto, (2) que aquele ὁ κύριος como agente da criação, aqui, de fato, deve ser identificado com a Sabedoria personificada, e (3) que na própria Literatura Sapiencial, a Sabedoria personificada é, regularmente, vista como o agente da criação. Tanto a exegese destas três passagens em 1 Coríntios,[38] como a falta de qualquer forma de correspondência verbal entre a Literatura Sapiencial e estas passagens[39] deveriam decretar a sentença de morte para este ponto de vista.

Colossenses 1.13-17

O fato de I incluir os vv. 13 e 14 nesta análise fala muito a respeito do significado desta passagem para a Cristologia Paulina. Existem três questões importantes aqui.

1. Esta é a primeira das duas passagens cristológicas mais importantes do corpus.[40] Aqui, Paulo faz uso da linguagem que ele utilizou para se referir a Cristo em1 Co 8.6 e explica com mais detalhes. Isto significa que muitos eruditos estão dispostos a encontrar a Sabedoria personificada nesta passagem também, embora, tal como ocorre com 1 Co 8.6, e a despeito das afirmações contrárias, não haja nem sequer uma única correspondência verbal entre esta passagem e a Literatura Sapiencial.[41]

2. Este também é o primeiro exemplo no qual os eruditos investiram um grande capital na tentativa de demonstrar que Paulo está, aqui, citando um "hino" antigo que existira na Igreja. Apesar de precisarmos estar abertos a esta provável possibilidade, o mesmo não é verdadeiro a respeito do que, por vezes, alega-se com base nesta suposição, a saber, que Paulo não está concordando inteiramente com o que ele mesmo cita. Ou seja, sugere-se, com frequência, que Paulo não assimilou completamente a "citação" no seu argumento, de modo que precisamos ser cautelosos ao utilizá-la na descoberta da Cristologia do próprio Paulo. Todavia, além do fato dessa afirmação, aparentemente, não ter muito mérito por si mesma — afinal, o "original" alegado é produto da nossa própria criação — sempre devemos partir do pressuposto de que um autor do primeiro século faz uma "citação" precisamente porque concorda com o material de outra fonte que ele incorpora no seu próprio texto.

Isto se mostra ainda mais verdadeiro no caso de Paulo, já que temos uma clara analogia no seu uso da Bíblia grega, da qual ele tanto cita, quanto faz "empréstimos" com regularidade. E quando ele "faz empréstimos" do AT grego, como se presume que ele "tomou por empréstimo" a partir de um "hino" neste caso,[42] ele, regularmente, adapta a linguagem para o seu próprio estilo pessoal e exprime o que ele tem intenção de fazer, não necessariamente da mesma forma que o autor original o fez. Na verdade, isto é exatamente o que acontece logo na

primeira das suas “citações” da Bíblia grega no corpus (1 Co 1.31; 2.16), na qual Paulo “reescreve” de forma considerável as passagens tendo em vista os seus próprios interesses. A ideia é que podemos ter certeza, no caso desta passagem de Colossenses, que a frase toda é, agora, de Paulo[43] e tem contornos paulinos em todas as suas partes, seja qual for a sua origem.

3. Além dos pontos já mencionados, de 1 Co 8.6, os quais Paulo expande aqui em mais detalhes, a minha razão para incluir os vv. 13 e 14 na análise é que o antecedente gramatical para todos os (cerca de dezoito) casos dos pronomes pessoais e relativos nos vv. 15-20 é “o Filho do amor do Pai” do v. 13, em cujo “reino” os gentios colossenses agora passaram a ser incluídos. Destarte, nesta passagem cristológica crucial, na qual nem Κύριος nem Χριστός aparecem, o tema do Filho de Deus aparece, e inerente a este uso está o Messianismo judeu expresso no v. 13. Assim, além de expressar em grande detalhe o que é dito de forma subentendida em 1 Co 8.6, Paulo coloca esta Cristologia, de forma clara, também no contexto da sua Cristologia do Filho de Deus.

Filipenses 2.6-11

Esta “acrópole” das passagens cristológicas no corpus paulino também tem tido uma longa história de discussões sobre o tema de Paulo ter ou não ter feito uma adaptação de um “hino” previamente existente. E, tal como no caso do suposto “hino” de Colossenses, não se pode nem provar, nem se refutar a afirmação, tampouco se pode pressupor que parte destas palavras não se trate realmente do ponto de vista do próprio Paulo.[44] O seu significado para os nossos objetivos de momento é que além delas afirmarem a preexistência de Cristo, agora numa linguagem ainda mais contundente acerca da sua real divindade, Paulo também está afirmando a “igualdade de Cristo com o Pai”. Junto com alguns pontos tirados dos dois textos anteriores, existem ainda três outras questões que necessitam ser notadas nesta passagem.

1. Esta é a passagem fundamental nos escritos de Paulo que não nos permitirão afirmar a divindade de Cristo sem levarmos a sério a plena humanidade da sua encarnação. Isto é repetido de forma suficiente na passagem para saltar aos olhos de qualquer pessoa que tentar analisar a Cristologia de Paulo em termos apolinários. Apesar dele ser declarado plenamente divino no v. 6, o que Ele se tornou quando “derramou-se a si mesmo” para nos redimir foi uma pessoa que era, de igual modo, plenamente humana.

2. Esta ênfase, mais o possível “eco conceitual”[45] de Gn 1, quando Cristo não considera a sua igualdade com Deus como algo que deveria ser tomado de forma egoísta, tem feito com que um grupo significativo de eruditos do NT ache aqui também uma Cristologia Adâmica. E, embora não haja boas razões para se negar esta “eco conceitual”, de certa forma, distante, existem várias boas razões para sermos cautelosos quando observamos alguns eruditos levarem esta analogia a extremos que a própria passagem não consegue sustentar.[46]

3. Por fim, e retornando ao primeiro ponto feito com respeito a 1 Co 8.6, aqui, particularmente, Paulo explicita tanto a razão por que, quanto as origens do Cristo ressurreto e exaltado, que recebeu o “Nome” de Κύριος. Esta designação é, posteriormente, elaborada e passa a se tornar “o Nome acima de todos os nomes” e, a seguir, substanciada ao se aplicar o que é dito acerca de Yahweh em

Is 45.23 para o Senhor ressurreto. Dessa forma, esta descrição de como o Cristo exaltado recebeu o “Nome” explica como Paulo havia transferido para ele o uso exclusivo desta expressão do “Nome” divino, a qual havia chegado à igreja de fala grega por intermédio da Bíblia grega e surge de maneira inteiramente pressuposítiva nas Cartas de Paulo mais antigas preservadas. E isso, por sua vez, apesar de aparecer mais tarde no corpus, representa a evidência segura a favor do uso exclusivo de Paulo deste “Nome” para se referir a Cristo e não a Deus-Pai.

Portanto, embora haja muitos outros momentos de Cristologia significativa nos escritos de Paulo e, como o capítulo seguinte demonstrará em plena medida, e mesmo grande parte da Cristologia presumida em todos os textos, acabamos vendo que estes três textos cristológicos fundamentais incorporam em si todos os elementos-chave da Cristologia. Eles são desenvolvidos na segunda parte deste livro, na “Síntese”.

Paulo e a Septuaginta

Existem alguns leitores, entretanto, que se retrairão, de modo legítimo, diante da confiança com que mencionei a referência que Paulo faz a Jesus como o κύριος = Adonai = Yahweh da Septuaginta. Preciso, portanto, abordar esta questão. Duas questões estão em jogo. Em primeiro lugar, Paulo conhecia e utilizava uma forma de Bíblia grega conhecida por nós com base em manuscritos cristãos básicos originados, aproximadamente, três séculos depois de Paulo ter escrito as suas epístolas? Em segundo lugar, seja qual for a forma de Bíblia grega que ele e eles tinham em comum, os seus leitores teriam compreendido o fato e o significado da sua tão frequente aplicação a Cristo do termo κύριος de todos estes textos? Tratarei destas duas questões, na ordem.

Paulo Conhecia e Utilizava a Septuaginta?

Apesar de a questão da "origem" da Septuaginta e da sua relação com as edições que hoje possuímos não ser facilmente respondida, existem boas razões, a partir do próprio corpus paulino para utilizarmos esse termo para nos referirmos à Bíblia grega que ele mesmo utilizava e que era considerada por ele como um texto que ele tinha em comum com as suas igrejas de fala grega. No mínimo, mesmo que esta questão não possa ser solucionada com absoluta certeza, as evidencias que temos parecem fortes o suficiente para permitir o termo "Septuaginta" com respeito ao uso paulino sem apresentarmos constantemente uma hesitação típica dos eruditos. A evidência fundamental para isso é dupla.

Em primeiro lugar, Paulo se refere à Bíblia grega de várias maneiras. Em alguns casos ele "cita" textos que são verbalmente idênticos ao texto da Septuaginta que hoje conhecemos. Em outros casos ele "cita" com um certo grau de liberdade, ao passo que em outros casos, ainda, ele ecoa a linguagem da Septuaginta com precisão suficiente para termos a confiança de que ela é a fonte final do seu próprio linguajar.[47] Quando Paulo, na verdade, "cita" o que ele chama de "Escritura", mesmo não fazendo da forma exaustiva como o autor de Hebreus o faz, a sua redação é tão próxima da que encontramos na Septuaginta que temos, basicamente, uma, dentre duas opções. Ou ele faz um uso acidental da mesma redação, inclusive da mesma ordem de palavras, que o tradutor havia utilizado antes dele (o que é extremamente improvável), ou ele cita a Bíblia comumente utilizada nas Sinagogas da Diáspora, nas quais ele mesmo havia sido criado. Existem, simplesmente, momentos idiossincráticos em quantidade suficiente, nos quais Paulo e a Septuaginta concordam, mesmo em contraponto a uma tradução mais precisa do texto hebraico para nos deixa consideravelmente confiantes neste aspecto.[48]

Em segundo lugar, há casos suficientes nos quais Paulo concorda com a tradução da Septuaginta do texto hebraico em lugares onde o tradutor tinha várias escolhas, tanto nas palavras, quanto na ordem das palavras, para nos levar a pensar que Paulo está citando uma Bíblia comum, em vez de imaginarmos que isto ocorreu, de algum modo, independentemente dele ter tido acesso ao texto. A

analogia seria tentarmos decidir quando um escritor, em língua portuguesa, está citando a Bíblia sem indicar a tradução, se ele ou ela, por exemplo, está usando a Versão Almeida. A rigidez desta tradução tenderia a aparecer e deixar óbvia a dependência do autor a ela. E assim também ocorre com a tradução que Paulo faz do AT; a sua redação, que inclui algumas traduções incomuns, representam com tal frequência a Septuaginta que podemos pensar que ele não utilizava, regularmente, uma forma de tradução que chegou até nós como sendo a Septuaginta.

Todavia, para alguns eruditos, a questão mais crucial no uso que Paulo faz de Κύριος = Adonai = Yahweh é: se, ou em que medida, Paulo está em dívida com a Septuaginta por esse uso como uma apelação fundamental de Cristo, um uso que é tão considerável que me dispus a reunir todos os exemplos no Apêndice B, no fim deste livro. Esta questão surge, especialmente por causa dos textos da Septuaginta que foram descobertos em Qumran, além de outras evidências (extremamente fragmentados) de alguns papiros isolados, já que alguns destes fragmentos não têm nenhum um equivalente grego mas, simplesmente, levam em si o próprio Tetragrammaton.[49]

É difícil, entretanto, entender a diferença real que isso faz. Pois mesmo que a nossa Septuaginta atual seja o produto do uso entre os cristãos, como provavelmente ela deva mesmo ser, as evidências de Qumran nos dizem muito pouco sobre o uso paulino, já que tanto Qumran, quanto Paulo, na verdade, representam um testemunho ao fenômeno de não pronunciação do Nome Divino. Podemos ter certeza que quando estes textos gregos com o Tetragrammaton eram lidos na Sinagoga, o leitor, na realidade, não pronunciava “Yahweh”. Outra coisa era colocada no lugar do nome, e a evidência de Paulo, seja por fontes escritas ou orais, é que κύριος era utilizado no lugar.[50] Ou, em outras palavras, Paulo, junto com Hebreus, é evidência da “Septuaginta” tardia nestes lugares, tendo ou não os textos gregos, de fato, incorporado κύριος, já que esta teria sido, com grande probabilidade, a substituição oral regular para o Nome Divino, como a “tradução” comum de Adonai que havia sido a palavra substituta nas sinagogas de fala aramaica.[51]

Igualmente importante são os montantes dos usos “intertextuais” de κύριος no corpus paulino, onde a linguagem da Septuaginta foi absorvida por Paulo de forma a se tornar parte da sua própria redação. Uma coisa é imaginarmos o que o público leitor de Paulo poderia ter feito com passagens que iniciam com a expressão “como está escrito”, já que isto presume uma “citação” do texto

bíblico. Entretanto, uma coisa completamente diferente é o uso que Paulo faz de κύριος, por exemplo, não menos do que quatro vezes em 2 Ts 1.7-12, onde cada uma delas é um eco substancial de uma passagem da Bíblia grega. A esta altura, qualquer argumento contrário, de que o próprio Paulo, ou as suas igrejas gentias não usavam κύριος em substituição para o Nome Divino, parece ruir.[52]

Os Leitores de Paulo Estariam Cientes deste Uso?

Se podemos, portanto, ter bastante certeza de que Paulo usava e citava com regularidade uma forma da Bíblia grega conhecida dele e dos seus leitores; a segunda questão é se havia alguma intencionalidade da parte de Paulo em ecoar esta linguagem que ele esperava ser compreendida pelos seus leitores.[53] Início a minha resposta basicamente positiva à esta pergunta com duas observações. Em primeiro lugar, o volume considerável destes dados fala por si mesmo. Paulo não tinha muito o que fazer; a sua própria vida era mergulhada na Escritura desde o tempo desde a sua juventude. Depois dele ter encontrado o Senhor exaltado, o texto sagrado se transformou num lugar onde o Cristo há muito esperado, agora, poderia ser encontrado em todas as partes. E como a sua leitura dos textos havia sido tão incrivelmente transformada, e como ele estava escrevendo Cartas que continham "questões sagradas" como tema imediato, as citações e os ecos do AT são encontrados ao longo de todo o material que compõe as suas correspondências. Afinal de contas, a questão da continuidade com o seu passado é tão importante para ele quanto a medida da descontinuidade provocada por Cristo e pelo Espírito.

Além do mais, numa cultura oral/auricular, onde somente cerca de 15% da população sabia ler, tanto a quantidade limitada de leitura, quanto o significado dos textos sagrados significariam que muitas pessoas, nas igrejas de Paulo, seriam biblicamente letradas de maneiras que lembram os ecos da Versão King James que foram abundantes na literatura inglesa do século XVII ao XIX. Estas lembranças verbais de qualquer tipo de texto, sem falar na própria Escritura, na sociedade ocidental contemporânea, tornou-se coisa do passado mesmo entre a maioria das pessoas que são entusiasticamente apaixonadas pela Bíblia. Só que a Escritura, indubitavelmente, teria sido a "leitura-padrão" de todas as congregações de Paulo.[54]

Portanto, as epístolas de Paulo são cheias dos mais variados ecos verbais que ele esperava que muitos dos seus leitores compreendessem (mesmo que os seus leitores contemporâneos não lhes compreendam), embora, indubitavelmente, isto não ocorresse com todos os seus ouvintes, em todos os casos, ou com todos os

textos, na mesma intensidade. Uma analogia contemporânea é a forma como a grande maioria dos norte-americanos da minha geração ouviria os ecos dos nossos "documentos nacionais sagrados", se alguém dissesse publicamente: "Há oito dezenas e sete anos..." ou "Quando, no decurso dos eventos humanos",[55] muito embora muitas pessoas da geração seguinte já não fizesse mais uso deste tipo de linguajar.[56]

Em segundo lugar, e como poderá ser visto ao longo de todas as análises exegéticas a seguir, estas transferências de linguagem bíblica de Yahweh para Cristo fazem parte do que Paulo fazia com regularidade. Nenhuma delas é defendida, como se uma forma de inovação cristológica fosse uma mensagem que Paulo desejasse transmitir. Ao contrário, elas são usadas de tal maneira que Paulo as considera de conhecimento comum entre si e os seus leitores. Dessa forma, elas ocorrem frequentemente de formas bastante informal, como pressupostos entre eles, e, às vezes, como algo que serve de base para argumentação, como é o caso na reformulação cristã muito importante da Shemá dos judeus. Ao final, portanto, tanto o volume, quanto a natureza destes ecos bíblicos são evidência de uma Cristologia Superior presumida entre Paulo e as suas igrejas.[57]

Por estas razões, e também porque a Septuaginta é o termo e o texto de familiaridade, este será o termo de escolha ao longo de todo o estudo que se segue, observando-se somente que o leitor precisará colocar "aspas" em todos os pontos.

Uma Análise Numérica dos Dados Paulinos

Antes de voltarmos a nossa atenção para os dados cristológicos em cada uma das epístolas, e como o "uso" aparece como o primeiro ponto de destaque em cada um dos capítulos, talvez nos seja útil ter em mãos uma tabela onde todos os dados sejam apresentados em conjunto. A apresentação completa destes dados, para cada uma das epístolas, e com este tipo de análise, poderá ser encontrada no apêndice II, ao final de cada capítulo. Na sua maior parte, estes dados correspondem ao texto grego encontrado nos textos NA[27] e UBS[4], exceto em alguns casos onde eu apresentei argumentos de crítica textual em nota de rodapé sugerindo uma leitura diferente.

[58]

Também acrescento uma nota de precaução para que utilizemos estes dados com considerável circunspecção porque o que falta neste tipo de "análise" são inumeráveis pronomes e os sujeitos ocultos dos verbos, especialmente os chamados "passivos divinos", que sempre têm "Deus" como sujeito implícito (por exemplo, os três verbos de 1 Co 6.11). Por isso precisamos ser especialmente cautelosos ao utilizarmos a coluna final (θεός).

Quanto ao restante, a minha preocupação não foi com a frequência com que Paulo se refere a Cristo (isto exigiria a inclusão dos pronomes), mas com a linguagem específica que ele usa ao fazer isto, já que, como já vimos, isto parece ter um certo peso no significado. (As várias combinações das letras K, I e X representam a ordem das palavras dos "nomes" Κύριος, Ἰησοῦς, e

Χριστός.)

Epístola	ΚΙΧ/ΙΧΚ/ ΧΙΚ	ΚΙ/ΙΚ	ΧΙ/ΙΧ	ΚΧ	Κύριος	Ἰησοῦς	Χριστός	υἱός	Totais	θεός
1 Ts	5	6	2	x	13	3	3	1	33	36[-3]
2 Ts	9	3	x	x	10	x	1	x	23	18[+5]
1 Co	8/1/1	4/1	6/2	x	49[+2]	2	45	2	121	103[+18]
2 Co	4/1	3	1/3	x	18[+2]	7	38	1	75	78[-3]
Gl	3	x	7/5	x	2	1	22	4	44	29[+15]
Rm	6/3/2	2/1	12/7	1	18[+8]	3	34	7	96	149[-53]
Cl	1/x/1	1	3	1	10	x	19	1	37	22[+15]
Fm	2	1	3	x	2	x	3	x	11	2[+9]
Ef	6/x/1	1	10/1	x	16	1	28	1	65	31[+34]
Fp	4/x/1	1	12/3	x	9	1	17	x	48	22[+26]
1 Tm	2/x/2	x	10	x	1	x	1	x	16	22[-6]
Tt	x	x	1/3	x	x	x	x	x	4	13[-9]
2 Tm	x/1	x	11/1	x	16	x	x	x	26	11[+15]
Totais	48/5/7	22/2	78/25	2	164[+12]	18	211	17	599	536[+63]

Algumas observações gerais sobre esses dados:

1. As duas colunas finais representam o número total de referências explícitas a Cristo em relação aos usos reais de θεός, com a diferença entre as duas colunas encontrada entre colchetes na coluna θεός. Esses dados são, obviamente, um pouco tortuosos porque eu não inclui na contagem as (pouquíssimas) referências a Deus como Pai, nas quais a designação "Pai" não é acompanhada por "Deus". Além do mais, eu evitei deliberadamente a inclusão de pronomes, já que o valor real por eles acrescentado parecia não compensar o esforço adicional envolvido.

2. A designação plena Κύριος Ἰησοῦς Χριστός aparece já na primeira referência de cada epístola. Por conseguinte, ela ocorre em todas as Cartas, mas não com tanta frequência quanto as designações mais curtas.

3. Os nomes individuais ocorrem com mais frequência, mas não consistentemente ao longo das epístolas. Parte disso, provavelmente, parece estar relacionado à situação e tipo de epístola em cada um dos casos, porém, na análise final, nenhum modelo aparente parece ter surgido no corpus.

4. No que concerne às combinações de dois "nomes": Κύριος Ἰησοῦς ocorre com menos frequência do que outros, e a maioria delas ocorre nas primeiras quatro Cartas (quase não se vê Ἰησοῦς Κύριος, que ocorre quase que certamente porque Κύριος refere-se a um título e não a um "nome"); por razões que não são totalmente claras, Χριστὸς Ἰησοῦς aparece numa proporção de 3:1 sobre a expressão Ἰησοῦς Χριστός. Seja como for, isso sugere que, na época de Paulo, o que era, originalmente, um título passou a ser usado cada vez mais como um "nome".

5. À exceção de Tito, que tem, de longe, o menor número de referências a Cristo no corpus, cada um dos "nomes" separadamente ocorre na maioria das Cartas (Ἰησοῦς sendo a exceção), mas sem consistência.

6. Os 12 itens entre colchetes representam os casos em que Κύριος é encontrado em uma citação da Septuaginta, mas que não diz respeito a Cristo.

7. Como algumas coisas que parecem não coadunar com os dados têm sido sugeridas a respeito do uso/não uso do artigo com Κύριος, decidi incluir um Excurso sobre este tema no próximo capítulo (p. 35).

---

[1] Exceto no caso da passagem de Rm 1.16–3.20, que é tão marcantemente teocêntrica que Cristo somente é mencionado uma única vez (2.16), e isto com referência ao Evangelho de Paulo.

[2] Na verdade, como vimos no cap. 11, para Paulo, esta é uma distinção artificial; cf. S. Kim: "In Paul Christology and soteriology are not two separate doctrines but one, the former being the ground of the latter" (The Origin of Paul's Gospel [WUNT 2/4; Tubingen: Mohr Siebeck, 1981], 100); e H. Ridderbos: "Paul's Christology is a Christology of redemptive facts" (Paul: An Outline of His Theology [Grand Rapids: Eerdmans, 1975], 49). O (válido) reconhecimento desta realidade tem levado os eruditos a seguirem um caminho apreciado, mas que não será considerado nesta obra, a saber: tentar fazer a Cristologia por meio de narrativa. Vide, e.g., B. Witherington, Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph (Louisville: Westminster John Knox, 1994), 86-214; M. L. Soards, "Christology of the Pauline Epistles", in Who Do You Say I Am? Essays on Christology (editado por M. A. Powell e D. R. Bauer: Louisville: Westminster John Knox, 1999), 88-109; F. Matera, New Testament Christology (Louisville: Westminster John Knox, 1999), 83-133. O meu apreço está na tentativa de se fazer a Cristologia Paulina sem ser dominado por "títulos". Porém, a dificuldade está em se tentar fazer o que propõe este livro (correta ou erroneamente): olhar para a Cristologia pelos seus próprios méritos e não sobrecarregá-la com a Soteriologia, muito embora, conforme vimos nos

capítulos 4 (pp. 206-09) e 11, a segunda impacta profundamente a primeira.

A principal dificuldade com a abordagem narrativa é que ela apresenta problemas ao tratar dos pressupostos cristológicos de Paulo (confira na nota nº 8, abaixo). Isso surge, especialmente, em uma análise teológica que Matera faz da Cristologia de 1 Tessalonicenses (New Testament Christology, 90-91), onde ele falha ao não levar em consideração a Cristologia que Paulo pressupõe entre ele e os seus leitores. Além do mais, tanto Witherington, quanto Matera tentam inserir a Sabedoria personificada na narrativa, o que, em qualquer leitura normal de Paulo seria um erro, já que foram da Literatura Sapiencial em si mesma (especialmente Siraque e Sabedoria de Salomão) "ela" não desempenha qualquer papel na narrativa essencial de Israel e, certamente, este também não é o caso em Paulo, que não a cita, tampouco faz qualquer alusão a essas duas obras nas suas cartas. Vide informações adicionais no Apêndice A.

[3] Isso é dito sem muito rigor, obviamente, já que séculos de debate têm se acumulado ao redor destas questões, principalmente, como estou convencido, porque Paulo usa uma variedade de metáforas para expressar os resultados salvíficos da morte de Cristo, dependendo de qual aspecto do "pecado" está sendo analisado. As nossas dificuldades teológicas surgem a partir do uso abusivo das metáforas além do propósito para o qual o próprio Paulo as utilizou. Vide G. D. Fee, "Paul and the Metaphors of Salvation: Some Reflections on Pauline Soteriology" [Paulo e as Metáforas da Salvação: Algumas Reflexões sobre a Soteriologia Paulina], em The Redemption: An Interdisciplinary Symposium on Christ as Redeemer (editado por S. T. Davis, D. Kendall, e G. O'Collins; Oxford University Press, 2004), 43-67.

[4] Algumas pessoas podem entender esta última expressão como pressupondo uma ênfase cristológica tardia. Todavia, como fica demonstrado na exegese desta passagem no cap. 7 (pp. 311-14), o antecedente gramatical de "quem" em Cl 1.15-20 é "o Filho amado" do v. 13, em cujo "reino" os gentios de Colossos haviam entrado. Portanto, a minha linguagem se baseia naquilo que Paulo, verdadeiramente, afirma na passagem.

[5] Para saber mais sobre o uso desta linguagem, ao lidar com a Teologia Paulina, vide J. C. Beker, Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought (Philadelphia: Fortress, 1980), 11-15.

[6] Sobre esta questão como um todo, cf. a ressalva de M. Hengel: "Nós não

deveríamos esquecer que no Corpus Paulinum temos somente um extrato mínimo (e preservado de forma parcial e acidental) da sua pregação oral registrada com um espaço de tempo de quase trinta anos, um extrato que, apesar de tudo, revela-nos um pensador de grandeza fascinante. A riqueza da sua pregação deve ter sido ainda mais fascinante!" ("'Sit at My Right Hand!' The Enthronement of Christ at the Right Hand of God and Psalm 110:1" in Studies in Early Christology [Edimburgo: T&T Clark, 1995], 163). Verdadeiramente!

[7] Sobre o significado desta expressão difícil, vide G. D. Fee, The First Epistle to the Corinthians (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 45; cf. A. T. Thiselton: "The Communal Participation of the Sonship of Christ" {The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text [NIGTC: Grand Rapids: Eerdmans, 2000], 103-5; e D. Garland: "Into Common-Union with His Son" (1 Coríntios [BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 2003], 35-36).

[8] Também observado por L. Hurtado: "Paulo, caracteristicamente, parece pressupor uma familiarização com as convicções cristológicas que ele afirma" (Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity [Grand Rapids: Eerdmans, 2003], 98); cf. D. J. Moo a respeito da não existência de uma Cristologia explícita nas primeiras seis epístolas: "Em primeiro lugar, ...Paulo e as suas igrejas, aparentemente, compartilhavam de uma concordância básica acerca de quem Jesus era", e "em segundo lugar, Paulo deve ter herdado grande parte da sua compreensão da pessoa de Jesus... dos cristãos que o antecederam" ("The Christology of the Early Letters of Paul" in Contours of Christology in the New Testament [editado por R. N. Longenecker; Grand Rapids: Eerdmans, 2005], 169).

[9] Vide a nota anterior. Esse ponto precisa ser repetido e enfatizado porque poderíamos ser acusados de encontrar aquilo pelo que procurávamos (e, num sentido que é discutivelmente verdadeiro); todavia o fato de Paulo não defender nada disso é, especialmente, significativo em termos dos pressupostos compartilhado por ele e pelos demais leitores.

[10] Isto vem à tona, especialmente, com relação a uma suposta Cristologia do Espírito que alguns encontram no Apóstolo e que, em última análise, baseia-se numa única passagem (1 Co 15.47); mas isto encontra sua expressão singular como resultado direto do uso que Paulo faz de Gn 2.7 ao fazer um jogo deliberado de contrastes entre Cristo e Adão. Vide o debate no cap. 3 (pp. 119-25) e no cap. 13.

[11] A vantagem disso sobre uma abordagem narrativa (vide nº 1) é que, espera-se que sejamos menos inclinados a desconsiderar ou omitir o que não se encaixa na construção anterior do leitor! Ao mesmo tempo, entretanto, as evidências deste estudo confirmam a sua afirmação de que "um desenvolvimento significativo na Cristologia de Paulo ao longo da década durante o qual estas cartas foram escritas não parece ter ocorrido" (ibid.). Além disso, conforme argumentado nos caps. 14-15, é quase impossível entender as duas ênfases cristológicas fundamentais de Paulo se não as considerarmos firmemente no contexto da narrativa básica de Israel (e, portanto, de Paulo).

[12] L. E. Keck, "Toward the Renewal of New Testament Christology" NTS 32 (1986): 370.

[13] Como outra forma de ajuda, no índice das passagens bíblicas, coloquei as referências em negrito para indicar onde elas são verdadeiramente analisadas em alguma medida, em contraposição às situações onde elas são meramente citadas.

[14] Relacionada a isso está a dificuldade inerente que encontramos naqueles que escreveram capítulo sobre o Paulo "real" e o Paulo "deuterocanônico" (e.g., Matera, New Testament Christology; cf. C. Tuckett, Christology and the New Testament: Jesus and His Earliest Followers [Louisville: Westminster John Knox. 2001]). As supostas diferenças são somente o resultado de decisões arbitrárias a respeito da autoria. A ideia é que se partimos do pressuposto, por exemplo, de que Paulo não escreveu Filipenses, então poderemos facilmente demonstrar como a Cristologia daquela epístola "não é paulina" com relação às demais, e isto, geralmente, também seria verdadeiro com relação às outras epístolas. Esse cenário como um todo se torna altamente suspeito quando Tuckett, por exemplo, consegue excluir da Cristologia Paulina coisas que tem a autoria real de Paulo à guisa de que esta Cristologia (de, por exemplo, 1 Ts 1.10 ou Rm 1.3-4) tem Paulo por fonte e, talvez, não é plenamente assimilada na própria frase de Paulo (Christology, 49-50). Para saber mais, consulte o nº 16 abaixo.

[15] Vide o cap. 6. Com o termo "idiossincrático" não quero dizer "diferente de algo" em termos de substância; mas sim, que a própria natureza do argumento propõe ênfases diferentes. Por exemplo, (1) em total falta de sincronia com o restante do corpus, Deus é mencionado 1,5 vezes a mais do que Cristo (vide a tabela na p. 26); (2) das 96 referências específicas a Cristo, o título κύριος ("Senhor") aparece comparativamente menos vezes do que em todo o restante do

corpus, exceto por Gálatas; (3) 7 das 17 referências a “o Filho” ocorrem em Romanos (ao passo que Romanos e Gálatas, juntos, têm 11 das 17).

[16] A certa altura, os estudiosos do NT precisam assumir a circularidade de alguns dos seus raciocínios. É comum encontrarmos afirmações como “O uso do termo [Filho de Deus] nos escritos de Paulo é ligeiramente complicado pelo fato de a expressão também parecer ter sido corrente na tradição pré-paulina, e o uso que Paulo faz do termo pode representar uma pequena modificação deste uso pré-paulino” (Tuckett, Christology, 49) (neste caso, fazendo uso do argumento altamente suspeito de Kasemann acerca de Rm 1.3-4 [vide pp. 253-58 adiante]). O que se faz aqui é que nós (1) determinamos que a linguagem não é semelhante à do Paulo que nós reconstruímos, e, portanto, é pré-paulina: depois (2) tomamos a “declaração” pré-paulina — que nos está disponível somente em uma frase paulina — e a usamos em contraste com o Paulo real; e, depois ainda (3) argumentamos que Paulo modificou este material pré-paulino por conta própria. Precisamos ter muita certeza.

[17] Vide, por exemplo, a própria “assinatura” de Tertius no fim de Romanos ele designa a si mesmo como “o autor desta carta” (16.22), e a assinatura que Paulo coloca em Gálatas com “letras grandes com a própria mão” (6.11); cf. 2 Ts 3.17; 1 Co 16.21; Cl 4.18; Fm 19.

[18] Duas questões estão em jogo: se Gálatas for a primeira carta de Paulo, ou foi escrita muito mais próxima da época de Romanos; e se Filipenses foi escrita próxima da época de Romanos, ou do mesmo cárcere de onde Colossenses foi escrito. Eu tomei casos bem tradicionais nestas duas questões, em ambos os casos porque os dados internos das cartas me levaram a isso. Assim, a ordem do debate é 1 e 2 Tessalonicenses, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Romanos, Colossenses/Filemom, Efésios, Filipenses, 1 Timóteo, Tito, 2 Timóteo.

[19] Isso é ainda mais impressionante quando consideramos que a “lógica” histórica deveria exigir que, pelo menos, cristologicamente isto seria assim: todavia, mesmo os defensores mais ávidos da pseudoepigrafia reconhecem que o oposto é o caso e, assim, argumentam circularmente nesta questão. Vide a Bibliografia e crítica em P. H. Towner, “Christology in the Letters to Timothy and Titus”, in Longenecker, Contours of Christology, 219-21.

[20] Essa “tradução” é arbitrária da minha parte, já que a esta altura escolhi seguir a (aparente) “interpretação” da Septuaginta. Para as opções, vide o texto e a nota

de rodapé da NRSV.

[21] Essa tensão está por trás de toda forma de “Adocionismo”, desde os ebionitas, passando por Ário, até o Unitarismo da Nova Inglaterra e Liberalismo Alemão, chegando até a Christology in the Making de J. D. G. Dunn, que, candidamente, reconhece que “o recurso muito rápido ao sentido ‘óbvio’ ou ‘claro’ [dos textos de Paulo], na verdade, torna-se, em alguns casos, um recurso a uma forma de Biteísmo ou Triteísmo”, e “se tomarmos textos como Cl 1.15ss como descrições objetivas do Jesus que veio de Nazaré, estamos comprometidos a uma interpretação daquele texto que rompe de forma clara e irrevogável com o Monoteísmo” {Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation [2a. ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1989], xxxii). Portanto, para Dunn está em questão que, ou Paulo, ou nós que interpretamos Paulo, de maneiras mais tradicionais, estaríamos abrindo mão do Monoteísmo. A aparente preocupação de Dunn é proteger Paulo, que, por outro lado, parece-se com uma espécie de herói teológico, deste “erro” teológico. Todavia, isso não seria fazer Teologia ao contrário? Se Paulo, de fato, afirma a divindade de Cristo, ao mesmo tempo que defende o seu rígido Monoteísmo, como indicam as próprias evidências a partir do que ele mesmo fez, então, a nossa tarefa passa a ser a proposição de uma outra pergunta teológica: “Como Paulo poderia fazer isso dentro da sua própria cosmovisão judaica?”. É isto que, historicamente, a Igreja tem tentado fazer. Só que em vez de revisar o que a Igreja tem feito, Dunn prefere revisar o que Paulo declarou. E, ao fazer isso, ele se coloca em firme contraste com o Liberalismo do século XIX. Para o últimos, Paulo era o grande “carrasco” cristológico; para Dunn, esta acusação deveria ser direcionada contra os autores de Hebreus e do Evangelho de João.

[22] Vide o debate desta passagem no cap. 3, nota 107 adiante, para conhecer o argumento a favor de que esta é a ordem original das palavras redigidas por Paulo.

[23] Ao mesmo tempo, devemos admitir que não somente os textos nos levam a esta conclusão, como também a própria noção de uma “Cristologia Inferior” parece conter uma contradição inerente. Observe, por exemplo, J. B., Reid: “Um Cristo que for meramente equiparado a outro ser humano, embora grande, seja ele ‘João Batista, ou Elias, ou Jeremias, ou um dos outros profetas’ (Mt 16.14), não é suficiente” (Jesus, God’s Emptiness, God’s Fullness: The Christology of St. Paul [Nova York: Paulist Press, 1990], 68). Reid, então, cita Donald Baillie: ‘Uma Cristologia aguada é absurda. Ela precisa ser tudo ou nada — tudo ou

nada, tanto no lado divino, quanto humano. Este é o próprio extremo do paradoxo" (retirado de God Was in Christ: An Essay on Incarnation and Atonement [Londres: Faber & Faber, 1961], 132). Afinal de contas, dentro da estrutura do verdadeiro monoteísmo um esquema desenvolvimentista pareceria ser uma impossibilidade lógica. Ou Cristo era divino, ou não era; e se era divino, então, necessariamente, ele precisa ser incluído na identidade divina. A tertium quid simplesmente não pode ser considerado verdadeiramente divino em nenhum sentido real de "divindade" dentro da estrutura do Monoteísmo.

[24] A minha ênfase no advérbio "legitimamente" aqui está baseada na minha definição de Cristologia como tendo relação com a pessoa, e não com a obra, de Cristo. Dessa forma, a outra "Cristologia Paulina" do século, a obra Christ in the Theology of St. Paul, de Lucien Cerfaux (traduzida por G. Webb e A. Walker; Nova York: Herder & Herder, 1959), cobre uma gama completa de Cristologia e Soteriologia, com mais ênfase no último do que no primeiro.

[25] W. Bousset, Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to lrenaeus (traduzido por J. E. Steely; Nashville: Abingdon, 1970), 209 nº 150, 210.

[26] Tudo o que precisamos fazer é observar muitos dos títulos, a começar pela obra The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity, de F. Hahn, (traduzida por H. Knight e G. Ogg; Londres: Lutterworth, 1969); vide I. H. Marshall, The Origins of New Testament Christology (Issues in Contemporary Theology; Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1976).

[27] O livro de Cullmann apareceu na Suíça mais ou menos na mesma época em que o trabalho muito mais popular intitulado The Person of Christ in New Testament Teaching (1958) de Vincent Taylor apareceu no Reino Unido. O livro de Taylor serviu como uma excelente visão geral para muitos, mas é falto por não apresentar evidências suficientes acerca da interação com a cena maior dos estudos do NT para merecer ser discutido aqui. Também excluímos Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum (1963); ET, The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity [1969]), que se concentravam nos Evangelhos Sinópticos e, portanto, demonstravam pouco interesse em Paulo. De várias formas, o trabalho de Hahn marcou o fim de uma era, já que ele forçou ao extremo o esquema das "camadas" históricas que marcou grande parte da erudição alemã do século XX (A Comunidade Judia Palestina; a Comunidade Judia Helênica; e a Comunidade Helênica como tal)

mas que, ao final do século, havia caído em descrédito geral, especialmente pelos vários estudos de I. H. Marshall e Martin Hengel. O mesmo acontece com a obra The Foundations of New Testament Christology (1965) de R. Fuller, já que ainda mais do que Kramer, que demonstrou interesse considerável naquilo que Paulo fez com os "fundamentos", Fuller somente está interessado nos fundamentos históricos e culturais sobre os quais os escritores do NT edificaram.

[28] Para ter acesso a uma crítica deste atalho, vide o Apêndice A no presente volume, pp. 632-658.

[29] Uma segunda edição apareceu em 1989, publicada nos Estados Unidos pela Eerdmans, na qual Dunn respondia aos seus críticos num prefácio de vinte e quatro páginas, enquanto a substância da primeira edição permanecia inalterada.

[30] Para chegar lá, Dunn também precisou recorrer a vários casos de exegese circular de tal maneira que ficamos curiosos em saber como os primeiros leitores teriam sido capazes de entender Paulo, sem a explicação de Dunn. Para ter acesso a uma crítica exegética deste manuseio das passagens cruciais, vide, no presente volume, os excursos nos caps. 3 (pp. 106-10), 7 (pp. 337-46), e 9 (pp. 414-17), além do fim do Apêndice A.

[31] Na verdade, quando Kim retoma esta questão no cap. 5 da obra Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 165-213, além de voltar atrás, ele também reafirma todas as suas posições questionáveis de forma ainda mais contundente. Portanto, por exemplo, ele continua a insistir que "na Sabedoria de Salomão... a Sabedoria personificada... é tratada como a εἰκών de Deus", o que é patentemente errado, segundo a exegese do cap. 7 e o Apêndice A, do presente volume, demonstram (pp. 343-46; 632-658).

[32] Estes dois livros (o de Dunn e o de Kim), é importante notar, abordaram este tema de maneira independente tendo a questão das "origens" como sua preocupação principal (óbvia no título do livro de Kim; no caso de Dunn, vide a p. 5: "As questões podem ser colocadas dessa forma: Como se originou a doutrina da Encarnação?"). Somos levados a pensar que ambos chegaram a conclusões radicalmente diferentes, em parte, porque ambos foram motivados por essa questão, e se lançaram a provar as suas posições pessoais acerca do texto, em vez de deixarem as peças caírem onde deveriam por intermédio de uma exegese muito mais objetiva dos próprios textos paulinos. Isso se torna

especialmente visível com Dunn, no seu comentário sobre Colossenses, onde ele passa grande parte do seu tempo tentando demonstrar uma posição paulina que não está explicitamente no texto — e da minha perspectiva, tampouco está de forma implícita.

[33] Vide as várias fontes bibliográficas de Hurtado, na Bibliografia.

[34] Para ter acesso a evidências a esse respeito, vide os debates sobre 2 Co 1.3 e Gl 4.4-7 (pp. 177-79, 228-32).

[35] As únicas exceções são as doze passagens nas quais Paulo está citando a Septuaginta e nada é dito a este respeito; portanto, podemos considerar que Paulo está, simplesmente, levando adiante a referência a Yahweh = Deus a partir da sua fonte. Para conhecer as doze passagens, vide o cap. 3, nota nº 7.

[36] Vide, por exemplo, o debate sobre 2 Ts 2.13; 3.3,5 (pp. 65-67, 67-68, 73-74).

[37] Algumas pessoas acrescentariam uma terceira de 2 Ts 1.12 (vide cap. 2, nota nº 92).

[38] Vide as pp. 104-105, 110-12, 92-97, e, especialmente o excurso sobre essa questão nas pp. 102-6. Para um debate completo sobre esta questão, vide o Apêndice A.

[39] Especialmente a falta de uma única ocorrência de διά (através), que aqui e em outros lugares implica uma função mediadora.

[40] No mínimo, isto é verdade para os que levam a sério a relação com Filemom; pelas dificuldades inerentes e falta de evidências genuínas que apoiem a negação da autoria de Paulo, vide o cap. 7, nota nº 2.

[41] Sobre esta questão, vide o excurso nas pp. 337-46 no cap. 7.

[42] A ideia é mostrar que Paulo "cita" com regularidade a Bíblia grega e faz indicações, de igual forma, utilizando a fórmula introdutória: "está escrito".

[43] Isso pressupõe, obviamente, que Dunn, Wright, e muitos outros, consideram que Paulo é o autor de Colossenses; vide cap. 7, nota nº 2.

[44] Causa-nos perplexidade a frequência com que se afirma que esta passagem, na

sua presente forma, não refletiria a Cristologia Paulina, mas, sim, um "hino pré-paulino" que Paulo estaria "citando". Isso fica ainda mais intrigante quando observamos exegeticamente que o motivo da narrativa é servir de paradigma (nos vv. 6-8) a ser emulado pelos filipenses (v. 5).

[45] Esse é o meu jeito de expressar a possibilidade de se "ouvir" um eco de Gênesis nessa passagem, já que não existe nenhum eco verbal. Aqueles que tentam criar isso ao argumentar que μορφή e εἰκών são "equivalentes" verbais não estão somente errados neste detalhe (vide pp. 400-02), mas também parecem estar em descompasso com a realidade. Somente a linguagem em si poderia suscitar um eco verbal. Poderíamos também argumentar que "oitenta e sete anos atrás" poderia fazer com que algumas pessoas pensassem no Discurso de Gettysburg de Lincoln (o qual começa com "oito dezenas e sete anos atrás"). Em primeiro lugar, ninguém jamais pensaria em ecoar Lincoln sem fazer uso do seu linguajar arcaico; e, em segundo lugar, a única razão para se utilizar as palavras de Lincoln seria pelo efeito que somente estas palavras poderiam criar. O mesmo ocorre com a "falha" de Paulo ao utilizar εἰκών neste caso, se ele tivesse a intenção de os seus leitores reconhecessem um eco de Gn 1.

[46] Sobre essa questão, vide a análise nas pp. 398-99, e esp. o excurso (pp. 414-17). Para obter acesso a uma análise mais ampla das questões vists neste parágrafo, vide o cap. 13.

[47] Uma ilustração desse ponto é o uso que Paulo faz de Joel 2.32 (3.5, LXX) em Rm 10.13: πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται (Porque todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo). O γάρ (porque) nesse caso, funciona como sua fórmula "introdutória", ao passo que o restante é exatamente o texto da Septuaginta. Por outro lado, anteriormente, em 1 Co 1.2, ele, aparentemente, ecoa essa linguagem "bíblica" ao se referir aos companheiros crentes dos coríntios como πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (todos os que clamarem o nome do Senhor nosso, Jesus Cristo). Se nós tivéssemos somente a segunda passagem, parece que não haveria nenhum questionamento sério quanto à fonte da linguagem de Paulo, mesmo se uma alusão direta à profecia de Joel não estivesse mais fresca em sua memória. Todavia, a citação real no contexto indica que essa passagem de Joel havia se tornado comum entre os cristãos da Igreja Primitiva a respeito do seu lugar na história bíblica (vide, por exemplo, Atos 2.21).

[48] Essa afirmação é suficiente para fazer todo bom Septuagintalista corar. Só que

a minha preocupação não é fazer com que os especialistas em Septuaginta estudem, mas, sim, apontar que Paulo e as suas igrejas mostram evidência de que um texto muito semelhante ao da Septuaginta estava em uso na Diáspora dos judeus em meados do século I da era cristã. Além disso, já foi demonstrado por N. Dahl e A. Segal ("Philo and the Rabbis on the Names of God", JSJ 9 [1979]: 1-28) que Fílon de Alexandria lia manuscritos gregos que usavam κύριος no Tetragrammaton mais ou menos na mesma época em que Paulo o fazia na Ásia Menor.

[49] Sobre essa questão, vide J. Fitzmyer, "The Semitic Background of the New Testa-ment Kyrios-Title", in A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays (SBLMS 25; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979), 115-42; e esp. a leve crítica de A. Pietersma ("Kyrios or Tetragram: A Renewed Quest for the Original Septuagint", in De Septuaginta: Studies in Honour of John William Wevers on His Sixty-Fifth Birthday [ed. A. Pietersma e Claude Cox; Mississauga, Ont.: Benben, 1984], 85-101), que faz uma notável avaliação desta evidência. Além de argumentar que somente uma dessas evidências tem valor real, ele também sugere (acertadamente, ao que parece) que o uso do Tetragrammaton em Qumran, e em outros lugares, provavelmente reflete uma tendência arcaizante por parte de algumas pessoas com o objetivo de fortalecer a ênfase no Divino Nome, para que ele não fosse completamente perdido pela tradução de uma palavra familiar, mas não sagrada.

[50] Seja como for, não temos evidências de que nas sinagogas de fala grega os leitores da Bíblia em grego teriam substituído o termo aramaico Adonai pelo Divino Nome.

[51] Verifique a conclusão semelhante de L. J. Kreitzer (Jesus and God in Paul's Eschatology [JSNTSup 19; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987], 109): "Na verdade, somos tentados a perguntar o que era, de fato, dito quando as pessoas pronunciavam hwhy na leitura pública das cartas de Paulo para as igrejas em questão". Além disso, como já vimos anteriormente (nº 48), há evidências suficientes de que o contemporâneo mais idoso de Paulo, Fílon de Alexandria, usava uma Bíblia grega onde esta substituição já havia ocorrido; vide D. B. Capes, Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology (WUNT 2/47; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 40-42 (que também observa isso em Flávio Josefo); e J. D. G. Dunn, The Theology of Paul the Apostle (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 249-52.

[52] Isso é especialmente verdade no argumento de G. Howard, “The Tetragram and the New Testament”, JBL 96 (1977): 63-83. Como já vimos, vide a crítica de Kreitzer, Jesus and God in Paul’s Eschatology.

[53] Aqui eu enfrento uma dificuldade considerável na nomenclatura. Em questão está o que chamar esses muitos lugares nos escritos de Paulo onde pouca dúvida pode haver de que ele estava usando a linguagem do texto bíblico (quase sempre alguma forma da Septuaginta). Ao longo de todo o presente estudo, encontraremos a linguagem de “ecos”, “intertextualidades” e “empréstimos” em uma variedade de contextos. Minha intenção é mostrar que Paulo (normalmente de modo intencional) faz uso de linguagem oriunda da Septuaginta para recuperar ou reinterpretar o texto bíblico nas suas próprias situações; cf. R. B. Hays, Echoes of Scripture in the Letters of Paul (New Haven: Yale University Press, 1989), 6. Sobre um uso muito mais preciso da linguagem que diz respeito a este fenômeno, vide V. K. Robbins, Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1996).

Para obter acesso a uma visão diferente da assumida aqui, e ao longo deste livro, vide C. D. Stanley, Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature (SNTMS 74; Cambridge: Cambridge University Press, 1992) (cf. C. Tuckett, “Paul, Scripture and Ethics: Some Reflections”, NTS 46 [2000]: 403-24). A ênfase de Stanley recai totalmente na capacidade dessas igrejas gentílicas em compreender as citações e os ecos bíblicos de Paulo. Ele (felizmente) divide a sua congregação fictícia em três tipos de audiência: os “informados”, os “competentes” e os “minimalistas”. Todavia, o que ele deixa de considerar seriamente é a capacidade de memorização da palavra falada, e especialmente da “palavra” que é falada reiteradas vezes, por aqueles que não sabem ler, nem escrever. Isso fica claro nas crianças pré-alfabetizadas. “Vovô, não é assim que diz a estória!” — reclamam eles. Todavia, quando elas se tornam adolescentes, essa capacidade já está quase que completamente perdida, tanto no discurso oral, quanto no escrito.

[54] Todavia, vide Stanley (Paul and the Language of Scripture), que apresenta uma visão minimalista a esse respeito que parece formar um certa tensão com a narrativa de Lucas-Atos, escrita por um gentio convertido que tinha um conhecimento bastante amplo da Bíblia grega. Na verdade, isto é tão verdade que o próprio Lucas faz uso de considerável intertextualidade (como as narrativas do nascimento servem de plena evidência). Além dessa obra de dois

volumes ser dirigida a um gentio — que, supostamente, conhecia a Bíblia judaica em certos detalhes —, a começar por Atos 13, sabemos que a Escritura era tanto conhecida, como estudada nas sinagogas da Diáspora (13.15;17.2,11;18.24,28); e, anteriormente, um prosélito está, na verdade, fazendo a leitura do rolo de Isaías na sua viagem de retorno de Jerusalém para a Etiópia (8.30-35).

[55] Para as pessoas de fora da minha cultura histórica, essas são as palavras iniciais do Discurso de Gettysburg feito por Abraão Lincoln e da Declaração de Independência redigida por Thomas Jefferson.

[56] Um exemplo marcante (que chegou a mim por intermédio do meu colega Bruce Waltke) pode ser encontrado no discurso "Eu Tenho um Sonho" de Martin Luther King Jr., feito oralmente no Memorial Lincoln no dia 28 de agosto de 1963, o centenário da Proclamação da Emancipação dos escravos. É questionável se todas as milhares de pessoas que ouviram aquele (hoje famoso) discurso teriam compreendido todos os seus ecos intertextuais (certamente intencionais) do (1) Discurso de Gettysburg de Lincoln; (2) da Declaração de Independência de Jefferson; da obra The Winter of Our Discontent de Steinbeck; (4) de Amós 5.24 e (5) Isaías 40.4; muito embora quase todos ali soubessem e fossem capazes de cantar a citada primeira estrofe do hino patriótico "América". Eu não ouvi o discurso naquele dia, mas ao lê-lo, penso que todos esses ecos eram prontamente identificáveis (e pode, inclusive, haver outros que eu, simplesmente, não consigo reconhecer!).

[57] O uso que Paulo faz da Septuaginta também deveria ser parte do debate, muito embora isso raramente ocorra, sobre o uso que Paulo teria feito de hinos e de credos "pré-paulinos" muito embora seja possível se "reconstruir" o hino ou credo original com base nas "construções paulinas óbvias" dentro dele. Todavia, a questão metodológica raramente é enfrentada, apesar deste exemplo esta bem à mão nas "adaptações" que Paulo faz do Antigo Testamento. Quando ele cita, nem todas as palavras da citação são relevantes; mas quando ele adapta por uso intertextual, então, as próprias mudanças à Septuaginta deixam claro que nem sempre (ou, mesmo, na maioria das vezes) se pode reconstruir o texto do Antigo Testamento, e especialmente não se pode reconstruir a sua teologia com base no que Paulo faz.

[58] Vide, por exemplo, as notas textuais de 2 Ts 2.8; Rm 8.34; 14.12.

Parte I

Análise

2

Cristologia na Correspondência Tessalonicense

A NOSSA EPÍSTOLA DE 1 TESSALONICENSES[1] PROVAVELMENTE FOI escrita no intervalo de, no máximo, um ano depois de Paulo (e Silas) terem sido expulsos da cidade na calada da noite (At 17.10).[2] A sua ansiedade acerca da situação da comunidade sitiada que ele havia deixado para trás, e as tentativas frustradas que ele mesmo fez de lá retornar haviam, finalmente, redundado no envio de Timóteo, que retornou para Paulo e Silas, em Corinto, no geral, com boas notícias (1 Ts 2.17–3.10). Todavia, nem tudo estava como deveria, por isso ele enviou esta Carta que, em grande parte, é um relato, a partir da perspectiva de Paulo, do ano interveniente (cap. 1–3), mas também apresenta algumas medidas corretivas (4.1-2), além da informação sobre a vinda do Senhor e a sua relação com uma pessoa que tivesse falecido naquele intervalo de tempo (4.13–5.11).

Pouco tempo depois, Paulo recebe notícias de que as coisas não haviam, de fato, progredido da forma como ele esperava; na verdade, alguém, aparentemente, havia falado profeticamente — como se estivesse falando em nome de Paulo — que o Dia do Senhor já havia ocorrido (2 Ts 2.1-2,15),[3] aumentando, assim, a ansiedade em meio àquela perseguição crescente. Isto resultou na nossa epístola de 2 Tessalonicenses.[4]

A primeira coisa a ser notada, portanto, é que essas duas Cartas têm uma relação entre si que é singular no corpus. Ao contrário do relacionamento entre 1 e 2 Coríntios, por exemplo, que se situa no extremo oposto do espectro no que diz respeito às similaridades entre si, essas duas Cartas são especialmente similares (o que não nos causa surpresa) quando observamos que Paulo, na segunda Carta, sente a necessidade de, mais uma vez, abordar grande parte dos mesmos temas anteriores. Ao mesmo tempo, essas similaridades são tais que é muito difícil se analisar o que aparece numa sem percebermos o que aparece na outra. Todavia,

eu tentei evitar comparações nas análises de 1 Tessalonicenses, exceto em alguns casos isolados. Só que isso é, praticamente, impossível de se fazer no tocante a 2 Tessalonicenses, especialmente no que concerne à sua Cristologia, motivo pelo qual eu escolhi fazer uma análise da Cristologia das duas Cartas em conjunto no mesmo capítulo.

A Cristologia que se apresenta nestas duas Cartas é especialmente digna de nota, primeiramente, porque não existe um momento cristológico autoconsciente em nenhuma delas.[5] Ou seja, não existe nenhuma passagem na qual Paulo esteja tentando intencionalmente apresentar Cristo como um ser divino (tampouco humano, por sinal), nem tentando explicar a natureza desse seu caráter divino. O seu interesse em Cristo, segundo esperamos nas suas últimas Cartas, é, fundamentalmente, soteriológico.[6] "Nosso Senhor, Jesus Cristo" é o Salvador divinamente concedido, que "morreu por nós"[7] (1 Ts 5.9-10) e cuja ressurreição nos garante que "nós viveremos com ele" (5.10) porque Ele também garantiu o nosso "resgate da ira vindoura" (1.10) e a nossa participação na glória vindoura (2 Ts 2.14). Assim, "o Senhor" também é aquEle que os crentes "imitam" no seu sofrimento presente (1 Ts 1.6).[8] De modo semelhante, como se mostra ser a norma, Cristo é, portanto, o conteúdo básico do evangelho (1 Ts 3.2; cf. 2 Ts 1.8), bem como o agente divino da maioria das coisas (cf. as "instruções" apostólicas de [1 Ts 4.2]; a vontade divina [5.18]).

O que é notável, portanto, é a Cristologia surpreendentemente elevada que encontramos aqui, pressuposta em cada mudança e das formas mais informais. Destarte, Jesus Cristo, o Senhor presente e reinante, é compreendido como alguém que compartilhar de todas as prerrogativas divinas, sem que Paulo, em momento, algum perca de vista a preexistência de Cristo, antes da sua encarnação neste nosso mundo. E mesmo que isso não seja mencionado aqui, na sua Carta posterior (1 Coríntios) parece bem claro que Paulo faz isso, ao mesmo tempo em que preserva o seu rigoroso monoteísmo (1 Co 8.4-6).[9] A "Cristologia" de Paulo nestas duas primeiras Cartas, portanto, não é uma questão de afirmações ou explicações cristológicas; antes, ela é marcada pela realidade de que esse monoteísmo rigoroso pode falar de Cristo da maneira tão surpreendente quanto a que encontramos aqui — declarações que, pela sua própria natureza, pareceriam lançar considerável pressão sobre este monoteísmo.

I. Cristologia em 1 Tessalonicenses

A Cristologia de 1 Tessalonicenses dá o tom para o debate da Cristologia em todas as Cartas subsequentes, não porque as ênfases cristológicas de Paulo aqui fazem ressonância, mas porque as questões maiores aparecem já na primeira página da primeira Carta, como pressuposto e sem ênfase. As ênfases especiais dentro da própria Carta devem ser encontradas, antes de tudo, nos próprios dados.

Uma Análise Preliminar dos Dados

Todos os textos que se referem especificamente a Cristo, de certa forma, são apresentados no Apêndice I (no final deste capítulo); uma análise de uso é apresentada no Apêndice II. Várias questões acerca deste uso precisam ser destacadas.[10]

Primeiramente, como já foi observado, todas as formas que Paulo utiliza para se referir a Cristo nas Cartas subsequentes já estão colocadas nessa Carta.[11] Isso é ainda mais marcante em função, tanto da natureza da própria Carta (consolo e correção) e a aparente falta de "necessidade" de dizer muitas das coisas que ele disse. Assim, encontramos os dois principais aspectos da Cristologia Paulina já a postos, como pressupostos: Jesus como o "filho de Deus" messiânico, que é, agora, reconhecido como o Filho eterno; e Jesus como o Senhor exaltado do Sl 110.1. A referência única ao "Filho" (1.9) e os três usos de nome terreno "Jesus" sozinho estão especificamente relacionados a essas realidades.

Outros fenômenos de uso também precisam ser destacados. Em primeiro lugar, embora o número de referências a Cristo seja ligeiramente inferior às referências a Deus-Pai,[12] é bem visível a frequência com que Cristo e o Pai são apresentados em conjunto em orações e expressões, muito embora, para Paulo, como ocorre em todas as suas Cartas, o Pai seja sempre visto como o "motor primeiro" no tocante ao evento salvífico.

Em segundo lugar, a combinação plenária do título "Senhor", com o nome "Jesus", e o antigo título transformado em nome "Cristo"[13] ocorre com frequência ligeiramente inferior (5x) à combinação "Senhor Jesus" (6x); a combinação "Cristo Jesus" ocorre 2 vezes.

Em terceiro lugar o traço mais marcante do uso nesta Carta, e que se sobressairá ainda mais em 2 Tessalonicenses, é a predominância do título κύριος acima de todas as outras designações. Ele ocorre, seja sozinho (13x), ou em combinação (11x) em todas as 33 referências específicas, com exceção de 9 casos, a Cristo nesta Carta. Isso está, provavelmente, relacionado ao fato de que a perseguição

aos tessalonicenses ocorre, fundamentalmente, do fato deles afirmarem Cristo como ο κύριος em uma cidade em que tal lealdade era oferecida ao Imperador romano. Este uso, portanto, receberá uma atenção ainda maior neste capítulo.

Excurso: O Uso do Artigo Definido com Κύριος

Neste primeiro capítulo exegético, precisaremos notar uma das características mais sutis do uso paulino: o seu uso, ou não uso do artigo definido com as várias formulações do substantivo κύριος. Já se sugeriu que o uso de κύριος anarthrous (sem o artigo) é uma referência a Deus-Pai,[14] mas isso é claramente inverídico na grande maioria dos casos no corpus paulino, a começar por essas Cartas. Na verdade, os únicos casos seguros dessa espécie são os 12 exemplos onde κύριος sem o artigo ocorre em uma citação da Septuaginta e não se faz qualquer alusão acerca da identidade do κύριος.[15]

Só que nessas duas Cartas, por exemplo, o uso sem o artigo ocorre, pelo menos, uma vez com cada nome e título, e com cada combinação deles (vide Apêndice II). O uso não tem qualquer relação com o referente (“Cristo” em todos os casos dessas duas Cartas) e toda relação com outros fenômenos discerníveis. Por exemplo, um hábito de uso encontrado nessas Cartas, e que permanece bastante consistente ao longo de todo o corpus, é o uso que Paulo faz de κύριος sem o artigo diante de certas preposições (especialmente ἐν e ὑπό). Isso ocorre também com alguns ecos da Septuaginta, nos quais κύριος, nas frases paulinas, passa a se referir a Cristo.[16]

Esse fenômeno também é um dos momentos sutis que a corroboram decisivamente em favor da autoria paulina de 2 Tessalonicenses, já que essa flutuação no uso, que inclui também algumas constantes, é exatamente a mesma nas duas Cartas e está bem de acordo com o restante do corpus — uma característica que dificilmente esperaríamos que um pseudoescritor fosse capaz de imitar.

Jesus como Filho Messiânico/Eterno de Deus

Apesar de não haver nenhuma razão inerente, nessas Cartas, para Paulo fazer referência a Jesus como o Messias judeu, existem, entretanto, boas razões para se considerar que tais mentiras estão por trás do que se tornou, para a maioria dos leitores, a mais trivial de todas as questões no corpus: as saudações paulinas. Esta visão, no mínimo, parece discutível a partir dos dados.[17]

1 Tessalonicenses 1.1,3 (Deus como Pai)

1.1 Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πα

1.3 καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τ

Logo na primeira aparição do corpus paulino (1.1), Deus e Cristo são colocados lado a lado por um καί como o objeto composto da preposição ἐν, e elas recebem as designações básicas que aparecerão na maioria das referências lado a lado que ocorrem no corpus: “Deus o Pai” e “o Senhor, Jesus Cristo”.[20] Uma frase depois (v. 3), novamente lado a lado, mas não unidas por καί, as duas são independentemente qualificadas por ἡμῶν (nosso). Neste segundo caso, nós também encontramos, pela primeira vez, a designação de θεός como τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν que, muito provavelmente, deve ser compreendida como uma expressão composta “Deus, inclusive Pai nosso”). O fenômeno do possessivo com tanto “Pai”, quanto “Senhor” em 1.3 ocorre nos dois outros casos dos nomes conjugados nesta Carta (3.11,13).[21]

Todavia, na primeira ocorrência do composto em 2 Tessalonicenses (1.1), Paulo inicia um hábito que será repetido regularmente doravante ao longo de todo o “corpus eclesiástico”:[22] usando o possessivo somente com a primeira designação, “Pai”. Com base no uso de 1 Tessalonicenses, poderíamos pressupor, com acerto, que o “nosso” desses últimos casos tem o objetivo de afetar duplamente os dois substantivos (“Pai” e “Senhor”).

Cristologicamente, o que está em questão para nós é a forma como a designação de “Pai” utilizada para Deus, que aparece nestes dois primeiros exemplos de forma completamente pressuposítiva, passou a ser a maneira mais comum de Paulo se referir a Deus quando Deus e Cristo são mencionados em ligação um com o outro. A solução a esta questão não parece complicada. Quatro linhas de evidências sugerem que Deus se torna, no pensamento de Paulo, o “nosso” Pai porque Ele é, antes de tudo, o “Pai do nosso Senhor, Jesus Cristo”, o que, por sua vez, implica que Cristo seja “o Filho”[23]— e tudo isso tem sua origem, segundo argumentarei, no Messianismo judeu.[24]

Em primeiro lugar, muito embora, na época dessas primeiras Cartas ὁ Χριστός já houvesse passado de título para nome, Paulo, algumas vezes, continuá-lo-á usando como título para se referir a Jesus como o Messias judeu. Isto é, certamente, mais observável em Rm 9.5 e mais provavelmente o caso de 1 Co 1.23,30 (vide pp. 104-105 adiante). Assim, o Messianismo judeu, além de explicar esse uso no Cristianismo primitivo como referência ao Senhor ressurreto, Jesus, explica por si mesmo a universalidade deste título transformado em nome na Igreja Primitiva.[25]

Em segundo lugar, a começar por 2 Co 1.3 e repetido em 11.31, o Deus Único é, agora, identificado como “o Pai do nosso Senhor, Jesus Cristo”, uma designação que voltará a ocorrer várias outras vezes no corpus (Rm 15.6; Cl 1.3; Ef 1.3). Inerente a tal designação está o entendimento de Jesus como Filho de Deus.

Em terceiro lugar, em duas passagens posteriores, 1 Co 15.25-28 e Cl 1.12-15, Jesus como “o Filho” é especificamente ligado ao Reino por Ele encabeçado, e no último caso, tão intimamente ligado aos temas davídicos que o Messianismo judeu dificilmente poderia ser questionado.

Em quarto lugar, e mais importante, Deus se torna “Pai nosso” por intermédio do dom do Espírito Santo, a quem Paulo explicitamente identifica em Gl 4.6 como “o Espírito do Filho”, que Deus enviou “para dentro dos nossos corações” e que é, portanto, responsável pelo clamor dos crentes a Deus-Pai, na linguagem do Filho (“Abba”). E, como o Filho, como “o próprio Filho de Deus” (Rm 8.3), foi enviado pelo Pai (Gl 4.4), a linguagem da filiação tem uma dupla função para Paulo: referir-se no seu primeiro caso a Jesus como o Messias judeu, ao mesmo tempo em que também se refere ao Filho de Deus eterno e preexistente.[26]

Quando essa evidência é combinada com a realidade de que o Judaísmo da época raramente se referia a Deus como “Pai nosso”, somos levados a concluir que tal designação para o Deus Único, muito embora fosse trivial para os cristãos posteriores, tem por trás uma Cristologia implícita do “Filho de Deus”. Evidência para isso pode ser encontrada ao longo de todo o corpus paulino, e o primeiro exemplo ocorrem em 1 Ts 1.10, onde, muito próxima da designação de Deus como “Pai”, Paulo se refere a Cristo como “o Filho”.

1 Tessalonicenses 1.9-10 (Cristo como Filho)

1.9-10 ⁹πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι κ

Uma das características singulares de 1 Tessalonicenses como carta é que ela, na verdade, tem a aparência de carta, pelo menos, no seu início. O que começa como uma (típica) oração e relato de agradecimento (1.2-3) logo evolui para uma narrativa cronológica a respeito do relacionamento de Paulo com os tessalonicenses. Ele começa com um lembrete acerca da conversão real dos tessalonicenses sob o ministério apostólico (1.4-6), uma conversão que se tornou tão notória que já era conhecida antes mesmo de Paulo se mudar para Corinto, na Península da Acaia (1.7-10). Por razões pessoais, a seguir ele os faz lembrar da natureza do seu próprio ministério entre eles (2.1-2); e, depois de retornar momentaneamente às ações de graças (2.13), o apóstolo, então, retoma a narrativa, tratando, na ordem, (1) do que lhes haviam acontecido naquele intervalo (2.14-16); (2) das suas próprias tentativas frustradas de retornar (2.17-20); (3) do envio de Timóteo em seu lugar (3.1-5); e, finalmente, (4) do seu grande alívio em receber, basicamente, Boas-Novas a respeito deles da parte de Timóteo (3.6-10).

O texto atual ocorre no final do seu relato sobre a notoriedade da conversão dos tessalonicenses, a qual, com obvia intencionalidade, Ele também utiliza para registrar alguns pontos teológicos importantes.[27] O que foi alardeado aos quatro ventos, e relatado a Paulo foi “como vos tornastes dos ídolos para servir o Deus vivo e verdadeiro, e para aguardar o seu Filho do céu, a quem ele ressuscitou dos mortos — Jesus, que nos resgata da ira vindoura”. Três pontos são apresentados: (1) o contraste entre o “antes” e o “depois” deles, com uma rejeição típica dos judeus à idolatria que fica bem aparente, bem como uma típica designação que os judeus faziam a Deus como “o Deus vivo e verdadeiro”; (2) que eles estavam, àquela altura “entre os tempos” e aguardando a conclusão da sua salvação, a qual incluía o escape da ira vindoura (que os seus perseguidores iriam, verdadeiramente, experimentar); e (3) que o responsável pela sua salvação era o Jesus ressurreto, aqui designado como “o Filho de Deus”.

Nós começamos notando que o texto exala a perspectiva do Monoteísmo judeu. Os dois epítetos, “o Deus vivo” e “o Deus verdadeiro”, refletem um linguajar típico desse monoteísmo derivado da longa luta de Israel contra a idolatria. Apesar das duas expressões aparecerem juntas somente em Jr 10.10 (“Porém Yahweh é o Deus verdadeiro; ele é o Deus vivo, o Rei eterno”),[28] elas aparecem separadamente em uma variedade de contextos polêmicos.[29] Independente de tudo o mais que for verdade acerca do Deus dos judeus, Ele é “o Deus vivo”, em

contraposição aos ídolos sem vida do mundo pagão; e exatamente por ser somente Ele o Deus vivo, Ele é, portanto, “o Deus verdadeiro” em contraposição aos falsos deuses da idolatria. Além disso, o Deus vivo e verdadeiro é, aqui, também identificado pela primeira vez no corpus, como o Deus “que ressuscitou [o seu Filho] dentre os mortos”. Essa forma impressionante de identificar o Deus Único de Israel ocorre com tal frequência nos escritos de Paulo a ponto de Hans Küng observar que “‘aquele que levantou Jesus dos mortos’ se torna, praticamente, a designação do Deus Cristão”.[30]

O que é surpreendente, portanto, numa reflexão mais aprofundada, é a designação de Cristo como “seu Filho do céu,[31] a quem ele ressuscitou dentro os mortos — Jesus, que nos resgate da ira vindoura”. Ou seja, o “Deus vivo e verdadeiro” tem um Filho, que, atualmente, está “no céu” em virtude do Pai tê-lo levantado dentre os mortos; e este Filho não é ninguém mais que o Jesus terreno, aquEle que também nos salva[32] da ira de Deus que será derramada sobre todos os que não obedecessem a Ele (cf. 2 Ts 1.6-10).

A nossa intenção, no momento, é observar que o que é presumido no v. 1.1, agora se torna explícito. E como é fácil para os cristãos que leem as suas bíblicas canonicamente ouvirem o título “Filho de Deus” em termo joaninos, observamos aqui que esta é a primeira ocorrência real dele no NT.[33] E como este não é um termo frequente de Paulo, algo mais precisa ser dito acerca do seu provável significado nessa primeira ocorrência, especialmente acerca de como os tessalonicenses podem tê-lo entendido.

Apesar de Paulo estar bem preparado para usar “Filho” em designação ao Cristo ressurreto, como voltará a fazer em 1 Co 15.28, esse termo ocorre com maior frequência nas Cartas de Paulo como referência à “entrega da vida” feita pelo Filho em nosso favor (2 Co 1.19; Gl 2.20; 4.4-5; Rm 8.3,32; Cl 1.13). Ele também designa Cristo como “Filho” quando pensa na salvação agente de efetivação da nova criação, na qual estamos sendo transformados de volta na imagem divina que encontra a sua perfeição no Filho de Deus (Rm 8.29-30). Todavia, várias passagens indicam que o ponto de partida pressupositivo para esse título é o Messianismo judeu. 1 Co 15.23-28; Rm 1.3-4 (e 8.32 indiretamente); Cl 1.12-25[34] (sobre essa questão, vide a análise completa no cap. 14). Por ora, precisamos observar que a referência de Paulo ao filho aqui como estando no céu com o Pai com grande probabilidade (pressuposicionalmente) carrega o duplo sentido do Filho que hoje está reinando como o Messias judeu, o qual, por intermédio da sua ressurreição e exaltação, passou a ser compreendido

como o Filho eterno, que fora enviado da parte do Pai para redenção.[35]

Porém, esse duplo sentido seria mesmo percebido pelos tessalonicenses? É muito provável que sim. Tanto as evidências internas do restante dessas Cartas (O uso intertextual que Paulo faz da Septuaginta, como as evidências externas de Atos 17.1-6, sugerem que muitos desses antigos idólatras já tinham se ligado à Sinagoga judia e, portanto, formado um núcleo daquela comunidade cristã neófita.[36] Podemos, logo, presumir que eles mesmo já tinham sido instruídos no (agora) duplo sentido de Jesus como Filho de Deus.

Para os nossos propósitos de momento, também deveríamos notar que essa única referência (explícita) ao "Filho" ocorre em conexão com o nome terreno "Jesus", onde a ênfase recai sobre a sua "vinda futura". Isso parece, de modo especial, ser uma antecipação de 4.13-38.[37] O significado disso é que, na última passagem, Paulo muda, no v. 14, depois de uma referência explícita à ressurreição de Jesus, do nome "Jesus" para o título ὁ κύριος (o Senhor). Essa combinação indica que os dois "títulos" messiânicos mais significativos, Senhor e Filho, os quais ocorrem um pouco mais adiante em 1 Co 15.23-28, já estavam em voga quando Paulo redigiu essa Carta.

É importante também notarmos que a combinação κύριος Ἰησοῦς (o Senhor Jesus), que ocorre com mais frequência em 1 e 2 Tessalonicenses do que em qualquer outro lugar, aparece com maior frequência em contextos onde a referência é feita à Parúsia de Cristo (1 Ts 2.11; 3.13; 2 Ts 1.7-8,12; 2.8). E isso nos leva a examinar o uso de κύριος em 1 Tessalonicenses.

Jesus como o Κύριος dos Textos em que a Septuaginta Menciona Yahweh

O segundo título messiânico, Jesus como o κύριος[38] do Sl 110.1,[39] desempenha, de longe, o papel cristológico mais importante em 1 Tessalonicenses, de tal modo que o restante desta análise é dedicado a um estudo desse uso.

Existem boas razões para pensarmos que essa predominância ocorre, em parte, por causa da própria cidade de Tessalônica. Estrategicamente cortada pela Via Egnácia e com um porto de mar profundo, a cidade era de especial interesse para o Império. Mais por interesse próprio do que por "amor" pelos tessalonicenses, Roma havia concedido à Tessalônica o status de "cidade livre". Os tessalonicenses, por sua vez, davam, em contrapartida, ao imperador a lealdade que esta decisão astuta tinha a intenção de assegurar. O significado disso surge no relato abreviado de Lucas em Atos 17.1-10, no qual a acusação explícita feita contra Paulo foi de maiestas (alta traição) — ou seja, de que ele estava promovendo "outro rei em lugar de César". Como a devoção a César significava proclamá-lo "Senhor e Salvador", essa é a explicação mais provável para a frequência de κύριος nessas Cartas. Na atual situação de sofrimento por Cristo enfrentada pelos tessalonicenses, Paulo lhes relembra constantemente de quem realmente é o verdadeiro "Senhor".[40]

Começamos por observar que o título ὁ κύριος é de uso especial para Cristo em 1 Tessalonicenses (bem como ao longo de todo o corpus); ele jamais é atribuído para o Pai,[41] que é sempre mencionado como θεός (Deus) ou ὁ πατήρ (o Pai). Isso pode ser demonstrado de várias maneiras, a começar pela primeiríssima menção de ambos em 1 Ts 1.1 (" à igreja dos tessalonicenses, em Deus, o Pai, e no Senhor Jesus Cristo"), que é repetida de forma ligeiramente modificada no v. 3 ("...da paciência da esperança em nosso Senhor Jesus Cristo, diante de nosso Deus e Pai"). Estas designações recebem, então, um destaque especial nos vv. 4 e 6, onde "a vossa eleição é de Deus" (v. 4) significa "a vossa eleição é de Deus-Pai", e onde "E vós fostes feitos... imitadores... do Senhor" (v. 6) só pode se referir a Cristo, já que ali estão mencionados os seus sofrimentos neste mundo.

Esse uso em 1 Tessalonicenses só pode ser compreendido sob dois aspectos: (1) O uso intertextual do κύριος da Septuaginta, onde o Tetragrammaton (YHWH) foi traduzido dessa forma[42] mas no qual o κύριος desses textos, agora, refere-se especificamente a Cristo; (2) textos nos quais Cristo como κύριος compartilha dos propósitos e atividades divinos com Deus-Pai, especialmente onde a oração é livremente feita a Cristo, da mesma forma que seria a Deus-Pai. Nós começamos com a atribuição que Paulo faz a Cristo do κύριος = YHWH da Septuaginta.

1 Tessalonicenses 3.13

O primeiro caso no corpus no qual Paulo utiliza esta linguagem da Septuaginta e aplica κύριος = YHWH diretamente a Cristo aparece no contexto do objetivo escatológico da oração de Paulo para os tessalonicenses em 3.11-13. Para saber mais sobre o significado cristológico da oração em si, consulte a análise adiante (pp. 53-55). Aqui, a nossa ênfase está na expressão final, na qual Paulo ora para que ὁ κύριος (= Cristo) faça com que o amor deles cresça e sobeje (no tempo presente), ele oferece como objetivo deste amor que "[o Senhor] possa confortar o vosso coração, para que sejais irrepreensíveis em santidade diante de nosso Deus e Pai, na vinda de nosso Senhor Jesus Cristo, com todos os seus santos."[43] Aqui a apropriação intertextual que Paulo faz de Zc 14.5 parece certa, já que a linguagem é demasiadamente próxima para ser meramente acidental.[44] Os dois textos apresentam:

1 Ts 3.13	ἐν τῇ παρουσίᾳ	τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ	
	μετὰ πάντων	τῶν ἁγίων	αὐτοῦ
Zc 14.5	καὶ ἥξει	κύριος	ὁ θεός μου
	καὶ πάντες	οἱ ἅγιοι	μετ᾽ αὐτοῦ.
1 Ts 3.13	na vinda	de nosso Senhor Jesus	
	com todos	os santos	dele
Zc 14.5	E virá	o Senhor	meu Deus
	e todos	os santos	com Ele.

A importância cristológica desta frase está no fato de o κύριος da Septuaginta ser "Yahweh meu Deus", que virá, Ele mesmo, até o monte das Oliveiras e executará a sua vitória escatológica sobre as nações. Na Teologia de Paulo, a vinda futura do Senhor já é vista como o retorno do Senhor que já reina no presente, Jesus Cristo. O que Paulo fez parece suficientemente claro: a vinda futura de Yahweh, agora, deve ser compreendida como a vinda futura do "nosso Senhor Jesus", que é o único κύριος no entendimento de Paulo, como consequência do seu encontro pessoal com o Senhor ressurreto (vide 1 Co 9.1). Dificilmente deixamos de perceber a tranquilidade com que Paulo lê o κύριος (= YHWH) de Zacarias como referência a Cristo, o Senhor. E isso de tal forma que 2 Ts 1.7-10, o Senhor Jesus Cristo vindouro assumiu também completamente o papel de juiz dos inimigos de Deus (vide pp. 59-63 adiante).

1 Tessalonicenses 4.16

Apesar desse exemplo a seguir com um eco intertextual raramente ser percebido na literatura contemporânea,[45] o elo linguístico entre o Sl 47.5 (46.6 LXX) e a ascensão de Cristo era bem conhecido pela Igreja Primitiva,[46] o que sugere que para os leitores da antiguidade estes tipos de ecos eram muito mais reais do que são para nós, hoje em dia. Todavia a "ascensão" é uma coisa; o texto presente de Paulo diz respeito à "descida" final de Cristo. O que está em questão é se Paulo está ecoando intencionalmente o salmo e lhe aplicando uma nova nuance a respeito da Parúsia de Cristo. É isso o que a disposição vocabular a seguir parece sugerir:

1 Ts 4.16	ὅτι	αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι,	ἐν φω
	καὶ	ἐν σάλπιγγι θεοῦ,	
	καταβήσεται ἀπ᾽ οὐρανοῦ		
Sl 46.6 LXX	ἀνέβη	ὁ θεὸς ἐν ἀλαλαγμῷ	
	κύριος	ἐν φωνῇ σάλπιγγος.	
1 Ts 4.16	pois	o próprio Senhor com um brado,	com a
	e	com a trombeta de Deus,	
	descenderá do céu.		
Sl 46.6 LXX	Ascendeu	Deus com um brado	
	o Senhor	com a voz de uma trombeta.	

O que Paulo fez parece suficientemente claro. Na parte central de um salmo que celebra Yahweh como Rei sobre toda a terra, o salmista se refere à “ascensão” de Yahweh ao monte Sião, depois de “subjugar as nações debaixo de nós”. As duas linhas do primeiro verso celebram a ascensão como fato acompanhado de “brados de alegria” e da “voz da trombeta”. Na versão de Paulo do que parece um uso óbvio da linguagem do salmo, o κύριος = Yahweh do saltério passa a ser, agora, o Cristo assunto, cujo retorno será acompanhado pela “voz” de um arcanjo e da “trombeta” de Deus. A forma enfática αὐτὸς ὁ κύριος (o próprio Senhor) torna a conexão com “o Senhor” do salmo ainda mais forte.[47] O Senhor (Jesus) que havia ascendido anteriormente ao céu é o próprio Senhor que retornará ao soar da trombeta.

Outras Expressões Κύριος que Ecoam o Uso da Septuaginta

Depois de reconhecermos a apropriação textual que Paulo faz da linguagem da Septuaginta, pela qual o κύριος = Yahweh passa a ser o κύριος = Cristo, percebemos as muitas expressões exclusivas que contém o nome Yahweh e que também são aplicadas a Cristo. Isso acontece ao longo de todo o corpus paulino; já podemos perceber o uso claro dessa construção nessa sua primeira Carta. As palavras estão aqui listadas com comentários mínimos.

A Palavra do Senhor

1 Ts 1.8	ἀφ᾽ ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται	ὁ λόγος τοῦ κυρίου	
1 Ts 4.15	τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν	ἐν λόγῳ	κυρίου
1 Ts 1.8	pois de vós tem saído	a palavra do Senhor	
1 Ts 4.15	pois nós dizemos isto a vós	pela palavra do Senhor	

A tradução rígida da construção hebraica no genitivo como λόγος κυρίου ocorre mais de 50 vezes na Septuaginta com referência aos profetas hebreus, sempre como uma tradução de debar YHWH. Na maioria dos casos esta é a forma do profeta indicar que a “palavra” que ele está prestes a pronunciar vem diretamente de Yahweh (vide, por exemplo, Joel 1.1). Para Paulo, “a palavra do Senhor” é, agora, aquela que é pronunciada por (ou sobre) o Senhor Jesus. Na verdade, parece mais provável que na primeira passagem aqui, onde a expressão contém o artigo, a intenção de Paulo é defender o Evangelho; ou seja, ele é a “palavra” sobre o Senhor.

A segunda passagem, entretanto, com maior probabilidade, reflete o uso da Septuaginta e, destarte, refere-se a uma palavra que o próprio Cristo verbalizou (seja, muito provavelmente, na tradição de Jesus que chegou até Paulo, ou como uma palavra profética que Paulo recebeu de Cristo).[48] Em qualquer um dos casos, esta expressão bem conhecida, agora, foi apropriada e passa a se referir a Cristo.

O Nome do Senhor

1 Ts 5.27	ἐνορκίζω	ὑμᾶς τὸν κύριον ἀναγνωσθῆναι τὴν ἐπι
	πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς.	
Gn 24.3	καὶ ἐξορκιῶ σε	κύριον τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ
	[cf. Ne 13.25]	
1 Ts 5.27	Eu incumbo	-vos
	para todos os irmãos (e irmãs)	
Gn 24.3	E eu incumbo	-vos

No Antigo Testamento, a revelação feita por Deus do seu nome, “Yahweh” (ὁ κύριος na Septuaginta), está exatamente no centro da existência de Israel. Eles devem ser um povo que tanto carrega, quanto invoca o seu nome; Jerusalém deve ser o lugar onde o nome de Yahweh habita, ao passo que o Templo deve ser o lugar de habitação desse nome. Apesar de Israel não poder fazer uso errôneo, nem profanar o nome de Yahweh (Êx 20.7; Lv 19.12), eles foram, na verdade, ordenados a fazer os seus juramentos em seu nome (Dt 6.13). A apropriação da forma grega do Nome Divino é o que está refletido no uso presente; e “o Nome”, obviamente, é aquele que Paulo, em uma passagem posterior (Fp 2.10-11), demonstrará como tendo sido outorgado a Cristo, na sua exaltação. De modo que, o que, anteriormente, era feito em/pelo nome de Yahweh, agora, para Paulo, como base dessa sua ordem, passa a ser feito por intermédio de Cristo, o Senhor.

O Dia do Senhor

1 Ts 5.2	ὅτι	ἡμέρα κυρίου	ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρ
Cf. Jl 1.15	ὅτι	ἐγγὺς	ἡμέρα κυρίου
Jl 2.1	διότι πάρεστιν	ἡμέρα κυρίου	
1 Ts 5.2	que	o dia do Senhor	como um ladrão à noite assim
Cf. Jl 1.15	que	perto (está)	o dia do Senhor
Jl 2.1	portanto, presente está	o dia do Senhor	

Essa expressão bem conhecida, que volta a ocorrer em 2 Ts 2.2 como algo que está sendo abusado, ocorre em outro lugar dos escritos paulino, em 1 Co 1.8 e 5.5; mais tarde, ela se torna “o dia de Cristo” (Fp 1.6,10). A expressão pertente, no geral, à tradição profética, referindo-se ao grande dia futuro de Yahweh. Como tanto o uso nesta Carta como a substituição posterior de “Cristo” por “Senhor” indicam, Paulo está, mais uma vez, apropriando-se de uma expressão bem conhecida, da qual consta o nome de Yahweh, e aplicando-a a Cristo.

É interessante notarmos que a expressão continua a carregar o peso escatológico que tinha para os profetas. Só que, em contraste ao uso primário feito pelos profetas, onde ela aponta para o Juízo vindouro, o interesse de Paulo neste “dia” é, fundamentalmente, como a conclusão escatológica da salvação que foi efetuada por intermédio de Cristo. Embora seja verdade que na sua primeira ocorrência aqui em 1 Tessalonicenses ela continue carregando a ameaça de juízo, no uso paulino essa ameaça é estritamente para aqueles que estão longe de Cristo. Na verdade, o argumento de 1 Ts 5.1-11 como um todo é no sentido de reafirmar aos crentes de Tessalônica que o Dia do Senhor não deve ser considerado uma ameaça para eles.

O Senhor como Vingador

1 Ts 4.6	διότι	ἔκδικος	κύριος	περὶ πάντων τούτων
Sl 93.1 LXX	ὁ θεὸς	ἐκδικήσεων	κύριος	
1 Ts 4.6	porque	vingador (é)	o Senhor	a respeito de todos estes
Sl 93.1 LXX	o Deus	de vingança (é)	o Senhor	

Eis um caso em que alguns se apressam em dizer que essa ocorrência de κύριος se refere a Deus-Pai.[50] Entretanto, isso não somente esmaga brutalmente as claras distinções de Paulo, mas também não leva a sério a tranquilidade com a qual Paulo poderia substituir Cristo como "Senhor" ao falar das prerrogativas que, outrora, pertenciam somente a Deus. Afinal, em Rm 14.10, ao se referir aos crentes — e num contexto onde ὁ κύριος domina a análise — Paulo fala do "Trono do Juízo de Deus", enquanto, num contexto similar, em 2 Co 5.10, novamente se referindo aos crentes, ele afirma que "todos nós devemos comparecer diante do Trono do Juízo e Cristo". No texto presente, exclusivo do NT, o uso de "vingador" ocorre num contexto de "levar vantagem sobre um irmão ou irmã" (TNIV), no qual o próprio Senhor Jesus tomará o lado da pessoa lesada.

O Senhor, nossa Esperança

1 Ts 1.3	καὶ τῆς ὑπομονῆς	τῆς ἐλπίδος	
	τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ		
	E perseverança	de esperança	em nosso Senhor Jesus

Este genitivo incomum, provavelmente, é o resultado do genitivos repetidos no presente contexto. Seja qual for o caso, é consenso universal que τοῦ κυρίου aqui refere-se ao objeto, que os tessalonicenses são elogiados pela sua perseverança que é predicada na sua “esperança em o Senhor Jesus Cristo”. Isso parece ser um outro caso de apropriação da linguagem do κύριος da Septuaginta e de sua aplicação a Cristo. Acima de tudo o mais que Yahweh representasse para os fiéis de Israel, Ele era a “sua esperança” (por exemplo, Sl 31.24;[51] 33.22). Como já vimos, de um modo bastante informal, um linguajar que, normalmente, era reservado para o Deus o AT acaba sendo utilizado para expressar Cristo como Senhor.

Deus e ὁ Κύριος Partilham dos Propósitos e das Atividades Divinas

Outro traço marcante da Cristologia Paulina também encontra sua primeira expressão nesta primeira Carta de Paulo: a junção de “Cristo como Senhor” com “Deus-Pai” em vários momentos-chave dos propósitos e das atividades divinas em favor dos tessalonicenses. Isso começa já na saudação.

A Igreja Existe em Deus e Cristo (1 Ts 1.1 [cf. 2 Ts 1.1])

1.1	Παῦλος... τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων	ἐν θεῷ πατρὶ
		καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ
	Paulo... à igreja dos tessalonicenses	em Deus o Pai
		e [n]o Senhor Jesus Cristo

Somente aqui, dentro do corpus paulino, Paulo designa a igreja como estando, simultaneamente em Deus e Cristo.[52] Independentemente do que mais esta expressão possa significar, o seu primeiro objetivo é distinguir a ἐκκλησία cristã de muitas outras ἐκκλησίαι em Tessalônica — particularmente, da Sinagoga judia, mas também de várias entidades civis e comerciais que se reuniam sob esta mesma designação. Várias opções são possíveis aqui quanto ao sentido de ἐν:[53] esfera de existência; constituído por; pertencer a. A principal objeção ao primeiro sentido (esfera de existência) é que Paulo não fala assim em outros lugares acerca de Deus-Pai. Por outro lado, este sentido é tão comum para Paulo quando ele o utiliza para Cristo que parece mais provável que ele teve precisamente essa intenção neste seu primeiro uso nas epístolas.[54] Além do mais, em um mundo em que os filósofos poderiam pensar em termos de "nele vivemos e nos movemos e temos o nosso ser",[55] por que deveríamos achar estranho que o cristão Paulo pensasse na existência dos crentes em tais termos? Deus e Cristo juntos são a esfera de tudo e, especialmente da existência cristã.[56]

Se é assim (e mesmo que não seja), o objeto composto da preposição é marcante. A igreja existe simultaneamente em relação à dupla celestial: Deus, o Pai, e o Senhor (agora exaltado), o qual é ninguém mais do que Jesus, o Messias. E, quando Paulo pensa nestes termos ele, regularmente, junta-lhes como um em propósito e atividade por meio de uma única preposição.[57] Outras duas observações sobre esse uso precisam ser feitas:

1. Já nesta primeiríssima referência a Deus e a Cristo que constam de todo o corpus, Paulo está usando as designações básicas com vêm da Shemá em Dt 6.4,[58] com θεός sendo usado exclusivamente com relação a Deus-Pai[59] e κύριος sendo usado, de igual forma, exclusivamente para se referir a Cristo,[60] a quem "o Nome" foi outorgado na sua exaltação.[61] Isso se tornou tão trivial para os cristãos posteriores que passa, simplesmente, despercebido. Todavia, este é, na verdade, um evento extraordinário, por ter ocorrido muito no princípio (antes do ano 50 d.C.) e que estabelece o padrão par ao uso ao longo de todas as Cartas de Paulo. O apóstolo, obviamente, não está tentando enfatizar isso nessas saudações. O que estou querendo dizer é que essas designações comuns ("Pai" e "Senhor"), que vemos no cabeçalho de todas as suas Cartas, são fixas — e, agora, estereotipadas — exatamente porque elas assim se tornaram para Paulo muitos anos antes dele ter escrito qualquer uma das suas outras Cartas.[62]

2. Este é o primeiro de vários casos no corpus nos quais uma expressão prepositiva tem como objeto duplo θεός e κύριος.[63] É fácil desconsiderarmos esse fenômeno. Todavia, ele deve ser levado com toda seriedade, já que Paulo faz essa junção regularmente em outros contextos nos quais o "agir" divino de cada um é expressado seperadamente.[64] A ideia é que Paulo deseja colocar tanto o Pai, quanto o Filho juntos, para que ambos sejam o meio que lhes constituirá como povo de Deus e também seja a esfera da sua nova existência.[65] O que é mais impressionante acerca deste uso da presença é que esta é a primeira e única vez que essa preposição é usada com referência a Deus-Pai. Doravante ela será usada exclusivamente para designar a Cristo. É difícil fugir das claras implicações que isso gera, todavia essa é uma outra forma inconsciente de se expressar que coloca juntos, Cristo e Deus-Pai, em posição exaltada.

A Vontade de Deus em Cristo Jesus (1 Ts 5.18)

À medida que Paulo avança para a conclusão dessa correspondência, ele exorta os crentes tessalonicenses com uma série de "imperativos aleatórios" que parecem uma forma de parênese geral que poderia se encaixar bem na maior parte das suas Cartas. Todavia, essa série se encaixa de forma muito especial nas circunstâncias presentes destes crentes (que, para muitos, eram, obviamente, complicadas). Ele começa com a famosa tríplice exortação para que eles "se regozijem sempre, orem sem cessar e deem graças em todas as circunstâncias" (5.16-18a). Depois, para evitar que essas palavras se tornem simplesmente chavões agradáveis, mas irreais; ele insiste que "esta é a vontade de Deus para convosco". Porém, o surpreendente é a modificação cristológica que ele faz a respeito da vontade divina: "...esta é a vontade de Deus em Cristo Jesus para convosco".

Essa expressão funciona como uma espécie de "inclusio" diante da forma como a seção exortativa ("de que maneira convém andar e agradar a Deus" [4.1]) da Carta começa.[66] Depois do lembrete inicial acerca dessas instruções (vv. 1-2), ele inicia: "Porque esta é a vontade de Deus, a vossa santificação" (v. 3). Agora esta "vontade" é modificada como sendo "em Cristo Jesus".[67] Porém, o que isto significa? E quais são as implicações cristológicas?

Quanto ao significado, isto é, provavelmente, melhor compreendido como uma modificação genuinamente cristológica da vontade de Deus, em vez de um locativo referente ao povo de Deus. Ou seja, essa é a forma paulina de modificar a vontade de Deus de forma que ela não seja percebida como uma forma de "lei". Antes, ela deveria ser compreendida como um dom, como a vontade de Deus que encontra expressão do próprio Cristo, o que possibilita esse tipo de verbalização improvável por parte do povo de Deus em meio às dificuldades presentes. Se assim for, a expressão "em Cristo Jesus" funciona tanto como um modificador soteriológico (= como algo que é disponibilizado ao povo de Deus por intermédio de Cristo), quanto como um modificador soteriológico (= a vontade de Deus, agora, encontra expressão em Cristo). Assim, essa associação de Cristo com a vontade de Deus tem ramificações cristológicas inerentes. Se ela

não for, necessariamente, uma “prerrogativa compartilhada” com tal, ela é, no mínimo, uma expressão da ênfase cristológica da compreensão de Paulo acerca de Deus e dos seus propósitos.

A Presença Divina na Parúsia

O relacionamento íntimo pressuposto entre o Pai e o Filho também surge nesta Carta, quando Paulo pensa em termos da chegada final à Presença Divina na Parúsia. A depender do ponto da ênfase num determinado momento, Paulo poderá falar de estar na presença de Cristo na sua vinda:

1 Ts 2.19 τίς γὰρ ἡμῶν ἐλπὶς ἢ χαρὰ ἢ στέφανος καυχήσεως ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς ἔμ*π*

ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ

Para que é nossa esperança ou júbilo ou coroa de glória — se não mesı

na sua vinda?

Poucas frases adiante, a mesma linguagem é usada para se referir ao “estar na presença de Deus:”

1 Ts 3.13 εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας... ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμ

μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ

Para fortalecer vossos corações

Pai

com todos [os] seus santos

No AT a presença divina estava intimamente associada à glória divina, como o intercâmbio desses termos quando se falava do Tabernáculo e do Templo deixa claro.[68] Para Paulo, o objetivo final de tudo é estarmos, no fim, diante da presença divina, agora compartilhada, de igual modo, pelo Pai e pelo Filho.

Cristo, o Senhor, Invocado em Oração

Os nossos dois últimos textos desta Carta são, talvez, os mais significativos de todos com relação à Cristologia pressuposta por Paulo. Afinal, aqui temos que enfrentar não somente as atividades e os propósitos compartilhados, mas também as prerrogativas divinas. De tudo o que se possa afirmar com certeza acerca das primeiras comunidades cristãs, esse documento muito antigo (provavelmente o mais antigo de todos) demonstra que eles oravam tanto para o Pai, quanto para o Filho, juntos e separadamente, e o faziam com uma tranquilidade e espontaneidade óbvias e sem qualquer sensação de que o seu Monoteísmo estava sendo colocado em xeque[69]

A Bênção da Graça (1 Ts 5.28)

Um dos fenômenos mais marcantes das cartas de Paulo é a sua atribuição de χάρις tanto a Deus quanto ao Senhor. O surpreendente é como essa atribuição acontece. Em quase todas as suas Cartas, Paulo conclui com alguma forma de oração-desejo/bênção, como esta que conclui essa Carta:[70]

5.28	ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ	μεθ᾽ ὑμῶν.
	A graça de nosso Senhor Jesus Cristo (seja)	convosco.

Apesar dessa, tecnicamente, não ser uma oração dirigida a Cristo, o pressuposto é que o próprio Cristo supriria a "graça" que Paulo deseja para eles por meio da bênção. Na verdade, se Paulo tivesse dito: "a graça de Deus seja convosco", isso seria universalmente reconhecido como a oração-bênção dirigida a Deus que ela é. O que surpreende é que Paulo jamais coloca Deus neste papel nas suas bênçãos; antes, é sempre "a graça de nosso Senhor Jesus Cristo".[71]

O que chama ainda mais a atenção é que, no corpo das suas epístolas, Paulo, na maioria das vezes, refere-se à χάρις como oriunda de Deus, seja como o predicado da nossa existência em Cristo (1 Co 6.14; Gl 2.21; Rm 5.15; Cl 1.6) ou como a base do dom de apostolado de Paulo (1 Co 3.10; 15.10; Ef 3.2,7). Não obstante, há três exceções marcantes: 2 Co 8.9; 12.9; 1 Tm 1.14.

Isso, simplesmente, demonstra o que, de outra sorte, já é bem conhecido: quando Paulo pensa na obra salvífica de Deus em nosso lugar, ele pode enfatizar, alternadamente, o papel do Pai ou do Filho, dependendo do contexto. Porém, no fim de todas as suas Cartas, o seu desejo é que a "graça de Cristo" esteja presente com o povo de Deus. A mensagem a ser passada aqui é que essa intercambialidade na menção da oração parece tanto natural, quanto pressupositiva para Paulo. Isoladamente, tenderíamos a não dar nenhuma importância para isso; só que isto não deve ser visto isoladamente, como a passagem a seguir demonstra de modo claro.

1 Tessalonicenses 3.11-13

A nossa passagem final desta Carta talvez seja a mais significativa de todas no sentido cristológico.[72] Pois aqui, mais especificamente, percebemos a tranquilidade com que Paulo faz este tipo de intercâmbio, especialmente na oração, que chama a nossa atenção. Assim:

3.11-13 [11]Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς κατευθύνα

Com esse relato de oração, Paulo conclui a narrativa dos relacionamentos passados e presentes dele e dos tessalonicenses em uma nota semelhante e, portanto, formando uma espécie de "inclusio" com a oração de ação de graças com a qual a Carta iniciou. A gratidão a Deus pela sua fé, amor e esperança em 1.3 agora encontra correspondência em 3.10-13, com um relato de uma oração acerca da fé deles (v. 10) e nos vv. 12 e 13, a oração real acerca do amor e da esperança daquele povo. Essas preocupações finais são, aparentemente, a causa da oração dos vv. 12 e 13 ser singularmente oferecida ao "Senhor".

A oração em si mesma tem duas partes. A primeira (v. 11) coloca ênfase em Deus-Pai por meio de αὐτός (Ele mesmo), mas o verbo no singular indica que Paulo compreende que Deus e o Senhor devem estar conjuntamente envolvidos "dirigindo o nosso caminho até vós". E, aqui, os sujeitos compostos com verbo no singular não implicam tanto que Paulo era trinitário, tal como isso seria entendido posteriormente, mas que como ambos estão juntos no céu (1.9-10) e ele deseja que ambos estejam envolvidos na ação, o seu instinto aparente era no sentido de pensar que ambos operavam juntos, em unidade.

A segunda parte da oração destaca o que ele deseja que o Senhor (= Cristo) realize no meio dos tessalonicenses naquele ínterim (em parte, por meio do restante da sua Carta). Portanto, agora, a ênfase está em Cristo somente, para que (1) Ele faça com que o amor pelo qual Paulo agradeceu em 1.3 aumentasse e sobejasse tanto entre eles mesmos (ideia apresentada em 4.9-12) e por todas as demais pessoas (inclusive aquelas que lhes estão causando aflição); só que (2) ele também deseja que eles sejam "inculpáveis com respeito à santidade" na Parúsia de Cristo (que é abordada em 4.3-8).[73]

Duas questões cristológicas precisam ser observadas. Em primeiro lugar, observo que Paulo pode orar (1) tanto para Deus-Pai como para o Senhor Jesus juntos, como se fossem um (v. 11); (2) para os dois juntos, mas separando um como o objeto (no sentido gramatical) das preocupações da oração numa certa altura (vv. 12-13); e (3) para cada um, separadamente (para o Pai, vide 1 Ts 1.2-3; 5.23; para o Senhor, vide 2 Ts 3.5,16 adiante).

Em segundo lugar, muito embora a primeira ênfase, neste caso, recaia sobre Deus-Pai, a ênfase final da oração é completamente dedicada ao Senhor Jesus, o que faz com que o verbo singular e o objeto composto no v. 11 pareçam mais do

que simplesmente uma apropriação que Paulo faz da “linguagem litúrgica convencional à qual [ele] e os seus ouvintes estavam acostumados”.[74] Na verdade, esse mesmo fenômeno acontece, em ordem inversa, em 2 Ts 2.16-17, onde Cristo é mencionado primeiramente (junto com o αὐτός) ao passo que a citação é, exatamente como no caso presente, com oração dirigida à segunda pessoa divina mencionada no princípio, a saber, Deus-Pai. Portanto, simplesmente não podemos desprezar o papel de Cristo na presente oração.[75]

Juntas, essas realidades indicam o lugar a posição de exaltação suprema que Cristo tem no entendimento que Paulo tinha sobre a identidade de Deus. Eis um monoteísta austero orando com tranquilidade tanto para o Pai quanto para o Filho, enfatizando, em primeiro lugar, um, depois o outro, e sem a sensação de que o seu monoteísmo estava sendo violentado, ou corria algum tipo de perigo.

Somente podemos conjecturar acerca do motivo pelo qual Paulo direciona o restante da oração para Cristo, e não para o Pai. O mais provável é que isso esteja relacionado a uma diferença inerente, para ele, entre os dois amores. Na oração seguinte (2 Ts 2.16-17), a ênfase está no amor de Deus por eles, o qual se mostrava na experiência deles pela sua graça, “uma eterna consolação e boa esperança”. Nesse caso, a ênfase tenderia para aquEle cujo amor fora expresso historicamente na sua morte “por nós” (vide 2 Ts 2.13 adiante; cf. Gl 2.20). Paulo desejava que o Senhor que os amou de tal maneira fizesse com que o amor deles uns pelos outros também sobejasse.

Algumas observações finais são necessárias a respeito do conteúdo real da oração para Cristo no v. 13, no qual Paulo relata que ele ora para que o Senhor (= Cristo) fizesse com que o amor deles crescesse (περισσεύσαι) de modo a “fortalecer (εἰς τὸ στηρίξαι) os vossos corações [para que possais ser] irrepreensíveis em santidade”. Em primeiro lugar, o mesmo verbo usado para “crescer” é usado de modo quase idêntico para se referir a Deus-Pai em 2 Co 9.8, ilustrando, assim, mais uma vez, a tranquilidade com a qual Paulo pode fazer esse tipo de intercâmbio entre Deus e Cristo, o Senhor. Em segundo lugar, e mais importante para os nossos propósitos neste estudo, Paulo mencionará que essa necessidade dos tessalonicenses serem “fortalecidos” em duas outras ocasiões em 2 Tessalonicenses; na oração em 2.17 e, como palavra de estímulo em 3.3; a primeira direcionada a Deus-Pai, e a segunda a respeito de Cristo, o Filho.[76]

Destarte, além de Paulo orar, aqui, diretamente a Cristo, como ele o faz, em

outros momentos, a Deus, percebemos que a preocupação expressa da oração é a prerrogativa igualmente partilhada tanto do Pai, como do Filho.

Se considerados em conjunto, todos esses vários textos, com as suas ênfases igualmente variadas, denotam uma Cristologia muito elevada que era compartilhada entre Paulo e os crentes de Tessalônica. Portanto, em vez de oferecer aqui uma palavra conclusiva acerca da natureza desses pressupostos cristológicos, prefiro deixar isso para o fim do capítulo, já que essas duas Cartas, dentre muitas outras, também compartilham de uma Cristologia comum.

II. Cristologia em 2 Tessalonicenses

Ao passarmos para 2 Tessalonicenses, e mantendo a ênfase somente na Cristologia, três questões devem ser destacadas para fins de introdução. Em primeiro lugar, e a mais óbvia, a Cristologia dessa Carta simplesmente dá continuidade às questões já mencionadas na primeira Carta. Isto é tão evidente que poderíamos perfeitamente ter combinado as duas Cartas em uma única análise, o único problema seria que isso entraria em choque com uma das preocupações deste estudo, a saber, abordar cada uma das Cartas, segundo o seu próprio conteúdo, quanto às ênfases cristológicas que nelas surgem. Em segundo lugar, muito embora esta seja uma das Cartas mais curtas do corpus,[77] ela tem uma quantidade surpreendente, e significativa de dados cristológicos. Em terceiro lugar, esta é a Carta, no corpus eclesiástico, com a menor variedade em termos de afirmações e pressupostos cristológicos. Da saudação inicial ao agradecimento-benção final e em todo o conteúdo intermediário, a Carta é dominada por uma inabalável Cristologia do κύριος, especialmente por meio da aplicação de um número significativo de textos e expressões nos quais κύριος =Adonai = Yahweh. A natureza dessa predominância pode ser vista, primeiramente, por uma breve análise dos dados.

Uma Análise Preliminar dos Dados

O predomínio de κύριος como o referente fundamental a Cristo é confirmado pela simples observação de que das 23 referências a Cristo, 22 contém o título κύριος. Dessas, 10 aparecem sozinhas, ao passo que as outras 12 aparecem ou na tripla combinação “Senhor Jesus Cristo” (9x) ou na dupla combinação “Senhor Jesus” (3x). Assim, em cada menção a Cristo, à exceção do uso singular de Χριστός em 3.5, o título κύριος ou aparece sozinho, ou se depara com a menção a “Jesus”, ou “Jesus Cristo”. Assim como ocorre com a primeira Carta, mas de forma ainda mais intensa aqui, isso, provavelmente, está relacionado ao fato de que havia um aumento crescente da perseguição, o qual, muito provavelmente, era provocado pela afirmação dos tessalonicenses de que Cristo era o κύριος em uma cidade onde esta lealdade era reservada para o Imperador Romano. Outro dado significativo a respeito desse uso é que pouco mais da metade destas ocorrências de κύριος se dão em momentos de intertextualidade, de alguma espécie, com o AT.

Nós também deveríamos notar que esta é a primeira das Cartas, no corpus eclesiástico, na qual Cristo é, especificamente, mencionado com mais frequência do que Deus-Pai (23x versus 18x) — uma característica que continuará na maioria das Cartas do corpus eclesiástico.[78] Não há nada especialmente significativo aqui, exceto notarmos a extensão do uso paulino.

Um Caso de Intertextualidade Messiânica — 2 Tessalonicenses 2.8

Num momento de rara intertextualidade no corpus, Paulo, em 2 Ts 2.8 utiliza κύριος para se referir a Cristo em uma passagem cuja linguagem original carrega implicações do Messianismo judeu. Tal como em 1 Tessalonicenses, começamos por aqui para que esse momento singular não se perca ao final do capítulo. E tal como em 1 Ts 1.10, essa alusão única a Cristo como Messias fala dEle como presente, no momento, no céu, aguardando o seu papel no Juízo Final dos ímpios.

O objetivo principal de 2 Ts 2.1-2 é reassegurar àqueles crentes que "o dia do Senhor" ainda não havia ocorrido (2.2). Para fazer isso, Paulo lhes faz lembrar de algumas coisas que já havia comunicado anteriormente a respeito de uma aparição anterior do "mistério da injustiça" e do "iníquo". Quanto à vinda desse último, o próprio "Senhor Jesus" retornará para destruí-lo. Para fazer essa afirmação, Paulo utiliza uma linguagem retirada de Isaías 11.4:

2 Ts 2.8	ὃν ὁ κύριος[79]	ἀνελεῖ
	αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ	
Is 11.4	καὶ πατάξει γῆν τῷ λόγῳ	τοῦ στόματος
	καὶ ἐν πνεύματι	διὰ χειλέων

2 Ts 2.8	a quem o Senhor	matará
	e abolirá na manifestação da sua vinda	
Is 11.4	e ele ferirá a terra com a palavra	de sua boca,
	e com o sopro	de seus lábios

Aqui Isaías profetizou que a vinda do "rebento do tronco de Jessé" seria caracterizada pela retidão e justiça que incluiriam a morte dos ímpios pelo "sopro da sua boca". Com a ajuda do Sl 32.6 (donde vem o formato da expressão τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ), Paulo combina as duas linhas da poesia de Isaías em uma única e atribui este juízo messiânico futuro ao "Senhor = Jesus."

Assim, Paulo acaba obtendo os dois sentidos. Como veremos na próxima seção, ele, regularmente, apropria-se das passagens que mencionam Yahweh e as aplica a Cristo por intermédio da tradução grega de κύριος; aqui ele se apropria de uma passagem messiânica e faz o mesmo. O resultado líquido, portanto, é que Paulo jamais tira de vista o fato de que Jesus é, verdadeiramente, o Messias. Porém, para que o uso que a Septuaginta faz de κύριος represente YHWH, o que reveremos a seguir, Paulo também pode se apropriar de todas as formas de textos que mencionam Yahweh e aplicá-los ao Senhor Jesus ressurreto.

---

[1] Os comentários sobre 1-2 Tessalonicenses estão listados na bibliografia (pp. 679-80); eles estão citados neste capítulo somente pelo sobrenome do autor. Por razões percebidas abaixo, a grande maioria dos comentários trata destas duas epístolas no mesmo volume, o que é motivo para mantê-los juntos no mesmo capítulo. O outro motivo é que, por terem sido escritas para os mesmos cristãos, provavelmente, com intervalo de um ano, as duas epístolas refletem uma perspectiva cristológica muito semelhante.

[2] Em função da clara aflição que Paulo revela em 1 Ts 2.14–3.10 e à sensação de que ele partiria subitamente, não temos bons motivos para duvidar da historicidade básica do relato de Atos 17. Neste caso, a composição da comunidade é, provavelmente, de maioria gentílica (vide 1 Ts 1.9-10), mas com raízes na sinagoga, o que explica a sua pressuposta familiaridade com a Septuaginta.

[3] Para saber mais sobre esta perspectiva acerca das dificuldades de 2 Ts 2.2; vide G. D. Fee, “Pneuma and Eschatology in 2 Thessalonians 2:1-2: A Proposal about ‘Testing the Prophets’ and the Purpose of 2 Thessalonians”, in To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 290-308.

[4] A dúvida acerca da autenticidade de 2 Tessalonicenses tem uma longa história (vide especialmente W. Wrede, Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs [TUGAL 9/2; Leipzig: Hinrichs, 1903]), baseado, principalmente em 2.3-12, que é percebido como um contraponto de tensão permanente com 1 Ts 5.1-11. Outras pequenas diferenças entre as duas cartas também são apresentadas (por exemplo, 2 Ts parece menos afetiva; existem algumas diferenças estilísticas e “interrupções” quando se considera o pensamento paulino). Todavia, como Marshall (34) demonstrou: “é muito questionável se um conjunto de argumentos frágeis pode acrescentar a um argumento forte”. Na verdade, as consideráveis dificuldades históricas que temos de superar para defender este ponto de vista ultrapassa em muito as alegadas diferenças. Também se poderia argumentar que se os mesmos critérios utilizados para colocar em dúvida 2 Tessalonicenses fossem aplicados para Romanos à luz de Gálatas ou 2 Coríntios, também teríamos problemas em defender a autenticidade de qualquer uma das duas epístolas. A evidência deste capítulo nos mostra que as duas epístolas têm em comum, exatamente o que esperaríamos da mesma mente, acerca das mesmas questões, num intervalo de tempo tão pequeno. A tentativa de M. J. J. Menken de capitalizar em cima das diferenças cristológicas (relativamente pequenas) entre as duas cartas parece, ao final, contradizer o que ele se lança a provar (“Christology in 2 Thessalonians: A Transformation of Pauline Tradition”, EstBib 54 [1996], 501-22). A “Tradição Paulina” neste título se refere exclusivamente a 1 Tessalonicenses! Vide também K. Donfried, The Theology of the Shorter Pauline Letters (Cambridge: University Press, 1993), 94-101, cuja discussão parece levá-lo a conclusões (sobre a similaridade da Cristologia das duas cartas) opostas aos seus pressupostos sobre a autoria.

[5] Vide R. Jewett, “A Matrix of Grace: The Theology of 2 Thessalonians as a Pauline Letter”, in Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon (vol. 1 de Pauline Theology; editado por J. M. Bassler; Minneapolis: Fortress, 1991), 70. Implícita nesta observação está o fato de que os Tessalonicenses também teriam na mesma página com respeito a Cristo sem a necessidade de “prova”.

[6] Isto também explica prontamente porque existe tão pouco interesse neste tópico

na literatura, inclusive nos comentários. As exceções (notadas somente se o interesse estiver na Cristologia em si mesma): “Note D” in Milligan, 135-40; R. F. Collins, “Paul’s Early Christology”, in Studies on the First Letter to the Thessalonians (BETL 66; Leuven: Leuven University Press, 1984), 253-84; L. Morris, capítulo 2 (“Jesus Christ Our Lord”) in 1, 2 Thessalonians (WBT; Dallas: Word, 1989), 27-40. R. E. H. Uprichard’s “The Person and Work of Christ in 1 Thessalonians” (EvQ 53 [1981]: 108-14) tem somente uma pequena porção dedicada à pessoa de Cristo.

[7] Já desde 1 Ts 1.10, Paulo estabelece um padrão que perdurará ao longo dos 12-14 anos que se estima ser o intervalo das suas cartas, nas quais, no contexto de se dirigir às comunidades na segunda pessoa do plural (“vos voltastes aos ídolos”), ele modifica, a meio-caminho, para a primeira pessoa do plural (“Jesus, que nos restaura da ira vindoura”), de forma a incluir-se a si mesmo entre eles quando fala dos eventos salvíficos. Em 5.1-11 esta mudança ocorre no v. 5 (“porque todos vós sois filhos da luz e filhos do dia; nós não somos da noite nem das trevas”).

[8] Este é um dos raros casos em que Paulo utiliza o título ὁ κύριος em referência à vida terrena de Jesus, embora 1 Ts 2.15 também possa se qualificar neste quesito (“os quais também mataram τὸν κύριον Ἰησοῦν”), bem como 2 Ts 2.13, onde a expressão “amados do Senhor” é, provavelmente, uma referência à sua morte em lugar deles (vide a análise a seguir). O uso aqui verificado (1 Ts 1.6) é o tipo de coisa que deveria impedir que os eruditos sejam demasiadamente dogmáticos acerca do “uso Paulino”. De vez em quando ele nos surpreende. Neste caso, o Senhor exaltado presente é aquele que também sofreu na sua vida terrena. O mesmo ocorre em 1 Ts 2.15, que implica que a vida terrena de Jesus foi uma figura profética cuja morte estava na longa linhagem dos profetas que foram mortos.

[9] Veja, porém, o debate sobre 1 Ts 1.10 abaixo para um tipo diferente de ênfase no Monoteísmo judeu.

[10] Vide também Milligan, 135-40.

[11] κύριος Ἰησοῦς Χριστός (5x); κύριος Ἰησοῦς (6x); Χριστός Ἰησοῦς (2x); (ὁ) κύριος (13x); Χριστός (3x); Ἰησοῦς (3x); υἱός (1x).

[12] Existem 33 referências específicas a Cristo e 36 a Deus-Pai; esta proporção é

levemente invertida em 2 Tessalonicenses (23 a 18).

[13] O fato de uma das ocorrências de Χριστός somente ter o artigo (1 Ts 3.2; cf. 2 Ts 3.5) levou algumas pessoas (por exemplo, Findlay, 65, 203; Milligan, 136) a pensar nisso em termos de título (nos dois casos). Apesar disso ser possível, é importante notar que ambos são genitivos modificando um substantivo que também tem artigo, o que lança considerável dúvida sobre a sugestão.

[14] Vide, por exemplo, D. A. Carson, From Triumphalism to Maturity: An Exposition of 2 Corinthians 10–13 (Grand Rapids: Baker, 1988), 147 nº 3.

[15] Para saber mais sobre estas exceções, vide nº 7 no cap. 3 (p. 90).

[16] Este fenômeno, deveríamos observar aqui, também serve para verificar que Paulo está, na verdade, ecoando a Septuaginta nestes lugares (vide a análise no capítulo anterior, pp. 21-26).

[17] Na maior parte dos capítulos seguintes eu deixo a própria evidência levar-me para aquilo que é discutido primeiro; mas como a Cristologia do κύριος domina as duas cartas aos Tessalonicenses. Eu escolhi colocar a presente questão cristológica secundária na primeira posição, em parte porque ela surge primeiro (1 Ts 1.10), mas, principalmente, para evitar que ela se perca ao final da análise mais detalhada que se fará da Cristologia do κύριος.

[18] Para uma exposição mais detalhada desta passagem, especialmente sobre o significado de ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ e das implicações das duas pessoas divinas como objeto duplo da mesma preposição, vide pp. 48-51 abaixo.

[19] Como já vimos em outras partes, as traduções inglesas ao longo desta obra são de minha autoria, normalmente bem “literais” para que as ênfases paulinas ou os ecos do uso do AT possam ser claramente percebidos no nosso idioma. Ao longo de todo este estudo, os itens em negrito são referências a Cristo, ao passo que qualquer menção a Deus estará sublinhada.

[20] As estatísticas são reveladoras: πατήρ como designação para Deus ocorre 37 vezes no corpus; em 15 casos, Cristo está ligado a “o Pai” com um καί (1 Ts 1.1; 3.11; 2 Ts 1.1-2; 2.16; 1 Co 1.3; 2 Co 1.2; Gl 1.1; 1.3; Rm 1.7; Fm 3; Ef 1.2; 5.23; 1 Tm 1.2; Tito 1.4; 2 Tm 1.2); em 5 momentos Deus é designado de “o Pai do nosso Senhor, Jesus Cristo” (2 Co 1.3; 11.31; Rm 15.6; Cl 1.3; Ef 1.3); em 15 outros casos, Cristo ocorre em proximidade imediata (1 Ts 1.3; 3.13; 1 Co 8.6;

15.24; 2 Co 1.3; Gl 1.4; 4.6; Rm 6.4; Cl 1.2,12-13; 3.17; Ef 1.17; 2.18; 4.6; 5.20) Somente em 2 Co 6.18 (uma citação da Septuaginta) e Ef 3.14 Deus é mencionado como "nosso Pai" sem uma relação imediata com Cristo. Para ter acesso à lista completa de passagens, vide o apêndice ao cap. 14 (pp. 589-92).

[21] Bem como em 2 Ts 2.16, onde os nomes ocorrem na ordem inversa.

[22] Esta é a minha designação para as primeiras dez cartas (inclusive Filemom, que também é endereçada à Igreja de Colossos e, portanto, deveria ser lida em voz alta na igreja, junto com a carta aos Colossenses).

[23] Sobre esta implicação, vide, por exemplo, R. F. Collins, "The Theology of Paul's First Letter to the Thessalonians", in Studies on the First Letter to the Thessalonians (BETL 66; Leuven: Leuven University Press, 1984), 232-34.

[24] A esta altura, temos de enfrentar a dificuldade fundamental da metodologia da abordagem "cronológica" assumida nesse estudo: o quanto podemos considerar sobre os pressupostos paulinos com base no que conhecemos a partir de textos posteriores? Embora a questão do "Filho de Deus" tenha sido importante durante muitos anos, é preciso notar que na carta seguinte, após estas duas (1 Co 15.25-28), também escrita para uma comunidade inicialmente gentia, a combinação de "Rei" e "Filho" ocorre junto de um contexto que sugere que, independentemente do sentido que a palavra "Filho" tenha assumido ao longo do tempo, as suas origens como designação messiânica provavelmente está na combinação de Êx 4.22-23, 2 Sm 7.13-14 e Sl 2. Para ter acesso a uma resposta justa e imparcial ao ceticismo considerável acerca do "Messianismo Judeu" e o seu papel na Cristologia Primitiva, consulte W. Horbury, "Jewish Messianism and Early Christology", in Contours of Christology in the New Testament (editado por R. N. Longenecker; Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 3-24.

[25] Na verdade, ele aparece em todos os documentos do NT, à exceção de 3 João (porém, ela ocorre ao lado, em 2 João).

[26] Para conhecer a totalidade da argumentação em favor desta perspectiva, vide o cap. 14.

[27] Os eruditos da segunda metade do século passado enxergavam um alvoroço na tentativa de se encontrar momentos em que Paulo citava credos nas suas cartas, dentre os quais esta passagem é, normalmente, apresentada com destaque. Há controvérsias sobre esta passagem ser ou não ser pré-paulina. O interesse

presente não está na Cristologia pré-paulina, mas não de Paulo. E aqui, tal como naqueles casos, podemos pressupor que as palavras escritas por Paulo (presumivelmente, por ditado), representavam o que ele mesmo cria, independentemente do material ser anterior à composição da carta. Também é digno de nota o fato de algumas pessoas entenderem esta passagem como a Cristologia fundamental de 1 Tessalonicenses. Vide o debate em Collins, "Early Christology", 254-55. Todavia, Collins, alinhado a uma longa tradição, não parte em busca de um possível messianismo no título "seu Filho". Seja qual for o caso, temos aqui um caso onde o uso quase exige que vejamos que Paulo está fazendo uso de um linguajar com o qual os Tessalonicenses estariam familiarizados.

[28] Porém, veja também Jos. Asen. 11:9-10.

[29] Para saber mais sobre a expressão "o Deus vivo", vide, por exemplo, a formula de juramento em Nm 14.21,28 ("tão certo quanto eu vivo"); cf. Os 2.1 (citada por Paulo em Rm 9.26). Ela se tornou uma fórmula padrão na polêmica do Judaísmo do Segundo Templo (Dn 5.23 LXX; Bel 5 [Teodócio]; Sir 18.1; Jub. 21.3-4; Jos. Asen. 11.9-10). No NT, vide especialmente Atos 14.15, onde as palavras usadas na transposição são exatamente as que aparecem aqui; cf. 1 Tm; Hb 3.12; 9.14; 10.31; 1 Pe 1.23; Ap 7.2; 15.7. Para saber mais sobre "o Deus verdadeiro", vide Sabedoria 12.27; Flávio Joséfo, Ant. 11.55; e no NT, vide, especialmente, a literatura joanina (por exemplo, João 7.18; 8.26).

[30] Hans Küng, On Being a Christian (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976), 361. Além do texto presente, vide 1 Co 6.14; 2 Co 4.4; Gl 1.1; Rm 4.24; (6.4); 8.11 (2x); 10.9; Cl 2.12; Ef 1.20; cf. 1 Pe 1.21.

[31] Parte considerável da literatura sugere que o "pano de fundo" deste uso seja o "filho do homem" mencionado por Daniel. Por mais compreensível que isso possa parecer, em função (1) do linguajar de Paulo "aguardai... do céu" e (2) do fato de Jesus quase que, certamente, ter usado este "título" originário em Daniel com referência a si mesmo, todavia, quase não se encontra pista alguma de que Paulo tenha sido influenciado por esta linguagem no corpus paulino. O que pode ser demonstrado (vide cap. 14) é que ele associa "Filho de Deus" com a linhagem real de Davi.

[32] No grego, τὸν ῥυόμενον; o tempo presente aqui, provavelmente, não está tentando dizer algo acerca do "tempo" do resgate, o que em 5.9-10 é expressado no tempo pretérito em referência ao evento salvífico propriamente dito, mas,

sim, colocando ênfase no Filho, agora exaltado, com o “Resgatador”.

[33] Isso pressupõe, obviamente, que Gálatas não é a mais antiga das suas cartas que chegaram até nós, mas foi escrita no intervalo entre 2 Coríntios e Romanos. Vide p. 6 nº 18.

[34] Uma das características frustrantes do estudo que, outrora, já foi muito útil acerca deste título (The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion [Filadélfia: Fortress, 1976]) é o seu total desrespeito ao uso deste título para o rei davídico de Israel, que é apontado por toda as evidências neotestamentárias como a fonte básica da compreensão cristã primitiva.

[35] Vide, especialmente, a análise de 1 Co 15.23-28; Gl 4.4; Rm 8.3 abaixo. Vide também D. Juel, Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity (Filadélfia: Fortress, 1988), 174-75.

[36] É interessante notarmos aqui que Atos 17 registra Paulo entrando na Sinagoga e, por três sábados, argumentando com eles “a partir das Escrituras, explicando e provando que o Messias precisava sofrer e ressuscitar dos mortos, dizendo: ‘Este Jesus que estou proclamando para vocês é o Messias’”. O conteúdo dessa “argumentação” já estava presente anteriormente em Atos 13.16-47. Não existe qualquer razão histórica justificável para se duvidar da precisão essencial destas ilustrações. As próprias cartas de Paulo, inclusive esta aqui, representam a plena verificação de que estes primeiros convertidos estavam bem familiarizados com os argumentos de que o Jesus crucificado e ressurreto é, na verdade, o Messias prometido aos judeus, o Filho exaltado de Deus.

[37] Digo “especialmente” aqui porque a ênfase na “vinda” é encontrada ao longo de toda a carta (1.3; 2.12,19-20; 3.13; 5.1-11,23).

[38] Sobre a apropriação que Paulo faz das passagens da Septuaginta onde conta o termo κύριος = Adonai = YHWH em referência a Cristo, confira o estudo inicial de L. Cerfaux, “ ‘Kyrios’ dans les citations pauliniennes de l’Ancien Testament”, ETL 20 (1943): 5-17; e, mais recentemente, a dissertação publicada por D. B. Capes, Old Testament Yahweh Texts in Paul’s Christology (WUNT 2/47; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992).

[39] Para saber mais sobre as evidências dessa afirmação, confira o debate sobre 1 Co 15.23-28, onde este salmo é o primeiro citado por Paulo, num contexto

claramente messiânico. Um dos momentos verdadeiramente idiossincráticos da erudição neotestamentárias foi proporcionado pela tentativa de W. Bousset fazer um elo entre este título, nos escritos de Paulo, aos cultos pagãos de mistério (vide Kyrios Christos [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913; ET, trans. J. E. Steely; Nashville: Abingdon, 1970]) e, dessa forma, separá-lo completamente do seu uso no AT. Vide informações adicionais na crítica de Hengel, Filho de Deus, 77-79 nº 135.

[40] Isso ocorre especialmente porque as moedas cunhadas em Tessalônica a partir de aprox. 27 a.C. proclamam Júlio César como um deus. Vide K. P. Donfried, Paul, Thessalonica, and Early Christians (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 34-37.

[41] Para obter acesso a uma análise das passagens nestas duas cartas, na qual veremos outros pontos de vista, confira o debate sobre 1 Ts 4.6 e 2 Ts 2.13; 3.3,5 abaixo. Todavia, para pensarmos de outra forma, em primeiro lugar, precisaremos de justificativas razoáveis e, em segundo lugar, temos que admitir que esta ideia não condiz com as evidências líquidas e certas de 1-2 Tessalonicenses, isso sem mencionar 1 Co 8.6 e outras passagens.

[42] Para acessar um debate sobre este tema, vide a análise no cap. 1, pp. 21-26.

[43] O significado de πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ é debatido na literatura quanto a significar “anjos” (como ocorre seguramente em Zacarias; defendido por Best, 152-53; Marshall, 102-03; Wanamaker, 145; Richard, 177-78; Malherbe, 214; Green, 181), “seus santos” (como, normalmente, é o caso em Paulo; defendido por Ellicott, 47; Findlay, 77), ou ambos (Milligan, 46; Rigaux, 492; Bruce, 74; Morris, 111-12; Holmes, 116). A intertextualidade desta frase parece fazê-la pender, decisivamente, em favor do significado “anjos”, especialmente porque o uso de οἱ ἅγιοι como referência ao “povo de Deus” não ocorre, de forma alguma, em 1 Tessalonicenses (e em 2 Tessalonicenses somente em 1.10). Além disso, em 2 Ts 1.7, onde esta frase parece ser explicada em mais detalhes, Paulo afirma que “o Senhor Jesus será revelado do Céu, com os anjos do seu poder [μετ᾽ ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ].” Seja qual for o caso, Paulo pode, muito bem, esperar que muitos deles ouçam o eco de Zacarias 14.5, já que isto teria sido um texto bem conhecido entre os cristãos primitivos (sobre esta questão, vide a análise no cap. 1, pp. 21-26).

[44] As diferenças fundamentais são a ocorrência e a ordem das palavras “todos” e

“os santos”. Todavia, isto é antes um eco, e não uma citação; destarte Paulo adaptou-o à sua própria frase. A adaptação inclui o artigo com κυρίου, neste caso pelo acréscimo do pronome possessivo “nosso”.

[45] A notável exceção é C. A. Evans, “Ascending and Descending with a Shout: Psalm 47.6 and 1 Thessalonians 4.16”, in Paul and the Scriptures of Israel (ed. C. A. Evans and J. A. Sanders; JSNTSup 83; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 238-53, a quem estou em dívida pela maior parte das informações detalhadas desta análise. Juel (Messianic Exegesis, 159) sugeriu outra alusão em Zc 14.5 aqui, mas esta parece questionável.

[46] Vide Evans, “Ascending and Descending”, 242-46.

[47] O acréscimo de αὐτός explica o acréscimo do artigo com κύριος.

[48] Vide Hurtado, Lord Jesus Christ, 150-51; Donfried (Shorter Pauline Letters, 39-40) que considera ser a última.

[49] O significado do acusativo τὸν κύριον é claro o suficiente, mas não é muito simples transformar essa forma de declinação para idiomas com o inglês ou português. A maior parte das traduções, inclusive a KJV, apresentam “pelo Senhor”, mas a Bíblia NET apresenta “no Senhor”, com uma nota oferecendo as opções “pelo Senhor” ou “diante do Senhor” (esta última pode ser encontrada na TNIV).

[50] Vide, por exemplo, Morris, 124; Richard, 204; Malherbe, 233 — apesar deste último admitir que Cristo também é visto como “juiz” por Paulo (pp. 195-96, 223, sobre 1 Ts 2.19). A maioria dos demais, de modo acertado, entendem que o uso (aparentemente) exclusivo que Paulo faz de κύριος para se referir a Cristo deveria determinar o significado aqui, especialmente (segundo argumentou Frame, 158; Best, 166; Marshall, 112) à luz do ὁ θεός enfático que se segue no v. 7. Vide também E. S. Steele, “The Use of Jewish Scriptures in 1 Thessalonians”, BTB 14 (1984): 15. Marshall (112), Wanamaker (156), e Beale (122 [seguindo Marshall]) fazem parte de um pequeno grupo que percebe que Paulo, aqui, está usando a linguagem do Sl 93.1 LXX (94.1 TM). Ricard (204) faz o impressionante comentário de que a expressão deve se referir a Deus porque Paulo está, aqui, fazendo uso de linguagem do AT — um comentário que parece insensível à aplicação regular que Paulo faz da linguagem do AT (LXX) a Cristo.

[51] Salmo 30.25 LXX, que diz: πάντες οἱ ἐλπίζοντες ἐπὶ κύριον (todos os que

esperam no SENHOR).

[52] N. Richardson (Paul's Language about God [JSNTSup 99; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994], 260-62) agrupa essa passagem com outras nas quais Deus e Cristo compartilham da mesma preposição; infelizmente, ele não a comenta da mesma forma. O resultado é que ela acaba ficando subordinada à análise de 1 Co 1.3, onde Barrett sugere que a expressão, provavelmente, significa "o Pai como a fonte, Cristo como meio ou agente" da graça e da paz. Todavia, essa interpretação, simplesmente, não funciona nesta primeira ocorrência do fenômeno no corpus.

[53] O que Richard (38) chama, apropriadamente, de "a preposição 'pau para toda obra'".

[54] Na mesma linha segue Donfried, Shorter Pauline Letters, 42.

[55] Atos 17.18, onde, no discurso do Areópago Lucas relata que Paulo está fazendo uso dessa linguagem a partir de Epimênides.

[56] Sobre este tema, vide esp. C. F. D. Moule, The Origin of Christology (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), cap. 2, "The Corporate Christ" (pp. 47-96). O outro lado deste fenômeno ocorre em Cl 1.16, onde Cristo, o Filho, é designado como aquEle "em quem todas as coisas no céu e na terra foram criadas". Destarte, aqui, os crentes existem "em Deus", ao passo que em Colossenses o Universo foi criado "no Filho".

[57] Cf. Findlay (17): "Todo o fundamento e existência dessa ἐκκλησία Θεσσαλονικέων está centrado nestes dois Nomes, os quais complementam um ao outro e são ligados por um... único ἐν".

[58] Confira a análise de 1 Co 8.6 no cap. 3 (pp. 92-97).

[59] Para saber mais sobre as duas possíveis exceções, vide a exegese de Rm 9.5 e de Tito 2.13 (pp. 288-94, 468-74).

[60] Neste caso, as únicas exceções seguras estão nas 12 citações da Septuaginta, nas quais não se questiona, de forma alguma, a ocorrência de ὁ κύριος. Vide nº 7 no cap. 3 (p. 90).

[61] Confira a análise de Fp 2.9-11 no cap. 9 (pp. 417-425).

[62] É fácil esquecermos aqui está um judeu nos seus anos de juventude que jamais ousaria suspirar o nome de YHWH, mas que, agora, coloca, normalmente, θεός e Jesus juntos como o objeto composto em uma única expressão prepositiva. Este fenômeno é mais facilmente explicado com base no encontro de Paulo com o Senhor Jesus.

[63] Vide, por exemplo, 2 Ts 1.2 e todas as saudações subsequentes nas suas cartas

[64] Isto pode ser encontrado de várias formas, começando a partir de 2 Ts 3.5: “no amor de Deus e na perseverança de Cristo”; cf. 1 Co 12.5-6; 2 Co 13.13; e muitas outras.

[65] No mínimo, é isso o que a leitura normal da preposição sugere e, portanto, a forma como a maioria dos intérpretes entendem. Como essa é a única ocorrência de ἐν tendo “Deus” como o objeto, Richard e outros sugerem que o ἐν é instrumental aqui, mas isso é mais improvável.

[66] Uma observação também feita por Malherbe, 330.

[67] No mínimo, a ordem das palavras parece exigir este entendimento. O texto de Paulo apresenta θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς. Se ele tivesse a intenção de que esta fosse a vontade de Deus para aqueles que estão, eles mesmos, em Cristo Jesus, a ordem da palavra seria, mais naturalmente, θέλημα θεοῦ εἰς ὑμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. A maior parte das traduções inglesas (a NRSV é uma notável exceção) apresenta “esta é a vontade de Deus para convosco em Cristo Jesus”, onde “em Cristo Jesus”, provavelmente, continua tendo a intenção de modificar “a vontade de Deus”. Todavia, confira Beale (171), que assume o sentido anterior.

[68] Vide informações adicionais, acesse o debate de 1 Co 2.8 (p. 136) e 2 Co 3.16–4.6 (pp. 190-94).

[69] Para uma análise mais atida a estas questões e o seu significado, confira os vários estudos de L. Hurtado assinalados na bibliografia, reunidos de forma mais sucinta e recente sob o tema Senhor Jesus Cristo.

[70] Isso inclui Filemom, que, claramente, é tanto um documento comunitário, como uma carta direcionada a uma única pessoa. Não somente a igreja é cumprimentada na saudação (vv. 2-3), como também a bênção da graça (v. 25) termina com μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν (com o vosso [pl.] espírito). Precisamos

considerar que tanto Filemom quanto Onésimo estavam presentes para a leitura de Colossenses e Filemom, o que também explica porque uma metade completa dos deveres domésticos expressos em Colossenses (3.18-4.1) é dirigida a escravos (uma característica que coloca em xeque as teorias de pseudonímia).

[71] Um desvio notável desse padrão ocorre na conclusão de 2 Coríntios, onde Paulo acrescenta, “o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo”.

[72] Para saber mais sobre essa oração, vide G. P. Wiles, Paul’s Intercessory Prayers: The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of St. Paul (SNTSMS 24; Cambridge: Cambridge University Press, 1974), o qual comete o infortúnio de limitar as “cartas de Paulo” às sete cartas aceitas por todos (e, destarte, acaba excluindo 2 Tessalonicenses). A expressão utilizada por Wiles para essas orações é “oração-desejo”, que ele define como sendo “a expressão de um desejo de que Deus aja com respeito à(s) pessoa(s) mencionada(s) no desejo” (p. 23). Infelizmente, ele menospreza o papel de Cristo na oração como um todo (para saber mais, nº 75 adiante).

[73] De modo que a oração em 3.11-12 e os primeiros dois itens no cap. 4, onde ele “supre o que está faltando”, termina em forma de chiasmo (AB BA). A ênfase, em ambos os casos (que ocorre no último e, depois, no primeiro) recai sobre a santidade deles.

[74] Na mesma linha Wiles, Paul’s Intercessory Prayers, 30. O que é notável é que este fenômeno ocorre somente em 1-2 Tessalonicenses no NT, embora as orações-desejo continuem a ser encontradas nas epístolas de Paulo.

[75] Como faz Wiles, por implicação, na análise desta oração (Paul’s Intercessory Prayers, 54-55). Na verdade, Wiles somente admite, com certo desconforto, um lugar para Cristo na oração, apesar do fato de Ele ser explicitamente invocado nos vv. 12-13. O papel de Cristo, de fato, fica limitado a uma única nota, na qual ele sugere que “talvez Jesus fosse considerado como agente divino da ação solicitada, como ocorre no versículo seguinte [v. 12!]” (p. 56, nº 3). Isso, dificilmente, leva a sério o que o próprio Paulo afirma.

[76] Sobre este tema, vide a análise a seguir (pp. 75-76).

[77] Somente Filemom e Tito são mais curtas.

[78] Romanos sendo a maior exceção.

[79] Uma escolha textual difícil ocorre aqui. Muito boas evidências apresentam “o Senhor Jesus” (a A D F G P Ψ 0278 33 pc latt sy co ou Did), mas, igualmente, boas evidências (B 1739 1881 M) não trazem o ᾽Ιησοῦς encontrado nos demais manuscritos. Como pode não existe sólida para se questionar que “o Senhor” aqui é, na verdade, Jesus, alguns escribas antigos acrescentam “Jesus” levando em conta a frequência dessa combinação nessas cartas, ou teria “Jesus” sido omitido por causa de parablepse? Como os nomes divinos foram abreviados num estágio muito inicial da tradição dos copistas do NT grego, esses dois substantivos teriam sido deixados lado a lado como ΚΣΙΣ. É fácil perceber como os escribas poderiam ter deixado de lado também a segunda palavra. Porém, como essa combinação ocorre com frequência nessas cartas (vide pp. 34 e 57) e como a omissão de uma ou de outra, ocorre muito raramente, parece mais provável, neste caso, que o acréscimo é secundário.

Jesus como o Κύριος dos Textos em que a Septuaginta Menciona Yahweh

Apesar de algumas dessas passagens terem mais relevância do que outras, por conveniência, elas serão aqui analisadas na ordem canônica.

2 Tessalonicenses 1.6-10

A primeira ação de graças de Paulo em 2 Tessalonicenses evolui em direção aos três temas mais importantes dessa Carta: animar os crentes tessalonicenses diante de “perseguições e aflições” (1.4).[80] A parte principal desta “ação de graças” delongada e intrincada (vv. 3-10) tem intenção de demonstrar a justiça de Deus em face da atual perseguição pela qual passavam os tessalonicenses. Começando pelo v. 6, onde ele seleciona o verbo ἀνταποδίδωμι (retribuir) — repetido três vezes —, o qual encerra o oráculo de Is 66.4-6,[81] Paulo descreve o justo juízo de Deus que os atuais inimigos deles experimentarão na revelação final de Cristo (vv. 6-7a). Só que é o próprio Cristo que executará o juízo na sua vinda (vv. 7b-10), cuja oração, em sua maior parte, está expressa em linguagem de vários textos de juízo do AT, nos quais a Septuaginta apresenta κύριος = Yahweh como o administrador do juízo.[82] Assim, Cristo é, agora, o κύριος destes ecos intertextuais.

1. Paulo inicia a sua descrição da vinda de Cristo nos vv. 7b-8, com três descritores prepositivos. Os dois primeiros ecoam o que ele afirmara anteriormente na sua primeira Carta: “o Senhor Jesus” será revelado “do céu” (1 Ts 4.16; cf. 1.10) com “os anjos do seu poder”, interpretando, dessa forma, “todos os seus santos” de Zacarias (vide 1 Ts 3.13) com conceitos apocalípticos do Judaísmo. O terceiro, ἐν φλογὶ πυρός[83] (em ardente fogo), é um eco de Is 66.15, ao passo que o fim da oração inclui linguagem de Is 66.4 Assim, temos:

2 Ts 1.7-8	7τοῦ κυρίου Ἰησοῦ...	8ἐ
	ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν	
	καὶ	τ
	τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ	
Is 66.15	κύριος ὡς πῦρ ἥξει καὶ ὡς καταιγὶς τὰ ἅρματα αὐτοῦ	

ἀποδοῦναι ἐν θυμῷ ἐκδίκησιν καὶ ἀποσκορακισμὸν

Is 66.4 λέγει κύριος [v. 2]... ἀνταποδώσω αὐτοῖς ὅτι ἐκάλεσα
αὐτοὺς καὶ οὐχ ὑπήκουσάν μου

2 Ts 1.7-8 [7]do Senhor Jesus... [8]
castigo àqueles que não conhecem Deus
e à
de nosso Senhor Jesus Cristo

Is 66.15 o Senhor como fogo virá, e como uma tempestade suas carruagens,
para recompensar com ira, castigo e repúdio

Is 66.4 Diz o Senhor (v. 2)... Eu retribuirei a eles porque Eu chamei
a eles e eles não me obedeceram

Três questões são importantes para os nossos objetivos neste estudo. Em primeiro lugar, κύριος (Senhor) nas duas passagens de Isaías é Yahweh, ao passo que κύριος no uso que Paulo faz dessa linguagem é especificado como “o Senhor Jesus”. Isso significa, em segundo lugar, que o Senhor que virá “em ardente fogo para perpetrar esse juízo é “o Senhor Jesus Cristo”, que, dessa forma, estará assumindo o papel de Yahweh. Em terceiro lugar, a razão para o juízo em Isaías é que “eles não me obedecem”, onde o pronome “me” de Isaías refere-se a Yahweh, mas é agora expresso em termos “do evangelho do nosso Senhor Jesus Cristo”.

Nesse caso, portanto, além de identificar o Senhor Jesus com o “Senhor =Yahweh” do oráculo de Isaías, segundo Paulo o evangelho do Senhor Jesus é o que os ímpios deixaram de obedecer e, portanto, serão julgados por Ele. É muito difícil fugirmos das implicações cristológicas de um intercâmbio intertextual de tamanha magnitude.

2. A descrição deste juízo ocorre no v. 9: eles “pagarão o castigo da eterna destruição da face do Senhor e da glória do seu poder.” Embora haja algumas dificuldades inerentes para se entender o que, exatamente, está expresso quando o texto fala em “destruição da face do Senhor”, pouca dúvida pode haver quanto à parte em itálico desta frase representar um uso intencional de Isaías 2.10.[84]

2 Ts 1.9	οἵτινες...	ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου
	καὶ	ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ
Is 2.10	κρύπτεσθε...	ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβουκυρίου
	καὶ	ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ
2 Ts 1.9	quem...	da face do Senhor
	e	da glória do seu poder
Is 2.10	esconde-te...	da face do temor do Senhor
	e	da glória do seu poder

Eis um caso no qual Paulo não somente importa linguagem diretamente da Septuaginta, como também mantem o sentido do texto de Isaías, o qual aparece num oráculo de juízo sobre Judá acerca do “Dia do Senhor”. Este juízo representa a separação do povo da Divina Presença, que é, agora, considerada, como a presença de Cristo, o Senhor. Mais uma vez, Paulo transfere a linguagem de “o Senhor = Yahweh” para “o Senhor = Jesus Cristo”. Como tal, este é um caso seguro em que uma prerrogativa única e exclusiva de Yahweh agora foi apropriada e passa a se referir a Cristo.[85]

3. No v. 10, na conclusão da sua longa frase, Paulo continua o que ele já disse sobre Cristo no v. 9 com mais apropriação de linguagem da Septuaginta — uma “colagem” da linguagem do Sl 89.7 (88.8 LXX)[86] e do Sl 68.35 (67.36 LXX).[87] Neste caso, a palavra κύριος não aparece nas frases imediatas do Saltério, tampouco na frase de Paulo, neste ponto. Todavia, a apropriação intertextual da linguagem do Saltério parece certa numa passagem onde Yahweh é citado como ὁ θεός:

2 Ts 1.10	ὅταν	ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι	ἐν τοῖς	ἁ
Sl 88.8	ὁ θεὸς		ἐνδοξαζόμενος	ἐ
2 Ts 1.10	quando	ele vier para ser glorificado	entre [os] seus santos	
Sl 88.8	Deus	sendo glorificado	no concílio dos santos	
2 Ts 1.10	καὶ	θαυμασθῆναι	ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν	
Sl 67.36 LXX		θαυμαστὸς ὁ θεὸς	ἐν τοῖς	ἁ
2 Ts 1.10	e	para ser admirado	entre todos	[
Sl 67.36 LXX		admirável é Deus	entre os seus santos	

Como já vimos, é o posicionamento e a quantidade deste tipo de linguajar incomum (para Paulo) que faz com que este intertextualidade pareça certa. Paulo, aparentemente, modificou a expressão prepositiva da forma “no concílio dos santos” no Sl 89.7 (88.8 LXX) para “em seus santos” (do Sl 68 — e, isto, muito provavelmente por causa do seu acréscimo da expressão “para ser admirado” (do Sl 68.35, que a ARC traduz como “tremendo” [67.36 LXX]). Na verdade, esta é exatamente a intertextualidade que torna a expressão prepositiva tão difícil para intérpretes e tradutores.[88] O que é notório, neste caso, é o uso intencional que Paulo faz desta linguagem a partir de dois locais no Saltério, onde os salmistas estão exaltando a magnitude e a grandeza de Yahweh. Para Paulo, esta linguagem se enquadra perfeitamente à vinda escatológica de Cristo.

Assim, com uma série de ecos de textos sobre o “Juízo” de origem veterotestamentária, segundo os quais Yahweh “virá” e executará juízo, Paulo, mediante o uso de κύριος da Septuaginta, agora coloca Cristo no papel de Deus como juiz.

4. Também devemos notar que Paulo conclui com a expressão prepositiva “naquele dia” (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ), que parece um tanto deslocada no final desta frase, agora um tanto longa. Para obter mais informações sobre a apropriação paulina desta linguagem do AT, confira a análise anterior de 1 Ts 5.2 (pp. 47). Para os nossos objetivos presentes, duas questões são importantes. Em primeiro lugar, o próprio problema estilístico da expressão já chama a atenção do leitor para ela.[89] É bem provável que ela funcione ao lado de ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (na revelação do Senhor Jesus) no v. 7b como uma mecanismo estrutural intencional que tornará todo o bloco contido entre os vv. 7b-10 uma espécie de oráculo do “Dia do Senhor”, pelo seu próprio direito. Em segundo lugar, ao mesmo tempo, sua posição enfática, ao final, é quase que certamente uma resposta intencional à questão que será suscitada a seguir: alguém, em nome de Paulo, havia declarado entre eles que “o dia do Senhor já havia se passado”.

2 Tessalonicenses 1.12

Quando Paulo passa da “ação de graças” para a oração pelos tessalonicenses, ele não se concentra muito no seu futuro seguro quanto à vida no presente, mas principalmente em render glórias ao nome do Senhor. Ao fazer isso, ele se apropria da linguagem de Is 66.5, concluindo, assim, com um eco do mesmo oráculo de Isaías que ele já utilizara no v. 7:

2 Ts 1.12	ὅπως ἐν ὑμῖν	ἐνδοξασθῇ	τὸ ὄνομα τοῦ	κυρίου
Is 66.5	ἵνα	δοξασθῇ	τὸ ὄνομα	κυρίου
2 Ts 1.12	para que entre vós	possa ser glorificado o nome	de nosso Senhor Jesus	
Is 66.5	para que	possa ser glorificado	o nome	do Senl

Apesar de num primeiro momento esse uso possa parecer mais tênue do que um caso de “intertextualidade” genuína,[90] existem boas razões para vê-lo, de modo especial, como tal. Em primeiro lugar, a linguagem de Paulo é a do Isaías da Septuaginta, um livro com o qual Paulo demonstra completa familiaridade.[91] A sua redação, portanto, difere consideravelmente do texto hebraico, já que, aqui, o tradutor da Septuaginta estava tentando dar sentido a algumas linhas complicadas do texto hebraico. As palavras originais de escárnio por parte dos “religiosos aristocráticos” do período pós-exílico dirigidas aos fiéis de Yahweh (“Que o SENHOR seja glorificado para que nós possamos ver a vossa alegria!”) haviam sido transformadas em uma promessa para esses últimos segundos a qual “o nome do SENHOR será glorificado” e os seus perseguidores, dessa forma, serão levados à vergonha.

Não deveríamos perder de vista a similaridade desse contexto com o dos tessalonicenses. Mais para o fim da sua “ação de graças” Paulo havia apresentado a demonstração da justiça de Deus (vv. 7-10) com ecos desse mesmo oráculo de Isaías. Ao mesmo tempo, ele também se serviu de linguagem oriunda de Isaías 2, e do Saltério para enfatizar o futuro escatológico contrastante entre os crentes tessalonicenses e os seus perseguidores. Na verdade, Deus deseja que Cristo “seja glorificado nos seus santos”. Agora Paulo ora para o cumprimento dessa promessa retornando a Is 66, com uma linguagem expressa num contexto semelhante ao deles. E, mais uma vez, “o Nome = YHWH”, agora, pertence a Cristo Jesus por intermédio do ὁ κύριος da Septuaginta, desse modo, dando sequência à substituição que Paulo faz de Cristo Jesus por Yahweh, atribuindo (mas sem defender), de forma clara, prerrogativas divinas a Cristo.

Também deveríamos observar, por fim, que a expressão final de Paulo, κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (segundo a graça de nosso Deus e Senhor Jesus Cristo), se mostra ambígua no grego. Teria Paulo expressado que “a graça de nosso Deus e Senhor, Jesus Cristo” ou, como quase todas as traduções inglesas apresentam: “a graça de nosso Deus e do Senhor Jesus Cristo”? Se a intenção de Paulo foi o primeiro caso, obviamente, além de colocar “Cristo o Senhor” no lugar de “Yahweh’’ ao citar a Septuaginta, ele também chama o Senhor Jesus de θεός (Deus). Apesar da gramática grega normalmente favorecer esta opção,[92] O uso paulino deve prevalecer neste caso. Ou seja, Paulo associa regularmente Deus-Pai com o Senhor Jesus Cristo, juntos, em expressões

prepositivas únicas[93] como esta; e, muito embora ele faça isso com um pouco mais de precisão gramatical em outras passagens, é difícil imaginar que esta "inclusio" com o v. 2 agora tenha a intenção de identificar Cristo com Deus-Pai.[94]

2 Tessalonicenses 2.13-14

2.13-14 [13]Ἡμεῖς δὲ ὀφείλομεν εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν, ἀδελφοὶ ἠ

Eis aqui o primeiro de muitos momentos soteriológicos prototrinitários[98] das Cartas de Paulo,[99] os quais, normalmente, apresentam a seguinte "gramática" para a salvação (vide, por exemplo, Rm 5.1-8):

A salvação é predicado do amor de Deus;

ela é efetuada por Cristo por meio da sua morte e ressurreição; e tornada efetiva por meio da obra do Espírito Santo.

Porém, aqui ela assume uma forma incomum:

Os tessalonicenses foram escolhidos e chamados por Deus como primícias para a salvação;

o que é evidenciado pelo fato deles serem amados pelo Senhor

[ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου]

e são, assim, salvos por meio da obra santificadora do Espírito.

O marcante aqui não é o que é dito sobre Deus — na verdade, ao longo de todo o corpus paulino, tanto a "eleição", quanto o "chamado" são, regularmente, atribuídos a Deus-Pai — só que, estranhamente, esta linguagem normalmente reservada para Deus-Pai é, aqui, livremente atribuída "ao Senhor"[100] e esta linguagem normalmente atribuída a Cristo é, aqui, domínio especial do Espírito Santo. O nosso interesse está na linha média.[101]

Nos outros cinco casos nos quais Paulo fala do amor de Cristo (Gl 2.20; 2 Co 5.14; Rm 8.35; Ef 3.19; 5.2), ele está, normalmente, ligado de forma explícita ao amor expresso na sua morte redentora[102] (por exemplo, Gl 2.20: "o Filho de

Deus, ...que me amou e deu-se a si mesmo por mim"). É que é mais comum é Paulo falar do amor de Deus (θεός), o qual lhe serve de predicado para a salvação. Na verdade, duas frases depois (no grego) (2.16) é exatamente isso o que é dito: "Deus nosso Pai que nos amou, e pela sua graça nos deu eterno ânimo e boa esperança" (cf. 1 Ts 1.4). E mesmo quando admitimos que a expressão "amado pelo Senhor" é, provavelmente, neste caso uma alusão à sua obra salvífica na cruz,[103] em vez do predicado da sua salvação como quando ela se refere ao Pai, é, mesmo assim, marcante que este atributo específico ocorra em uma das formas trinitárias de Paulo falar sobre a salvação.[104]

Ao mesmo tempo, este é outro momento em que Paulo ecoa uma linguagem distinta da Septuaginta, na qual κύριος havia servido para traduzir o Tetragrammaton (YHWH). Neste caso, a linguagem é precisamente a de Dt 33.112, onde é dito acerca de Benjamin: ἠγαπημένος ὑπὸ κυρίου. Se este fosse o único destes casos em 1 e 2 Tessalonicenses, então, talvez pudéssemos desconsiderá-la como mera coincidência (embora isto não fosse tão simples assim![105]). Só que é justamente a quantidade destes casos, mais o contexto do AT deste caso, que também o torna muito plausível. Assim, na sua segunda aparição no corpus, o amor de Deus pelo seu povo eleito é expresso em termos deles serem amados por Cristo o κύριος, um atributo que, na concepção de Paulo é, portanto, igualmente partilhado pelo Pai e pelo Filho — por pressuposto e sem argumentação.[106]

2 Tessalonicenses 3.5

O próximo caso de intertextualidade aparece no fim de um breve apelo de transição em 2 Ts 3.1-5. Aqui, pela primeira vez, Paulo insiste que eles orem por ele (vv. 1-2; assim como ele acabara de fazer por eles [2.16-17]); mas, então, ele se dirige mais uma vez aos tessalonicenses com uma tripla expressão de confiança: de que o "Senhor fiel" (Jesus [vide pp. 74-75 a seguir]) também lhes fortalecerá e os protegerá do mal (v. 3); de que eles também executarão o que Paulo está prestes a lhes ordenar em 3.6-14 (v. 4); e, finalmente, com uma oração (v. 5) para que o Senhor dirija os seus corações nestas duas questões (amor, antecipando os vv. 6-14 [cf. 1 Ts 4.9-12], e perseverança, servindo-se das urgências dos dois capítulos anteriores). A última é ainda mais uma oração nestas Cartas (vide a seguir), e ela apresenta ὁ κύριος como aquEle a quem se deve orar e, dessa forma, como o sujeito das ações pelas quais se orou.

Alguns consideram que ὁ κύριος, neste caso, refere-se a Deus-Pai,[107] mas isso estaria em considerável tensão com o uso que Paulo faz desta expressão em outros momentos, nestas Cartas, onde "Deus" é sempre identificado como ὁ θεός e Cristo como ὁ κύριος. Na verdade, o uso paulino de ὁ κύριος não faria muito sentido caso se referisse a Deus quando, no relato anterior de oração em 2.16-17 Paulo escolheu colocar Cristo em primeiro lugar, como a pessoa a Quem a oração era dirigida e identificá-lo como ὁ κύριος — e usou o pronome intensivo ao fazer isto — e, depois, colocou ὁ θεός, que é identificado como ὁ πατήρ. Somente a nossa familiaridade com o termo "o Senhor" referindo-se a Deus e uma certa resistência aos padrões linguísticos e as designações intencionais do próprio Paulo fariam com que este ὁ κύριος se referisse a Deus-Pai.

O nosso interesse imediato nesta oração é com o seu (aparente) uso intertextual intencional de 1 Cr 29.18.[108] Na oração de Davi a respeito dos presentes trazidos para a construção do Templo, ele ora: "Senhor, Deus de nossos Pai, ...dirige os corações deles para Ti".

2 Ts 3.5	ὁ δὲ κύριος εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ	κατευθύναι	ὑμῶν τὰς καρδίας
1 Cr 29.18	κύριε ὁ θεὸς... καὶ κατεύθυνον πρὸς σέ	τὰς καρδίας αὐτῶν	
2 Ts 3.5	Que o Senhor no amor de Deus	dirija	vossos corações
1 Cr 29.18	Senhor Deus... em direção a Ti	dirige também	os corações deles

Três aspectos nos fazem pensar que esta é uma intertextualidade intencional. (1) A locução é, ao mesmo tempo, notável e incomum — na verdade, o verbo só volta a ocorrer novamente nos escritos de Paulo na oração de 1 Ts 3.11. Além disso, (2) a expressão “o Senhor dirige seus (deles) corações” para Deus é exclusiva destas duas passagens na Bíblia.[109] E (3) a expressão é encontrada na boca de grande rei de Israel, o próprio Davi — e numa oração! — de modo que não se trata meramente de uma expressão passageira utilizada por uma figura obscura. Mais uma vez, Paulo atribui a tradução do Tetragrammaton da Septuaginta a Cristo.[110]

2 Tessalonicenses 3.16

O momento final de intertextualidade (raramente notado)[111] dessas Cartas ocorre depois da “paz” e antes da “graça” no fim de 2 Tessalonicenses. Em um momento singular das suas Cartas, Paulo vai fundo no seu legado judeu com a bênção “O Senhor seja convosco;” somente neste caso, em função da natureza da Carta, ela se torna: “O Senhor seja com todos vós”. Ao fazer isso, ele se apropria de um linguajar que no AT era visto como evidência da fidelidade a Yahweh, como o autor de Rute insiste em transmitir. Vejamos como Boaz cumprimenta os seus trabalhadores: “O SENHOR seja convosco”, ao que eles respondem: “O SENHOR te abençoe!” (Rt 2.4).[112] A saudação de Paulo, mais uma vez, reflete o texto da Septuaginta (neste caso sem o verbo):

2 Ts 3.16	ὁ κύριος	μετὰ πάντων ὑμῶν.		
Rt 2.4	κύριος	μεθ’		ὑμῶν·
2 Ts 3.16	O Senhor (seja)	com	todos	vós.
Rt 2.4	O Senhor (seja)	convosco.		

Assim, mais uma vez, e de modo significativo, Paulo se apropria do que pertencia estritamente a Yahweh em uma passagem do AT e aplica diretamente a Cristo.

Expressões Κύριος que Ecoam o Uso da Septuaginta

Junto com esses (que parecem ser) vários momentos seguramente intertextuais dessa Carta, nos quais Paulo se apropriou das passagens κύριος da Septuaginta e as aplicou a Cristo, há também alguns casos em que ele fez o mesmo com expressões importantes que envolvem o nome de Yahweh, algumas das quais são repetidas de 1 Tessalonicenses.

O Nome do Senhor

2 Ts 3.6	παραγγέλλομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Nós ordenamos a vós, irmãos (e irmãs), em o nome do Nosso Senhor Jesus Cristo

Sobre o significado desse uso “do Nome do Senhor”, vide anteriormente em 1 Ts 5.27 (pp. 46-47). Apesar de que, neste caso, pudéssemos talvez tentar fugir da cooptação que Paulo fez do “Nome” como referência a Cristo, ao sugerirmos que “o Nome”, nesse caso, não seja “o Senhor”, mas “Jesus Cristo”, que está em aposição a “o Senhor”, isso simplesmente não ocorre em Rm 10.9-13 (q.v.), em que a ideia principal é que Cristo é “o Senhor” sobre quem as pessoas, agora, invocam a salvação. Assim, o texto de Joel 2.32 (3.5, LXX) ali citado, provavelmente, funciona para Paulo como a base para essa terminologia ao longo de todo o corpus.

Este é, seguramente, o caso aqui, onde “Jesus Cristo” simplesmente define o nome do Senhor. Apesar disso não ser um juramento propriamente dito, ele funciona como tal. Paulo ordenará ao preguiçoso incômodo que comece a trabalhar com as suas próprias mãos. A autoridade por trás desse mandamento é “o nome do Senhor”, o mesmo nome que ele orou para que fosse glorificado entre eles por meio de uma forma digna do seu chamado. Este entendimento também é apoiado por um fenômeno semelhante que ocorre mais adiante, nesta mesma passagem:

2 Ts 3.12	παραγγέλλομεν καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ	
	Nós ordenamos	e insistim

Aqui, a expressão “no Senhor Jesus Cristo” funciona da mesma forma que “o nome de nosso Senhor Jesus Cristo” no v. 6. Como já vimos, o significado cristológico desta expressão está no fato de que este uso de “o Nome” ser uma apropriação para Cristo daquilo que pertencia exclusivamente a Yahweh na Bíblia hebraica.

A Palavra do Senhor

2 Ts 3.1	ἵνα	ὁ λόγος τοῦ κυρίου	τρέχῃ
	para que	a palavra do Senhor	pudesse correr

Para saber mais sobre esse uso, confira as passagens anteriores de 1 Ts 1.8 e 4.15 (pp. 45-46) Poder-se-ia questionar que este é um outro momento intertextual, desta vez ecoando o Sl 147.15 [147.4, LXX], “suas palavras correm rapidamente”. Só que, nesse caso, a Septuaginta traduziu o verbo no futuro, δραμεῖται ὁ λόγος αὐτοῦ, portanto, esse caso parece duvidoso como verdadeira intertextualidade. Ou seja, Paulo pode estar refletindo essa passagem, porém a linguagem, agora, vem dele próprio.

Para saber mais sobre esse uso, confira a análise de 1 Ts 5.2 anterior (p. 47).

O Dia do Senhor

2 Ts 2.2	ὡς ὅτι	ἐνέστηκεν	ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου
	Que	chegou	o dia do Senhor.

Deveríamos observar, por fim, que esse número extraordinário de momentos intertextuais nas duas Cartas aos tessalonicenses sugere, no mínimo, duas coisas. Em primeiro lugar, a evidência de que Atos 17.1-6 parece ser um relato basicamente confiável dos primórdios da congregação. Se Paulo esperava mesmo que a igreja entendesse todos esses ecos da Bíblia é um ponto questionável; se eles poderiam ter feito isto, apesar da maioria deles ser composta de gentios, parece muito provável se, de fato, o núcleo das origens da igreja nessa cidade fosse composto, em parte, de gentios tementes a Deus, que teriam frequentado, regularmente, a sinagoga e ouvido esses textos lidos seguidas vezes.

Em segundo lugar, já no início, e muito antes dele ter escrito essas primeiras Cartas que nos chegaram, Paulo já fazia a conexão entre o Senhor ressurreto, Jesus Cristo, com quem ele havia se encontrado no caminho de Damasco, com o κύριος da Septuaginta. O nível das suas pretensões cristológicas com esse uso também pode ser um ponto discutível, porém o que está acima dos debates, parece-nos, é que ele fazia isso com regularidade sem que o seu monoteísmo austero ficasse abalado. O “Senhor” desses textos, a quem ele, seguramente, sabia se referir a Deus-Pai, agora era visto como uma referência a Cristo. Isso pode ser melhor explicado, conforme argumentarei nos capítulos seguintes, à luz (1) da sua própria reelaboração da Shemá — como ele o faz em 1 Co 8.6 (vide pp. 92-97 adiante), de modo que o Senhor Deus único, agora, encampa tanto o Pai (como θεός) e o Filho (como κύριος) — e (2) do seu entendimento de que Deus, ao exaltar Cristo à sua “destra”, também concedeu a Ele “o Nome” = ὁ κύριος, conforme afirma Paulo em Fp 2.9-11. Por qualquer avaliação razoável, isso reflete, verdadeiramente, uma Cristologia deveras elevada.

Deus e ὁ Κύριος Partilham dos Propósitos e das Atividades Divinas

Outra característica cristológica de 2 Tessalonicenses que já ocorria na primeira carta é a junção de Cristo como Senhor com Deus-Pai em vários momentos cruciais do propósito e da atividade divinos em favor dos tessalonicenses. Nesta Carta, isso já começa na saudação.

A Paz do Senhor (2 Ts 1.2; 1.12)

2 Ts 1.2		χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς[113]	
		καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.	
2 Ts 1.12	κατὰ τὴν χάριν	τοῦ θεοῦ ἡμῶν	
		καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ	
2 Ts 1.2		Graça a vós e paz	e Deus o P
		e [d]o Senhor Jesus Cristo.	
2 Ts 1.12	Segundo a graça	de nosso Deus	
		e [d]o Senhor Jesus Cristo	

A elaborada saudação da segunda Carta (1.2) dá início a uma prática que se torna, geralmente, consistente nas Cartas subsequentes de Paulo. Como ocorre na saudação formal (vide pp. 48-51 anteriores), aqui, novamente, temos uma preposição controlando os dois substantivos, de modo que “graça” e “paz” são compreendidas como vindas, ao mesmo tempo, do Pai e do Filho. O fato desse ser o entendimento por trás do que Paulo diz é demonstrado pelos outros usos que ele faz de “graça” e “paz” nessas duas Cartas. Nós já mostramos[114] a forma tranquila com que ele atribui a “graça” como oriunda tanto do Pai, como do Filho. Aqui, percebemos que o mesmo é verdade com relação à “paz”, pois as evidências das duas Cartas em conjunto indicam a fácil intercambialidade entre Deus e Cristo nessa questão. Observe, especialmente, como as duas Cartas terminam:

1 Ts 5.23	αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς	τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι	ὑμᾶ
2 Ts 3.16	αὐτὸς δὲ ὁ κύριος	τῆς εἰρήνης δῴη	ὑμῖ
1 Ts 5.23	Que o Deus	da paz Ele mesmo santifique-vos inteiramente.	
2 Ts 3.16	Que o Senhor	da paz Ele mesmo conceda-	-vos

O pronome intensivo em ambos os casos, que é uma característica comum das orações dessas duas Cartas, assegura-nos de que a passagem de 2 Tessalonicenses somente pode se referir a Cristo.[115] Na verdade, somente se estivermos predispostos a pensar de outro modo, e somente com certa dificuldade, poderíamos nos livrar das fortes implicações destes textos: Deus, o Pai, e Cristo, o Filho, compartilham, igualmente, dos atributos divinos como benefícios para o povo de Deus.

A Glória Divina (2 Ts 2.14)

No fim da sua segunda “ação de graças” nesta Carta (2.13-14 [vide pp. 65-67 anteriores]), Paulo fala do objetivo da salvação em termos de “obter a glória de nosso Senhor Jesus Cristo”. É verdade que, em duas outras ocasiões, Paulo fala de Cristo em termos de “glória”,[116] mas quando essa palavra é usada como o objetivo escatológico da redenção cristã, ela, normalmente, refere-se à “glória de Deus o Pai”, como em 1 Ts 2.12 (cf. Fp 1.11; 2.11). Assim:

1 Ts 2.12	εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑα
2 Ts 2.14	εἰς ὃ καὶ ἐκάλεσεν ὑμᾶς διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἡμῶν εἰς περιποίησιν δόξ
[1 Ts 2.12	que vós andeis dignos do Deus que vos chama no seu próprio reino e
2 Ts 2.14	para o qual também Ele chamou a vós por meio do nosso evangelho p

Essa palavra comum no AT dá expressão à pura majestade do Deus eterno, não compartilhada por ninguém mais, e à maravilha evocada por essa majestade. Era a "glória" de Yahweh que Moisés desejou ver (Êx 33.18), e ela, então, encheu o Tabernáculo (Êx 40.35) e o Templo (1 Rs 8.11). Na verdade, Yahweh declara expressamente que ele não partilhará a sua glória com outro (Is 42.8; 48.11 [referindo-se aqui a outros "deuses"]). Só que exatamente porque o Filho divino já compartilha dessa glória, Paulo pode falar com tranquilidade nesses termos. Nesse caso, para sermos mais claro, a expressão, muito provavelmente, diz respeito à exaltação atual do próprio Cristo à glória, depois da sua humilhação na morte, uma exaltação na qual os tessalonicenses terão a sua parte. Só que, mesmo assim, essa atribuição a Cristo de uma linguagem normalmente reservada para Deus é uma forma surpreendente de falar do objetivo final da redenção dos tessalonicenses.

Talvez ainda mais marcante seja a linguagem da ação de graças de 2 Ts 1.3-10, com a sua afirmação contundente da justiça de Deus, observada anteriormente (pp. 59-63). Naquele caso, por meio de seu uso intertextual de Is 2.10, Paulo aplica diretamente a glória incompartilhável de Deus — "a glória do seu poder" — ao Senhor Jesus.[117]

A Fidelidade Divina (2 Ts 3.3)

Um dos distintivos de Yahweh é Ele ser um Deus fiel, verdadeiro consigo mesmo e com o seu caráter. E por Ele ser assim — sempre — o povo de Deus pode contar e confiar nEle em todos os momentos e em todas as circunstâncias. Yahweh é revelado dessa forma em Dt 7.9 ("o Deus fiel [πιστός], que guarda a sua aliança de amor por mil gerações daqueles que o amam"), cuja fidelidade significa que Ele é incapaz de praticar a injustiça (Dt 32.4). E é à fidelidade de Yahweh que os salmistas (Sl 145.13) e profetas (Is 49.7) apelam. E assim também faz Paulo.

A sua primeira ocorrência nas Cartas de Paulo em 1 Ts 5.24, πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει (fiel é aquele que chamou a vós, que também o fará).[118]

Embora não seja frequente daquela Carta em diante, essa expressão, de fato, ocorre três vezes na sua correspondência com Corinto (uma igreja longe de ser fiel): 1 Co 1.9; 10.13; 2 Co 1.18. Em qualquer um dos casos, como ocorre no AT, é Deus (θεός) que é fiel. Só que em 2 Ts 3.3, Paulo atribui tal fidelidade a Cristo: Πιστὸς δέ ἐστιν ὁ κύριος, ὃς στηρίξει ὑμᾶς καὶ φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ (Fiel é o Senhor, que vos fortalecerá e vos guardará do mal).

Para sermos claros, há pessoas que, com base no uso em outras partes, argumentam que Paulo tem Deus-Pai em mente também aqui.[119] Só que duas coisas parecem militar contra essa posição. Em primeiro lugar, só duas frases antes dessa (2.16), Paulo, novamente, e dessa vez com o intensivo αὐτός, identificou ὁ κύριος como Jesus Cristo, a qual ele, então, utiliza quatro vezes nas frases a seguir (3.1-5). Nós precisaríamos de evidências extraordinárias em contrário para anular aquilo que o próprio Paulo identificou. Em segundo lugar, nas outras ocorrências dessa expressão nos escritos de Paulo, Deus (θεός) é o sujeito expresso de fidelidade; ficamos, portanto, curiosos em saber por que Paulo não disse a mesma coisa se era isso o que ele queria expressar. Esses dados, mais o fato de que Paulo faz muitos desses intercâmbios nessas duas Cartas, parecem garantir que esse também é o caso neste exemplo.

AquEle que Fortalece os Crentes (2 Ts 3.3)

Na mesa passagem (2 Ts 3.3), Paulo segue descrevendo a fidelidade do Senhor = Cristo em termos de “que vos fortalecerá [στηρίξει] e vos protegerá [φυλάξει] do maligno”. Anteriormente, na oração de 1 Ts 3.12-13, de modo semelhante, ele também havia orado para que o Senhor = Cristo fizesse com que o amor deles crescesse de modo a “fortalecer [εἰς τὸ στηρίξαι] os vossos corações (para que ele pudesse ser) inculpado em santidade”. Dessa forma, temos nestas duas frases:

2 Ts 3.3	πιστὸς δέ ἐστιν ὁ κύριος, ὃς στηρίξει ὑμᾶς καὶ φυλάξει ἀπὸ τοῦ πον
1 Ts 3.12-13	12ὑμᾶς δὲ ὁ κύριος πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλο

Porém, no intervalo destes dois usos de στηρίζω em oração e afirmação com respeito a Cristo, Paulo utiliza o mesmo verbo tendo Deus-Pai como sujeito:[120]

2 Ts 2.16-17 [16]θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς καὶ δοὺς παράκλησιν αἰωνία

Devemos também observar que o verbo περισσεύω (sobejar) usado com referência ao Senhor = Cristo em 1 Ts 3.13 é atribuído a Deus-Pai em 2 Co 9.8.

Como já vimos, é a tranquilidade com que Paulo faz esse tipo de intercâmbio e, especialmente, ao orar, que chama a nossa atenção.

O Evangelho de Deus e de Cristo (2 Ts 1.8)

Por fim, numa visão geral sobre esse tipo de intercâmbio entre κύριος e θεός nestas duas Cartas, deveríamos, talvez, observar um fenômeno que ocorrerá com frequência nas últimas Cartas: o intercâmbio entre “o evangelho de Deus” em 1 Ts 2.2,8-9 e “o evangelho de Cristo” em 1 Ts 3.2. Como se costuma argumentar, isto é, muito provavelmente, um intercâmbio entre Deus como fonte do evangelho e Cristo com o seu conteúdo básico.

Entretanto, na longa seção de ação de graças transformada em anúncio de juízo contra os perseguidores dos tessalonicenses em 2 Ts 1.3-10, Paulo se refere aos inimigos como pessoas que “não conheciam a Deus e não obedeciam o evangelho de nosso Senhor Jesus” (v. 8). Esse é um momento único no NT, e ele parece obviamente modelado para se encaixar no contexto seguinte. A demonstração final da justiça de Deus será realizada na Parúsia do Senhor Jesus, que executará, Ele mesmo, o justo juízo contra aqueles que estão perseguindo os crentes tessalonicenses. Essa expressão não é nada mais do que uma adaptação de linguagem comum que se encaixa naquele contexto. Muito embora o καί (e) neste caso, provavelmente, não seja uma expressão composta direta, na qual o segundo componente elabora o primeiro, obedecer “o evangelho de nosso Senhor Jesus” tem, quase que certamente, a intenção de explicar o significado de “conhecer a Deus” na presente era.

Cristo, o Senhor, Invocado em Oração

A facilidade com que Paulo dirige a sua oração a Cristo, observada em 1 Tessalonicenses, continua nessa Carta de forma ainda mais marcante. Ao lado da graça-bênção (3.18),[121] há mais três orações assim nesta Carta. A primeira delas (2.16-17) suscita debates interessantes, já que ela possui algumas semelhanças marcantes, e também diferenças igualmente marcantes, com a oração de 1 Ts 3.11-13.

2 Tessalonicenses 2.16-17 (cf. 1 Ts 3.11-13)

Eis aqui os dois textos juntos:

2 Ts 2.16-17	16Αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ [ὁ] θεὸς ὁ πατὴρ ἡμ
1 Ts 3.11-13	11Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς κατει
2 Ts 2.16-17	16E o próprio nosso Senhor Jesus Cristo, e nosso Deus e Pai, que nc
1 Ts 3.11-13	11Ora, o próprio nosso Deus e Pai e nosso Senhor Jesus Cristo enca

Em primeiro lugar, vejamos as semelhanças, já que o vislumbre das duas passagens juntas resolverá algumas das questões gramaticais que foram suscitadas.

1. As duas orações são dirigidas a θεός e κύριος juntos.

2. Ambas apresentam sujeito composto (“Deus” e “Senhor”) com um verbo singular. Algumas pessoas argumentam que não se auferir muita teologia deste fenômeno,[122] porém o que deve ser notado aqui é que o mesmo fenômeno ocorre nos dois casos, muito embora os sujeitos estejam em ordem inversa no presente caso.[123]

3. As duas citações começam com o intensivo αὐτός que, em cada um dos casos, deve ser gramaticalmente compreendido como concordando com o primeiro sujeito,[124] apesar de, em função do verbo singular, também se possa, muito bem, compreender-se como um singular coletivo.[125]

4. Nos dois casos, a elaboração da oração é dirigida para o segundo destinatário da oração (porém, o sujeito gramatical da frase): “o Senhor” em 1 Tessalonicenses, “Deus” em 2 Tessalonicenses. Esse fenômeno, por sua vez, parece estar em certa tensão com o fenômeno anterior. Isto é, o αὐτός pareceria colocar ênfase no primeiro componente, todavia a elaboração se concentra somente no segundo.

5. As duas orações compartilham, como preocupação fundamental, que os tessalonicenses sejam “fortalecidos”, o que é expressado com στηρίξαι, um verbo que ocorre 4 vezes nestas Cartas e somente outras 2 vezes no restante de todo o corpus paulino (Rm 1.11; 16.25).[126]

A diferença significativa do singular, obviamente, é que os dois sujeitos gramaticais estão invertidos em 2 Ts 3.16, de modo que se não houvesse qualquer elaboração da frase, a ênfase poderia parecer recair sobre o primeiro componente, especialmente porque nos dois casos, esse componente é acompanhado pelo intensivo αὐτός (ele mesmo): “Que nosso Deus e Pai ele mesmo e o Senhor Jesus Cristo”; “Que nosso Senhor Jesus Cristo ele mesmo e Deus nosso Pai”. E desse mesmo modo ocorre. De fato, se tivéssemos somente uma das orações, poderíamos até argumentar,[127] por extrapolação que a ênfase da oração, para Paulo, recai sobre o primeiro que é mencionado. Todavia, como

temos as duas, e sendo que elas apresentam a inversão da ordem, donde podemos observar que a continuação da oração é dirigida somente ao segundo componente, esta hipótese parece descartada.

Quanto à oração em si, precisamos observar que ela serve de conclusão para toda a seção compreendida em 2.1-17, que trata da preocupação de Paulo com a Escatologia bastante errada que alguém dentre os tessalonicenses havia espalhado e que estava perturbando ainda mais uma comunidade já atribulada. Ao mesmo tempo, ela termina nos vv. 13-15, nos quais Paulo exorta os crentes tessalonicenses a permanecerem com aquilo que eles já haviam sido ensinados (v. 15), depois de colocá-los (vv. 13-14) em franco contraste com aqueles que criam na mentira e seriam condenados com o homem “iníquo” (vv. 10-12).

Somos, aqui, confrontados com uma oração que é bem diferente da anterior. Como já vimos, ela continua tendo o sujeito plural com verbos no singular, porém o αὐτός, agora, concorda com o Senhor Jesus Cristo. A menção a Deus-Pai é, então, elaborada como aquEle que “em graça nos amou e deu-nos eterno consolo e boa esperança”. Só que, então, os dois verbos que compõem a oração em si mesma passam a assumir (gramaticalmente) a ação conjunta do Senhor e de Deus-Pai. O resultado, seja ele intencional ou não, é que o primeiro verbo (παρακαλέσαι) se liga à segunda expressão sobre Deus que vem logo antes (“eterno παράκλησις”), ao passo que o segundo verbo (στηρίξαι) é usado com referência a Cristo em 1 Ts 3.12 e citado novamente com 2 Ts 3.3 como afirmação sobre o que Cristo fará por eles.

2 Tessalonicenses 3.5

3.5 Ὁ δὲ κύριος κατευθύναι ὑμῶν τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ καὶ εἰς τι

Essa oração conclui a passagem de transição (3.1-5), que começou com Paulo insistindo em oração recíproca da parte dos tessalonicenses com relação ao seu próprio ministério (vv. 1-2).[128] Só que, com isso, Paulo volta a sua atenção novamente para eles, nesse caso fazendo uso de três frases breves que falam do passado e do futuro, especialmente agora em antecipação à firme advertência ao ἄτακτοι (o preguiçoso incômodo) dos vv. 6-16. Em primeiro lugar (v. 3), valendo-se da oração anterior, ele lhes assegura que "o Senhor fiel irá, tanto fortalecê-los, como protegê-los do Maligno". Em segundo lugar (v. 4), ele expressa a sua "confiança no Senhor" de que eles estão fazendo, e continuarão fazendo o que ele lhes ordenou (referindo-se, agora, especialmente a 1 Ts 4.9-12). Em terceiro lugar (v. 5), ele oferece, ainda, uma outra oração, desta vez para que "o Senhor (Jesus) dirija os vossos corações até o amor de Deus e a perseverança de Cristo",[129] que serão ambos necessários para o que ele tratará com eles a seguir.

Assim como na oração de 1 Ts 3.12-13, esta é dirigida somente ao Senhor; porém, ao mesmo tempo, Paulo faz uso do verbo de 1 Tessalonicenses 3.11, que se referia, conjuntamente, a Deus e a Cristo.

2 Tessalonicenses 3.16

3.16 αὐτὸς δὲ ὁ κύριος τῆς εἰρήνης δῴη ὑμῖν τὴν εἰρήνην Que o Senhor da paz e

Essa passagem foi observada (p. 67) na análise das atividades partilhadas. Retornarei a essa analise no fim deste capítulo para demonstrar que isso funciona com mais uma oração dirigida somente a Cristo. Devemos notar que essa oração conclui a longa advertência ao preguiçoso incômodo da mesma forma que a oração anterior concluiu aquele parágrafo de transição. Eu já chamei a atenção para o intercâmbio entre “o Senhor da paz” e “o Deus da paz” na oração similar no fim de 1 Tessalonicenses. Aqui nós simplesmente observamos que Paulo continua a dirigir a sua oração a Cristo somente, o que já ocorreu no v. 5. E vejamos a que conclusão se chega: Cristo, como “o Senhor da paz”, é o Senhor que pode trazer shalom para a comunidade de Tessalônica, perturbada por aqueles que se recusam a trabalhar e estão explorando a generosidade dos outros. A ênfase de Paulo na necessidade da própria comunidade de crentes é, assim, expressa em uma oração que se concentra no próprio Senhor da comunidade.

O conjunto de dados destas orações aponta para um elevado entendimento da pessoa e do papel de Cristo. Paulo está dirigindo a sua oração, uma prerrogativa que os judeus reservavam somente para Deus, para o Senhor que reina no presente: o Senhor Jesus Cristo. E ele faz isso, aparentemente, de modo inconsciente, o que sugere que isto faz parte da sua vida devocional já há muito tempo.[130]

Conclusão

Como estamos tirando, regularmente, conclusões ao longo deste capítulo, ao final do nosso estudo de 2 Tessalonicenses eu, simplesmente, reunirei as duas questões principais a respeito da Cristologia que surge nas duas Cartas.

Em primeiro lugar, distinções claras são feitas com regularidade entre Deus-Pai e o Senhor Jesus Cristo, a começar pela saudação de abertura. Eles não são nem confundidos, tampouco interligados de maneira que não são considerados de modo individual. E, em muitos aspectos, as suas "esferas" de atividade podem ser isoladas. Deus é sempre visto como o motor primeiro e, portanto, como aquEle cujo amor está por trás de tudo que os crentes experimentam (1 Ts 1.4), inclusive da sua eleição e chamado. Cristo, por outro lado, é visto como aquEle que efetua a salvação (1 Ts 1.10; 5.10-1) e, portanto, é aquEle que está ativamente envolvido no dia a dia dos tessalonicenses como comunidade de fé; além de ser aquEle a quem Paulo ora para que tal atividade em favor do povo continue. Cristo Jesus, portanto, é o Senhor exaltado, cujo "nome" é tirado diretamente da tradução que a Septuaginta faz de Yahweh como κύριος e que, assim, assume todos os tipos de papeis que somente Deus tem no relato do AT.

Em segundo lugar, exatamente porque Cristo, como o Filho messiânico de Deus, também é visto como o Senhor que reina presentemente no céu, Paulo pode falar tanto de Deus como de Cristo de maneiras que refletem os seus propósitos e atividades compartilhadas. Ao mesmo tempo, entretanto, ele se sente bastante livre para orar tanto para os dois juntos como para um ou outro, separadamente, a depender da necessidade ou situação percebida. E Paulo consegue fazer isso sendo um judeu completamente monoteísta, para o qual o Deus vivo e verdadeiro é o único e exclusivo Deus em contraposição a todos os ídolos pagãos.

Se estes dois conjuntos de realidades geram tensão para nós, na igreja posterior, a forma de aliviar essa tensão não é pela negação, nem subestimação do que Paulo disse ou fez; antes, isso exige que ampliemos o nosso entendimento da identidade do Deus único, que pode englobar tanto Pai como o Filho, sem, com

isso, deixar de ser um único Deus. Nas palavras de N. T. Wright, o que nos confronta nessas epístolas mais antigas é um “Monoteísmo cristológico”.[131] Fiel à sua própria herança, Paulo permanece um monoteísta austero. O Deus judeu é um Deus único, o “Deus vivo e verdadeiro”. Todavia, existe, ao mesmo tempo, uma modificação claramente cristológica nesse monoteísmo. O Deus único tem um Filho, que, na forma do Senhor exaltado, compartilha da identidade e das prerrogativas divinas. A vontade de Deus, agora, encontra a sua expressão “em Cristo Jesus” (1 Ts 5.18).

É esse conjunto de tensões que direciona a nossa atenção para a Cristologia da próxima Carta, 1 Coríntios, na qual Paulo também fala com igual intensidade do Deus único, que é, agora, tanto θεός (Deus, o Pai) quanto κύριος (o Senhor, Jesus Cristo).

Apêndice I: Os Textos

(Os colchetes duplos [[ ]] indicam textos com referência a Deus somente.)

1 Tessalonicenses

1.1 Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ,

[[1.2 Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν μνείαν ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν,]]

1.3 ...καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν,

[[1.4 εἰδότες, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν,]]

1.6 καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου,

1.8 ἀφ᾽ ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου οὐ μόνον ἐν... ἀλλ᾽ ἐν παντὶ

τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν,

1.9-10 [9]...πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ [10]καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ [τῶν] νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης.

[[2.2 ...ἐν Φιλίπποις ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἐν πολλῷ ἀγῶνι.]]

[[2.4 ἀλλὰ καθὼς δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον, οὕτως λαλοῦμεν, οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες ἀλλὰ θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν.]]

[[2.5 ...οὔτε ἐν προφάσει πλεονεξίας, θεὸς μάρτυς,]]

2.7 ...δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι, ἀλλὰ ἐγενήθημεν νήπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν,

[[2.8 ...εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς,]]

[[2.9-10 [9]...ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ. [10]ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός, ὡς ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν...]]

[[2.12 ...μαρτυρόμενοι εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος

ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.]]

[[2.13 Καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ ἀδιαλείπτως, ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ᾽ ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθώς ἐστιν ἀληθῶς λόγον θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν.]]

2.14 ὑμεῖς γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε, ἀδελφοί, τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων...

2.14-15 [14]...συμφυλετῶν καθὼς καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, [15]τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφήτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων καὶ θεῷ μὴ ἀρεσκόντων καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων,

2.19 τίς γὰρ ἡμῶν ἐλπὶς ἢ χαρὰ ἢ στέφανος καυχήσεως ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ;

3.2 καὶ ἐπέμψαμεν Τιμόθεον, τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ στηρίξαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι ὑπὲρ τῆς πίστεως ὑμῶν

3.8 ὅτι νῦν ζῶμεν ἐὰν ὑμεῖς στήκετε ἐν κυρίῳ.

[[3.9 τίνα γὰρ εὐχαριστίαν δυνάμεθα τῷ θεῷ ἀνταποδοῦναι περὶ ὑμῶν ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ ᾗ χαίρομεν δι᾽ ὑμᾶς ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ ἡμῶν,]]

3.11-13 [11]Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς κατευθύναι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς· [12]ὑμᾶς δὲ ὁ κύριος πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς, [13]εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ.

4.1 Λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ᾽ ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ,

4.2 οἴδατε γὰρ τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.

[[4.3 τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν,]]

[[4.5 ...καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν,]]

4.6 τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, διότι ἔκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων, καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα.

[[4.7-8 [7]οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ᾽ ἐν ἁγιασμῷ. [8]τοιγαροῦν ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ ἀλλὰ τὸν θεὸν τὸν καὶ διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ...]]

[[4.9 ...αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς θεοδίδακτοί ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους,]]

4.14-17 [14]εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ. [15]Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας· [16]ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται ἀπ᾽ οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, [17]ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα.

5.2 αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται.

5.9-10 [9]ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργὴν ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ [10]τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν.

5.12 Ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς

5.18 ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε· τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς.

5.23 Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη.

[[5.24 πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει.]]

5.27 Ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον ἀναγνωσθῆναι τὴν ἐπιστολὴν πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς.

5.28 Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ᾽ ὑμῶν.

2 Tessalonicenses

1.1 Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ ἡμῶν καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ,

1.2 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς [v.l. + ἡμῶν] καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[[1.3 Εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν,]]

[[1.4 ὥστε αὐτοὺς ἡμᾶς ἐν ὑμῖν ἐγκαυχᾶσθαι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ ὑπὲρ τῆς ὑπομονῆς ὑμῶν...]]

[[1.5-6 5ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ὑπὲρ ἧς καὶ πάσχετε, 6εἴπερ δίκαιον παρὰ θεῷ ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλῖψιν]]

1.7-10 7καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν μεθ᾽ ἡμῶν, ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ᾽ οὐρανοῦ μετ᾽ ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ 8ἐν πυρὶ φλογός, διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ

τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, 9οἵτινες δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, 10ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ καὶ θαυμασθῆναι ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν, ὅτι ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ᾽ ὑμᾶς, ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.

1.11-12 11εἰς ὃ καὶ προσευχόμεθα πάντοτε περὶ ὑμῶν, ἵνα ὑμᾶς ἀξιώσῃ τῆς κλήσεως ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ πληρώσῃ πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης καὶ ἔργον πίστεως ἐν δυνάμει, 12ὅπως ἐνδοξασθῇ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν ὑμῖν, καὶ ὑμεῖς ἐν αὐτῷ, κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

2.1-2 1Ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ᾽ αὐτὸν 2εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοὸς μηδὲ θροεῖσθαι, μήτε διὰ πνεύματος μήτε διὰ λόγου μήτε δι᾽ ἐπιστολῆς ὡς δι᾽ ἡμῶν, ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου·

[[2.4 ...ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστιν θεός.]]

2.8-9 8καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ κύριος [v.l. + Ἰησοῦς] ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ, 9οὗ ἐστιν ἡ παρουσία...

[[2.11 καὶ διὰ τοῦτο πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει,]]

2.13-14 13Ἡμεῖς δὲ ὀφείλομεν εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου, ὅτι εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπαρχὴν εἰς σωτηρίαν ἐν

ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας, 14εἰς ὃ καὶ ἐκάλεσεν ὑμᾶς διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἡμῶν εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

2.16-17 16Αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ [ὁ] θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς καὶ δοὺς παράκλησιν αἰωνίαν καὶ ἐλπίδα ἀγαθὴν ἐν χάριτι, 17παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας καὶ στηρίξαι ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ.

3.1-5 1Τὸ λοιπὸν προσεύχεσθε, ἀδελφοί, περὶ ἡμῶν, ἵνα ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχῃ καὶ δοξάζηται καθὼς καὶ πρὸς ὑμᾶς, 2καὶ ἵνα ῥυσθῶμεν ἀπὸ τῶν ἀτόπων καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων· οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις. 3Πιστὸς δέ ἐστιν ὁ κύριος, ὃς στηρίξει ὑμᾶς καὶ φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. 4πεποίθαμεν δὲ ἐν κυρίῳ ἐφ᾽ ὑμᾶς, ὅτι ἃ παραγγέλλομεν [καὶ] ποιεῖτε καὶ ποιήσετε. 5Ὁ δὲ κύριος κατευθύναι ὑμῶν τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ καὶ εἰς τὴν ὑπομονὴν τοῦ Χριστοῦ.

3.6 Παραγγέλλομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ στέλλεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ παντὸς ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβοσαν...

3.12 τοῖς δὲ τοιούτοις παραγγέλλομεν καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, ἵνα μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι τὸν ἑαυτῶν ἄρτον ἐσθίωσιν.

3.16 Αὐτὸς δὲ ὁ κύριος τῆς εἰρήνης δῴη ὑμῖν τὴν εἰρήνην διὰ παντὸς ἐν παντὶ τρόπῳ. ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν.

3.18 ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ᾽ πάντων ὑμῶν.

Apêndice II: Uma Análise do Uso

(* = sem o artigo; + = com pronome possessivo; [LXX] = eco/citação da Septuaginta)

1 Tessalonicenses

θεός	36
Cristo	33

2 Tessalonicenses

θεός 18

Cristo 23

Os Dados

1. κύριος Ἰησοῦς Χριστός (5 / 9)

1 Ts 1.1	D* (c/ θεός)
1 Ts 1.3	G+ (διά)
1 Ts 5.9	G+
1 Ts 5.23	G+
2 Ts 1.1	D* (c/ θεός)
2 Ts 1.2	G* (c/ θεός)
2 Ts 1.12	G* (c/ θεός)
2 Ts 2.1	G+
2 Ts 2.14	G+
2 Ts 2.16	N (c/ θεός)
2 Ts 3.6	G+
2 Ts 3.12	D* (ἐν)
2 Ts 3.18	G+

2. κύριος Ἰησοῦς (6 / 3)

1 Ts 2.15	A
1 Ts 2.19	G+
1 Ts 3.11	N+ (c/ θεός)
1 Ts 3.13	G+
1 Ts 4.1	D* (ἐν)
1 Ts 4.2	G (διά)
2 Ts 1.7	G
2 Ts 1.8	G+
2 Ts 1.12	G+

3. Χριστὸς Ἰησοῦς (2 / 0)

1 Ts 2.14 D* (ἐν)

1 Ts 5.18 D* (ἐν)

4. κύριος (13 / 10)

1 Ts 1.6	G
1 Ts 1.8	G
1 Ts 3.8	D* (ἐν)
1 Ts 3.12	N
1 Ts 4.6	N* [LXX]
1 Ts 4.15	G* [LXX]
1 Ts 4.15	G
1 Ts 4.16	N
1 Ts 4.17	G
1 Ts 4.17	D* (σύν)
1 Ts 5.2	G* [LXX]
1 Ts 5.12	D* (ἐν)
1 Ts 5.27	A
2 Ts 1.9	G [LXX]
2 Ts 2.2	G [LXX]
2 Ts 2.8	N [atente p/ + Ἰησοῦς] [LXX]
2 Ts 2.13	G* [ὑπό] [LXX]
2 Ts 3.1	G
2 Ts 3.3	N
2 Ts 3.4	D* (ἐν) [LXX]
2 Ts 3.5	N

2 Ts 3.16	N
2 Ts 3.16	N [LXX]

5. Ἰησοῦς (3 / 0)

1 Ts 1.10	A* (como aposto de υἱός)
1 Ts 4.14	N*
1 Ts 4.14	G (διά)

6. Χριστός (3 / 1)

1 Ts 2.7 G

1 Ts 3.2 G*

1 Ts 4.16 D* (ἐν)

2 Ts 3.5 G

7. υἱός (1 / 0)

1 Ts 1.10 A (αὐτοῦ)

[80] As outras duas são encontradas em 2.1-12 (uma palavra profética equivocada de que o Dia do Senhor já está às portas) e 3.6-15 (o problema contínuo do preguiçoso incômodo).

[81] Não estou, com isso, dizendo que Paulo esteja, necessariamente, escolhendo esse verbo de modo consciente. Todavia, o fato da linguagem de Isaías 66 desempenhar um papel significativo nos vv. 8 e 12 sugere que ele tinha em mente essa passagem, por assim dizer. Veja como o verbo se encaixa na tabela a seguir. Sobre a possível influência de Isaías 66 nessa passagem como um todo, vide R. Aus, "The Relevance of Isaiah 66:7 to Revelation 12 and 2 Thessalonians 2, ZNW 67 (1976): 252-68. Essa posição é assumida, especialmente, por Beale (186-91), que a entende como se Paulo estivesse colocando os crentes tessalonicenses, intencionalmente, em flagrante contraste diante dos seus perseguidores, que não obedecem ao evangelho — assim como em Isaías 66 os "humildes e contritos" está, igualmente, em contraste flagrante diante daqueles "que escolheram os seus próprios caminhos" (66.3).

[82] Muito embora raramente percebido por comentaristas anteriores (por exemplo, Ellicott), esse fenômeno há muito tempo tem sido reconhecido por comentaristas ingleses, a começar por Findlay (1904), e, de forma mais abrangente, por Frame (1912) observa (corretamente) que embora "a descrição seja rica em reminiscências da Septuaginta, somente existe uma citação aproximadamente exata [o v. 9, que cita Isaías 2.10]". Desde Best (1972), isso tem sido mais ou menos um procedimento padronizado nos comentários, alguns mais cautelosamente do que outros. As implicações cristológicas também tem sido percebidas com frequência, a começar por Findlay, 148 (no v. 8: Διδόντος transfere para o Senhor Jesus as terríveis prerrogativas reservadas somente a Deus no AT"); cf. Marshall, 179-80 (sobre o v. 9: "É significativo que a linguagem originalmente usada para Yahweh é aqui aplicada a Jesus"), e Wanamaker, 229 ("A apropriação de textos originalmente escritos sobre Deus para descrever Jesus como Senhor foi um dos importantes desenvolvimentos da Cristologia primitiva que, por fim, levou a uma identificação quase-total de Cristo com a natureza e atividades de Deus").

[83] O meu texto aqui difere das leituras preferidas em NA[27]. A evidência textual é dividida entre ἐν φλογὶ πυρός (na chama do fogo) (B D F G Ψ 2464 pc a vg sy co Ir lat Tert), que, normalmente, seria considerada a evidência mais fortes dos

MS, e ἐν πυρὶ φλογός [no fogo da chama] (a A 0111 0278 33 1739 1881 M d m syhmg Ambst). A mesma variação é encontrada em Êx 3.2 (a primeira em A; a segunda em B). A questão aqui é se Paulo está ecoando Isaías 66.15, como acredito, e os escribas modificaram o versículo segundo a leitura do texto mais familiar (para eles) — Êx 3.2 —, ou se o próprio Paulo foi influenciado pelo texto B de Êx 3.2. Não pode haver qualquer dúvida de que a segunda leitura é a mais complicada a partir da nossa perspectiva. Todavia, se alguns dos primeiros escribas só conheciam o texto B de Êxodo 3.2, eles poderiam, facilmente, ter modificado Paulo aqui a fim de fazer com que as suas palavras se conformasse a uma redação mais familiar. Portanto, ao final, a melhor evidência textual, provavelmente, deve prevalecer.

[84] Percebido em época tão remota quanto o tempo de Tertuliano (Marc. 3.16). O tradutor da Septuaginta, neste caso, foi um tanto licencioso com a redação de Isaías, provavelmente para deixar claro o que ele considerava que Isaías tinha em mente. Assim, "o temor de YHWH" tem relação com o ver "a sua face". Paulo, por sua vez, manteve a linguagem de "face = presença" e omitiu φόβου porque é justamente aí que estava o seu interesse: na vinda do Senhor, e no fato dos perseguidores terem que enfrentar a presença do Senhor.

[85] Sobre o uso de "glória" com referência a Cristo, vide pp. 72-73 (sobre 2 Ts 2.14) e as pp. 190-94 (sobre 2 Co 3.18; 4.4).

[86] Para saber mais sobre a apropriação cristológica que Paulo faz do Salmo, confira a análise de Cl 1.15-17 no cap. 7 (p. 320).

[87] Estes ecos podem parecer um pouco mais tênues que os outros desta série. Na verdade, eles são os únicos ecos da Septuaginta nesta passagem, e talvez nem fossem notados neste estudo, especialmente por não conterem a palavra κύριος. Só que eles foram incluídos aqui exatamente porque eles pertencem a um grupo maior deste uso retirado do AT. Cf. Best, 264-65; Marshall, 180; Bruce, 153; Wanamaker, 231; Malherbe, 404; Green, 294-95; Beale (190), entretanto, prefere ver isto ainda como um reflexo de Isaías 2 e 66.

[88] Tanto a preposição, quanto a palavra ἁγίοις apresentam uma certa medida de dificuldade. A segunda quase que seguramente deve ser compreendida como uma referência ao povo de Deus (tradicionalmente "os santos"). É muito provável que ἐν seja uma referência intencional no estilo "na tua face" contra os perseguidores dos tessalonicenses. No mesmo evento escatológico, quando estes

últimos serão “castigados com destruição eterna e trancafiados fora da presença do Senhor [Jesus]”, o povo de Deus em Tessalônica estará entre aqueles que trarão glória eterna a Cristo ao estarem presentes entre os remidos. Assim, Cristo, o Senhor, será “glorificado neles” naquele dia.

[89] Na verdade, isso era tão estranho que até mesmo os tradutores da KJV, ao preferirem manter as palavras na ordem exata de Paulo (como costumava ser o estilo deles), inseriram um parênteses ao redor de “porque o nosso testemunho entre vós foi crido”, para que “naquele dia” pudesse ser visto pelo leitor (corretamente) como uma expressão que modificava a primeira parte do v. 10.

[90] Embora não seja mencionado em comentários anteriores (por exemplo, Ellicott, Findlay, Milligan), a partir de Frame (1912), geralmente se nota — mas observe a leve hesitação em Best (271) por causa da ordem das palavras.

[91] Para evidência disso, consulte o apêndice IV de NA[27], 789-93.

[92] Ou seja, existe somente um único artigo no grego (τοῦ) comandando os dois substantivos (θεοῦ e κυρίου), o que acaba se adequando à Regra de Granville Sharp. Essa posição é defendida por Findlay, 157; Green, 299-300; rejeitada por Ellicott, 105; Milligan, 94; Frame, 242; Rigaux, 643; Best, 272-73; Bruce, 156-57; Wanamaker, 236; Morris, 211; Richard, 311; Malherbe, 412; Beale, 196-97; D. B. Wallace, Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 271.

[93] Consulte, por exemplo, 1 Ts 1.1; 2 Ts 1.1-2; e o corpus como um todo.

[94] Além disso, como Milligan (94) nos mostra, um κύριος sem o artigo é uma característica regular do uso paulino — um uso, antes de tudo, relacionado à questão maior que está sendo tratada, onde Paulo cita um uso sem o artigo a partir da Septuaginta, mas também porque, muito provavelmente, a esta altura o título “o Senhor” já está muito próximo de se tornar um nome real.

[95] A redação aqui segue o padrão do θεοῦ de 1 Ts 1.4 em D* b m vg.

[96] Para saber mais sobre esta escolha textual (NRSV, TNIV [contra a NVI]), consulte Fee, To What End Exegesis? 75-76.

[97] A escolha textual de acrescentar/omitir o καί (ascendente?) tem se mostrado difícil para os intérpretes. Penso que o ônus da probabilidade está na inclusão

como original aqui (apoiada por a G P 81 365 2464 al vg syh), já que é difícil entender porque alguém teria feito esse acréscimo aqui, e a própria dificuldade proposta é motivo suficiente para alguns escribas deixarem dessa forma.

[98] À luz de algumas objeções (legítimas) ao meu uso de "Trinitário" na obra God's Em-powering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994) como uma nomenclatura adequada para a Teologia Paulina — principalmente porque a palavra carrega grande parte da bagagem das últimas discussões que abordam como as três "pessoas" divinas são coerentes na Unidade do Ser — Preferi utilizar a expressão "Prototrinitário" ao longo deste estudo. Tomei-a por empréstimo de Stanley Porter (em I. H. Marshall, Beyond the Bible: Moving from Scripture to Theology [ASBT; Grand Rapids: Baker, 2004], 122 n. 59) como uma forma de designar aqueles textos nos quais o próprio Paulo, como monoteísta rigoroso que era, faz a junção do Pai, do Filho e do Espírito de maneiras que indicam a plena identidade do Filho e do Espírito com o Pai sem se desfazer do seu Monoteísmo.

[99] Para ter acesso a uma lista completa destas passagens, vide Fee, God's Empowering Presence, 48 nº 39.

[100] O fato de isso se referir a Cristo e não a Deus (contra Rigaux, 371; Malherbe, 436; Green, 325 [?]; Beale, 225) parece certo tanto com base no uso paulino, quanto na gramática da presente sentença. Se Paulo quisesse igualar ὑπὸ κυρίου à expressão anterior, τῷ θεῷ, então a composição simples e ordinária de uma sentença assim teria sido: τῷ θεῷ... ἠγαπημένοι ὑπὸ αὐτοῦ, ὅτι εἵλατο ὑμᾶς ἀπαρχὴν (a Deus... amado por ele, porque ele vos escolheu como primícias). Destarte, a repetição precária de "Deus" como o sujeito da frase de Paulo ocorre precisamente porque neste meio-tempo ele mencionou um segundo sujeito ("o Senhor"), implicando, assim, no seu retorno ao primeiro substantivo (cf. Lightfoot, 119; Best, 311; Marshall, 206). Esta realidade gramatical, além do fato de que Paulo levanta um argumento considerável nestas duas cartas em favor da identificação de Jesus Cristo como ὁ κύριος, pareceria ser muito mais consistente do que as considerações contextuais que Malherbe suscita para sugerir outro caminho.

[101] Para uma análise completa da terceira linha, vide Fee, God's Empowering Presence, 77-79.

[102] A exceção notável é Ef 3.19.

[103] Cf. Frame, 279; contra Morris (238), que sugere que “não existe, provavelmente, qualquer significado na mudança”

[104] Tanto Morris (238) e Marshall (206) sugerem que a razão para isso poderia ser estar em contraste com o que o Senhor Jesus faz aos ímpios na passagem anterior.

[105] Afinal de contas, o próprio Paulo demonstra um certo orgulho da sua ancestralidade benjaminita (Rm 11.1; Fp 3.6); seria possível se imaginar que essa “bênção” da sua tribo ancestral não fosse bem conhecida do apóstolo? O eco que Paulo faz da Septuaginta neste caso parece se tornar ainda mais claro pelo uso de κυρίου sem o artigo. É, portanto, impressionante que a maioria dos comentaristas tenham desconsiderado este eco claro da Septuaginta, que foi notado pela primeira vez por Westcott-Hort e já consta da nota marginal do texto Nestle(-Aland) pelo menos desde 1950 (mas vide Findlay, 188; outras [Frame, 279; Best, 312; Malherbe, 436] fazem referência à Septuaginta, mas veem pouca, ou nenhuma conexão).

[106] Refletindo, assim, o que L. J. Kreitzer chama de “uma sobreposição funcional e conceitual entre Cristo e Deus” (Jesus and God in Paul’s Eschatology [JSNTSup 19; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987], e.g., 165, 170).

[107] Vide Malherbe, 447, e (aparentemente) Beale, 243-48. Para maior exatidão veja isso como uma extração de 2.16-17, onde Cristo foi especificamente identificado, mais uma vez, como ὁ κύριος. Além de tudo, não havia nenhuma interrupção de capítulo, ou versículo, no texto de Paulo, portanto, como os tessalonicenses poderiam considerar que justamente nas próximas frases (vv. 3, 5) ὁ κύριος subitamente mudaria de identidade? A maior parte dos Pais gregos da Igreja Primitiva argumentava que essa era uma referência ao Espírito Santo, já que Deus e Cristo são mencionados na sequência. Todavia, esta é uma intepretação motivada pela Teologia Trinitária, e não pelo uso de Paulo.

[108] Nessa linha segue a maior parte dos comentaristas (por exemplo, Findlay, 202; Rigaux, 699; Best, 329-30; Marshall, 217; Bruce, 202; Richard, 372; Malherbe, 447; Green, 339).

[109] Ou seja, estes são os dois únicos lugares onde “o Senhor” é o sujeito deste verbo com “o coração” como objeto. Mais adiante, em 2 Crônicas, o próprio rei direciona ou não “direciona o seu próprio coração” para seguir a Yahweh (por

exemplo, em 12.14; 19.3).

[110] O que também é digno de nota neste caso é que tanto 1 Ts 3.11, como essa passagem são expressas como orações; e a oração de Paulo é direcionada a Cristo como Senhor (vide informações adicionais sobre os textos de “orações” mais adiante).

[111] As exceções são (230) and Richard (385).

[112] Para saber mais sobre esse fenômeno, vide também Jz 6.12 e Lc 1.28, os quais são, ambos, precedidos (como aqui) pelo desejo de paz.

[113] O ἡμῶν costumeiro teve acréscimo em B D P 33 1739 1881 pc;, mas aqui temos um caso onde as regras da probabilidade transcricional se sobrepõem à “melhor evidência”. Em primeiro lugar, não existe qualquer analogia à “omissão” desse pronome em outras saudações paulinas, portanto, ficamos a nos perguntar, por que somente aqui? Em segundo lugar, o uso regular seria tão bem conhecido pelos escribas que eles, de forma bastante independente, fariam esse acréscimo, mesmo sem pensar. Também devemos notar que a ausência do pronome lança uma pressão considerável sobre a teoria da pseudoepigrafia. Um pseudoautor teria estragado esta frase ao retirá-la do restante do corpus?

[114] Vide pp. 53-54 anteriores.

[115] Na mesma linha segue a maioria dos intérpretes. Malherbe (461), que é propenso a considerar que κύριος em 2 Ts apresenta “Deus” como seu referencial, admite que “Cristo” seria “um [entendimento] possível, mas não necessário” dessa expressão. Todavia o ônus da prova está com ele, já que Paulo identifica explicitamente Cristo como κύριος e em nenhuma outra parte utiliza este título de forma inequívoca para se referir a Deus.

[116] 1 Co 2.8: “crucificariam ao Senhor da glória”; 2 Co 3.18/4.4: “Mas todos nós, com cara descoberta, refletindo, como um espelho, a glória do Senhor”/“a luz do evangelho da glória de Cristo, que é a imagem de Deus”; vide as análises nos caps. 3 e 4 adiante (pp. 143, 190-94).

[117] Sobre a questão de Cristo como a “glória” de Deus, confira a análise de 2 Co 4.4,6 (cap. 4) e de Tito 2.13 (cap. 10).

[118] Que “o que vos chama” é uma referência a Deus é fato inquestionável por

todos; o “chamado”, afinal de contas, é uma área específica de θεός, como fica claro em 1 Ts 2.12; 4.7.

[119] Vide, por exemplo, Malherbe, 445. Entretanto, as suas razões não parecem muito consistentes: que (no seu entendimento) κύριος, nesta carta, às vezes, refere-se a Deus (vide, por exemplo, nº 107 anterior); e que Deus é aquEle que é normalmente designado dessa maneira. Todavia, isso dificilmente se sustenta contra evidências relativamente seguras que apontam em outra direção. Para sermos claros, se essa fosse a única ocorrência do gênero nestas duas cartas, teríamos boas razões para fazer uma pausa. Todavia, esse intercâmbio de atributos e atividades entre Pai e o Filho é uma das características marcantes das duas cartas.

[120] Estes três casos do verbo στηρίζω (fortalecer) representam metade das ocorrências no corpus paulino; ele ocorre mais uma vez nestas cartas (1 Ts 3.2) e duas vezes em Romanos (1.11; 16.25).

[121] O que é idêntico a 1 Ts 5.28, exceto pelo acréscimo de πάντων (“seja com todos vós”).

[122] Vide, por exemplo, J. A. Hewett, “1 Thessalonians 3.13”, ExpTim 87 (1975–1976): 54-55; Lightfoot, 48 (cf. Wanamaker, 142); e Bruce (71), os quais sugerem que “com dois sujeitos o verbo, normalmente, concorda com o sujeito mais próximo”. Porém, os textos apresentados não parecem ser ilustrações legítimas desse caso. Ou seja, “vento e mar” (Marcos 4.41), “traça e ferrugem” (Mt 6.19), e “ouro e prata” (Tg 5.3) parecem não confirmar esse ponto de vista; antes, eles são análogos ao uso de Paulo aqui, onde os dois substantivos não são considerados individualmente, mas no seu coletivo. Richard (167-68) resolve esse “problema” ao postular uma corruptela antiga da transcrição do texto original de Paulo, a qual ele reconstrói como “Ora, que Deus, o nosso próprio Pai, como também nosso Senhor Jesus, direcione”. Pareceria ainda melhor levar o próprio Paulo a sério, já que ele consegue orar a ambos em conjunto e para um ou outro, de forma separada. A preocupação de Richard, como deveria ser observado, é legítima: não se ler Paulo à luz de formulações trinitárias posteriores. Por outro lado, esse é exatamente o tipo de fenômeno que desempenhou um papel nas formulações posteriores.

[123] Também é importante notarmos que Wiles (vide a nota nº 72) e Richard (vide a nota anterior), bem como outros, rejeitam a autoria paulina de 2

Tessalonicenses, o que torna mais complicada a tarefa de se explicar esse fenômeno em 1 Tessalonicenses.

[124] Wiles sugere que “isto deve ter sido retirado da linguagem litúrgica convencional à qual o apóstolo e os seus leitores estavam acostumados” (Paul’s Intercessory Prayers, 30). Porém a expressão “deve ter sido” carece de uma demonstração genuína. O que é notável é que esse fenômeno ocorre somente em 1-2 Tessalonicenses no NT, embora as orações-desejo continuem a ser encontradas nas epístolas de Paulo (Wiles lista também Apocalipse 21.3, só que esse versículo representa uma afirmação, e não uma oração).

[125] Na mesma linha, vide também Frame, 136-37; Best, 147.

[126] Em Tessalonicenses, três das quatro estão relacionadas com o fortalecimento divino, duas delas apresentam Cristo como sujeito (vide a nota sobre 2 Ts 3.3), ao passo que a outra (1 Ts 3.2) diz respeito à admoestação apostólica ao povo de Deus. Vide também Romanos: 16.25 é divina; 1.11 é apostólica.

[127] Como Wiles faz (vide a nota nº 72).

[128] Para o uso intertextual de 1 Cr 29.18 na formulação da oração, vide a análise nas pp. 67-68. O nosso interesse aqui está no fato de que a oração é direcionada somente a Cristo.

[129] Esse é o único caso de 2 Ts onde o nome de “Cristo” ocorre por si só. Aqui esse parece o resultado mais provável, em parte, de Paulo não querer repetir o assunto da frase nesta declaração do objetivo da oração. O referente real de “perseverança” não é claro, contudo o mais provável é a perseverança que Cristo demonstrou no seu sofrimento e que Ele agora pode transmitir aos tessalonicenses.

[130] Uma das dificuldades com a abordagem narrativa de F. Matera à Cristologia é que ela tende a uma visão minimalista da Cristologia nessas cartas. A dificuldade não repousa no que é dito — “Jesus desfruta de uma condição divina” (New Testament Christology, 91) — mas naquilo que não é dito, como os dados nessas duas seções finais.

[131] Vide The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology (Minneapolis: Fortress, 1992), 129.

3

Cristologia em 1 Coríntios

EM UMA CARTA ESCRITA alguns anos depois de 2 Tessalonicenses (aprox. 54 d.C.), Paulo dirige a maior parte das suas energias tentando corrigir aberrações comportamentais que surgiram na comunidade de Corinto, algumas das quais, aparentemente, foram defendidas na Cartas que eles haviam enviado ao apóstolo (1 Co 5.9).[1] A Carta de Paulo é, portanto, uma argumentação primária — sobre questões nas quais o apóstolo e a igreja tem divergências — de modo que o seu único ponto especificamente teológico diz respeito à ressurreição corpórea futura (cap. 15); tudo o mais diz respeito ao comportamento dos coríntios de uma, ou de outra forma. E até mesmo a discussão do cap. 15 é, provavelmente, uma questão teológica levantada pelos coríntios para fundamentar as suas ações.[2]

Não nos causa surpresa, portanto, que os muitos momentos cristológicos dessa Carta aparecem de maneiras incidentais, e que eles jamais são defendidos — embora, às vezes, eles sirvam de base para argumentação. Numa análise mais minuciosa, entretanto, ficamos curiosos em saber se as duas Cartas aos coríntios não refletem uma crise do início da Cristologia, muito embora o próprio Paulo não nos fale muito a respeito, nem trate dessa questão de forma direta. Seja qual for o caso, o fato dessa "crise" estar subentendida na maior parte da Carta parece ser uma opção real quando consideramos os seguintes detalhes.

Apesar de Paulo tratar de 11 questões diferentes, mais de 55% da Carta é composta por longas respostas a nada mais do que três temas. Em primeiro lugar, 1.10–4.21 trata da questão das divisões internas em nome de diferentes líderes com base na σοφία (sabedoria). A resposta inicial de Paulo a isso é, fundamentalmente, reestruturar a (falsa) visão que eles tinham de Cristo e do significado da cruz. Em segundo lugar, 8.11–11.1 trata da insistência dos Coríntios, com base no γνῶσις (conhecimento), no direito de participar de festas pagãs, já que "havia somente um único Deus", portanto um ídolo não seria um

deus real. E como a comida é uma questão indiferente para o Deus único, por que Paulo lhes proibiria de participar nas Festas do Templo? A resposta inicial de Paulo a isso vai no sentido de ampliar o entendimento deles ao que seja o "Deus único" de modo a incluir o "Senhor único", cuja morte pela pessoa com "consciência fraca" está sendo deixada de lado. Em terceiro lugar, em 12.1–14.40 a questão são as manifestações do τὸ πνεῦμα (o Espírito), especialmente o falar em línguas. A resposta inicial de Paulo a isso é contrastar o verdadeiro testemunho do Espírito como aquEle que declara que "o Senhor é Jesus" em contraposição àquele que não é do Espírito, isto é, aquele que declara "maldito é Jesus".[3]

Acrescente-se a essas três observações três outras realidades:

1. Em nenhuma das outras Cartas de Paulo pode-se perceber nem sequer um vestígio de que as suas igrejas celebravam a Ceia do Senhor; todavia, nessa Carta ele fala nisso não menos do que três vezes, e em três contextos interessantemente diferentes, com tópicos também bastante diversos (5.6-8; 10.14-16; 11.17-34). Apesar da preocupação nos dois últimos casos ser com o pão = o corpo de Cristo e, portanto, com o relacionamento dos coríntios uns com os outros por intermédio de Cristo, nos três casos a ênfase nunca deixa de recair sobre o próprio Cristo. Cristo é o nosso Cordeiro Pascal que foi sacrificado (5.7); a participação na Ceia é a participação no sangue e no corpo e Cristo (10.16); e a Ceia em si é designada de κυριακὸν δεῖπνον (uma refeição pertencente ao [ou em honra do] Senhor) (11.20). Desse modo, as falhas e diferenças dentro da comunidade são refletidas na sua desonra ao próprio Cristo na refeição feita em sua honra.

2. Essa Carta termina de um modo deveras incomum. Depois do seu próprio cumprimento pessoal (16.21), e sem quebrar o ritmo, Paulo pronuncia um anátema sobre qualquer pessoa "que não ame o Senhor". Várias características desse fenômeno são dignas de menção. Em primeiro lugar, o fato de Paulo concluir a Carta dessa forma é, em si mesmo, algo que nos deve chamar a atenção. Em segundo lugar, trata-se, quase que certamente, de um desenvolvimento de 12.3, em que a confissão cristã básica κύριος Ἰησοῦς (o Senhor é Jesus), expressa, especialmente, como uma declaração do Espírito, é precedida pelo estranho contraste "ninguém falando pelo Espírito pode dizer ἀνάθεμα Ἰησοῦς [maldito é Jesus]". Assim, a palavra final em 16.21 pode sugerir, com mais contundência de que alguns de nós poderíamos estar dispostos a crer, que alguns crentes da comunidade de Corinto estavam dizendo

exatamente isso e que Paulo, ao final da Carta, reverte a maldição: ela está sobre aqueles que não amam o Senhor.[4] Em terceiro lugar, essa é a única ocasião, no corpus paulino, em que Paulo fala do amor a Jesus, e ele faz isso em termos de "amar o Senhor" (que é Jesus). E, finalmente, em quarto lugar, com a assonância que é típica do apóstolo, ele imediatamente coloca depois do anátema o Maranata, uma oração para que o Senhor venha, que, provavelmente, funciona tanto como estímulo quanto como um alerta. Em suma: essa fórmula de maldição deveras estranha pode ocorrer na Carta por causa da Cristologia errática nela subjacente.

3. Se tudo isso representa uma crise cristológica latente, então podemos formar uma boa ideia das outras ênfases cristológicas de 2 Coríntios — Cristo como Filho de Deus, e portador da imagem e da glória do Pai — em um contexto no qual alguns estão pregando "um outro Jesus" (11.4).

Apesar de nada disso poder ser assegurado, essas informações fazem sentido quando analisamos os dados cristológicos da presente Carta, muito embora essa ênfase ocorra mais de forma indireta do que como tentativa objetiva de corrigi-los cristologicamente. Ou seja, a ênfase do todo, como todos têm reconhecido, está, de fato, no comportamento errático dos coríntios. Com isso quero dizer que podemos entender muito bem algumas das aberrações se, ao mesmo tempo, elas refletirem uma visão diminuída de quem é Cristo. Seja como for, justamente porque a própria Cristologia nos chega de forma menos direta, os dados, portanto, são de considerável importância. Afinal, as bases argumentativas de Paulo e várias formas de declarações pressupositivas servem como evidência segura daquilo que Paulo cria a respeito da pessoa de Cristo. Além do mais, precisamos considerar que essa crença era ponto pacífico na Igreja Primitiva, inclusive em Corinto, já que Paulo jamais passa a impressão de que ele, ou eles criam em algo diferente daquilo que era crido por outros.

Ao mesmo tempo, é especialmente difícil abstrair Cristologia da Soteriologia em 1 Coríntios, já que, independentemente do que seja verdade a respeito dessa Carta, ela é completamente cristocêntrica. Cristo representa a ênfase central em todos os momentos, do início ao fim. Como a Soteriologia de Paulo sempre trata do que Cristo fez em nosso lugar, somente podemos entender o que isso significa para ele à luz do seu pressuposto básico acerca de quem Cristo é: o Messias crucificado, cuja morte e ressurreição conquistou a redenção eterna para nós, e que agora reina como Senhor no céu aguardando a sua Parúsia, o Dia do Senhor. Só que o Filho de Deus também pertence à eternidade — Ele é cocriador do

Universo e esteve presente com Israel no deserto — cujo reinado como Senhor significa que os crentes “invocam o seu nome”, que eles são enviados e equipados por Ele para o ministério, que eles vão ou ficam segundo a vontade dEle, e que eles serão julgados por Deus no fim. Isso dificilmente seria compatível com o Adicionismo! Na verdade, é a completa devoção de Paulo a Cristo que precisa capturar a nossa atenção, por ser a devoção que um judeu devoto somente daria ao seu Deus.[5]

Neste capítulo, desse modo, examinaremos as referências e declarações de Paulo sobre Cristo em 1 Coríntios, tendo sempre em vista o seu entendimento pressuposicional da pessoa de Cristo. Como já vimos anteriormente, seguiremos de forma, basicamente, temática, começando por um dos momentos cristológicos mais significativos de todo o corpus (8.6) e, depois, ramificando para uma variedade de outras formas de fenômenos cristológicos que aparecem na Carta.[6] E, como ao fim se percebe, essa Carta não contém somente a maior parte dos dados cristológicos de todo o corpus (de modo que este é o mais longo dos capítulos exegéticos do presente volume), mas também é uma das duas Cartas (junto com Romanos) em que cada item apresentado nos capítulos temáticos do presente volume (11-16) está presente de maneira significativa.

Uma Análise Preliminar dos Dados

As várias referências a Cristo e a Deus são encontradas no apêndice I, ao final deste capítulo; de modo semelhante, uma análise das diferentes formas de se referir a Cristo é encontrada no apêndice II. O que descobrimos é que os padrões de uso que já ocorriam nas Cartas aos Tessalonicenses continuam aqui, com uma notória exceção: a relativa frequência do apelativo κύριος em comparação com os outros "nomes". Apesar de κύριος ocorrer mais do que os outros (64x),[7] esse nome aparece aqui somente uma vez a mais do que Χριστός (63x)— um padrão que será mantido ao longo de todo o corpus, enquanto "Cristo" vai se tornando, cada vez mais, o principal "nome" utilizado por Paulo para o Salvador. Também como já vimos, Cristo é mencionado por nome com maior frequência do que θεός (Deus) ou πατήρ (Pai), 18 vezes, neste caso.

Ao mesmo tempo, embora o nome de compostos envolvendo qualquer um dos três nomes agora penda mais decisivamente para "Cristo Jesus/Jesus Cristo" (6x/2x), e não para "o Senhor Jesus" (4x), o apelativo "o Senhor" sozinho (49x) continua a ocorrer com mais frequência do que "Cristo" sozinho (45x). Também deve ser notado que padrões começam a surgir quanto a onde e com que frequência um nome ocorre mais do que outro. Onde o uso de κύριος, de fato, surge (7.10-39 [12x contra 1 de Χριστός]; cf. 10.21-22; 11.20-22 [9x]), a ênfase está no seu senhorio; onde a frequência aumenta em "Cristo" (por exemplo, 15.3-23 [13x]), a ênfase reflete preocupações soteriológicas.

Por fim, devemos observar que as várias combinações como "o Senhor, Jesus Cristo" permanecem as mesmas de 1 e 2 Tessalonicenses, ocorrendo com mais frequência no início da Carta (5 das 10 ocorrências na saudação e na ação de graças [1.1-9]).

Cristo: Senhor Preexistente e Agente da Criação

O ponto de partida adequado para se examinar a Cristologia dessa Carta está em 1 Co 8.6, que poderia, muito bem, servir como porto de partida para qualquer debate da Cristologia Paulina.[8] E aqui, mais particularmente, o contexto é de considerável importância para o que Paulo declara com tanta ousadia a respeito de Cristo.

O Contexto de Corinto (1 Co 8.1-13)

Em 1 Co 8.1-13 está em questão uma discussão persistente entre Paulo e os Coríntios acerca da insistência deles no direito de participar de refeições festivas em templos pagãos.[9] Aparentemente, Paulo já havia proibido tal prática (5.9), porém na Carta-resposta eles defendem vigorosamente o seu direito (ἐξουσία) de continuar a fazer isso (8.9). O argumento deles pode ser reconstruído com boa medida de confiança a partir das citações que Paulo faz da Carta-resposta: "Todos nós temos conhecimento"[10] (8.1) que "um ídolo não tem realidade" porque "existe somente um Deus" (v. 4); portanto, como a comida é uma questão indiferente para Deus (v. 8), nem o que comemos, nem onde comemos (v. 10) importa para Deus. Crucial para esse argumento é a afirmação, retirada da Shemá judaica, de que existe somente um Deus (Dt 6.4), como sendo algo fundamental para a fé e comportamento cristãos.

A resposta de Paulo a esse argumento enganoso é especialmente marcante. Pois, muito embora ele, ao final, condene a falta de compreensão do povo à idolatria — quanto à sua natureza essencialmente demoníaca (10.14-22) — o apóstolo começa apelando à natureza do amor cristão que deveria proibir uma eventual destruição da fé dos outros (8.2-3,9-13). Todavia, mesmo nesse estágio inicial, ele oferece uma "correção" preliminar à "teologia" deles em si mesma (vv. 5-6), ao observar que o mundo está cheio de "deuses" e "senhores". Ao fazer isso, Paulo está reconhecendo a realidade subjetiva[11] dos ídolos para aqueles que, um dia, creram neles. No v. 7, ele, portanto, explicita as consequências desastrosas dessa argumentação sobre os crentes "mais fracos", para os quais a realidade subjetiva da idolatria ainda é maior do que a realidade objetiva que está sendo negada por aqueles "detentores do conhecimento". Porém, para chegar lá, Paulo faz algo ainda mais impressionante: o apóstolo insiste que o entendimento deles do "Deus único", agora, deva incluir também a Cristo (v. 6), e faz isso, basicamente, por razões soteriológicas, e não cristológicas. As atitudes e ações dos "detentores do conhecimento" que afirmam os seus "direitos" servem, potencialmente, para destruir a obra de Cristo em outros (vv. 10-13) e, logo, para destruir também a comunidade cristã.

1 Coríntios 8.6

Em função desse contexto e do interesse fundamentalmente soteriológico de Paulo, o que ele diz no v. 6 se mostra como um momento extraordinariamente cristológico, no qual o apóstolo apresenta uma reafirmação deliberadamente cristã da Shemá, na qual a fé cristã tem as suas profundas raízes. Em oração muito bem distribuídas, Paulo afirma:

(A)	ἀλλ᾽ ἡμῖν	εἷς θεὸς	ὁ πατὴρ	
		ἐξ οὗ	τὰ πάντα	
		καὶ	ἡμεῖς	εἰς αὐτόν,
(B)	καὶ	εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς		
		δι᾽ οὗ	τὰ πάντα	
		καὶ	ἡμεῖς	δι᾽ αὐτοῦ.
(A)	Mas para nós	um Deus	o Pai,	
		de quem	todas as coisas	
		e	nós	por ele.
(B)	e	um Senhor	Jesus Cristo	
		por intermédio de quem	todas as coisas	
		e	nós	por intermédio
Dt 6.4	ἄκουε Ισραηλ	κύριος	ὁ θεὸς ἡμῶν	κύριος
	Ouve, Israel,	o SENHOR	nosso Deus	o SENHOR

O que Paulo fez parece suficientemente claro. Ele manteve o “um” intacto, porém dividiu a Shemá em duas partes, sendo que θεός (Deus), agora, refere-se ao Pai, e κύριος (Senhor) refere-se a Jesus Cristo, o Filho.[12] Como os interesses de Paulo, aqui, são pastorais, ele identifica o “único Senhor” como ninguém mais do que o “Jesus Cristo” histórico, aquEle que morreu por todos, especialmente por aqueles com consciência fraca (v. 11).[13]

Desse modo, em contraposição aos “muito deuses do Paganismo, a Shemá, corretamente, afirma — como os próprios coríntios declararam — que existe somente um único Deus. A Shemá também afirma, como é típico do monoteísmo judeu de Paulo, que o Deus único está em flagrante contradição a todas as divindades pagãs em dois pontos cruciais e inter-relacionados: como Criador de tudo o que há e, concomitantemente, como o único Soberano de tudo o que foi criado. Nada — absolutamente nada — escapa ao domínio do Deus Único Criador-Soberano.[14] Assim, Deus-Pai está em relação ἐκ/εἰς (de/para) com tudo o que existe; ou seja, Ele é a sua fonte e objetivo (ou propósito) de ser — embora a expressão final (“nós para ele”), notadamente paulina, passe tranquilamente da criação para a redenção, onde Deus é o objetivo do seu povo em particular.[15]

O momento surpreendente ocorre na linha B. Em oposição aos “muitos senhores” do Paganismo, existe somente um Senhor, Jesus Cristo, cuja relação com a criação é a de um agente efetivo. Assim, o Pai criou todas as coisas por intermédio do agenciamento do Filho, que, como o único Senhor também é — e, aqui, o segundo ponto de Paulo está sendo estabelecido — o agente da sua redenção (“e nós por intermédio dEle”). A passagem completa, portanto, como é típico de Paulo, engloba a obra do Filho dentro da obra do Pai; ou seja, as duas expressões διά a respeito do papel do único Senhor como agente da criação e da redenção estão (logicamente) estruturadas pelas expressões que utilizam ἐκ e εἰς que fazem referência ao Pai, como a fonte e propósito final de todas as coisas — tanto da criação como da redenção.

Nem se precisaria argumentar — mas o faremos por causa do que é dito na literatura — que essa segunda linha é uma expressão clara e inegável da convicção pressuposítiva de Paulo a respeito da preexistência de Cristo como o Filho de Deus: preexistência, por causa da afirmação de que “por intermédio dele são τὰ πάντα [todas [as] coisas]”, tendo em vista a criação;[16] Filho de Deus, em função da identificação que Paulo faz do “Deus único” como sendo “o Pai”

(vide a análise de 1 Ts 1.1 no cap. 1).

Tudo isso parece intencional da parte de Paulo. Isto é, ele está reafirmando para os coríntios que a teologia deles está correta: existe mesmo somente um Deus, em oposição a todos os outros "muitos deuses e muitos senhores". Porém, ao mesmo tempo, ele insiste que a identidade desse Deus único também inclui o único Senhor; e, em última análise, ele faz isso porque (1) esta agora é a perspectiva cristã compartilhada sobre o Deus único e (2) porque é a inclusão de Cristo como Senhor na identidade de Deus que dará a Paulo a influência para proibir a participação nas refeições festivas dos pagãos. Não somente essa prática demonstra a falta de amor para com aqueles por quem Cristo morreu (8.10-13), mas também a refeição sagrada deles mesmos era feita em honra de/na presença do único Senhor (10.16-22). Além disso, eles tinham falhado radicalmente na compreensão da natureza da idolatria. O fato dos ídolos não serem "deuses" é óbvio; o que os coríntios deixaram de considerar com isso é que os ídolos são, na verdade, a habitação de demônios (vide, por exemplo, Dt 32.17). E, o último ponto de Paulo nesse argumento é que por haver somente um único Senhor, e como os ídolos são a habitação de demônios, eles não podiam, sob nenhuma circunstância, assentar-se nas duas mesas. Pois isso seria, de fato, negar o único Senhor (10.19-22). Essa é a razão para a elaboração da Shemá já no início da tentativa de Paulo em corrigir o comportamento — e a teologia — deles na referida questão.

Todavia, em função do que encontramos na literatura, três aspectos adicionais precisam ser observados nesta passagem. Em primeiro lugar, embora a estrutura conceitual desta construção (ἐκ-διὰ-εἰς) possa ser encontrada em outras partes do NT,[17] não há nada que se assemelhe a esse uso das expressões prepositivas que não venha do próprio Paulo. Na verdade, o único outro uso conhecido desse esquema específico de preposições na literatura antiga está em Rm 11.36, onde a expressão completa ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν τὰ πάντα (dele e por intermédio dele e para Ele [são] todas [as] coisas) aparece em uma doxologia sem essa modificação cristológica.[18] É de significativo interesse teológico notarmos, aqui, que na doxologia de Romanos Deus (θεός) é o único "por intermédio de quem" existem todas [as] coisas, ao passo que em Cl 1.16 o Filho é aquele "por quem" existem todas as coisas. Como Bauckham defendeu recentemente, de modo ligeiramente diferente, essa intercambialidade de preposições, por si mesma, indica a plena identidade de Cristo com Deus.[19]

Em segundo lugar, essa afirmação é marcante porque, num nível ela parece

deveras desnecessária para o presente argumento, já que nenhum ponto cristológico está em jogo. Ou seja, Paulo não está, aqui, tentando demonstrar o agenciamento criativo de Cristo; ele, simplesmente, presume-o com a sua afirmação. Todavia, num nível mais profundo, esta é, exatamente, a afirmação que fará tanto a dimensão teológica quanto a ética do argumento funcionarem. Ao chamar Cristo de "único Senhor" por meio de quem tanto a criação como a redenção foram efetuadas, Paulo não somente expande a perspectiva dos coríntios sobre a Shemá, mas, ao mesmo tempo, antecipa o papel que Cristo deve desempenhar no argumento que se segue (especialmente 8.11-12; 10.4,9,16-22), onde tudo depende do seu relacionamento contínuo com Cristo. O importante para o nosso objetivo presente é (1) o uso intencional que Paulo faz de κύριος para referir-se ao Nome Divino do Deus Único (vide pp. 21-24 anteriores), e (2) a natureza pressupositiva da pessoa histórica, Jesus Cristo, como agente preexistente e pessoal da própria criação. Não existe nada comparável a isso na tradição judaica de Paulo Ou seja, ele não tem qualquer estrutura de referência anterior na qual essa modificação da Shemá possa ser encaixada.[20] Como é demonstrado em 1 Co 9.1, mais adiante (pp. 131-33), esse ajuste, muito provavelmente, tem as suas origens no encontro que o próprio Paulo teve com o Senhor ressurreto.

Em terceiro lugar, não há nada nesta passagem, nem no contexto que a envolve que sugeriria, mesmo que de modo remoto, que a sabedoria judia estivesse por trás da formulação de Paulo.[21] No presente contexto está em questão o comportamento ilícito predicado em γνῶσις (conhecimento), e não em σοφία (sabedoria). De certa forma é surpreendente, portanto, observarmos a frequência — e com uma espécie de concordância óbvia[22] — com que se afirma que Paulo, aqui, está identificando Cristo com a Sabedoria personificada.[23] Porém, essa afirmação precisará permanecer na categoria da descoberta erudita, e não da revelação paulina. Não deveríamos esperar que os leitores do texto paulino, inclusive os próprios coríntios, compreendêssem um sutileza tão extremada.[24]

Portanto, esta afirmação (num certo sentido) pouco calculada[25] — Cristo como "Senhor" (e Filho) no contexto do "único Deus" da Shemá dos judeus — poderia, muito bem, servir com o texto básico do qual todo o debate cristológico paulino poderia se originar. Este, pelo menos, será o caso para o restante da nossa análise, neste capítulo. A partir daqui, os dados estarão, basicamente, agrupados sob três tópicos: (1) textos que se referem ao tema da preexistência de Cristo; (2) textos que refletem uma Cristologia "Filho de Deus" com raízes no Messianismo judeu; (3) textos que refletem a Cristologia do κύριος que domina

a correspondência aos tessalonicenses. Ao mesmo tempo, analisaremos as questões da Cristologia Sapiencial, Cristologia Adâmica e da Cristologia do Espírito, tal como estas são defendidas a partir de vários textos e, destarte, anteciparemos algumas questões levantadas nos capítulos finais, bem como no Apêndice A, desta obra. Encerraremos com a análise de dois textos diversificados (3.23; 11.3) que não se encaixam facilmente nestas três categorias maiores.

Cristo como Preexistente com Israel

No seu caminho em direção a uma palavra final de proibição acerca da participação nas refeições em templos, Paulo passa a dar início à correção espiritual dos coríntios segundo o Israel bíblico, que é visto como um povo que experimentou Deus em um “batismo” e na “Ceia do Senhor” análoga à que faziam. Assim, “nossos pais”[26] foram “batizados” — em Moisés na nuvem e no mar (vv. 1-2), e também receberam “alimento e bebida espiritual” no deserto — o maná e água da rocha (vv. 3-4). Deus, porém, não se agradou deles e os lançou no deserto (v. 5), e esta história deve servir como advertência aos coríntios (v. 6). De lá, Paulo apresenta quatro formas específicas pelas quais Israel havia pecado, e que levou o povo à decadência: idolatria (v. 7); imoralidade sexual (v. 8); fazer prova a Deus (v. 9); e a murmuração contra Deus e Moisés (v. 10) — todos esses pecados estavam sendo repetidos em Corinto.

Nosso interesse, no momento, está nos dois casos nos quais Paulo coloca o próprio Cristo no deserto: como a Rocha que estava com Israel, suprindo-lhes com a “água espiritual” (v. 4), e como aquEle com quem Israel fez prova (v. 9). As duas passagens refletem não somente analogias, mas, da perspectiva de Paulo, fatos reais. Ou seja, o mesmo Cristo que hoje supre os coríntios com o Espírito, e a quem eles estão fazendo prova ao participar de festivais pagãos, já havia experimentado esse tipo de “prova” por parte de Israel; e os israelitas haviam sido punidos no deserto de modo que não chegavam ao seu objetivo. É, exatamente a presença de Cristo no relato de Israel que fará com que tudo isso funcione como uma advertência aos coríntios.

Todavia, como estas duas passagens criaram dificuldades para os intérpretes posteriores, precisamos olhá-las mais detalhadamente e, desse modo, demonstrar que Paulo, na verdade, colocou o Cristo preexistente na experiência de Israel no deserto.

1 Coríntios 10.4

Ao recontar a história de Israel, Paulo faz alusão à dupla narrativa da água que fluiu da rocha (Êx 17.1-7; Nm 20.7-11), e faz isso servindo-se de uma tradição rabínica segundo a qual “eles beberam da rocha (espiritual) que os seguia”.[27] Todavia, ele substitui essa tradição ao interpretar a rocha espiritual como a presença do próprio Cristo: ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός (e a pedra era Cristo).

Costuma-se sugerir que Paulo estaria, aqui, empregando uma estratégia rabínica de interpretação, do tipo que ele utiliza em outras passagens como 2 Co 3.17 e Gl 4.25. Todavia, a diferença entre esses dois exemplos posteriores e o que Paulo faz aqui é considerável. O formato padrão da estratégia é exatamente como ela ocorre em 2 Coríntios e Gálatas, onde ele começa com o artigo definido da palavra que deve ser interpretada, seguido por um δέ, e, depois, a palavra em si. Ele, então, prossegue com o “novo significado” daquela palavra, seguido por ἐστιν (a forma presente do verbo “ser/estar”). No texto em questão, mesmo seguindo o mesmo esquema interpretativo, Paulo faz estes três ajustes que colocam a sua interpretação “lá atrás” em vez de “aqui e agora”. Assim, temos:

2 Co 3.17	ὁ δὲ	κύριος	πνεῦμά	ἐστιν
Gl 4.25	τὸ δὲ	Ἁγὰρ	Σινᾶ ὄρος	ἐστίν
1 Co 10.4	ἡ πέτρα	δὲ	ἦν	ὁ Χριστός

Em primeiro lugar, Paulo aqui mantém a expressão ἡ πέτρα unida, de modo que o signo interpretativo δέ não somente não aparece no meio deles, mas também faz com que o δέ funcione, de certa forma, diferente. Em vez de expressar algo semelhante ao que ela transmite em 2 Co 3.17 (Ora, o Senhor [anteriormente mencionado] é [segundo os nossos propósitos de momento] o Espírito"), Paulo parece, aqui, desejar que o δέ sirva como signo conjuntivo da sua nova oração, já que esta diz respeito ao que ele mencionou anteriormente.[28] Ao fazer isso, em segundo lugar, e especialmente com o uso do tempo pretérito de "ser/estar", ele deixa claro que a interpretação, nesse caso, é "lá atrás".[29] Ou seja, essa interpretação não diz respeito a como esta passagem bíblica se aplica ao presente, mas a como os coríntios deveriam entender o que estava ocorrendo, na realidade, com o Israel da antiguidade. Isto também é confirmado pela terceira diferença, a inversão na ordem entre verbo e substantivo predicado, de modo que a ênfase, agora, recaia sobre a última palavra, "Cristo", que Paulo insiste ser a fonte verdadeira da água que verteu para Israel no deserto.

Em função do que parece estar bastante claro neste caso, ficamos um tanto surpresos ao descobrir que algumas pessoas parecem ver isso como uma referência não a Cristo, em si mesmo, mas à Sabedoria personificada, o que é, de fato, problemático, já que "Cristo" é explicitamente mencionado no próprio texto. Todavia, se a Sabedoria foi encontrada em 8.6 por intermédio de raciocínio indireto,[30] o quanto mais se esperaria dessa passagem, que requer um passo adicional: que a Sabedoria personificada já tenha sido associada à rocha na literatura sapiencial judaica. Embora Fílon faça exatamente isso,[31] percebemos que é claramente inverossímil quando falamos da Literatura Sapiencial em si mesma. O próximo texto apresentado é Sabedoria 11.4,[32] onde numa abordagem direta a Deus o autor diz: "Tiveram sede e te invocaram: uma rocha áspera lhes de água,[33] O pronome "te", neste caso acompanha o vocativo de 10.20,[34] onde o autor se voltou para Deus e cantou hinos a Ele pela sua sabedoria que tem acompanhado Israel desde o princípio. O restante do livro, a começar por esta passagem, evolui rumo a uma série de antíteses entre o Egito e Israel, onde o mesmo elemento (a água, neste primeiro caso) é uma expressão da bondade de Deus para Israel, mas uma fonte de castigo para o Egito. Desse ponto em diante (por volta da metade do livro), o Senhor que fez todas essas coisas (cf. 11.13-14) é repetidamente tratado na segunda pessoa do singular, a passo que a Sabedoria personificada é mencionada somente mais uma vez (14.2). E, mesmo assim, embora ela seja a "artesã" responsável pelos barcos do mar, o discurso passa a

ser dirigida a Deus (v. 3: “mas é a tua Providência, ó Pai, que o pilota”). O fato é que o discurso neste livro jamais se dirige à Sabedoria personificada, mas, tão-somente a Deus-Pai. Desse modo, a sabedoria personificada simplesmente não é associada a água da rocha em qualquer um dos livros sapiencais.[35]

Ao contrário, em um discurso ad hoc relacionado à situação de Corinto, Paulo insiste para que com os seus atos idólatras, os coríntios estejam correndo o grave período de repetir a loucura de Israel. Apesar de Cristo ter suprido Israel com água “espiritual”, eles se sentiam no deserto. A mensagem de Paulo ao fazer essa associação com a Igreja de Corinto — colocando o Cristo preexistente na história do próprio Israel — parece suficientemente claro. Os coríntios também enfrentavam o mesmo perigo de colocar Cristo em prova por causa da sua idolatria.

1 Coríntios 10.9

O segundo caso em que Paulo afirma a preexistência de Cristo é, igualmente, notório. Neste caso, entretanto, a tradição antiga dos copistas teve uma certa dificuldade, de modo que ele foi moderado para atender às expectativas. O texto original[36] de Paulo diz: "Não coloquemos Cristo à prova [μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν], como alguns deles [o] testaram e foram destruídos por serpentes".

Isso é uma alusão ao evento de Nm 21.4-7,[37] no qual Israel se queixava contra Deus e Moisés acerca da duração, natureza e das provisões da sua longa estadia no deserto. Apesar do texto de Números não apresentar o verbo ἐκπειράζω (colocar à prova), isso ocorre, de fato, na poesia do Sl 78.18, que se refere a eventos semelhantes registrados em Nm 14,16,20. O uso que Paulo faz desse verbo parece ser um eco intencional da passagem de Dt 6.16 da Septuaginta: "Não porás o Senhor teu Deus à prova como o puseste à prova em Peirasmos"[38] (οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου ὃν τρόπον ἐξεπειράσασθε ἐν τῷ Πειρασμῷ). Esse texto bem conhecido, citado também por Jesus na tradição do evangelho, muito provavelmente levou os escribas primitivos a modificar o nome "Cristo", da redação de Paulo, para "Senhor".[39]

Assim como no v. 4, a mensagem de Paulo, no contexto, parece clara. Ao insistir no seu "direito" (ἐξουσία) de ir às refeições em templos pagãos (vide 8.9-10), os crentes de coríntio estavam colocando o próprio Cristo à prova, como conclui Paulo em 10.21-22. Desse modo ele está, mais uma vez, fazendo um elo cristológico entre as situações de Israel e dos coríntios. Paulo não teve qualquer receio em mostrar que o "Senhor" a quem eles estavam colocando à prova era o mesmo Cristo a quem Israel havia colocado à prova no deserto e que os israelitas foram punidos por causa disso. É a natureza pressupositiva dessa afirmação que se mostra tão marcante, já que é somente a preexistência de Cristo o que torna possível esse tipo de argumentação.

Excurso: 1 Coríntios 15.47 e a Preexistência

Primeira aos Coríntios 15.47 tem, por vezes, sido apresentado[40] como evidência da posição de Paulo a respeito de um Cristo preexistente, com base na tradução da Versão King James “o segundo homem é o Senhor do céu”.[41] Entretanto, uma análise cautelosa do texto, dentro do seu contexto, indica que esse não é o caso. As frases de Paulo em 1 Co 15.47-48 são as seguintes:

15.47-48 ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. ο

O que está em questão aqui é a natureza do corpo da ressurreição. Paulo afirmou no v. 45 que existem dois tipos de corpos, um que é ψυχικόν (= adaptado à vida terrena presente, caracterizado por ter uma ψυχή) e um que é πνευματικόν (= adaptado à vida final do Espírito por intermédio da ressurreição). Para fundamentar essa afirmação, Paulo retorna à analogia Adão/Cristo dos vv. 20-22. Adão tinha e, por implicação, todos nós temos um σῶμα ψυχικόν; Cristo, na sua ressurreição, foi o primeiro a assumir um σῶμα πνευματικόν. O restante do argumento até o v. 49 é uma tentativa de esclarecer como e por que temos estes dois "corpos".

Assim, no v. 47 Paulo reafirma a fonte desses dois tipos de corpos: o corpo do primeiro homem foi formado ἐκ γῆς χοϊκός (do pó da terra); o corpo do segundo homem é ἐξ οὐρανοῦ (do céu).[42] Esse entendimento acaba sendo confirmado pela explicação que se segue no v. 48, segundo a qual os crentes já têm o primeiro corpo e estão destinados a receber o segundo. Como, no geral, a questão é o "corpo da ressurreição" que os crentes receberão e como as primícias dessa ressurreição foi a ressurreição do próprio Jesus, essa passagem não nos diz nada sobre a preexistência de Cristo, nem da sua vinda do céu (como vimos na Versão King James).

Jesus como Filho Messiânico/Eterno de Deus

Além de afirmar a preexistência de Cristo, 1 Co 8.6 também pressupõe que Ele é o Filho eterno do Pai. Esse tipo de linguagem também pressupõe, apesar disso não estar contido no v. 8.6 em si, o papel do Filho como o Messias judeu, o Rei escatológico tão aguardado pelos judeus. Agora, portanto, passaremos para os textos que apontam ou consideram o substrato do Messianismo judeu que já vimos no cap. 2, já que ele também está em ação, e de forma ainda mais perceptível, nessa Carta. Vários textos são significativos para esse ponto de vista. Começaremos com os dois que mostram um grau de semelhança com as primeiras afirmações de 1 Tessalonicenses (vide as pp. 35-41 anteriores).

1 Coríntios 1.3,9

Mesmo não sendo a primeira menção a Cristo nessa Carta, tanto o cumprimento formal (v. 3), que encerra a saudação (vv. 1-3), e o v. 9, que encerra a ação de graças, pressupõem a forma mais íntima de relacionamento entre Cristo e Deus e o fazem com linguagem do tipo “Pai/Filho”. Assim:

1.3 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

1.9 πιστὸς ὁ θεός, δι᾽ οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ

1.3 Graça a vós e paz de Deus nosso Pai e (de nosso) Senhor Jesus Cristo.

1.9 Fiel é Deus, por meio de quem vós fostes chamados à comunhão com seu Fil

Apesar de Paulo não estar tentando transmitir uma mensagem cristológica aqui, as suas afirmações pressupõem as implicações mais amplas do Messianismo judeu e da filiação eterna já vistas no capítulo anterior, as quais encontram clara expressão mais tarde, em Gl 4.4-7 (e Rm 8.3,16-17) e, especialmente, em Cl 1.13-16. Assim, "o Deus 'fiel'" do v. 9 é "nosso Pai" (v. 3) porque Ele é o primeiro de todos "o Pai do nosso Senhor Jesus Cristo" (2 Co 1.3). Dessa forma, Deus chamou os coríntios εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (à comunhão com seu Filho, Jesus Cristo nosso Senhor). Eis um lugar onde o pressuposto da existência presente do Filho está no céu, tal como em 1 Ts 1.9-10, de modo que seja lá o que se deseje expressar com κοινωνία, ela envolve um relacionamento com o Filho eterno de Deus agora exaltado.

Porém, qual poderia ser a razão para esse acréscimo considerável ao significado de "Deus é fiel" no seu chamado aos coríntios? Como isso leva ao clímax de uma ação de graças que começa com a observação dos dons espirituais presentes entre os próprios coríntios, mas termina com essas duas notas de afirmação escatológica? A resposta para essa pergunta somente pode ser dada com uma dose e relutância, todavia a falta de um artigo em κοινωνία sugere que o sentido é um chamado "ao compartilhar/participação" tanto com o próprio Filho quanto, de modo especial, à "comunhão" muito mais ampla de todos aqueles que pertencem ao Filho.[43] Isto é, independente do que ocorresse, eles faziam parte da comunidade escatológica (messiânica) dos crentes que foram assim tornados por pertencerem ao próprio Messias, e que, ao mesmo tempo, é o Filho eterno do Pai.[44]

Também pode ser mais do que um interesse passageiro observarmos que essa afirmação de encerramento sobre Cristo como Filho abre, imediatamente, espaço para uma ênfase na natureza do destino messiânico do Filho: humilhação em forma de crucificação. É muito provável, portanto, que esse destaque a Cristo como "o Filho" pressupõe o motivo do "envio" de Gl 4.4-5 e Rm 8.3 — antecipando, assim, o que vem a seguir (1.18-31) — bem como o seu reinado presente, que é abordado no fim da Carta (15.23-28).

1 Coríntios 1.13–2.16

Essa passagem serve como a primeira parte de uma resposta tripartite à rejeição de alguns membros da igreja de corinto à apostolicidade de Paulo, o que eles faziam à guisa da “sabedoria”, na qual ele era muito fraco quando comparado a Apolo. Todavia, Paulo reconhece essa questão pelo que ela realmente é: um erro radical de compreensão acerca do que é o evangelho (1.17-2.16) e a igreja e do papel dos seus mestres itinerantes (3.1-23). Ele, então, aborda essas questões na seguinte ordem, de modo que a real questão do momento fica em segundo plano, ao passo que a real questão para ele — a sua própria autoridade como apóstolo para os gentios — é tratada ao final (4.1-21). Porém, em última análise, o que está em jogo é o puro evangelho propriamente dito; por isso Paulo começa a sua resposta aqui.

A questão é apresentada como uma disputa entre a “sabedoria” deles e a de Deus, na qual todas as pretensões humanas à sabedoria são radicalmente questionadas. No processo, 1.18-25 acaba sendo um dos dois lugares nas Cartas de Paulo onde a palavra grega Χριστός, provavelmente, deveria ser traduzida pelo título judeu “Messias” em vez do título transformado em nome “Cristo”.[45]

Entretanto, as suas primeiras ocorrências nesta passagem estão nos vv. 13,17. Se existe algum mistério envolvido quanto ao significado preciso do que Paulo Quis dizer com a sua frase retórica “Está Cristo dividido?”,[46] no mínimo, ele teve intenção de responder à afronta deles apresentando com destaque as suas implicações cristológicas/soteriológicas. Eu observo simplesmente aqui que o uso de “Cristo” como título transformado em nome, que começa no v. 12, continua até a citação de Jeremias no v. 31, onde Cristo é, então, identificado com ὁ κύριος = Adonai = Yahweh da Septuaginta.

Só que a perspectiva desse uso se altera a meio caminho, no v. 17, para ser mais exato. Ou seja, as referências a “Cristo” nos vv. 12-13 e 17a pressupõem, todas, o Cristo ressurreto e exaltado, o que fica especialmente claro no v. 17, onde Paulo afirma que “Cristo... me enviou para pregar o evangelho”. Só que o evangelho que ele foi enviado para pregar é “o evangelho de Cristo”, o qual tem

relação com Cristo sendo o seu conteúdo. E com essa mudança no meio da frase, o restante do argumento, até o v. 25, trata do Jesus humano como o Messias crucificado de Deus.

Para Paulo o que está em jogo é a sua proclamação de Χριστὸν ἐσταυρωμένον (um Messias crucificado), uma afronta inerente (e intencional) tanto à cosmovisão dos judeus como à dos gregos. Para um (o judeu que aguarda demonstrações do poder messiânico), um Messias crucificado é o escândalo supremo; para o outro (o grego que persegue a "sabedoria"), ele é o ponto máximo da loucura. Não obstante, Paulo declara: pregamos assim porque o que é loucura e escândalo para o judeu e para o grego é, de fato, "o poder de Deus e a sabedoria de Deus" em ação no mundo — o poder de Deus para aqueles que estão "em busca de sinais"; e a sabedoria de Deus para aqueles que estão "em busca de sabedoria" (v. 22).

Assim, apesar deste ser um momento fundamentalmente escatológico, ele também é cristológico por implicação. Na verdade, essa é uma das, relativamente, poucas passagens onde o interesse de Paulo coloca considerável ênfase na realidade da sua humanidade. Dessa forma, o Cristo (agora) celestial, que enviou Paulo para pregar (v. 17), é, de fato, o Messias terreno de Deus, que experimentou a humilhação e a rejeição supremas daqueles a quem veio salvar. Essas passagens, portanto, tornam impossível lermos a Cristologia de Paulo de qualquer maneira que possa beirar o Docetismo.

Excurso: O Messias Crucificado e a Sabedoria Judaica

Apesar da ênfase singularmente soteriológica dessa passagem, existem muitas pessoas que tornariam os vv. 24 e 30 também cristológicos usando-os como a base para a interpretação sapiencial de 1 Co 8.6 observada anteriormente. Assim, considerando-se 8.6, normalmente se lê algo como: “A esta altura precisamos recordar que Paulo, na verdade, já identificou explicitamente Cristo como a Sabedoria de Deus — em 1 Co 1.24 e 30”.[47] Todavia, um entendimento assim de 1.24 é completamente suspeito, especialmente se lermos a passagem com base no que ela diz em si mesma, sem uma ideia pré-concebida no que diz respeito à sabedoria. O que está em jogo é se — ou como — os coríntios poderiam ter feito a associação com a Sabedoria personificada que os estudiosos do NT (especialmente nas últimas décadas) afirmam com tanta facilidade nesse ponto do texto. Como seria possível, perguntamo-nos, que esta aplicação puramente irônica de “sabedoria” ao crucificado poderia ter sido entendida pelos coríntios como algo que também carregava valor positivo, apontando para Cristo como aquEle que assume o papel da Sabedoria personificada, e Sabedoria preexistente nisso, como Dunn e outros afirmam?[48] Isso parece exigir mais dos leitores, tanto antigos como modernos, do que poderia ser legitimamente esperado. De fato, várias questões entram, conjuntamente, em choque umas com as outras.

1. Paulo não diz, isoladamente, que “Cristo é a sabedoria de Deus”. “Cristo” nesta oração (v. 24) é um reflexo apositivo de “Cristo crucificado” mencionado no início da frase (v. 23). Seja como for, Paulo não pode ter tido a intenção de dizer “Nós pregamos um Messias crucificado: uma pedra de tropeço para os judeus e loucura para os gentios, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, a pessoa de Cristo como poder de Deus e como Sabedoria personificada”, e, depois, começar a próxima frase para explicar a ironia dita no início: “Pois a loucura de Deus [isto é, a Sabedoria personificada] é mais sábia que a sabedoria humana, e a fraqueza de Deus é mais forte do que a força humana”. Afirmar isso é um disparate, e precisa ser reconhecido como tal. É simplesmente um uso irresponsável da erudição transformar esse reflexo do Messias crucificado do v. 23 em alguma forma de identificação com a Sabedoria personificada da tradição judaica.

2. É especialmente questionável se “sabedoria” é mesmo uma palavra verdadeiramente paulina e, portanto, se Paulo pensou, alguma vez, em Cristo em termos da sabedoria judaica.[49] Os dados linguísticos contam muito a respeito da história: O substantivo σοφία e o seu adjetivo cognato σοφός ocorrem 44 vezes no corpus paulino — 28 em 1 Coríntios, 26 desses nos capítulos 1–3,[50] e a maioria deles pejorativos. Dos 16 restantes, 1 ocorre de maneira semelhantemente pejorativa em 2 Co 1.12, ao passo que 10 ocorrem em Colossenses e Efésios, onde a natureza “absurda” de falso ensino, mais uma vez, exige o uso dessa linguagem. Isso significa que, no restante do corpus, esse agrupamento de palavras aparece somente 5 vezes, das quais em somente uma ele representa um substantivo (Rm 11.33, onde ele ecoa o uso do AT, referindo-se ao atributo da sabedoria). Essas estatísticas, portanto, para não mencionar o argumento em si, indicam que a “sabedoria” é uma questão de Corinto e que Paulo está tentando contestá-la ao apelar para a loucura de Deus[51] como a evidência segura de que o evangelho que os salvou não deve ser confundido, de forma alguma, com σοφία.[52]

3. Além do mais, neste contexto a “sabedoria” é claramente colocada do lado grego das coisas, e não do lado dos judeus. Na verdade, nada neste argumento sugere que as pessoas de Corinto enamoradas com a “sabedoria” tinham qualquer interesse na tradição sapiencial judaica.[53] Não é “a sabedoria e a loucura”, mas “o poder e a fraqueza” que estão no lado judeu das coisas, como os vv. 20 e 24 deixam claro. Ou seja, é o grego em busca da sabedoria que ficaria mais perplexo com a pregação de Paulo do Messias crucificado. Portanto, quando Paulo fala da resposta de Deus ao sentimento grego de loucura e do escândalo aos judeus, é muito improvável que ele tenha tido a intenção de que o grego (sem mencionar o judeu) passe a pensar numa sabedoria judaica personificada como o local onde a sabedoria de Deus está em ação no mundo. Antes, o argumento como um todo é cheio de ironia. A sabedoria de Deus está, precisamente, na loucura de um Messias crucificado. Como seria possível, perguntamo-nos, que os coríntios tivessem visto essa linguagem como uma afirmação cristológica quanto ela se mostra tão agressiva no que diz respeito à loucura completa da busca grega pela sabedoria?

4. O que se costuma perder[54] na análise dessa expressão é o fato de Paulo, na verdade, não chamar o Crucificado de “sabedoria de Deus”. Antes, o que ele diz é que a proclamação do Crucificado é “o poder de Deus e a sabedoria de Deus” — em contraposição a todos os esforços humanos para descobrir a Deus. Duas questões precisam ser colocadas aqui. Em primeiro lugar, esse uso do

“possessivo vernacular” coloca a ênfase primária em Deus, e não no poder, nem na sabedoria.[55] Ou seja, Paulo não está dizendo que Cristo é a Sabedoria (agora personificada) de Deus. Antes, ele está afirmando que um Messias crucificado, o que é loucura e fraqueza de uma perspectiva meramente humana é, na verdade, o poder de Deus e a sabedoria de Deus no mundo, apesar de toda aparência contrária! Isso está exatamente de acordo com a forma como Paulo usa o possessivo vernacular em outros dos seus escritos.[56]

Em segundo lugar, a expressão deve ser entendida em conjunto, como uma única expressão, já que ela é resposta direta aos vv. 22-23. Se Paulo estivesse falando de algo cristológico aqui (sinalizando Cristo como “a Sabedoria de Deus”), então, poderíamos perguntar legitimamente: Por que encontramos uma “Cristologia da σοφία”, mas também não encontramos uma “Cristologia da δύναμις”, na qual Cristo é reconhecido com o Poder Divino personificado? Afinal de contas, é em cada caso que a primeira surge, até o quiasmo do v. 25. A razão, obviamente, é que não existe razão externa para alguém desejar fazer isso. Para sermos objetivos, encontrar aqui a Sabedoria personificada não ocorre a partir de uma leitura objetiva deste texto, mas, sim,a partir de bases que extrapola o texto como um todo, ou seja: ter que encontrar uma base paulina para se encontrar a “Sabedoria” em 1 Co 8.6. Todavia, separar somente parte dessa expressão, na qual Paulo afirma que o Messias crucificado é a sabedoria de Deus para a salvação vis-à-vis com o entendimento dos gregos, e, depois, transformar isso em uma afirmação cristológica derivada da Sabedoria Judaica (o Cristo [não crucificado] seria ἡ σοφία τοῦ θεοῦ = a Sabedoria de Deus) é um uso ilegítimo da linguagem de Paulo para servir a concepções externas.

5. Se Paulo tivesse a intenção de fazer essa suposta identificação sapiencial a partir da sabedoria judaica, o uso ocorreria em isolamento solitário quando levamos em conta o corpus paulino como um todo.[57] As evidências do uso demonstrável que Paulo faz dessa literatura não acrescenta nenhuma segurança de que ele utilizaria a sabedoria especulativa da maneira que se alega que ele fez. Como os interesses de Paulo no AT estão, na maioria dos casos, com o relato bíblico fundamental, ele raramente cita ou faz alusão à tradição da sabedoria.[58] E quando ele faz isso, é para os mesmos propósitos que são expressos na própria literatura.[59]

Por fim, deve ser demonstrado que se a sabedoria judaica estivesse mesmo por trás disso, o uso de δύναμις e σοφία, aqui, pareceriam com maior probabilidade ecoar uma passagem com Jó 12.13,[60] guardado relação com os atributos do

“poder e da sabedoria” de Deus. Esses atributos divinos, argumenta Paulo com os coríntios, foram plenamente apresentados no oximoro final de um “Messias crucificado”. Todavia, somente de forma acidental essa maneira de se referir a Deus na própria Literatura Sapiencial parece corresponder a Paulo. Precisamos sempre lembrar de que a palavra “sabedoria”, neste caso, surge a partir da concepção dos coríntios, e não de Paulo.

No fim, sendo assim, constatamos que existe pouquíssima Cristologia como tal nessa passagem, salvo pelo escândalo inerente de que o Messias de Deus, na sua humanidade, seria sujeitado a tal opróbrio, virando, assim, a mesa da expectativas dos judeus.[61] Nesse aspecto, o próprio Paulo veio a entender o Messias como pertencente à longa tradição, profundamente fundamentada no relato bíblico, segundo a qual Deus, escandalosamente, continuou escolhendo a mulher estéril e a mais jovem, o filho mais frágil para ser o portador da semente divina. O triunfalismo aparentemente ansiado pelos coríntios — que, infelizmente, teve uma progenitura numerosa na história da igreja — simplesmente, não faz parte da concepção divina. Como na história de Cristo que Paulo relata em Fp 2.6-8 deixa claro, Paulo passa a reconhecer já no início que “a loucura de Deus” é mais sábia do que a nossa sabedoria (meramente humana). Assim, muito embora nenhuma mensagem cristológica esteja sendo transmitida aqui, a “humilhação” do Messias entregue por Deus, que veio do céu para a terra “na forma de um servo”, é a perspectiva dominante para Paulo (vide também 2 Co 8.9; cf. Gl 4.5-6; Rm 8.3). Como ele indica aqui no v. 25, somente Deus tem sabedoria e poder suficientes para eliminar este escândalo e, dessa forma, acabar com todas as pretensões de vanglória humana.

1 Coríntios 1.30; 2.7

Uma compreensão soteriológica e, logo, não cristológica,[62] de 1.24 também é confirmada pelo v. 30, no qual, ao final do argumento ad hominem dos vv. 26-31, Paulo reafirma o que já havia falado no v. 24:

1.30 ἐξ αὐτοῦ [θεοῦ] δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ

Depois de afirmar, mais uma vez, que Deus fez com que Cristo fosse “sabedoria para nós”, Paulo imediatamente qualifica-a de tal maneira que os coríntios dificilmente poderiam ter imaginado que ele teria em mente a Sabedoria personificada. A “sabedoria para nós” é, mais uma vez, esclarecida em termos da obra salvífica de Cristo: justiça/justificação, santificação e redenção[63] — três substantivos que aparecem mais adiante na Carta como “verbos salvíficos” (6.11) ou como metáfora (6.20).

Finalmente, depois de uma firme negação de que o seu próprio ministério, que lhes havia levado à fé tinha alguma relação com o tipo de “sabedoria” que agora lhes fascinava, Paulo, em 2.7, argumenta, mais uma vez, que a sabedoria pode, na verdade, ser encontrada no evangelho que ele pregou; todavia era (anteriormente) uma “sabedoria oculta”, tão contraditória à sabedoria meramente humana que ela somente pode ser conhecida por revelação do Espírito (v. 10). Como já vimos, o contexto completo, e o v. 12 em particular (pelo uso de χαρίζομαι), indica que a sabedoria de Deus deve ser encontrada na cruz. Ou seja, ela esteve “oculta” no sentido apocalíptico judeus, aguardando para ser revelada no tempo apropriado. Só que Cristo como pessoa está completamente fora de questão nesse caso.[64] O que Paulo está fazendo é recapturar a “sabedoria” dos críticos de Corinto, mostrando-lhes que a loucura de Deus encontrada na cruz pode, na verdade, ser reconhecida como sabedoria, só que agora, em termos do atributo divino da sabedoria — e isso somente por aqueles que receberam o Espírito de Deus. Assim, no fim das contas, Cristo é a sabedoria de Deus para Paulo somente em franco contraste com o presente fascínio dos coríntios pela sabedoria, e não como uma forma positiva de apresentar o significado de Cristo do qual ele, posteriormente, se servirá (em 8.6, onde a sabedoria não é nem mesmo mencionada) para proveito dele e dos coríntios. Isso, simplesmente, não acontece nem em 1 Coríntios, nem em outra parte do corpus. O resultado líquido de uma análise atida a essa passagem, portanto, tendo em vista a Sabedoria personificada só traz conclusões negativas. Paulo, nem aqui, nem em qualquer outra parte das suas epístolas faz qualquer alusão, mesmo que remota, a “ela”. Ela simplesmente não está na sua tela de radar.

1 Coríntios 15.23-28

Apesar de 1 Co 8.6 e 1.24,30 não tendam à “Cristologia Sapiencial”, juntos eles, de fato, sugerem uma origem dentro do Messianismo judeu. Na primeira passagem ele está inerente no apelo a Deus como “Pai”, implicando que Cristo é o seu “Filho”. Na última, a passagem toda é predicada sobre a modificação das expectativas messiânicas dos judeus e da incômodo greco-romano desta modificação: um “Messias crucificado”. Agora, já no fim da Carta, Paulo retorna mais uma vez aos temas messiânicos, desta vez — e em franco contraste a 1.24,30 — refletindo o papel que Cristo, como rei messiânico e Filho de Deus desempenha no entendimento de Paulo acerca do presente e do futuro escatológico.

Em 1 Co 15, que está em jogo é uma questão singular que surgiu em Corinto a respeito do fim das coisas: a negação de uma ressurreição corpórea futura dos crentes. A primeira resposta de Paulo é, simplesmente, uma recapitulação das evidências existentes na forma de testemunhas oculares, incluindo ele mesmo, quanto à ressurreição corpórea de Cristo (vv. 5-11). O que ele argumenta, a seguir, é que a ressurreição de Cristo deu início a algo que torna a nossa, ao mesmo tempo, necessária e inevitável (vv. 20-28), um argumento que tanto inicia (vv. 12-19) e encerra (vv. 29-34) de modo surpreendentemente ad hominem. Nos vv. 35-38 ele trata da segunda parte da negativa deles: a natureza “corpórea” da ressurreição dos crentes falecidos.

O presente parágrafo (vv. 20-28) é um retumbante “mas, agora!” (νυνὶ δέ) ao conjunto detalhado de expressões “se não, então” dos vv. 12-19. Se os mortos não ressuscitam, então Cristo também não ressuscitou; e se Cristo não ressuscitou, então nada serve para nada: a nossa pregação e a vossa fé são vãs; nós continuamos nos nossos pecados e sem esperança; e Deus passa a ser um mentiroso. “Mas, agora”, Cristo, na verdade, foi levantado dentre os mortos, como as “primícias” da colheita final que há de vir. O interesse exclusivo dessa passagem, portanto, está na ressurreição futura dos crentes, tanto a sua necessidade quanto a sua inevitabilidade. Tudo mais está subordinado a essa preocupação. E tanto a sua necessidade como a sua inevitabilidade são

demonstradas no contraste entre Adão e Cristo com o qual o parágrafo começa. O pecado de Adão liberou algo no nosso mundo — a morte — isso é contrário a Deus e sua natureza. A morte e a ressurreição de Cristo também liberaram algo no nosso mundo que, necessária e inevitavelmente, anularão o que Adão fez surgir. Essa é a preocupação exclusiva de Paulo, e não a sequência temporal dos eventos relacionados à esta preocupação.[65]

Para os propósitos desse nosso estudo, três questões preliminares a respeito desse uso nos interessam.[66] Em primeiro lugar está a predominância, nesta passagem, do uso que Paulo faz do título transformado em nome Χριστός (Cristo). Na verdade, do v. 1 até o 27, Paulo utiliza o nome "Cristo" exclusivamente — 13 vezes ao todo (cerca de um quarto do total de vezes utilizadas na Carta toda). Além do mais, "Cristo" é o sujeito presumido dos cinco verbos passivos nos vv. 4-8 ("foi enterrado", "foi visto") e dEle são todos os pronomes "seus/lhes" dos vv. 23-27. Em segundo lugar, no fim do parágrafo, onde o antecedente dos pronomes começa a ficar um tanto confuso, o referente especificado se torna "o próprio Filho". Em terceiro lugar, no nosso parágrafo, entre o uso predominante de "Cristo" e o uso do "Filho" no v. 28 (que Cristo como Filho "transferirá o reino" para "Deus-Pai") existe a afirmação intrigante dos vv. 24-25 de que, agora "ele precisa reinar" até "o fim", quando o último inimigo, a "morte" for derrotada por intermédio da ressurreição.

Junte a isso o papel predominante que as "citações" combinadas do Sl 110.1 (v. 25) e do Sl 8.6 (v. 27) desempenham no argumento, e fica claro que, muito embora a ressurreição corpórea futura dos crentes seja a ênfase principal aqui, o parágrafo como um todo foi colocado exatamente dentro da estrutura do Messianismo judeu.[67] É, portanto, notório que o único outro lugar, nesta Carta, onde o uso predominante de "Cristo" aparece é em 1.13-25, onde em pelo menos um caso (1.22) Χριστός é utilizado como título antes de ser um nome.[68]

O que Paulo descreve aqui é uma dupla sequência temporal, sendo que a segunda tem uma preocupação fundamental no parágrafo a ela ligado. A ressurreição de Cristo como as "primícias" garante a colheita que há de vir; e essa "colheita" ocorrerá na Parúsia, que será acompanhada pela ressurreição dos mortos, subjugando, assim, o "último inimigo". Depois que isso acontecer, então, o que é prometido acerca do Messias no Sl 110.1, que todos os seus inimigos serão subjugados debaixo dos seus pés, terá ocorrido (vv. 25-26). A única coisa que restará, portanto, será a transferência do "reino" para o Pai (vv. 27-28). Todo o restante da passagem é um desenvolvimento, de uma forma ou de

outra, dessa sequência dupla da ressurreição: de Cristo e, na sua vinda, daqueles que dEle são. Essa é a única preocupação de Paulo; e é dentro dessa preocupação que várias observações cristológicas devem ser feitas.

1. Nós começamos por observar que Cristo é o sujeito gramatical de todos os verbos dos vv. 24-26. As três expressões antecedentes no v. 23 não contém verbos, servindo, gramaticalmente, como apostos à expressão πάντες ζῳοποιηθήσονται (todos serão feitos vivos) no v. 22, onde o sujeito conceitual do verbo passivo é Deus. Assim pela ordem: Cristo como as primícias; aqueles que são de Cristo na sua vinda, a qual também marca o fim. O restante do v. 24 é composto por um par de orações temporais coordenadas (ὅταν... ὅταν), as quais descrevem, sem se importar com a sequência, as duas características do fim que aqui interessam a Paulo.[69] Como parte do evento maior da sua Parúsia, Cristo (1) transfere o Reino a Deus, seu Pai, e (2) ao mesmo tempo, extermina as "potestades" que se levantam contra Ele e o seu povo. O último dos "poderes", como ali pode se ver, é a própria morte (v. 26). Só que antes de chegar a esse ponto, que é a questão de seu maior interesse, Paulo faz uma interrupção a si mesmo (v. 25) para apresentar uma explicação bíblica[70] acerca das "potestades". Ao aniquilar as "potestades", o próprio Cristo "cumpre" o Sl. 110.1, que fala em "colocar todos os seus inimigos debaixo dos seus pés."

Assim, por sua vez, Paulo afirma que Cristo é o atual Rei no comando, o qual, na sua volta abolirá todos as potestades que se colocam em oposição a Ele (e, assim, em oposição a Deus-Pai), e fará isso em cumprimento ao Salmo messiânico 110.1. Portanto, o que, no Salmo, é a atividade de Deus é, agora, lido por Paulo como a atividade do Cristo que atualmente reina. Algumas dessas coisas necessitam de um maior desenvolvimento.

2. Paulo fala do "reino de Deus/Cristo" somente 13 vezes nas Cartas que chegaram até nós (inclusive as Epístolas Pastorais).[71] Na maioria dos casos ele utiliza a linguagem tradicional do "reino de Deus". Somente aqui e em Cl 1.13; junto com os dois casos de 2 Timóteo, Cristo é chamado de Rei. Desses quatro casos, Cl 1.13 utiliza a linguagem "Filho" em referência ao Rei, como faz a presente passagem ao final (v. 28). Nos dois casos Paulo está se referindo ao reinado atual do Messias.[72] As outras nove ocorrências apresentam "Deus" como o dominador, e, nestes casos, o uso flutua entre o Reino como a realidade presente e como um evento futuro, o último sendo claramente designado pelo tempo futuro e pela linguagem da "herança".[73]

A mensagem cristológica, obviamente, está na tranquilidade com que Paulo consegue intercambiar a linguagem do Reino. Por um lado, isso, talvez, não nos cause surpresa, já que no Messianismo judeu o Messias governaria o Reino vindouro de Deus. Por outro lado, a mudança radical para o Messianismo tradicional que encontramos na concepção de Paulo — o Reino é agora e o Filho de Deus já reina no momento (cf. Cl 1.13) — modifica consideravelmente o campo de ação, já que o "rei", que comanda, fá-lo nos céus, assumindo, assim, o papel do próprio Deus nessa tarefa.

3. Essa passagem também nos apresenta evidências seguras de que Paulo já tinha se juntado a outros (como o autor de Hebreus, por exemplo) que compreendiam o Salmo 8 à luz do Salmo 110 e, assim, os dois salmos, juntos, como messiânicos.[74] O elo principal entre eles é a expressão ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ (debaixo dos seus pés) encontrada no Sl 110.1 (109.1 LXX) e no Sl 8.6 (8.7 LXX). Destarte, no Sl 110 (109 LXX), Yahweh diz ao "meu senhor", o rei, para se assentar à minha destra até que eu faça dos seus inimigos um estrado debaixo dos seus pés". Esse entendimento messiânico, então, fez com que o Sl 8.7 LXX, com a sua linguagem similar (juntamente com o "Filho do Homem"), fosse interpretado da mesma forma (cf. Ef 1.20). E tudo isso, muito provavelmente, já era entendimento comum quando Paulo redigiu a sua Carta. Assim:

Sl 109.1 LXX	ἕως ἂν	θῶ		τοὺς ἐχ
1 Co 15.25	ἄχρι οὗ	θῇ πάντας	τοὺς ἐχθροὺς	
Sl 109.1 LXX	até [que]	Eu ponha	[os] teus inimigos	
1 Co 15.25	até [que]	ele ponha todos	[os seus] inimigos	
Sl 8.7 LXX	πάντα	ὑπέταξας	ὑποκάτω	τῶν ποδ

1 Co 15.27	πάντα γὰρ	ὑπέταξεν	ὑπὸ	τοὺς πό
Sl 8.7 LXX	todas [as] coisas	tendo posto	debaixo	[dos] pé
1 Co 15.27	pois todas [as] coisas	Ele pôs	debaixo	[dos] pé

A contribuição singular de Paulo a esse esquema é interpretar os “inimigos” do Sl 110.1 em termos de “todos os inimigos”,[75] dentre os quais o último e o maior de todos é a própria morte. Portanto, quando a morte for derrotada pela ressurreição, esse salmo, então, terá alcançado o seu cumprimento final. Além disso, a “citação” do Sl 110.1 no v. 25 é mais um lugar onde, para Paulo, Cristo assumiu o papel que Deus desempenha no próprio salmo. Ao passar da primeira pessoa, pela qual Yahweh está falando, para a terceira pessoa, para se adaptar ao uso que Paulo faz do salmo ele, assim, atribui a Cristo o papel de “colocar os inimigos debaixo dos seus (próprios) pés”.

4. Porém, tendo disso isso, Paulo passa a refletir sobre essa realidade antecipada em termos de uma escala ainda maior das coisas: a ressurreição dos mortos como sendo o momento fundamental que marca o fim do presente esquema das coisas. E é aqui que a linguagem sobre o “sujeitar todas as coisas” debaixo dos seus pés entra em cena. Paulo está interpretando o salmo não somente como messiânico, mas, agora, também como o evento final da agenda real do Messias. Ele faz isso ao se referir ao Cristo que hoje reina como o Filho (v. 28). Que o “Filho”, aqui, deve ser entendido, antes de tudo, como uma designação messiânica fica evidente de duas maneiras: primeiramente, pela sua súbita aparência num contexto onde a palavra faz alusão “àquele que precisa reinar até que todos os seus inimigos estejam debaixo dos seus pés”; e, em segundo lugar, pelo uso do intensivo αὐτός (ele mesmo) no v. 28, que, neste caso, é uma inserção enfática para reforçar que Ele é aquEle que reina na frase anterior (v. 25). Isto é, aquele que, ao final, é designado como o “próprio Filho” (v. 28) é aquEle que no v. 25 é tido como o soberano até que Ele mesmo tenha colocado todos os seus inimigos debaixo dos seus próprios pés, onde “todos os inimigos” refere-se, especialmente, ao último inimigo: a própria morte. Destarte, quando o Filho real de Deus tiver sujeitado a morte “debaixo dos seus pés” por intermédio da ressurreição, o seu papel como Messias terá sido cumprido.[76] Portanto, Ele, por sua vez, “será feito sujeito àquele que colocou tudo debaixo dEle, para que Deus possa ser tudo em tudo”.[77]

5. É essa sequência de “eventos” e preocupações que leva à mudança não convencional do sujeito gramatical nos vv. 27-28. O que está em questão aqui é o lugar onde essa mudança acontece. Infelizmente, a divisão atual dos versículos que temos acaba obscurecendo isso; todavia, se seguirmos os sinais estruturais do próprio Paulo, é mais fácil de determinar do que se costuma aceitar. A

sequência de Paulo segue dessa forma:

A. “O fim” (a destruição da morte pela ressurreição) é marcada por dois eventos:

1. O Filho entrega o “domínio” ao seu Deus e Pai (v. 24a).

2. Ao mesmo tempo, Ele destrói todas as “potestades”, especialmente a “morte” (v. 24b).

B. A primeira explicação bíblica (v. 25):

1. Ele precisa reinar até que os inimigos estejam debaixo dos seus pés (Sl 110.1).

2. O último desses é a morte (v. 26) — que é o conteúdo dessa passagem como um todo!

C. A segunda explicação bíblica (v. 27a, citando o Sl 8.6):[78]

1. Primeiro desenvolvimento: “todas as coisas” exclui aquele que compõe o sujeito.

2. Segundo desenvolvimento: quando isso acontece, até mesmo o Filho se torna “sujeito” ao Pai.

Em função dos sinais estruturais do próprio Paulo, além de todo argumento fazer muito sentido, podemos também ver um conjunto modificado de quiasmos ocorrendo. Ou seja, as orações A1 e A2 são tomadas em ordem inversa nas duas explicações bíblicas dos vv. 25 e 27: a primeira diz respeito à destruição “das potestades”, especialmente da “morte”; a segunda diz respeito ao relacionamento do reinado presente do Filho com o reinado eterno do Pai. E isso, por sua vez, também indica onde a mudança gramatical do sujeito pronominal ocorre, em C1, onde Paulo explicará biblicamente o que significa o Filho entregar o domínio ao

Pai. Desse modo (substituindo os antecedentes presumidos para os pronomes):

Então, o fim, quando o Filho entregar o domínio para Deus-Pai, quando o Filho destruir todo domínio e toda autoridade e potestade. Pois o Filho precisa reinar até "ele [o Filho] colocar os seus inimigos debaixo dos (seus) pés" [Sl 110.1]. O último "inimigo" a ser destruído é a morte. Pois "Ele [Deus] sujeitou todas as coisas debaixo dos seus [do Filho] pés". Agora, quando lemos que "todas as coisas foram sujeitadas",[79] isso, claramente, exclui aquEle [Deus]que sujeitou todas as coisas a Ele [o Filho]. Portanto, quando Ele [Deus] sujeitou todas as coisas a Ele [o Filho], então, até mesmo o próprio Filho está sujeito àquEle [Deus-Pai] que sujeitou todas as coisas a Ele [o Filho], para que Deus possa ser tudo em todos.

Se isso não representar uma leitura tranquila, ou necessariamente lógica, para nós, podemos ficar bastante seguros que essa é a "lógica" de Paulo, que é baseada, ao final, na mesma "tensão" entre, por um lado, o entendimento de Cristo como participante na identidade divina como em 8.6 e; por outro lado, o seu monoteísmo inexorável, segundo o qual existe somente "um Deus" mesmo enquanto, simultaneamente, agora, também haja somente "um Senhor".

Embora se pudesse argumentar facilmente que isso implica alguma forma de "subordinação eterna" do Filho ao Pai, é improvável que Paulo esteja pensando aqui em termos da pessoa de Cristo, mas, antes, no seu papel na história da salvação. O Filho, obviamente, não deixa de existir, tampouco está, aqui, sendo colocado eternamente debaixo da autoridade do Pai;[80] antes, no evento descrito nessa passagem, a sua subordinação funcional no seu papel como Messias e, portanto, como Senhor messiânico que reina atualmente, está, agora, completa,[81] de modo que o "Deus único" de quem e para quem são todas as coisas (1 Co 8.6) seja "tudo em todos". O universo todo encontra o seu sentido, uma vez mais, na glória final do Deus único.

6. Devemos observar, por fim, que embora nada seja dito a esse respeito aqui, esse é o primeiro de quatro casos em que Paulo faz alusão ao Sl 110.1; o texto mais citado/ecoado no NT como um todo (vide Rm 8.34; Cl 3.1; Ef 1.20). Para os cristãos da Igreja Primitiva, isso se tornou o texto crucial para a sua

Cristologia do Κύριος, que, segundo os Evangelhos, tem a sua origem no próprio Jesus (Mc 12.36 e passagens correlatas). Apesar de cada um dos exemplos dos escritos de Paulo ocorrer com uma ênfase ligeiramente diferente, o que é comum a todos é a condição exaltada de Cristo no presente à "destra do Pai".[82] A característica marcante desse caso é que ele parece encapsular a agitação inerente apresentada em 1.22-25, de que o Messias que havia morrido por crucifixão era, agora, o Senhor exaltado à direita do Pai.

Jesus como o Segundo Adão

Uma das características marcantes do argumento anterior é encontrada no seu início, em 1 Co 15.21-22, em que Paulo, sem qualquer dica ou antecipação prévia, faz uma analogia entre Cristo e Adão a fim de demonstrar a inevitabilidade da nossa ressurreição inerente à metáfora das ἀπαρχή (primícias). A analogia Adão/Cristo aumentou em grande medida o interesse pelo seu próprio valor,[83] só que a nossa preocupação aqui é extrair os pressupostos cristológicos de Paulo nas duas menções feitas a ela nessa Carta. Confira a análise mais completa no cap. 13.

1 Coríntios 15.21-22

Como já vimos, não havia nada que preparasse o leitor de Paulo para a sua primeira referência a Adão nas suas Cartas que chegaram até nós. Todavia, a mensagem de Paulo é facilmente discernida. O tópico é a futura ressurreição corpórea dos crentes; a sua premissa foi afirmada na "frase tópica" (v. 20): Cristo foi ressuscitado como as "primícias" daqueles que "dormem". Portanto, assim como as primícias de uma colheita são o indicativo da safra como um todo, a ressurreição de Cristo, como primícias, também aponta para a certeza da ressurreição daqueles que são de Cristo. A "lógica" também é facilmente discernida: ressurreição pressupõe morte; de modo que assim como a morte teve suas origens em um homem, a ressurreição também tem as suas origens em outro homem (v. 21). Isso é, então, esclarecido, ao se citar o nome deste dois "homens", Adão e Cristo, ao passo que, ao mesmo tempo, Paulo "posiciona" os crentes de Corinto tanto em "Adão" quanto em "Cristo" (v. 22).

O motivo da analogia, portanto, é duplo. Em primeiro lugar, Paulo a utiliza para demonstrar que a morte é o resultado do pecado — o pecado que foi liberado no mundo por intermédio de "um homem" — de modo que todos são herdeiros do nosso progenitor humano, já que todos morremos. Porém, em segundo lugar, a principal mensagem da analogia e, agora, como uma interpretação da metáfora das "primícias", a resposta divina à nossa morte é a ressurreição, uma ressurreição da qual todos os que estão em Cristo,[84] igualmente, compartilharão, assim como eles também compartilharam, igualmente, da "morte" em Adão. Por isso, a ênfase, neste primeiro caso, está na verdadeira humanidade de Cristo. De tudo o que se possa determinar acerca de Cristo, na sua encarnação, Ele se tornou um verdadeiro ser humano, que morreu do mesmo modo que Adão morreu; de outra sorte, a analogia, de modo algum, seria efetiva.

É um tanto interessante, portanto, constatarmos que essa passagem nos leva ao Messianismo que se segue nos vv. 23-28, onde o atual papel de Cristo desde a sua própria ressurreição é o de rei messiânico, que, agora, está exaltado como o "soberano" no céu.

1 Coríntios 15.44-49

A segunda ocorrência da analogia/contraste entre Adão e Cristo em 1 Co 15 se dá no fim da sua resposta à segunda questão no capítulo: a natureza do corpo da ressurreição. Com uma série de analogias, cada qual levando a outra, Paulo argumenta que (1) o corpo ressurreto será a continuidade genuína do corpo atual, mas (2) sofrerá mudança significativas de modo a ser adaptado à vida futura. Mais para o fim do argumento, essa mudança é expressada por meio das palavras ψυχικόν (pertencente à alma) e πνευματικόν (pertencente ao espírito). Porém, ao fazer isso, isto é, ao descrever as duas expressões da existência corpórea dessa maneira — ele criou um oxómoro considerável, σῶμα πνευματικόν (corpo "espiritual"). O mais provável, à luz de como ele usou esses dois adjetivos em 2.6-16, ele tem, aqui, a intenção de descrever um "corpo adaptado à vida final do Espírito", enquanto o primeiro "corpo" é aquele que está adaptado à vida terrena presente, caracterizada por ψυχή.

E é aqui que Paulo retoma, novamente, a analogia entre Adão e Cristo, mas, agora, somente por contraste direto. O uso presente de Paulo parece ter sido determinado por duas questões: (1) o uso que a Septuaginta faz da palavra ψυχή para descrever o que Adão se tornou na criação e (2) a sua convicção de que o que é essencial para a nossa vida final é Espírito (πνεῦμα). O que é diferente nesse segundo uso da analogia é que Paulo não está mais enfatizando a humanidade de Cristo como algo em comum com Adão; mas, sim, em franco contraste com Adão, cujo corpo estava sujeito à corrupção e à morte, o corpo ressurreto de Cristo é bem o contrário. Ele é, agora, "do céu" (muito embora tenha iniciado na terra) e, portanto, está sem a possibilidade de deterioração. Portanto, muito embora o contraste seja mantido na linguagem do "primeiro homem, Adão" e o "último Adão/segundo homem", a ênfase em Cristo não está mais na sua humanidade, mas na sua existência atual no céu em um corpo ressurreto/transformado.

A forma como Paulo diz isso, especialmente a forma como ele joga com a linguagem de Gn 2.7, tem feito com que alguns leiam Paulo como um defensor da "Cristologia do Espírito". Todavia, como é argumentado no cap. 16, a

fundamentação deste ponto de vista é especialmente frágil, de modo que poderíamos considerar que ela é, de fato, inexistente.[85] Em uma passagem cuja mensagem integral é soteriológica-escatológica, a intenção de Paulo é uma só: demonstrar a partir da ressurreição do próprio Cristo que também haverá uma ressurreição corporal futura dos crentes. Assim, ele começa citando a Septuaginta de Gn 2.7, em uma espécie de midrash pesher:[86]

1 Co 15.45	ἐγένετο	ὁ πρῶτος	ἄνθρωπος	Ἀδὰμ	εἰς ψυχὴν ζῶσαν,
		ὁ ἔσχατος		Ἀδὰμ	εἰς πνεῦμα ζῳοποιοῦν
Gn 2.7	καὶ	ἐγένετο	ὁ ἄνθρωπος		εἰς ψυχὴν ζῶσαν
1 Co 15.45	tornou-se	o primeiro	homem	Adão	uma alma vivente,
		o último		Adão	um espírito que concede a
Gn 2.7	e	tornou-se	o homem		uma alma vivente

Várias observações sobre esta “citação transformada em interpretação” são necessárias:

1. As modificações que Paulo faz na Septuaginta na primeira linha — os acréscimos do adjetivo “primeiro” e o nome “Adão” — parecem especificamente concebidas para levar à segunda linha, onde estão as suas reais preocupações.

2. As duas palavras que descrevem Adão e Cristo, respectivamente (ψυχή e πνεῦμα) são os substantivos cognatos para os adjetivos ψυχικόν e πνευματικόν no v. 44. Essa, de fato, é a única razão tanto para a citação de Gênesis como para a linguagem usada para descrever Cristo. Essa conexão linguística clara implica que os dois portadores originais dos dois tipos de corpos mencionados no v. 44 são Adão e Cristo.[87] Ou seja, os dois “Adãos” servem como evidência de que, mesmo havendo um corpo ψυχικόν (como demonstra o primeiro Adão [Gn 2.7]), Cristo, o segundo Adão, também é evidência, pela sua ressurreição, de que é preciso haver um corpo πνευματικόν.[88]

3. E não só isso, mas a razão básica para Paulo afirmar que Cristo se tornou “um πνεῦμα que concede a vida” é que, segundo o texto da Septuaginta, Adão se tornou “uma ψυχή vivente”. Ou seja, a linguagem da citação por si só exigia uma linguagem paralela a respeito de Cristo. Esse é o máximo da tipicidade paulina que se pode observar, pois ali ele faz o jogo de palavras em orações contrastantes que jamais existiria sem que o contraste anterior fosse levado em conta. É um tanto interessante, portanto, observarmos que cada suposta “Cristologia do Espírito” recorre a esse texto, a certa altura, para fins de fundamentação. Todavia, criar uma construção teológica a partir de um jogo de palavras, quando afirmações objetivas de toda espécie estão do outro lado desta ideia, é extrair Cristologia de uma metodologia altamente suspeita.[89]

4. Muito embora o conteúdo da segunda linha de Paulo não esteja presente, tampouco possa ser inferido do texto de Gênesis, ele, mesmo assim, reflete a linguagem da oração antecedente na Septuaginta, “e [Deus] soprou para dentro do seu rosto o fôlego da vida [πνοὴν ζωῆς]”. Agora, ao falar sobre Cristo, Paulo faz um jogo com essa linguagem. Aquele que “soprará” a nova vida nesses corpos mortais — com o πνεῦμα que concede a vida (como em Ez 37.14) — e, portanto, tornar-lhes-á imortais não é ninguém menos que o próprio Cristo

ressurreto.

5. A linguagem da “concessão da vida”, portanto, repete o verbo usado para Cristo na analogia anterior entre Adão e Cristo no v. 22, indicando, decisivamente, como parece, que o interesse aqui, como antes, está na ressurreição de Cristo como o fundamento para a nossa ressurreição (“em Cristo todos serão feitos vivos”). Destarte, o argumento como um todo, assim como o contexto imediato, sugere que, muito embora, Cristo, agora tenha assumido a sua posição exaltada em um σῶμα πνευματικόν e seja, dessa forma, um “πνεῦμα que concede a vida”, a sua função nesse papel específico ocorrerá na ressurreição dos crentes, quando Ele “tornar vivos” os seus corpos imortais de modo que eles também assumam um σῶμα πνευματικόν como esse.

A preocupação da linha 2, portanto, não é cristológica, no sentido de que Cristo e o Espírito fosse, de alguma forma, termos intercambiáveis para Paulo. Na verdade, apesar da combinação de πνεῦμα e “que concede a vida”, ele, quase que seguramente não tem a intenção de dizer que Cristo se tornou o Espírito que concede a vida, mas, antes, um espírito que concede a vida.[90] Cristo não é o Espírito; antes, num jogo de palavras com o texto de Gênesis, Paulo afirma que Cristo, por intermédio da sua ressurreição, assumiu a sua nova existência no mundo espiritual, que, obviamente, é para os crentes a esfera final do Espírito, na qual eles terão corpos “espirituais”, adaptados à vida final do Espírito.

Todavia, se não houver uma “Cristologia do Espírito” em ação nesta passagem, e isto não parece estranho a tudo o que Paulo está, na verdade, argumentando aqui, ela tem, de fato dois momentos cristológicos significativos que precisam ser isolados e, portanto, enfatizados.

A primeira delas ocorre na segunda linha do v. 45. Ao se referir a Cristo como o “πνεῦμα que concede a vida”, Paulo vislumbra o Cristo ressurreto assumindo o papel escatológico que Deus desempenhava no princípio. Como Deus soprou vida no primeiro Adão, de modo que Adão (e toda a sua progenitura) se tornassem seres viventes, criados à imagem de Deus, Cristo, agora é declarado como Aquele que soprará a vida nos mortos de modo que eles também vivam. Assim, o Cristo ressurreto é visto como partícipe de uma prerrogativa divina antes não compartilhada, com o Ser Vivente que concede vida a outros.

A segunda delas, por outro lado, no v. 49, na verdade, apresenta-nos um momento significativo de genuína Cristologia adâmica, na qual Paulo faz uso da

linguagem εἰκὼν θεοῦ (imagem de Deus) oriunda de Gn 1.26-27 e 9.6. Na conclusão dessa passagem, onde ele está contrastando os dois ἄνθρωποι (homens) em termos de um ser terreno e o outro, celestial, Paulo insiste que como os crentes carregam a "imagem" do homem da terra, eles também devem, agora (porque assim será) carregar a imagem do Homem do céu.[91] O significado cristológico desse texto são as suas ênfases garantidas no contexto da humanidade de Cristo e, assim, no fato dEle ser o segundo Adão, aquEle que carregou, da forma mais verdadeira, a imagem divina na sua vida humana.

Ao mesmo tempo, como a ênfase presente está na nova expressão do corpo terreno que Ele hoje tem, a suposição é que o objetivo escatológico da sua obra redentora esteja na nossa transformação naquela mesma imagem, de modo que o objetivo da primeira criação seja, finalmente, cumprido na segunda.

Assim, devemos observar que essa é a primeira ocorrência da linguagem da "imagem" no corpus, e ela parece aqui ter a intenção de enfatizar, mais uma vez, a genuína humanidade de Cristo. Ou seja, o próprio Cristo é visto como aquEle que, na sua humanidade, foi o verdadeiro portador da imagem divina, vis-à-vis com o primeiro Adão. E assim como os Coríntios carregam a imagem do homem decaído na sua "vida segundo a terra" e, portanto, também a pecaminosidade que os leva à morte, Paulo está insistindo que eles, agora, vivam de tal maneira que, assim como, por intermédio de Cristo, eles agora carregam a imagem divina, eles também compartilharão a sua imagem quando forem ressurretos para a vida imortal.

Jesus como Κύριος

Como já vimos no início deste capítulo, a principal maneira de Paulo falar sobre Cristo, nessa Carta, é fazendo uso do título ὁ κύριος (o Senhor), o que, mais uma vez nos leva a 8.6 como ponto de partida. E, assim como ocorre com as Cartas aos tessalonicenses, essse uso, ao mesmo tempo, tem um grande aspecto e possui uma carga cristológica. Nesse caso, porém, começaremos pelo fim, já que um dos usos mais significativos desse título no corpus todo ocorre aqui.

1 Coríntios 16.22 — O Senhor e a Devoção Cristã na Igreja Primitiva

As questões finais dessa Carta (16.19-24) são altamente incomuns[92] e, provavelmente, refletem as tensões que existem entre a igreja e Paulo. Por um lado, muito pode ser reconhecido. Os versículos 19-20 apresentam a forma padrão de troca de cumprimentos, ao passo que os vv. 21 e 23 são reconhecíveis a partir de 1 e 2 Tessalonicenses: “Eu, Paulo, escrevo esta saudação com meu próprio punho;” e “a graça do Senhor Jesus seja convosco” (o que se torna um item padrão). Por outro lado, cada um destes (vv. 21 e 23) é seguido por uma nota sobre o amor, diferente de todas as outras coisas em suas Cartas e, sendo assim, espantosa quando comparada com as outras. O conteúdo final de aprovação (v. 24) não será objeto de análise aqui (“O meu amor a vós todos em Cristo Jesus, Amém”), embora pareça que a ênfase em “todos vós”, provavelmente, reflita parte das tensões inerentes à própria comunidade.

O mais notório é o v. 22: “Se alguém não ama o Senhor [φιλεῖ τὸν κύριον] Jesus Cristo, seja esta pessoa anátema. Maranata.” A assonância dessas duas palavras aramaicas finais dificilmente deixaria de ser notada por aqueles que ouvissem a Carta lida em voz alta na sua cultura oral e, portanto, auditiva. Dessa forma, essas palavras servem como eixo central dessa conclusão epistolar; e como já mostramos recentemente, elas, provavelmente, devem ser compreendidas no contexto do anátema relativo à aliança.[93] Isto é, de várias maneiras, essas duas palavras juntas servem, simultaneamente, tanto como convite quanto como advertência — um convite à lealdade à aliança por intermédio do “amor ao Senhor” pela obediência ao que Paulo aqui escreve e agora está recomendando com o seu próprio punho; mas também uma advertência, de que se eles forem desobedientes, Deus os amaldiçoará, no fim, quando o Senhor retornar.

Seja como for, esse anátema está em franco contrate com o “anátema Jesus” de 12.3 que Paulo veementemente nega que possa ser uma declaração do Espírito. Embora isso, normalmente, seja visto como um contraste hipotético à confissão cristã básica do “κύριος Jesus”, a advertência final dessa passagem sugere que poderia haver mais coisas na forma como a questão foi levantada em 12.3 do que

se costuma achar. E, apesar desse não ser o lugar para se especular sobre a natureza específica, não precisamos fazer um grande esforço pare relacionar esse anátema com o caso em que Paulo fala com veemência, em 1.13-31, da sua própria proclamação de um Messias crucificado, com o qual alguns dos coríntios não parecem muito empolgados. Seja qual for o caso, seja qual for a especificidade que ocorra em 12.3, o anátema dali está em franco contraste com a confissão de Jesus como Senhor. E, portanto, mais uma vez nessa passagem, Paulo reverte a "maldição" de modo que ela agora está sobre aqueles que deixam de "amar o Senhor". É, desse modo, mais do que um interesse passageiro o fato dos dois usos contrastantes de anátema nessa Carta se concentrarem em uma possível atitude para com o senhorio de Cristo nessa comunidade cristã primitiva. E, dessa maneira, em cada um dos casos, Paulo tanto assegura esse senhorio quanto insiste no amor pelo Senhor como absolutamente básico para a existência cristã.

Isso carrega o seu próprio peso escatológico. Em outro local Paulo consegue falar de "amar a Deus" (Rm 8.28; com ἀγαπάω); somente aqui ele fala de amar a Cristo. O fato de Paulo conseguir fazer esse intercâmbio é, por si só, um momento cristológico marcante; o fato dele agir assim simplesmente reforça o papel central que Cristo desempenha ao longo de toda a Carta, muito provavelmente porque a atitude e as ações dos coríntios estavam lhe colocando num papel muito mais subalterno. A desobediência àquilo que Paulo diz, a quem ele atribui "ter a mente de Cristo" (2.16), é o mesmo que colocar-se debaixo de maldição por deslealdade à aliança.

Só que igualmente importante é o outro lado da assonância: Maranata. O nosso objetivo aqui não é entrarmos no exaustivo debate acerca desse termo ser, basicamente, indicativo ou vocativo ("O Senhor vem" ou "Vem, Senhor").[94] Qualquer que seja o caso, ele deve ser compreendido, antes de tudo, como a resposta ao anátema, de modo que tanto o indicativo como o vocativo funcionam bem: qualquer desobediência significa "maldição", portanto fique alerta porque "o Senhor está voltando"; ou, em vez de experimentar a "maldição" associada à desobediência, juntem-se ao anseio cristão: "Vem, Senhor" (cf. Ap 22.20). O consenso geral entre os eruditos do NT é que a segunda hipótese seja o caso, como está evidenciado na maioria das traduções inglesas que transcrevem integralmente a expressão original dentro do inglês, em vez de simplesmente traduzi-la (como é o caso da Versão King James).

O significado desse clamor, para efeitos do nosso estudo, é duplo. Em primeiro

lugar, está o fato de uma expressão não traduzida do aramaico, escrita em grego para uma congregação cristã de fala grega, continuar em uso cerca de vinte e três anos ou mais, depois da morte e ressurreição de Cristo. E, por que isso seria assim? Quase que certamente porque eles a aprenderam de Paulo, ou de seus companheiros, como uma expressão que fazia sentido para ele/eles na sua língua original.[95] Isso também significa que o clamor deve ter sua origem num período em que o próprio Paulo ainda não era crente, já que, segundo o seu próprio testemunho (Gl 1.15-24) ele mesmo teve pouco contato com a igreja de fala aramaica na maior parte dos anos que se seguiram à sua conversão. Assim, ele a teria aprendido, ou com a sua associação inicial com os seguidores de Jesus de fala aramaica em Damasco, ou do seu período em Antioquia — só que, nesse caso, dos cristãos de fala grega que haviam, por eles mesmos, mantido a "língua sagrada". Seja qual for o caso, essa oração (ou afirmação) remonta ao período mais antigo da igreja, e significa que orar a Cristo como "Senhor" é algo que o próprio Paulo herdou, e não algo que ele criou.[96]

O segundo (e muito significativo) ponto é que esse clamor serve como evidência de que, já nos seus primórdios, a Igreja Primitiva, em função da ressurreição e exaltação de Cristo, já pensava nEle nos termos do Sl 110.1.[97] Ele é, agora, o Senhor, assentado à destra do Pai, a quem eles oram. Não nos causa espécie, portanto, que até mesmo a Igreja de fala grega manteve uma ligação com essa expressão "estrangeira" que significava tanto — sobre o próprio Cristo e seu desejo pelo seu retorno.

A maioria dos estudiosos consideram que esse primeiro texto examinado reflete a igreja em adoração. É, portanto, apropriado que passemos, a seguir, a esses outros três textos que encontram expressão em contextos em que Paulo está tentando fazer essas correções àquilo que está transparecendo durante o culto em Corinto. Eles serão bordados na sua ordem canônica.

1 Coríntios 5.6-8; 10.16-17; 11.17-34 — O Senhor da Refeição Eucarística

Uma das realidades mais certas da tradição de Jesus é que, em antecipação à sua morte vindoura, Ele instituiu uma refeição com os seus discípulos que seria, em sua honra, pela qual eles haveriam de lembrá-lo — em especial, a sua morte por eles — de modo contínuo. Significativa para os propósitos desse nosso estudo é a realidade histórica de que as refeições em honra de uma divindade faziam parte de todo o mundo antigo do Oriente Médio, inclusive de Israel. Por exemplo, as refeições egípcias e cananeias em honra de um deus refletidas em Êx 32.7; Nm 25.1-3, apesar de serem práticas contemporâneas de Paulo e dos coríntios são vistas em mais de vinte e cinco convites em papiro feitos para aquelas ceias que ainda nos restaram.[98] O mesmo é verdade para Israel, onde a legislação acerca das três festas anuais (Êx 23.14-19) e da celebração festiva dos dízimos (Dt 14.22-27) incluía exigências para que se consumisse alimentos na presença de Yahweh (κύριος [Dt 14.26]; Êx 23.14-17). E da Páscoa, particularmente, apesar de ser uma refeição feita nos lares, era, especificamente mencionada como "a celebração da Páscoa ao SENHOR" (ποιῆσαι τὸ πασχα κυρίῳ [Êx 12.48]).

É nesse contexto posterior de ser consumir "a Páscoa do Senhor" que Jesus instituiu o que o apóstolo Paulo veio a chamar de κυριακὸν δεῖπνον (uma refeição em honra do Senhor [1 Co 11.20]), que no cap. 10 ele havia mencionado como a "participação no sangue e no corpo de Cristo", sendo que o segundo era, especificamente, interpretado em termos da igreja (10.16-17). Todavia, em 5.6-8 ele mantém intacta toda a representação de Êxodo: Cristo nossa Páscoa foi sacrificado. Portanto, guardemos a festa... com o pão ázimo de sinceridade e verdade". Essa combinação nos assegura três coisas: (1) que a κυριακὸν δεῖπνον de 11.20 é a celebração cristã da Páscoa; (2) que o principal ponto de referência é o "sacrifício" de Cristo como o Cordeiro Pascal eterno; (3) que a refeição era universalmente celebrada na Igreja Primitiva (que é a suposição da exortação final). A maior parte do interesse histórico nessa refeição tem relação com o seu sentido e significado, mas o meu objetivo aqui é simplesmente demonstrar a considerável suposição cristológica presente nas descrições que Paulo faz dessa refeição, as quais existem, principalmente, por causa de alguns abusos em

Corinto.

O que parece certo, desse modo, com base na referência isolada em 5.7, é que Paulo e Igreja Primitiva consideravam essa referência como uma substituição da Ceia Pascal, de modo que Cristo, o Senhor, havia assumido o papel do honorável que, no Judaísmo, há séculos pertencia somente a Yahweh, e que nas culturas ao redor dos israelitas pertencia aos vários “deuses” e “senhores” dos cultos pagãos. Vide informações adicionais em 10.19-22; 11.32 (pp. 138-40, 145-46).

1 Coríntios 12.3 — O Senhor e a Confissão Cristã mais Antiga

Para concluir (para nós) a sua complexa saudação de abertura acerca do fascínio excessivamente zeloso dos coríntios com o falar em línguas,[99] Paulo apresenta o critério final para toda a atividade do Espírito dentro das reuniões da comunidade cristã: isso coincide com a confissão cristã básica, κύριος Ἰησοῦς (o Senhor é Jesus). Na verdade, a sua forma de declarar isso é afirmando que essa confissão somente pode ser feita por uma pessoa que fala por intermédio do Espírito. É interessante notarmos que essa confissão ocorrerá outras duas vezes nas Cartas de Paulo,[100] sempre nessa ordem, muito embora aconteça em três contextos diferentes.[101]

Três coisas parecem estar em jogo com essa confissão, que explicam tanto a ordem das palavras quanto a insistência de Paulo, aqui, de que ela somente pode ser feita por aqueles que receberam o Espírito. Essa é, obviamente, tanto a confissão verdadeiramente radical da Igreja Primitiva quanto aquela que, portanto, servia como a demarcação final de quem era seguidor de Jesus e todos os outros povos do planeta.

Em primeiro lugar, temos o significado da ordem das palavras, na qual a ênfase recai sobre o fato de que "o Senhor" não é ninguém menos do que Jesus. Por um lado, isso retoma a realidade observada em 8.6, onde a remodelação que Paulo faz da Shemá pressupõe que Cristo assumiu o papel de "Senhor" à destra do Pai (Sl 110.1) e que Ele é, portanto, o "Senhor" que está agindo em muitos dos textos da Septuaginta onde κύριος representa o Tetragrammaton (YHWH). Apesar dessa conexão com o Tetragrammaton não fazer parte do contexto atual, ela é a questão crucial nas duas próximas ocorrências desta confissão (Rm 10.9; Fp 2.10-11).[102] O "Senhor" (Adonai = κύριος) da Shemá é Jesus; e confessá-lo como tal é a primeira linha de demarcação entre os seguidores de Cristo e todas as outras pessoas da presente era. A devoção que, outrora, era de uso exclusivo de Yahweh, agora é direcionada para o próprio Cristo: o Senhor é Jesus.

Em segundo lugar, a sua aparência final em Fp 2.11, provavelmente, tem, em

parte, a intenção de ser uma subversão do império com o seu culto/devoção ao imperador.[103] Isso, muito provavelmente, é o caso desde tempos muito primitivos. Ou seja, a razão básica dessa ser uma palavra dada aos crentes por meio do Espírito é, exatamente, porque essa confissão demarca radicalmente o povo da Nova Aliança de Deus, das pessoas restantes do império, onde a lealdade ao imperador era expressa em termos de César ser o senhor e salvador.

Em terceiro lugar, essa confissão, portanto, à parte de tudo o mais, era o reconhecimento — e, logo, incluía a submissão tácita — ao senhorio final do Cristo ressurreto. Essa submissão pressupunha que a lealdade de uma pessoa, em todos os aspectos da vida, não pertencia a nenhum "senhor" terreno, fosse ele o imperador, ou chefe de uma casa, tampouco a um dos "muitos senhores e muitos deuses" que os cercavam; antes, essa submissão deveria ser entregue ao único Senhor, Jesus Cristo. Por isso, essa confissão também pressupõe não somente uma Cristologia Superior da parte de Paulo, como também da parte de toda a Igreja Primitiva.

1 Coríntios 12.4-6 — O Senhor e a Trindade Divina

Logo depois dessa declaração de que somente pelo Espírito uma pessoa poderia confessar Jesus como κύριος, Paulo expressa, imediatamente, a sua primeira preocupação acerca dos dons do Espírito na assembleia: a unidade não exige uniformidade (que todos falem em línguas), mas, sim, exige diversidade. Para chegar lá, ele faz algo verdadeiramente surpreendente: o apóstolo sinaliza que a própria diversidade está em consonância com a Trindade Divina composta por Espírito, Senhor e Pai.

Existem cerca de vinte textos soteriológicos nas Cartas de Paulo[104] que falam da salvação direta, ou indiretamente, em termos trinitários: como a obra do Pai (afirmada sobre o seu amor), do Filho (cuja morte e ressurreição a asseguraram) e do Espírito (que a implementou e a tornou efetiva). Todavia, o texto presente, juntamente com 2 Co 13.13(14) e Ef 4.4-6, está à parte daqueles. Paulo, aqui, não está, de forma alguma, falando do papel dos três na execução da nossa salvação; antes, está afirmando que a diversidade necessária para um corpo saudável é exatamente a diversidade encontrada na identidade do próprio Deus. Assim, em frases idênticas, Paulo começa com o Espírito, já que é nisso que está a sua preocupação atual. Todavia, o apóstolo não permitirá que eles divorciem a obra do Espírito da obra do Filho e do Pai. A estrutura poética do próprio todo parece exigir essa compreensão:

12.4-6	διαιρέσεις δὲ	χαρισμάτων εἰσίν,	τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα·
	καὶ διαιρέσεις	διακονιῶν εἰσιν,	καὶ ὁ αὐτὸς κύριος·
	καὶ διαιρέσεις	ἐνεργημάτων εἰσίν,	ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.
	Porém diversidades de	dons há,	mas o mesmo Espírito;

e diversidades de	ministérios há,	mas o mesmo Senhor;
e diversidades de	operações há,	mas o mesmo Deus, que oper
		todas as coisas em todas as p

De uma forma que se torna típica ao longo do corpus, Paulo, simultaneamente, inclui o Espírito e o Senhor dentro da divina identidade, enquanto coloca a sua obra dentro do contexto maior de Deus-Pai. A nossa preocupação, neste trabalho, é demonstrar as consideráveis implicações cristológicas desse texto. Nessa Carta, mais especificamente, na qual a preexistência de Cristo é explicitamente apresentada como pressupositivo do nosso atual entendimento de Deus (8.6), essa passagem assume essa realidade, assim como o faz com relação ao Espírito; e, dessa forma, ela se torna o tipo de passagem que fará com que as gerações futuras levem a cabo as implicações da unidade de Deus em termos do seu ser, por meio da exposição da compreensão trinitária de Deus. Desse modo, do seu modo próprio, esse texto e os demais afins, unem-se aos autores do Evangelho de João e da Epístola aos Hebreus para lançar os alicerces da doutrina cristã da Trindade. Uma Cristologia Superior está, simplesmente, pressuposta nesses textos.

Essas primeiras quatro passagens, juntas, explicam o significado que esse título tinha na vida de Paulo e das suas igrejas. O próximo texto nos oferece uma compreensão das origens dessa confissão para o próprio Paulo.

1 Coríntios 9.1 — O Encontro de Paulo com o Senhor Ressurreto

Em um dos momentos mais importantes (para nós) em 1 Coríntios, Paulo passa a justificar o seu apostolado diante das pessoas da igreja que estavam questionando a sua autoridade ou, pelo menos, estavam tendo dúvidas a respeito dela. “Não sou eu apóstolo?” — pergunta ele; e, depois, em uma resposta imediata à pergunta retórica que ele mesmo fez, ele responde: οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα (Jesus o Senhor nosso não vi eu?). Quase tudo nessa pergunta tem um peso cristológico.

Em primeiro lugar, a ordem das palavras abre espaço para uma ênfase dupla, na qual vemos “Jesus o Senhor nosso” na primeira posição e “vi eu” na última posição. Em segundo lugar, οὐχί introdutório é enfático, insistindo na resposta afirmativa que ele exige; isso se mostra bem o caso, visto que todas as perguntas adjacentes têm o simples οὐ(κ). Assim, como evidência fundamental do seu apostolado, Paulo pergunta, de modo retórico: “É claro que eu vi Jesus, nosso Senhor, não vi?”. Em terceiro lugar, a referência a Cristo também vem na forma de uma expressão enfática: “Jesus, o Senhor nosso”, o que significa (de modo isolado, mas não necessariamente com toda a intenção, neste caso) “o Jesus terreno, que, pela ressurreição assumiu o lugar de senhoria, e este senhorio também está sobre nós”. Na verdade, o único outro lugar do corpus no qual essa combinação exata ocorre — tanto “Jesus” como “Senhor” seguido de “nosso” — é em Rm 4.24, que é, de modo semelhante, uma referência ao Senhor ressurreto.

A mensagem da retórica de Paulo é que ele está, aqui, afirmando que aparição de Cristo a ele, por não “anormal” que parecesse (15.8), preenche para ele o primeiro critério do autêntico apostolado, como 15.5-8 parece deixar claro. Naquela passagem ele, primeiramente, lista a aparição de Cristo a Cefas e aos 12 apóstolos.[105] Depois de notar que Cristo também apareceu para mais de quinhentos irmãos e irmãs (v. 6), Paulo, então retorna àqueles que estavam sendo enviados como apóstolos por intermédio dessas aparições do Cristo ressurreto: Tiago, todos os apóstolos,[106] e, finalmente, o próprio Paulo. Essa listagem e o uso do mesmo verbo em cada um dos casos indica que Paulo entendia o seu

encontro com o Cristo ressurreto como da mesma natureza dos outros encontros. A diferença, nesse caso, era somente cronológica: ela aconteceu depois que essas aparições haviam cessado.

Pode haver pouca dúvida de que essa experiência, que, segundo o relato de Lucas, ocorreu no Caminho de Damasco, abalou tanto o mundo, quanto transformou a vida de Paulo. Depois de ver o Cristo ressurreto, Paulo precisou rever tudo o que cria a respeito do Jesus de Nazaré: em vez de amaldiçoar Jesus ao colocá-lo dependurado num madeiro (poste), Deus havia lançado sobre Ele a maldição que nós merecíamos e, pela sua ressurreição, afirmou a sua morte "por nós". É quase impossível entender a virada radical de Paulo, como ele mesmo expressa em Fp 3.4-8 e Gl 1.13-17, à parte do encontro que ele teve com o Jesus vivo. E, junto com os outros seguidores de Jesus, ele também passou a crer que Cristo era o "Senhor" do Sl 110.1, que, agora, está assentado no lugar de autoridade, à destra do Pai. Tudo isso é descrito de várias formas e em detalhes em outras passagens (por exemplo, Fp 2.9-11). Só que, aqui, a questão é simples: a confirmação do apostolado de Paulo é dupla: ele mesmo havia visto o Senhor ressurreto e, dessa forma, havia sido chamado por Ele; e ele fundou novas igrejas (o tema da próxima pergunta retórica).

Assim, de muitas formas, essa peça retórica que tinha a intenção de repreender os coríntios com respeito à sua atitude para com ele (ou, pelo menos, a atitude de alguns deles), serve-nos como a peça fundamental para o nosso entendimento da paixão de Paulo pelo evangelho e da sua completa devoção a Cristo. Ela também serve com uma pedra angular fundamental para o nosso entendimento do que significa para o apóstolo o uso constante e exclusivo de ὁ κύριος como o seu título primário para o Jesus ressurreto.

Jesus como o Κύριος Mencionado nas Passagens da Septuaginta

Assim como 1 e 2 Tessalonicenses, o lugar mais comum onde o entendimento que Paulo tem de Cristo como Senhor surge na sua designação de Cristo com o κύριος dos textos do AT, no qual o Nome Divino Yahweh havia sido assim traduzido na Septuaginta. Só que, em contraste com as duas cartas anteriores, nesse caso, Paulo também cita esses textos aplicando-os diretamente a Cristo. Isso acontece duas vezes nessa Carta: em 1.31 e 2.16 como o argumento final para encerrar as duas primeiras partes do argumento dos caps. 1– 4. Nesses dois casos, Paulo está passando de um entendimento soteriológico do Messias judeu como o Crucificado para uma afirmação cristológica do Cristo crucificado como κύριος. Assim como no capítulo anterior, examinaremos esses ecos e citações na sua ordem canônica.

1 Coríntios 1.2

Logo no início, como na maioria das suas Cartas, Paulo tem uma variedade de formas de antecipar as questões que serão desenvolvidas mais adiante. Apesar disso surgir de forma mais clara na ação de graças (vv. 4-9), essa antecipação começa, na verdade, no v. 2. Nesta, que é a mais longa saudação das Cartas de Paulo que chegaram até nós, três questões são apresentadas, nessa ordem:[107]eles são a igreja de Deus, porque foram santificados[108] em Cristo Jesus; (2) como sua igreja em Corinto, eles foram chamados a serem ἁγίοις (= seu povo santo); (3) eles são chamados a serem assim, juntamente com o povo de Deus em todas as partes.

Nesse estudo, o nosso interesse presente está no terceiro item, que é o primeiro de vários exemplos na Carta em que Paulo está tentando ampliar a perspectiva dos coríntios: eles estão em Cristo junto com várias outras pessoas em igrejas ao longo de todo o império.[109] A maneira de Paulo descrever esse grande corpo de pessoas que pertencem a Cristo é o que nos interessa. Eles são “aqueles que, em todos os lugares, invocam o nome de nosso Senhor Jesus, Senhor deles e nosso”.

Ao usar essa linguagem para descrever o novo povo escatológico de Deus, Paulo entra a fundo no AT, de forma significativa. Essa linguagem é encontrada, primeiramente, em Gn 4.26. Só que, com Abraão, ela se tornou uma maneira fundamental de distinguir o povo de Deus, daí o seu significado como um aparato estrutural para o fracasso de Abraão no Egito. Como ele seguiu primeiro rumo ao sul, ele parou em Betel e “invocou o nome de Yahweh” (ἐπεκαλέσατο ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου [Gn 12.8]); seguindo na narrativa do Egito, ele retorna a Betel e, mais uma vez, “invoca o nome de Yahweh” (Gn 13.4). Essa, então, torna-se uma característica distintiva do povo de Deus; eles são aqueles que “invocam o nome de Yahweh”.

Essa linguagem é retomada, posteriormente por Joel, na sua conhecida descrição do Dia Escatológico do Senhor. Quando Deus derramar o seu Espírito sobre todos os povos, profetiza Joel, πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται (todo aquele que invocar o nome do SENHOR será salvo) (Joel 2.32

[3.5 LXX]). Essa é a passagem que Paulo, mais tarde, cita em Rm 10.13, contendo o seu cumprimento quando todos — tanto judeus quanto gentios — crerem de coração na ressurreição de Jesus e confessarem com a boca que “Jesus é Senhor”, evidenciando, assim que essa pessoa foi salva. E essa é a linguagem que Paulo, agora, ecoa no início dessa Carta, como a realidade que identifica aqueles que são o próprio povo de Cristo no mundo inteiro e nos quais, mais adiante nessa Carta, ele atribuirá, tal como na passagem de Joel, a presença do Espírito nas suas vidas:

1 Co 1.2	σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις	τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν	
			Ἰησοῦ Χριο
Gn 12.8	καὶ	ἐπεκαλέσατο ἐπι	τῷ ὀνόματι
Jl 2.32	πᾶς ὃς ἂν	ἐπικαλέσηται	τὸ ὄνομα κυ
	σωθήσεται		
1 Co 1.2	com todos aqueles	que invocam	o nome de n
			Jesus Cristo
Gn 12.8	e	ele invocou	o nome do S
Jl 2.32	todo aquele	que invocar	o nome do S
	será salvo		

Em Deuteronômio, essa fórmula serve como a forma fundamental de distinguir Jerusalém. É o lugar onde Deus escolherá “fazer com que o seu nome habite”, uma expressão que é regularmente transcrita na Septuaginta como “o lugar onde o SENHOR vosso Deus escolheu para o seu nome ser invocado” (por exemplo, 12.11, καὶ ἔσται ὁ τόπος ὃν ἂν ἐκλέξηται κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ἐπικληθῆναι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκεῖ). Não é de surpreender, portanto, que essa expressão também ocorra regularmente no Saltério e nos profetas.

Essa passagem de Coríntios é a primeira de três onde essa expressão aparece no corpus paulino (vide Rm 10.9-13 e 2 Tm 2.22 adiante); e em cada um dos casos não pode haver muita dúvida de que o “nome do Senhor”, que no texto do AT se refere ao Nome Divino “Yahweh”, agora, foi transferido para Jesus, como Senhor entronizado no céu. Ou seja, o povo de Deus continua sendo distinto como aqueles que “invocam o nome do Senhor”; só que o Senhor a quem eles invocam é o próprio Cristo, ressurreto dentre os mortos e exaltado à destra do Pai.[111]

Em função desse início de 1 Coríntios, não ficamos surpresos de encontrar vários outros casos desse mesmo fenômeno, sem mencionar outros casos em que Paulo fala de Cristo de maneiras que, outrora, somente se falava de Deus.

1 Coríntios 1.31

Essa passagem, assinalada pelo seu γέγραπται introdutório (está escrito),[112] é a primeira citação direta de Yahweh/κύριος nas Cartas de Paulo nas quais ele aplica explicitamente uma passagem veterotestamentária que cita κύριος como referência a Cristo. O parágrafo em si mesmo (1.26-31) é uma espécie de midrash sobre Jr 9.23-24 (9.22-23 LXX), aplicada de forma direta, e um tanto irônica, aos coríntios no seu atual fascínio em gloriar-se na "sabedoria". Desse modo, onde Jeremias enfatizava o "gloriar-se" (= depositar confiança em) dos sábios, dos fortes e dos ricos, Paulo mostra que os crentes de corinto não eram nada disso. Ao contrário, na época do seu chamado, eles estavam entre aqueles que não eram "sábios", nem "fortes", nem "bem-nascidos"; na verdade, segundo Paulo mostra, Deus os escolheu exatamente para envergonhar aqueles que poderiam ser caracterizados daquela maneira. Portanto, no fim, Paulo retorna a Jr 9 e cita uma versão truncada do v. 24 (v. 23 LXX), enfatizando a necessidade dos crentes de Corinto em "se gloriar" no Senhor = Jesus. Assim:

1 Co 1.31	ἵνα καθὼς γέγραπται·	ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω
Jr 9.23 LXX	ἐν τούτῳ καυχάσθω συνίειν καὶ γινώσκειν ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος	ὁ καυχώμενος
1 Co 1.31	de modo que, como está escrito:	aquele que se gloria, no Senhor que se glorie
Jr 9.23 LXX	nisso se glorie aquele entender e saber que Eu sou o SENHOR	que se gloria: [em]

Com uma certa liberdade na sua redação, mas em fidelidade à preocupação de Jeremias, Paulo, agora, aplica o texto diretamente ao próprio Cristo.[113] AquEle a quem Deus enviou como a expressão irônica da sua sabedoria, cuja crucificação proporcionou justiça, santificação e redenção; é, agora, “o Senhor” em quem os Coríntios deveriam dedicar toda a sua confiança e em quem deviam se gloriar. A ironia, obviamente, é que o Senhor em quem eles deveriam se gloriar não era ninguém além da loucura de Deus: o Messias crucificado.[114]

A implicação cristológica dessa reivindicação é surpreendente, já que o contexto de Jeremias[115] diz respeito à reivindicação absoluta de fidelidade que Yahweh faz sobre todos os outros deuses. AquEle Senhor, agora Jesus Cristo, é aquEle em quem os coríntios deveriam se gloriar. Somente aqui a sabedoria de Deus seria demonstrada.

1 Coríntios 2.16

Paulo faz algo semelhante no fim da próxima parte do argumento (2.6-16), no qual ele começa a explicar porque os crentes de Corinto deveriam ser capazes de entender a sabedoria de Deus naquilo que o mundo entende como total loucura. Eles receberam o Espírito de Deus, que conhece e revela as coisas encobertas de Deus. No encerramento desse argumento, Paulo faz uma distinção entre a pessoa com o Espírito (ὁ πνευματικός), que é, portanto, capaz de discernir todas as coisas (= o que Deus fez em Cristo), e a pessoa sem o Espírito (ὁ ψυχικός) que é incapaz de entender a cruz como sabedoria de Deus. Com um γάρ (pois) explicativo, Paulo encerra o seu argumento sobre essa capacidade da parte da pessoa com o Espírito, citando Isaías 40.13:

1 Co 2.16	τίς γὰρ	ἔγνω	νοῦν κυρίου,
	ἡμεῖς δὲ	νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν.	
Is 40.13	τίς	ἔγνω	νοῦν κυρίου, καὶ τίς
	σύμβουλος ἐγένετο,	ὃς συμβιβᾷ αὐτόν;	
1 Co 2.16	Pois quem	conheceu	a mente do Senhor,
	Mas nós	a mente de Cristo temos.	
Is 40.13	Quem	conheceu	a mente do SENHOR
	conselheiro se tornou,	quem Lhe aconselhará?	

No contexto, o κύριος dessa passagem, possivelmente, poderia ter um referente duplo. Em primeiro lugar, ele faz com que o leitor retorne aos vv. 10-11, nos quais o Espírito que eles receberam é exatamente quem "busca as coisas profundas de Deus". Desse modo, é o Espírito que revelou a mente de Deus, o Deus que escolheu a loucura da cruz como sua demonstração final da sua sabedoria eterna. Assim, em resposta às perguntas retóricas de Isaías: "Quem conheceu a mente do Senhor? Que lhe aconselhará?"[116] poderíamos defender facilmente uma referência a Deus-Pai.[117]

A preocupação final de Paulo, entretanto, não é, simplesmente, que eles tenham um entendimento correto com relação ao Crucificado, mas que eles também cheguem a um acordo a respeito do que significa para eles serem seguidores de um Cristo crucificado. Assim, no seu jeito típico, ele conclui a sua resposta à pergunta dupla de Isaías incluindo-a naquela resposta. Muito embora o "nós" de Paulo signifique, antes de tudo "eu", o apóstolo inclui, intencionalmente, os coríntios como estando também entre aqueles que (agora) "têm a mente de Cristo". Assim, a mente de Deus é, ao mesmo tempo, "a mente de Cristo", o que significa que o nosso entendimento (adequado) acerca do que Deus fez em Cristo é a obra do Pai, do Filho e do Espírito.[118] O Espírito revelou a sabedoria de Deus — a "mente" de Deus", se você assim preferir — que, ao mesmo tempo, é também a mente de Cristo.

E nada disso é defendido; tudo é, simplesmente, pressuposto por Paulo e ele, obviamente, espera que os coríntios também partilhem desse ponto de vista — não como uma nova revelação, mas como com a expressão adequada daquilo que eles já sabem que Cristo é.

1 Coríntios 10.19-22

Aqui, e agora com uma proibição expressa, Paulo encerra a sua longa argumentação com os coríntios sobre a insistência deles em participarem em festas em templos.[119] Ele começa mencionando o que poderia ser percebido como as implicações (errôneas) dos seus argumentos. Pela sua forma um tanto indireta (,mas absolutamente crucial) de argumentação a respeito das festas em templos,[120] eles não devem entendê-lo com quem sugere que a comida de ídolo é, na verdade, sacrificada para um "deus", nem que os próprios ídolos sejam "deuses" (v. 19). Nesse ponto, Paulo e eles estão em total concordância (vide em 8.6).

O problema, por fim, é que eles não têm um entendimento bíblico da idolatria, que os ídolos e os seus templos são a habitação de demônios. A mensagem de Paulo, portanto, é que os crentes que estão unidos ao Senhor não podem estar unidos, igualmente, a demônios (v. 20). Destarte, o argumento, agora termina, primeiramente, com a proibição absoluta de participar dessas festas, fundamentando-se no fato de que os crentes em Cristo não comem a comida, nem partilha da mesa dos demônios (v. 21). O argumento mais forte, em segundo lugar, está nas perguntas retóricas do v. 22: "Estamos nós tentando despertar o ciúme do Senhor? Somos nós mais fortes do que Ele?"

O que interesse aos propósitos do nosso presente estudo é que ao levantar esse argumento, Paulo prossegue com o tema da desobediência de Israel no deserto (vv. 7-10) ao aplicar à situação dos coríntios o Cântico de Moisés (Dt 32.1-34), no qual Yahweh

protesta contra a desobediência de Israel. Paulo, sendo assim, começa no v. 20 com um eco intertextual de Dt 32.17:

1 Co 10.20	ἀλλ᾽ ὅτι ἃ	θύουσιν,	δαιμονίοις κα
Dt 32.17		ἔθυσαν	δαιμονίοις κα
1 Co 10.20	mas o que	eles sacrificam, a demônios e não a Deus	
			ele
Dt 32.17		eles sacrificaram a demônios e não a Deus	

Tal como na Septuaginta, a frase de Paulo diz que os idólatras não sacrificam, de forma alguma, "a um deus [θεός]", fosse a Yahweh, ou um dos deuses; antes, os seus deuses ídolos deveriam ser entendidos com a habitação de demônios.

Com isso em mente, Paulo passa, diretamente, à proibição (vv. 20b-21), e, ao fazer isso, ele contrasta o ποτήριον κυρίου e o τραπέζης κυρίου com o "cálice" e a "mesa" dos demônios. Precisamos escolher entre o que é do Senhor e o que é demoníaco; a participação em ambos é absolutamente proibida ("Não podeis fazer isso!"). Isso leva, então, para um momento decisivo. Ao retornar mais uma vez para a linguagem de Deuteronômio, Paulo encerra o argumento com duas perguntas retóricas. A primeira delas diz:

1 Co 10.22	ἢ	παραζηλοῦμεν	τὸν κύριον;	
Dt 32.21	αὐτοὶ	παρεζήλωσάν με		ἐπ᾽ οὐ θεῷ
1 Co 10.22	ou estamos	fazendo ciumento	o Senhor?	
Dt 32.21	estes	fizeram-me ciumento		perante o que não é u

Ao perguntar se eles estão tentando fazer "o Senhor" ciumento, Paulo está aplicando o que acontecia com Yahweh no AT àquilo que os coríntios estão fazendo com Cristo. Assim como Israel fazia o Senhor = Yahweh ciumento ao sacrificar para "demônios que não eram deuses", os coríntios, ao tomarem parte em festas pagãs, também estavam participando de eventos demoníacos e, assim, fazendo o seu Senhor = Cristo, em cuja morte e ressurreição eles participam quando comem e bebem à sua mesa, ficar enciumado.

Como sempre, Paulo distingue entre θεός e κύριος. Todavia, eles também têm a identidade compartilhada, de modo que o "Senhor" em quem Israel estava provocando ciúmes deveria, no caso dos coríntios, ser compreendido como o Senhor ressurreto, Jesus Cristo.

---

[1] Os comentários sobre 1 Coríntios estão listados na Bibliografia (p. 680); eles estão citados neste capítulo somente pelo sobrenome do autor. Como já escrevi um comentário sobre esta carta, a minha ênfase bibliográfica aqui recairá sobre comentários e estudos que apareceram a partir da minha obra (isto é, de 1985 em diante).

[2] Para saber mais sobre essa perspectiva sobre esta epístola, vide Fee, 4-15.

[3] O que acrescenta mais interesse a esse fenômeno estrutural é o fato de que, quando Paulo tenta ampliar a perspectiva deles sobre os dons do Espírito, em 12.8-10, os dois primeiros itens da lista apresentam as palavras que encabeçam as duas seções principais: "a um, por intermédio do Espírito, é dada a λόγος σοφίας [uma palavra de sabedoria]; a outro λόγος γνώσεως [uma palavra de conhecimento] pelo mesmo Espírito". E como esses "dons" não são mencionados em nenhuma outra parte dos escritos de Paulo, parece muito com se esses momentos ad hoc no qual ele inclui os temas favoritos deles no processo de tentar inseri-los em uma perspectiva mais ampla.

[4] Isso é, como muitos já observaram, o designativo tanto da confissão quanto da

maldição é “Jesus”, e não “Cristo”. Desse modo, esta maldição poderia estar relacionada, de certa forma, àqueles que negam uma ressurreição corpórea futura dos crentes e fazem isso “amaldiçoando” o Jesus habitou naquele corpo, num primeiro momento.

[5] Sobre esta questão, vide L. W. Hurtado, Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), passim; vide também, nesse capítulo, pp. 125-28, 131-33.

[6] Em contraste com o capítulo anterior, muitos destes textos exigirão mais atenção exegética, já que tem havido um volume muito maior de debate erudito sobre eles.

[7] Isto não inclui as citações da Septuaginta em 3.20 e 14.21, nas quais κύριος parece se referir claramente a Deus, já que nenhuma objeção é levantada noutro sentido; cf. Rm 4.8; 9.28-29; 10.16; 11.34; 15.11, e a fórmula λέγει κύριος aparentemente acrescentada por Paulo às citações de 2 Co 6.17-18; Rm 11.3; 12.19 (por conveniência, estes doze textos são apresentados no Apêndice B). A citação de Isaías 45.23 em Rm 14.11 é deixada de lado aqui (vide o cap. 6, pp. 274-82), já que (1) a “fórmula” não é a mesma seguida nas outras passagens; em vez disso, Paulo utiliza uma fórmula de juramento oriunda de Is 49.18, etc. (“Como eu vivo, diz o Senhor”) para prefaciar a citação; e, dessa forma (2) um argumento cristológico bem firme está sendo feito acerca do κύριος na citação. Juntos, estes argumentos acabam colocando esta única “citação” em separado com relação às demais.

[8] A bibliografia sobre esta passagem é vasta. Dentre outros, consulte C. H. Giblin, “Three Monotheistic Texts in Paul”, CBQ 37 (1975): 527-47; R. Kerst, “1 Kor 8.6—Ein vorpaulinisches Taufbekenntnis?” ZNW 66 (1975): 130-39; R. A. Horsley, “The Background of the Confessional Formula in 1 Kor 8:6”, ZNW 69 (1978): 130-35; J. Murphy-O’Connor, “I Cor. VIII, 6: Cosmology or Soteriology?” RB 85 (1978): 253-67; D. R. deLacey, “ ‘One Lord’ in Pauline Christology”, in Christ the Lord: Studies in Christology Presented to Donald Guthrie (editado por H. H. Rowdon; Leicester: InterVarsity Press, 1982), 191-203; N. T. Wright, “Monotheism, Christology and Ethics: 1 Corinthians 8”, in The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology (Minneapolis: Fortress, 1992), 120-36; Richardson, Paul’s Language about God; A. Eriksson, Traditions as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in 1 Corinthians (ConBNT 29; Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1998), 97-99, 120-

27, 135-73.

[9] Para ter acesso à plena argumentação dessa perspectiva, vide G. D. Fee, “Εἰδωλόθυτα Once Again—An Interpretation of 1 Corinthians 8–10”, in To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 105-28; cf. Fee, 357-63. Para ter acesso a uma modificação desta perspectiva, vide A. T. Cheung, Idol Food in Corinth: Jewish Background and Pauline Legacy (JSNTSup 176; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999); Garland, 347-362— embora nós divirjamos em alguns detalhes.

[10] Existem boas razões para se crer que os coríntios chegaram a este entendimento do “conhecimento”, da mesma forma que chegaram ao da “sabedoria” em 110-4.21, em função da sua experiência do Espírito, já que esses dois são os primeiros itens que Paulo apresenta na sua listagem das manifestações do Espírito em 12.8.

[11] Esta é a minha designação pessoal à natureza da argumentação de Paulo, um ponto de vista que, recentemente, foi desafiado por J. Woyke, Götter, “Götzen”, Götterbilder: Aspekte einer paulinischen “Theologie der Religionen” (BZNW 132; Berlin: de Gruyter, 2005). O versículo 5a muito provavelmente expressa o ponto de vista das pessoas com consciência frágil. Em 10.14-22 Paulo afirma, com efeito, que apesar dos “ídolos não serem nada”, eles têm uma realidade objetiva como a habitação de demônios. No presente argumento (cap. 8), além do v. 5, onde ele afirma que para os pagãos há “deus muitos e senhores muitos”, Paulo reconhece que no v. 7 que algumas pessoas com consciência frágil não tem o “conhecimento” que outros têm. Isso, dificilmente, poderia ser interpretado como se eles não entendessem a verdade de que Deus é um só e, portanto, que os ídolos não têm realidade como deuses; antes sim que, como “os fracos” havia muito tempo atribuíam realidade aos ídolos, depois de conversos, eram incapazes de se libertarem das suas antigas associações, razão pela qual seria tão mortal para eles retornarem aos templos para as refeições festivas que honravam um “deus” (vv. 11-12). E como foi demonstrado recentemente (Thiselton, 632; Garland, 373-74), a “realidade” da idolatria era generalizada na Corinto da antiguidade.

[12] Para saber mais sobre a grande probabilidade de reconhecermos as implicações da expressão “Filho de Deus” nesta referência a Deus como “Pai”, vide a seção seguinte, “Jesus como Filho Messiânico/Eterno de Deus” (pp. 103-19). Cf. Collins, 315-18; M. Hengel, The Son of God, 13-14.

[13] Para ter acesso a uma crítica contundente da obra Kyrios Christos de Bousset e de outro intermédio de W. Kramer Christ, Lord, Son of God (SBT 30; London: SCM Press, 1966), os consideram que o pano de fundo deste uso está nos cultos de mistério, vide Hengel, Son of God, 77-79 nº 135. O fato do uso que Paulo faz deste título ter origens nos cultos de mistérios, quando temos fartas evidências nos seus escritos, como este caso, de empréstimos diretos da Septuaginta, por si só, é evidência dos mistérios tocantes ao academicismo do século XX.

[14] Para ter acesso a uma visão geral importante deste ponto crucial, segundo a qual esta combinação de Deus como Criador e Soberano do Universo é a característica absolutamente única da fé judaica, vide R. Bauckham, God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 1-22.

[15] Por causa disso, e como ele está enamorado com a ideia do texto ser um credo pré-paulino, K. J. Kuschel (Born before All Time? The Dispute over Christ's Origin [traduzido por J. Bowden; Londres: SCM Press, 1992], 285-91) Todavia, isso representa uma leitura errônea da passagem no contexto; a analogia para o uso paulino aqui está em Rm 11.36, e não em 2 Co 5.18, como argumentou Kuschel. O que parece tornar certa a leitura criacional de 8.6 é (1) o uso idêntico de τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ em Cl 1.16, o qual Kuschel contorna ao negar a autoria paulina de Colossenses (um argumento circular que assume aquilo que é questionável), e (2) a observação de que se nós tivéssemos somente a primeira linha, com Deus sendo a fonte (Criador) de τὰ πάντα e "nós" sendo o objetivo de tudo, parece improvável que alguém pudesse negar que essa linha se refere à Criação; portanto, é difícil concebermos que o segundo uso de τὰ πάντα divergiria em significado do primeiro, quando as duas linhas retratam exatamente as duas realidades da Criação e da Redenção. Consulte a crítica de J. D. G. Dunn, The Theology of Paul the Apostle (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 268 nº 5.

[16] Richardson (Paul's Language, 297) argumenta que a segunda linha como um todo se refere à Redenção = "por intermédio de Cristo 'todas as coisas se relacionam à Redenção' e 'nós mesmos' por intermédio dele"; todavia não existe qualquer analogia paulina para esta interpretação de τὰ πάντα.

[17] Com destaque para Hb 1.1-2, onde Deus "designou o Filho" como "herdeiro de todas as coisas, por intermédio de quem Ele também criou o Universo".

[18] No seu comentário sobre Romanos, J. D. G. Dunn escreve que “o uso de preposições como [estas três] ao se falar de Deus e do cosmos... era generalizado no mundo antigo e tipicamente estoico” (Romans 9–16 [WBC 38B; Dallas: Word, 1988], 701). Todavia, à exceção dos três textos paulinos (Rm 11.36; 1 Co 8.6 e Cl 1.16-17), ele lista somente seis outros, sendo que em nenhum deles existe qualquer exemplo de todas as três preposições ocorrendo simultaneamente. Em outra parte, Dunn também sugere que um dos textos (Philo, Cher. 125-127) serve como ilustração de uma pessoa que fez “uma divisão semelhante na formulação “por, de, por intermédio de”, entre o papel originador de Deus... e o papel instrumental do Logos” (Theology of Paul, 269). Isso é verdade, só que tanto a linguagem quanto os interesses de Fílon diferem dos de Paulo. Aparentemente servindo-se do uso aristotélico (vide a nota de Colson e Whitaker, LCL, vol. 2, pp. 486-87), as preposições de Fílon são ὑφ᾽ οὗ (pelo qual), ἐκ οὗ (do qual), δι᾽ οὗ (por intermédio do qual), δι᾽ ὁ (para o qual), três das quais se aplicam a Deus, ao passo que o Logos está envolvido somente na terceira (“por intermédio de quem”). Assim, embora existam similaridades conceituais, na verdade, a combinação de preposições encontrada aqui (e em Rm 11.36; Cl 1.16-17), aparentemente, é única em Paulo, na antiguidade.

[19] Bauckham, God Crucified, 37-40.

[20] Sobre a tentativa de se descobrir o pano de fundo nas religiões greco-romanas (helênicas), vide a nota nº 13. O problema com esta posição, obviamente, é que os próprios textos paulinos não corroboram com ela. O uso que ele faz da Septuaginta, examinado no capítulo anterior, indica o nível total de imersão no qual o “mundo religioso” de Paulo e dos seus primeiros convertidos estava no Judaísmo helênico. Vide informações adicionais na seção “Jesus como o Κύριος mencionado nas Passagens da Septuaginta”, adiante.

[21] Todavia, apesar de todas as evidências em contrário (vide adiante, nas pp. 106-10), esta é, agora, uma afirmação corriqueira na literatura (apesar de Collins [320], pelo menos, ainda considerá-la com uma certa hesitação). A “lógica” pela qual se chega a esta afirmação é especialmente questionável, já que ela, na verdade, exige um processo de quatro passos, o qual parece perfeitamente claro aos seus proponentes, mas nem tanto para qualquer pessoa desprovida das chaves interpretativas: (1) é reconhecido por quase todos (vide nota nº 16 para ter conferir uma exceção) que Cristo é declarado agente da criação; (2) depois se argumenta (de forma bastante errônea, por sinal) que a Sabedoria personificada é vista como o agente da criação na Literatura Sapiencial (vide a nota nº 23 e o

Apêndice A); dessa forma, (3) como Paulo chama Cristo de “a Sabedoria [personificada] de Deus” em 1.24 (o que é completamente errado [vide pp. 106-10 adiante]), portanto (4) Cristo, como preexistente e agente da criação, deve estar retirando este (suposto) tema da sabedoria judaica. Todavia, e difícil termos confiança nesta lógica quando, pelo menos, duas das suas premissas (notas números 2 e 3) são patentemente inverídicas. Como Hurtado afirma de forma sucinta: “O problema com esta posição [de que Cristo aqui = Sabedoria] é que ela não representa o que a passagem paulina diz” (Lord Jesus Christ, 126)!

[22] Dunn se atreve a declarar que: “Poucas questões na Teologia recente do NT têm conseguido tamanha unanimidade como a fonte da linguagem e das figuras usada nestas duas passagens [sabedoria em 1 Co 8.6 e 1.24]” (Theology of Paul, 269). Apesar disso parecer ser uma afirmação verdadeira, ela, dificilmente torna verdadeiro o ponto de concordância. Em função da falta de evidências consistentes a favor disso, esta parece ser uma alegação especial. Na verdade, é alentador lermos o comentário recente (e excelente) de Garland sobre essa passagem e não encontrarmos a palavra “sabedoria” mencionada em nenhum momento; afinal de contas, por que teríamos esta expectativa se sabemos que não existe sequer um vestígio aqui que sugira a leitura desta passagem por meio de lentes tão estranhas a Paulo, em qualquer perspectiva.

[23] A base para essa afirmação é dupla: (1) o suposto papel da Sabedoria da criação, associado à (2) afirmação adicional de que Paulo tem por objetivo uma identificação de Cristo com a Sabedoria personificada em 1.24. Entretanto, não existe um único texto na tradição sapiencial que utilize a preposição διά com relação à presença da sabedoria na Criação. O mais próximo que se chega a isso se encontra na oração de Salomão em Sabedoria 9.1-2, onde o dativo não é instrumental, mas associativo (um dativo direto, em contraste com o ἐν instrumental na linha anterior). Aqui, o autor, em uma oração, abandona momentaneamente a personificação e diz para Deus que τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον (na tua sabedoria Tu incumbiste a humanidade [para dominar...]). Vide a análise completa no Apêndice A.

[24] Confira também o excurso sobre 1.24,30; adiante (pp. 106-10).

[25] Isto é, Paulo não está tentando formular aqui uma nova Cristologia; antes, ele afirma algo sobre o que ele não argumenta, mas toma por base para sua argumentação. Por outro lado, N. T. Wright tem razão ao afirmar que esta é uma “inovação teológica surpreendente”, que é “um dos maiores momentos de

pioneirismos em toda a história da Cristologia" ("Monotheism, Christology and Ethics", 136).

[26] O uso (controvertido) de ἡμῶν aqui, na verdade, parece suficientemente claro. Paulo entende os crentes em Cristo com uma continuidade da história que começou com Abraão e Moisés. É essa compreensão que, de fato, faz com que o argumento funcione; e é por isso que a sobreposição de histórias continua até o fim (v. 22). Confira também 10.20-22 adiante.

[27] Sobre o contexto (aparentemente) rabínico desta questão, vide Fee, 448, nota nº 34; cf. Garland, 470. A tentativa infeliz de Thiselton de trazer também à baila a Sabedoria personificada (pp. 727-30) representa um dos momentos mais imprecisos do seu comentário. Para ter acesso à sua leitura errônea de Sabedoria 11.4, vide o nº 31 abaixo.

[28] Dever-se-ia notar que os escribas não se preocuparam com esta anomalia, de modo que já no P^{46} — e, por fim, na maioria dos MSS — eles inverteram a ordem para o que se esperava: δὲ πέτρα. O texto original está preservado em a B D* 1739 et al.

[29] Na mesma linha segue R. G. Hamerton-Kelly, Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man: A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament (SNTSMS 21; Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 132.

[30] Vide a nota nº 21. Para uma análise das passagens sapienciais mencionadas neste debate, consulte o Apêndice A.

[31] Numa leitura completamente alegórica do texto, Fílon afirma: "Pois a rocha firme é a sabedoria de Deus, a qual Ele considera o mais elevado e principal dos seus poderes, e de onde Ele satisfaz as almas sedentas que amam a Deus" (Leg. 2.86). Se Paulo conhecia mesmo Fílon é objeto de controvérsia; em todo caso, Paulo não está alegorizando.

[32] Alguns, ocasionalmente, sugerem que Sir 24.21 reflete este ponto de vista; todavia uma leitura cuidadosa do "Louvor à Sabedoria" em Sir 24 demonstra que esta é uma invenção se o menor fundamento.

[33] Numa leitura consideravelmente errônea de Sabedoria 11.4, com base numa leitura alegórica de Dt 8.15 (nota nº 31), costuma-se afirmar que o "tu" deste texto se refere-se à Sabedoria (por exemplo, Barrett, 223; Hays, 161; Collins,

369; Horsley, 137; Tuckett, Christology, 63 n. 50. Por exemplo, B. Witherington declara: “Aqui [Paulo] se vale de ideias sapienciais acerca do papel da Sabedoria personificada em Israel (cf. Sabedora 11.2-4), ‘Eles atravessaram o deserto desabitado. Quando eles ficavam com sede, clamavam [à Sabedoria] e a água lhes era concedida da rocha sólida’“ (“Christology”, DPL 103). Só que não é isso o que o autor de Sabedoria declara, já que a Sabedoria personificada, de fato, deriva da narrativa de 11.1. Na verdade, uma exegese minuciosa de Sabedoria 9-11 sugere que aqueles que associam a sabedoria a rocha estão “descontextualizando o texto”, e de Sabedoria por completo ao desconsiderar o seu todo. Isso inclui Thiselton, cujo excurso sobre “a rocha” (727-30) é um caso raro no seu comentário no qual o uso de textos antigos parece deveras confuso. Cf. a análise e a rejeição dessa ideia em Garland, 456.

[34] “Portanto, o justo pilhou o ímpio; eles cantaram hinos, ó Senhor, ao teu santo nome, e louvaram em uníssono a tua mão defensora; pois a sabedoria abriu a boca daqueles que estavam mudos, e fez a língua dos infantes falar claramente” (Sabedoria 10.20-21, grifo do autor). Para ter acesso a uma análise completa do significado de “sabedoria” em Sabedoria 7-10, confira a exegese no Apêndice A.

[35] Seja qual for o caso, é altamente improvável que Paulo estivesse familiarizado com a obra Sabedoria de Salomão, como um exame de todos os pontos de referência possíveis entre Paulo e este livro deixa claro (vide o Adendo I ao Apêndice A). E se não for possível se demonstrar a familiaridade de Paulo com o livro, de que maneira os coríntios o teriam conhecido tão bem a ponto de tomarem uma alusão (inexistente) se nada no texto de Paulo em si oferece ao leitor nem mesmo o menor indício a este respeito? Apesar desse aspecto não ser essencial para a minha argumentação, poderíamos também notar que com base em Sabedoria 14.12-21, D. Winston estabelece a datação do livro no ano 37 d.C., bem depois de Paulo ter se tornado um discípulo de Cristo (The Wisdom of Solomon [AB 43; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1987], 20-25).

[36] Vide a análise na nota de nº 39 a seguir. Infelizmente, a NVI, que é baseada na NA[25] e cujos tradutores, no geral, não foram sensíveis às questões textuais, perpetuou a leitura secundária “Senhor”, que já foi corrigida na TNIV (cf. NRSV, ESV).

[37] Isto fica claro na referência que Paulo faz a eles terem sido “destruídos pelas cobras”.

[38] A palavra grega Πειρασμός é uma tradução de Massah do texto hebraico, sendo que ambas as palavras significam “O Teste”.

[39] Além do fato de que por volta do século II os nomes divinos eram abreviados na tradução textual do NT, de modo que a mudança, neste caso, foi de χν para κν. Dessa forma, os escribas, vendo uma coisa, mas antecipando outra, fizeram a alteração. Χριστόν é encontrado no P^{46} D F G Ψ 1739 1881 M latt sy co; Κύριον, em a B C P33 pc. Confira também C. D. Osburn, “The Text of 1 Corinthians 10:9”, in New Testament Textual Criticism—Its Significance for Exegesis: Essays in Honour of Bruce M. Metzger (editado por E. J. Epp e G. D. Fee; Oxford: Clarendon, 1981), 201-12.

[40] Vide, e.g., Grosheide, 388; Barrett, 375-76; mais recentemente foi sugerido por Hurtado, Senhor Jesus Cristo, 119.

[41] Isso, entretanto, reflete um entendimento bastante antigo desta passagem, em função da inserção, de outro modo, completamente inexplicável de κύριος no texto grego posterior (A Ψ 075 1881 M), o qual não é encontrado em nenhum manuscrito grego anterior, nem em versões anteriores, latinas ou coptas. Parece uma infelicidade, portanto, que essa tradução (sem “o Senhor”, porém) continue a ser encontrada na tradição inglesa dependente da KJV (RSV, NRSV, NASB, ESV).

[42] Destarte, a TNIV traduz corretamente: “O primeiro homem era do pó da terra; o segundo home é do céu”.

[43] Assim, essa afirmação final é somente em parte uma reafirmação aos coríntios de que eles estão destinados a serem parte do glorioso (mas ainda futuro) Dia do Senhor; ela também pode ser um lembrete de que a palavra κοινωνία encampa muito mais do que eles próprios, como Paulo já enfatizou no v. 2 (“junto com todos aqueles, em todos os lugares, que invocam o nome do nosso Senhor Jesus Cristo”).

[44] Alguns poderão levantar objeções ao fato de eu ter enxergado tudo isso aqui. Para mim, a ideia é que essa afirmação, doutra sorte bastante desnecessária no final da ação de graças não é descartável da parte de Paulo; como ocorre com tudo o mais na carta, esses momentos parecem ter propósitos ulteriores.

[45] A outra é Rm 9.5; contra N. Dahl, Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine (Minneapolis: Fortress, 1991), 16. N. T. Wright está

preparado para argumentar que Χριστός deveria, regularmente, ser traduzido como “Messias” (consulte “ΧΡΙΣΤΟΣ as ‘Messiah’ in Paul: Philemon 6”, in Climax of the Covenant, 41-55).

[46] No contexto ela, com grande probabilidade, tem a intenção de ser uma reductio ad absurdum, segundo a qual Cristo, agora, está sendo retalhado de modo que cada grupo faz o seu clamor dele (mesmo que não de forma aberta) ou tenha o seu próprio “Cristo” como resultado desta presente disputa.

[47] Dunn, Theology of Paul, 274. Esta é uma constante em todos os debates similares porque sem ela ninguém seria capaz de ter visto a “Sabedoria” por trás de 8.6. Fazendo justiça a Dunn, em contraste com muitos outros (por exemplo, A. M. Hunter, The Gospel according to Paul [Philadelphia: Westminster, 1966], 67-68; J. Ziesler, Pauline Christianity [edição revisada; OBS; Oxford: Oxford University Press, 1990], 34; Matera, New Testament Christology, 94), ele, pelo menos, reconhece que Paulo transforma a sabedoria divina na proclamação do Cristo crucificado; só que, mesmo assim, ele trata o v. 24 por completo, como uma afirmação cristológica e não soteriológica. Observe, especialmente, o uso que Dunn faz da letra maiúscula na palavra “Sabedoria”, o que nenhuma pessoa que estivesse fazendo a exegese de 1.18-31 por conta própria jamais imaginaria fazer.

[48] Vide Dunn, Theology of Paul, 274: “Existe então um conceito de preexistência em 1 Co 8.6, sem mencionar 1.24 e 30? Com certeza”. Essa certeza funciona bem no caso de 8.6, mas como seria concebível em 1.24 e 30, passagens que se referem à crucificação?

[49] Contra Witherington, por exemplo, que (como muitos tipicamente o fazem) é ousado aqui: “[Paulo] via Cristo como a Sabedoria encarnada (cf. 1 Co 1.24)” (“Christology”, 103); cf. S. Kim, com relação à experiência no Caminho de Damasco: “[O próprio] Paulo... ‘identificava’ Cristo com a Sabedoria... desde os primórdios!” (Origin of Paul’s Gospel, 135 n. 3).

[50] E os dois restantes (6.5; 12.8) remontam à questão aqui suscitada. Em 6.5, a pergunta “Pode ser possível que não haja ninguém sábio o suficiente para adjudicar entre irmãos?” é uma clara ironia, afirmada na própria posição dos coríntios, tal como se observa nos caps. 1-3; ao passo que em 12.8, ao listar as manifestações do Espírito na comunidade, Paulo começa com as duas que mais impressionavam os coríntios (λόγος σοφίας e λόγος γνώσεως) de modo a

recapturá-las para a vida imprescindível do Espírito dentro da comunidade (“para o bem comum” [12.7]).

[51] Em primeiro lugar, pela salvação por intermédio de um Messias crucificado (1.18-25); em segundo lugar, ao escolher os desconhecidos de Corinto para estarem entre o seu novo povo escatológico (1.26-31); em terceiro lugar, ao chamá-los por meio da pregação de Paulo na sua fraqueza pessoal (2.1-5). Para mais detalhes, vide Fee, ad loc.

[52] Na realidade, Paulo afirma categoricamente que “na sabedoria de Deus [como atributo] o mundo, por intermédio da sabedoria [διὰ τῆς σοφίας] não conheceu Deus” (v. 21). Parece completamente improvável que ele, então, passasse a dizer que Cristo é a “sabedoria” e, por implicação, sugerir que poderíamos conhecer a Deus por intermédio da Sabedoria!

[53] Contra J. A. Davis, Wisdom and Spirit: An Investigation of 1 Corinthians 1.18–3.20 against the Background of Jewish Sapiential Traditions in the Greco-Roman Period (Lanham, Md.: University Press of America, 1984).

[54] Porém, não de Richardson (Paul’s Language, 122-23), que prossegue argumentando que a εἰκών verdadeira de Deus é revelada no Crucificado.

[55] Curiosamente, este é um tema raramente abordado na literatura, muito embora seja, demonstravelmente, uma preocupação de Paulo. Todavia, confira Richardson (Paul’s Language, 108-9), que considera isso como o resultado do seu interesse na “linguagem de Paulo sobre Deus”. Para saber mais sobre a expressão “possessivo vernacular”, vide E. A. Abbott, Johannine Grammar (Londres: A. & C. Clark, 1906), 401. Nesse caso, observe, especialmente, a diferença entre esta expressão (θεοῦ σοφίαν) e a forma como Paulo introduz a expressão no v. 21: “a sabedoria de Deus” (ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ/διὰ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ). O último deixa claro o significado do primeiro, a saber, que Paulo está falando sobre um atributo de Deus que encontra expressão na crucificação. Não existe um indício sequer de personificação nestas expressões.

[56] Vide, especialmente 1 Co 3.9 (θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί, θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε), onde Paulo, enfaticamente, deixa claro a possessão divina: “Cooperadores de Deus nós somos [significando: como colaboradores, nós, em conjunto, somos expressões da atividade de Deus em desenvolver a igreja de Corinto]; e campo de Deus, edifício de Deus vós sois”. O contexto todo deixa

claro porque Paulo usou o possessivo vernacular neste caso: para afirmar em conclusão que tudo pertence a Deus, e não a Paulo, nem a Apolo, tampouco aos coríntios. Cf. o possessivo menos enfático, mas igualmente claro Χριστοῦ δοῦλος ("servo de Cristo eu não seria") em Gl 1.10.

[57] Alguns argumentariam que a Sabedoria personificada está por trás de Cl 1.15-17, mas como demonstrarei na exegese desta passagem, esta identificação é ainda mais tênue lá, onde a palavra σοφία nem sequer ocorre e onde o suposto uso do vocabulário sapiencial é simplesmente inverossímil. Vide o Excurso nas pp. 337-46.

[58] Para ter acesos ao debate e aos dados completos, vide o Apêndice A.

[59] Ou seja, comportamento moral (ou pecaminoso) (Rm 3.10; 12.20); a grandeza de Deus, que unicamente possui sabedoria (Rm 11.33); a loucura de tentar comparar a nossa sabedoria com a de Deus (1 Co 3.19).

[60] Jó 12.13: παρ᾽ αὐτῷ σοφία καὶ δύναμις, αὐτῷ βουλὴ καὶ σύνεσις (com ele estão sabedoria e poder, a ele pertencem conselho e entendimento). O significado deste texto não é tanto que Paulo estaria ecoando a Septuaginta, mas principalmente que estas duas palavras ocorrem juntas como expressão da sabedoria judaica na qual a sabedoria não é personificada — muito semelhante ao que se encontra em Pv 3.19-20 ("O Senhor em sabedoria lançou os fundamentos da terra...").

[61] Para saber mais sobre este tema, vide a análise no cap. 14, pp. 565-70.

[62] Sempre com o óbice, obviamente, de que jamais de poder dissociar verdadeiramente a Cristologia da Soteriologia no pensamento de Paulo. Vide o cap. 11 adiante.

[63] B. Witherington (Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom [Minneapolis: Fortress, 1994], 310-11) tenta contornar isto (1) tornando a expressão ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ instrumental (um sentido possível, mas incomum, para esta expressão), (2) tornando uma oração relativa, para a qual toda a frase está apontando, parentética (!), e (3) transformando, assim, os três substantivos, que estão em aposição com σοφία, em substantivos predicados com "vós sois". Assim, "Porém, de Deus vós sois por intermédio de Cristo (que foi tornado Sabedoria por nós da parte de Deus), justiça e santificação e redenção" (o itálico e as vírgulas são do autor). Em vez do "sentido natural da gramática", como ele

afirma, isto mais se parece com uma “tradução” que tem por intenção contornar as implicações do texto. Ficamos curioso em saber em que parte dos escritos de Paulo poderíamos encontrar uma outra “oração-ὅς” parentética, e, especialmente, uma que venha imediatamente depois da sua antecedente óbvia.

[64] Daí o comentário de Ziesler de que “1 Co 2.7 diz que existe algo oculto e misterioso acerca de Cristo como a sabedoria de Deus” (Pauline Christianity, 34) se torna especialmente distante de Paulo. A sabedoria de Deus não está aqui personificada; ela é encontrada precisamente no absurdo (a partir de uma perspectiva humana) de um Messias crucificado, o qual Paulo continuará a argumentar que somente pode ser conhecido com auxílio do Espírito.

[65] Na verdade, uma expressão da interpretação sugere que Paulo aqui tem em mente um reino messiânico temporal entre os dois advérbios ἔπειτα/εἶτα; mas isto é lançar uma distração no argumento. Se Paulo cria nisto jamais poderemos saber, já que ele jamais falou nesse assunto. Todavia encontrar isto no seu uso destes dois advérbios é ler matéria estranha dentro do texto, e não a intenção de Paulo com ele; e, então, sugerir que o próprio reino messiânico está entre estes dois advérbios, de modo que ele não esteja, atualmente, no lugar, exige um considerável esforço da nossa imaginação, isso sem levar em conta as preocupações do próprio Paulo na passagem. Embora possa haver pouca dúvida de que εἶτα carregue consigo uma sequência temporal inerente, a preocupação de Paulo, a esta altura, está mais com a sequência lógica, do que temporal, das coisas. Ou seja, o “então” está relacionado ao que acontece na sequência, no tempo da Parúsia. Naquele momento, a ressurreição dos mortos ocorrerá, e isto significa que o último dos inimigos de Deus foi subjugado. O que resta é o Filho devolver o “Reino” ao Pai, de modo que Ele possa ser tudo e em todos. Para ter acesso à posição contrária, inclusive a um debate sobre a literatura (sobre o que parece não ser um ponto importante para Paulo), vide Kreitzer, Jesus and God, 134-54. Por outro lado, a sua leitura cristológica do texto, que não depende da sequência temporal das coisas, é bastante útil.

[66] Para ter acesso a um debater sobre a analogia/contraste entre Adão e Cristo, nos vv. 21-22, vide as pp. 119-21. Esta última está separada da presente análise, em parte, porque não se trata de um tema messiânico e, em parte, porque esta analogia/contraste surge explicitamente duas outras vezes nas epístolas de Paulo (1 Co 15.45-49; Rm 5.12-17 [há quem também sugira Fp 2.6-7]). Assim, é discutível que este tema fosse algo sobre o que Paulo costumava refletir e, dessa forma, carece de uma análise à parte, especialmente porque o uso é sutilmente

diferente em cada um dos casos.

[67] Ou seja, Cristo (= Messias) é, agora, o Filho de Deus no céu, que reina nas regiões celestiais. Para saber mais sobre "Filho" como uma designação messiânica que diz respeito ao rei de Israel, vide a análise sobre Cl 1.13 (pp. 315-16) e, especialmente, o cap. 14, que trata de Jesus como rei messiânico.

[68] Assim, 43% dos casos de Χριστός por si só ocorrem nestas duas breves passagens.

[69] Vide Fee, 752; Garland, 710; Thiselton, 1230-31; Keener, 127.

[70] O γάρ (pois), neste caso, é explicativo, e não causal

[71] Na ordem cronológica que se supõe: 1 Ts 2.12; 2 Ts 1.5; 1 Co 4.20; 6.9-10; 15.24; 15.50; Gl 5.21; Cl 1.13; 4.11; Ef 5.5; 2 Tm 4.1; 4.18.

[72] Em contraposição a um reinado ainda vindouro em um reino intermediário (vide a nota nº 65).

[73] Dessa forma, por exemplo, em 1 Co 6.9-10, "não herdarão o reino de Deus;" cf. 15.50; Gl 5.21; Ef 5.5. Isto é, provavelmente, verdadeiro também acerca de "ser digno do reino de Deus" em 2 Ts 1.5, ao passo que o uso em 1 Ts é mais ambíguo.

[74] Sobre esta questão e o papel do próprio Paulo na combinação, vide Hengel, "'Sit at My Right Hand!'" 163-65.

[75] Vários MSS, inclusive A F G 33 629 a r, "completam" a citação acrescentando αὐτοῦ (seus/dele) para representar o σου (teu).

[76] Para saber mais sobre essa posição, vide Wright, Climax of the Covenant, 30.

[77] Sobre a questão complicada da mudança sutil de referentes a respeito do pronome "ele" nos vv. 26-28, vide Fee (757-59) e, agora, especialmente, Kreitzer (Jesus and God, 149-55), cuja minuciosa refutação de J. Lambrecht ("Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor 15:20-28", NTS 28 [1982]: 502-27) parece decisiva em favor de uma "mudança sutil" (conforme os intérpretes mais recentes: Blomberg, Witherington, Hays, Collins, Thiselton, Garland).

[78] Observe que isso é seguido por um ὅταν δέ... ὅταν δέ composto, que, neste caso, funciona de modo bem diverso da construção anterior. Aqui o δέ (mas), embora, provavelmente, "consecutivo", corresponde, mesmo assim em cada caso àquilo que imediatamente o antecede; e em ambos os casos o ὅταν inicia uma oração com uma oração introdutória subordinativa, "quando quer que (no tempo) isto acontecer, então..." É essa característica que parece também marcar a pausa intencional no sujeito gramatical. Sobre este ser o local adequado para observarmos a mudança de sujeito, vide Hengel ("'Sit at My Right Hand!'" 165), que, de modo semelhante, sugere que "Paulo apresenta uma base lógica para o argumento completo na... citação do Sl. 8.7."

[79] Essa mudança do aoristo ativo no Salmo, para o perfeito passivo explicativo deveria ser a pista do que está ocorrendo e deixa claro (assim pareceria) que Deus, agora, deve ser compreendido como o sujeito do verbo "sujeitar".

[80] Em alguns círculos evangélicos, o debate da subordinação eterna do Filho ao Pai veio à existência, na sua totalidade, como uma tentativa de levar as mulheres à sujeição dos homens. Vide, especialmente, S. D. Kovach e P. R. Schemm Jr., "A Defense of the Doctrine of the Eternal Subordination of the Son", JETS 42 (1999): 44-76; mas vide a refutação de Kevin Giles, "The Subordination of Christ and the Subordination of Women", in Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy (editado por R. W. Pierce e R. M. Groothuis; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), 334-52

[81] Cf. Wright, Climax of the Covenant, 30. O. Cullmann (The Christology of the New Testament [transcrito por S. C. Guthrie e C. A. M. Hall; Philadelphia: Westminster, 1959], 226-27, 293) sugere que o senhorio e a filiação de Cristo têm um ponto terminal: que eles existem somente enquanto a igreja existir na Terra. Só que isto parece fora de compasso com a forma de Cristologia revelada em Fp 2.9-11, onde o "Senhor" é o "nome" dado a Cristo, aparentemente, sem fim.

[82] Nesta questão, vide a obra influente de D. Hay, Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity (SBLMS 18; Nashville: Abingdon, 1973), que ainda continua sendo o ponto de partida para o estudo deste salmo para Paulo e outros escritores do NT.

[83] Vide, e.g., M. Black, "The Pauline Doctrine of the Second Adam", SJT 7 (1954): 70-79; J. Jervell, Imago Dei: Gen. 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis

und in den paulinischen Briefen (FRLANT 58; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht); E. Branden-burger, Adam und Christus: Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm. 5, 12-21 (1.Kor 15) (WMANT 7; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1962); R. Scroggs, The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology (Filadélfia: Fortress, 1966); J. D. G. Dunn, “1 Corinthians 15:45—Last Adam, Life-Giving Spirit”, in Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of Charles Francis Digby Moule (editado por B. Lindars e S. S. Smalley; Londres: Cambridge University Press, 1973), 127-41

[84] Isto, obviamente, não é exatamente o que Paulo disse; mas é quase certamente o que ele quis dizer. Como as cartas de Paulo deveriam ser lidas em voz alta, e não lidas silenciosamente, é típico da prosa de Paulo expressar contrastes ou analogias na forma de linhas equilibradas e poéticas como estas. Ao fazer isso, Paulo costuma manter a retórica intacta, mesmo se o que é dito não seja preciso. Assim, por exemplo, em 1 Co 6.13, ele cita a “poesia” do lema dos coríntios:

Comida para o estômago,

e o estômago para a comida;

e Deus destruirá tanto um [a comida] quanto o outro [o estômago].

Ele, então, prossegue com isso com a sua negação teológica de que o lema deles funcione com respeito ao corpo, como eles, aparentemente, estão questionando. Assim, ele afirma, seguindo o mesmo padrão, mas fazendo um ajuste temporal necessário à linha 3:

O corpo para o Senhor,

e o Senhor para o corpo;

e Deus tanto levantou o Senhor,

como nos levantará pelo seu poder.

Ao usar linhas poeticamente equilibradas, e em favor do contraste audível acima

da precisão, a segunda linha desta construção (por si só) pareceria beirar o desatino teológico. Seja como for, o Senhor não existe simplesmente por causa dos nossos corpos, que é o que Paulo diz, mas dificilmente o que ele quer transmitir com as suas palavras. O mesmo aconteceu aqui, e acontece novamente na famosa passagem de 15.45 (vide as pp. 122-23, adiante). Os instintos poéticos de Paulo simplesmente prevalecem sobre a precisão, e ele espera que os seus ouvintes leiam a imprecisão dentro do contexto da sua própria teologia. Assim:

ὥσπερ γὰρ	ἐν τῷ Ἀδὰμ	πάντες ἀποθνῄσκουσιν,
οὕτως καὶ	ἐν τῷ Χριστῷ	πάντες ζῳοποιηθήσονται.
Assim como	em Adão	todos morrem,
Assim também	em Cristo	todos serão feitos vivos.

Embora não possa haver dúvida sobre a natureza universal do primeiro πάντες, existem muito boas razões, à luz da totalidade do corpus paulino, para não se fazer do segundo πάντες equivalente ao primeiro no seu significado.

[85] A recente e mais influente apresentação desta perspectiva vem de Dunn ("1 Corinthians 15:45"; cf. Ziesler [Pauline Christianity, 46-47], que a acatou na sua totalidade). Muito embora Dunn reconheça que a oração crucial sobre Cristo tenha sido modelada pela primeira que fala de Adão, ele insiste que Paulo, nem por isso, tem qualquer pretensão cristológica nesta passagem. Além disso, a afirmação de Dunn com base no uso que Paulo faz do "πνεῦμα que concede a vida", de que "a experiência do crente com o Espírito que concede a vida é, para Paulo, prova de que o Jesus ressurreto é σῶμα πνευματικόν" ("1 Coríntios 15.45", 131 [grifo do autor; Dunn enfatiza a frase como um todo]), é uma afirmação pura e simples. Na verdade, isto vira o argumento de Paulo de ponta a cabeça, isto é, o fato de Cristo estar, agora, assumindo um "corpo sobrenatural" é evidência segura de que os crentes de Corinto, também, ao final "terão um corpo semelhante" (v. 49).

[86] Cf. E. Earle Ellis, Paul's Use of the Old Testament (Edimburgo: Oliver & Boyd, 1957; reimpresso por Grand Rapids: Baker, 1981), 141-43; é questionável, entretanto, se Paulo está, aqui, citando um midrash que já tivesse sido incorporado pelos círculos cristãos (95-97). O próprio Paulo é perfeitamente capaz de fazer uma interpretação assim. Dunn argumenta que a frase toda "se coloca debaixo de οὕτως γέγραπται — inclusive o versículo 45b, como indica a falta de δέ" ("1 Coríntios 15.45", 130). Sim e não. Isso é verdade a respeito da interpretação como tal, mas Paulo dificilmente tem intenção de que a segunda oração seja entendida como Escritura, mesmo de forma targúmica, no mesmo sentido que a primeira linha.

[87] Como Dunn ("I Corinthians 15:45", 130) também observa.

[88] Esse é o argumento que Max Turner coloca com ênfase especialmente contundente ("The Significance of Spirit Endowment for Paul", VE 9 [1975]: 62); cf. Wright: "Adão e Cristo, como indivíduos não são os sujeitos principais da análise, mas um esteio para as afirmações antropológicas dos vv. 42-44,46-47" (Climax of the Covenant, 32).

[89] Cf. a crítica de Wright, Climax of the Covenant, 31-35; veja o debate adicional sobre esta questão no cap.16 adiante, pp. 626-28.

[90] A gramática ainda precisa também passar o seu dia no tribunal. Paulo tende a ser muito preciso e geralmente inequívoco com o seu uso, ou não uso, do artigo definido com o "Espírito". No nominativo, tanto como sujeito, ou como substantivo predicado (como aqui), quando Paulo tem intenção de se referir ao Espírito Santo, ele sempre faz uso do artigo. Para ter acesso a uma análise completa do uso paulino, vide Fee, God's Empowering Presence, cap. 2.

[91] Isso reflete a decisão textual defendida no meu comentário (794-95, e a nota textual nº 5 da p. 787), que, neste caso, apesar de ser escolhida por uma minoria de eruditos e tradutores, apresenta evidência textual avassaladora, tanto externa quanto interna, a seu favor. Embora seja verdade que Paulo tenha sido cauteloso ao argumentar com eles sobre a realidade da expressão eterna futura do corpo atual, que está sujeito à deterioração e à morte, também é verdade que ele fez isso por intermédio de um contraste contínuo entre o corpo que o primeiro Adão tinha e o corpo que o segundo Adão agora tem. E se a súbita mudança para a exortação nos parece um tanto surpreendente, ela, de fato, não deveria ser assim encarda por uma pessoa que conhecesse bem Paulo; tampouco essa exortação lança dúvida sobre o futuro deles, como alguns temem poder ser o caso, se eles tivessem que escolher seguir com o texto original de Paulo. Paulo, simplesmente, está sendo Paulo, e ele conclui, primeiramente, com a afirmação comum ao nosso jeito humano de ser: "assim como carregamos a imagem do homem terreno" (observe que o verbo está no pretérito[!]; se Paulo tivesse a intenção de fazer um simples contraste entre o presente e o futuro, seria de se esperar que ele tivesse continuado a usar o presente aqui). Todavia a sua preocupação ao longo de toda essa carta tem sido de que eles vivam de acordo com a nova vida que lhes foi concedida em Cristo; por isso ele conclui dessa forma: "carreguemos também a imagem do homem celestial". E, com isso, as redes são lançadas de forma mais ampla, de modo a incluir o seu viver presente em conformidade com Aquele cujo novo tipo de corpo eles estão, na verdade, destinados a receber. Vide informações adicionais no cap. 13.

[92] Vide J. A. D. Weima, Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closings (JSNTSup 101; Sheffield: JSOT Press, 1994), 201-8.

[93] Vide, especialmente Eriksson, Traditions as Rhetorical Proof, 279-98; cf. Thiselton (1348-53), que endossa as conclusões de Eriksson.

[94] Sobre este tema, consulte a excelente visão geral proporcionada por Thiselton, 1348-53.

[95] Isso, portanto, é muito semelhante ao grito de Abba em Gálatas 4.6 e Romanos 8.16, cuja entrada na Igreja Primitiva somente pode ser explicada como originada no próprio Jesus e, assim, tornou-se linguagem devocional mesmo para aqueles que não conheciam o aramaico.

[96] Sobre esta questão, vide Hurtado, Lord Jesus Christ, 21, 110.

[97] Sobre a probabilidade deles terem aprendido a fazer assim porque o próprio Jesus agiu assim, vide o cap. 14.

[98] Sobre essa questão, vide Fee, "Εἰδωλόθυτα Once Again", 113-18.

[99] Sobre as complicações desta passagem, vide Fee, 58-82, e, agora, especialmente Thiselton, 911-27; Garland, 564-73.

[100] Vide mais adiante o comentário sobre Rm 10.9 e Fp 2.11, no último exemplo com o acréscimo de Χριστός.

[101] Interessantemente, em Rm 10.9 isto é evidência de conversão e, portanto, é o distintivo do verdadeiro seguidor de Cristo; aqui isto é compreendido como a confissão contínua que faz a separação de todos os outros que têm o Espírito; em Fp 2.11 a motivação é escatológica, quando todo o Universo de seres criados, inclusive o próprio César, finalmente, reconhecerá que os cristãos, agora, afirmam como uma realidade permanente: de que o Senhor não é outro, senão Jesus.

[102] Sobre esta questão, vide especialmente a análise em C. E. B. Cranfield, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (2 vols.; 6ª edição; ICC; Edimburgo: T&T Clark, 1975-1979), 2:529-30.

[103] Apesar de Cullmann (Christology, 219-21) provavelmente estar errado ao dar prioridade a esta questão a respeito do uso paulino, nós a negligenciaríamos em detrimento da nossa exegese à luz do seu uso em 1-2 Tessalonicenses e Filipenses, onde parece claro que ela exerce um papel secundário. O ponto positivo de Cullmann está na sua ênfase no contraste "Maldito é Jesus", que pode apontar para uma retratação para evitar o martírio.

[104] Para ter acesso às referências, vide Fee, God's Empowering Presence, 48 nº 39.

[105] Este último termo é um título, não um número preciso, já que houve somente onze que o viram de verdade.

[106] Quem, e quantos, eles foram nos será eternamente desconhecido; mas, talvez, dentre eles, estivesse, por exemplo, Andrônico e Júnia (Rm 16.7).

[107] Pelo menos esta é a ordem das melhores e mais antigas (e generalizadas) evidências (P^{46} B D*.2 F G b m Ambst). Sobre o Canon "a leitura mais complicada tem a maior probabilidade de ser a original" (já que os escribas tendiam mais a diminuir as dificuldades do texto do que a criá-las), esta é, seguramente, a leitura mais difícil, e ela também explica o surgimento do texto encontrado em NA^{27}. Para conhecer toda a argumentação deste ponto de vista, vide G. D. Fee, "Textual-Exegetical Observations on 1 Corinthians 1:2, 2:1, and 2:10", in To What End Exegesis? 43-56.

[108] No grego ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; em 1 Coríntios o verbo usado aqui, ἁγιάζω, é usado em outro local como metáfora da própria salvação (vide 6.11; cf. 1.30). Isto é, o ato salvífico em Cristo os separou como um povo santo naqueles arredores dominados pelo Paganismo.

[109] Vide 1 Co 4.17; 11.16; 14.33, esp. 36.

[110] Vide também Gn 13.4; 21.33 (Abraão); 26.25 (Isaque); 33.20 LXX (Jacó).

[111] Hurtado observa que este uso "tanto, indica explicitamente a apropriação cristológica da expressão bíblica, como também torna esta reverência sectária a Jesus a descrição universal dos crentes cristãos" (Lord Jesus Christ, 143).

[112] Este fenômeno está limitado a três epístolas do corpus: 1 e 2 Coríntios e Romanos (com somente 2 ocorrências tanto em 1, como e 2 Coríntios).

[113] Vide Gail R. O'Day, "Jer 9:22-23 and 1 Cor 1:26-31: A Study in Intertextuality", JBL 109 (1990): 259-67; Stanley, Paul and the Language of Scripture, 186-88. Esta é a posição comum e não haveria necessidade de se apresentar uma demonstração em função dessa citação, por parecer avulsa, servir como a palavra ápice de uma passagem deveras cristológica que começou com ecos claros de Jr 9.22 LXX. Além disso, foi Cristo que Deus enviou como

"sabedoria" para nós, exatamente para que o povo de Deus se gloriasse no Messias crucificado como Senhor.

[114] O comentário de Richardson sobre esta passagem parece confuso (Paul's Language, 284-85). Primeiramente, ele reconhece que "gloriar-se 'no Senhor' (isto é, em Cristo) é equivalente a gloriar-se na soberana realidade de Deus". Só que, em seguida, ele nega que isto seja uma "transferência da linguagem utilizada no Antigo Testamento, de Deus para Jesus". Nós só podemos saber que isto ocorre porque "o Senhor" já foi identificado por Paulo como "Jesus Cristo", que, a seguir, será identificado como "o Senhor da glória", que foi crucificado pelos romanos (2.7). A preocupação de Richardson é a correta: Cristo não é identificado nem aqui, nem em parte alguma, como sendo o próprio Deus; mas uma das razões de Paulo para utilizar o κύριος da Septuaginta nestas passagens parece ser que, desse modo, Cristo se torna incluso na identidade divina, todavia sem que essa identificação seja total e direta, para que o Filho não se torne, nem tome o lugar de Deus, por assim dizer. Ou seja, com estas transferências da linguagem do AT do Pai para o Filho, Paulo não está dizendo que Jesus é o próprio Yahweh da passagem do AT, mas que o κύριος = Adonai = Yahweh daquela passagem agora se aplica a Jesus Cristo, que, na sua exaltação, recebeu "o Nome" (Fp 2.10).

[115] Hays (34-35) também traz à luz 1 Sm 2.10 LXX (um acréscimo da Septuaginta à oração de Ana, baseada em Jr 9.22-23; mas isso parece desnecessário, já que a redação de Paulo está mais próxima do texto de Jeremias do que do texto de 1 Samuel.

[116] As mudanças sutis da Septuaginta aqui refletem as preocupações imediatas de Paulo. Como os opositores de Paulo em Corinto não conheciam a mente do Senhor (afinal de contas, em 3.1-4, ele os acusará, apesar deles serem pessoas espirituais, de agir exatamente como pessoas que ainda não tem o Espírito), como seria possível que eles se atrevessem a querer lhe dar algum conselho?

[117] Muito mais ainda à luz da "citação" desta passagem em Rm 11.34, onde ela, claramente, refere-se a Yahweh. Cf. Hurtado (Lord Jesus Christ, 112), que é ambivalente.

[118] A este respeito, vide Fee, God's Empowering Presence, 107-10.

[119] Vide pp. 91-92.

[120] Paulo, por sua vez, (1) utiliza a sua própria negação de certos direitos apostólicos por causa de outras pessoas como um exemplo para eles (9.1-23), (2) fala do valor da autonegação (9.24-27), (3) utiliza o exemplo da rejeição de Israel ao Senhor no deserto (10.1-13), e (4) apela à natureza da própria "festa" deles em honra ao Senhor como participação nele e no seu corpo (10.14-18). Ele faz tudo isso, como seria de se esperar, para que haja fundamentação suficiente para a proibição absoluta com a qual ele conclui.

[121] O texto de Paulo tem sofrido nas mãos dos escribas, provavelmente como resultado desta "repetição" de θύουσιν. Aparentemente em época tão antiga quanto a da confecção do P^{46} o texto já tenha sido modificado para ser mais específico quanto a quem estava sacrificando a quem. Destarte, o Texto Majoritário posterior (apoiado por evidências latinas antigas) reescreveu-o com a seguinte redação: ἀλλ᾽ ὅτι ἃ θύουσιν τὰ ἔθνη, δαιμονίοις θύουσιν καὶ οὐ θεῷ (Porém o que os gentios sacrificam, a demônios eles sacrificam e não a Deus). O texto NA^{27} apresentado aqui, e encontrado em a A B C P Ψ 33 81 1739 pc, é quase que seguramente o original de Paulo.

1 Coríntios 10.26

Depois de concluir o longo argumento que levou, finalmente, à proibição dos coríntios participarem nas refeições em templos, Paulo se volta ao v. 23 para retomar a questão da comida do templo disponível para compra nos mercados. E aqui nós encontramos uma resposta completamente diferente, que parece deixar claro que o que está em questão não é a comida em si, mas, o consumo da comida na presença dos demônios, e na participação daquilo que é demoníaco. Na questão da comida em si, Paulo não demonstra qualquer ambivalência, muito embora, como pode ser visto nos vv. 9.19-22, ele argumentará em favor da abstinência, se a comida gerar problema para outra pessoa. A liberdade para praticar algum ato, também significa a liberdade para não praticar tal ato.

Para fundamentar essa afirmação (v. 25) de que eles podem comprar e comer qualquer coisa vendida no mercado, Paulo cita o Sl 24.1 (23.1 LXX).

1 Co 10.26	τοῦ κυρίου γὰρ		ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα α
Sl 23.1 LXX	τοῦ κυρίου		ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα α
1 Co 10.26	do Senhor (pois)	(é) a terra e sua plenitude	
Sl 23.1 LXX	do Senhor	(é) a terra e sua plenitude	

Em função da familiaridade desse texto, podemos supor que Paulo tinha a intenção de que os coríntios reconhecessem o que ele estava fazendo, isto é: apresentando a base bíblica para a afirmação anterior.[122] Para nós, o que está em questão é se ao "citar" o Salmo, Paulo o deixa no formato com que ele se encontra no AT, e, portanto, deixando, inconscientemente, que o κύριος refira-se a Deus[123], ou se, em função do contexto imediato, deveríamos considerar que, mais uma vez, ele tem a intenção de que κύριος = Yahweh, refere-se a Cristo.

Por um lado, como o argumento atual termina (v. 31) com a necessidade de fazer tudo para a glória de Deus (θεός) e, como Paulo não parece estar querendo passar uma mensagem cristológica aqui, é questionável que, neste caso, ele esteja, simplesmente, fazendo a transposição do sentido salmo no seu todo.

Por outro lado, se considerarmos a probabilidade de Paulo, mais uma vez, ter tido a intenção de citar κύριος = Cristo (1) se aproximaria mais da citação do v. 22, a qual encerraria o argumento anterior; (2) o fato de Paulo ter iniciado o argumento todo ressaltando o papel mediador do Filho preexistente na criação, que, assim, assume o papel de κύριος acima da criação e daqueles a quem Ele redimiu; (3) as evidências esmagadoras de que, nas frases soltas, Paulo sempre reservou essa designação para Cristo (em todo caso, esse uso está totalmente de acordo com os padrões regulares de Paulo observados, tanto neste capítulo como no anterior).[124]

Κύριος Jesus e as Prerrogativas Divinas

Assim como em 1 e 2 Tessalonicenses, a presente Carta também apresenta vários casos nos quais Jesus, como κύριος é visto nos papeis que eram, outrora, sempre atribuídos a Deus (θεός). Isso acontece de várias maneiras. Nós os analisaremos na sua ordem de ocorrência em 1 Coríntios (exceto nos dois itens do cap. 7, nos quais, por razões conceituais, “o mandamento do Senhor” e a “lei de Cristo” são analisadas lado a lado).

A Graça do nosso Senhor (1 Co 1.3; 16.23)

No capítulo anterior, já tratamos das questões teológicas reais envolvidas na saudação paulina padrão, que a graça e a paz são vistas como coisas que vêm tanto de Deus-Pai como do Senhor Jesus Cristo. Aqui, eu simplesmente observo como a "graça" aparece no restante dessa Carta.

Em primeiro lugar, no corpo da Carta, a "graça" é expressa somente em termos de Deus-Pai. Assim, em 1.4; 3.10; 15.10,57; a "graça" ou é "de Deus", ou é "concedida por Deus". Só que no fim da Carta, a (típica) oração abençoadora de Paulo é "a graça de nosso κύριος Jesus seja convosco". Assim, o intercâmbio entre Deus e o Senhor observado em 1 e 2 Tessalonicenses continua também aqui.

O Dia do Senhor (1 Co 1.8)

Mais no fim da sua longa ação de graças, na qual Paulo tangencia muitos dos pontos a serem abordados na Carta, ele fala do futuro garantido dos crentes como sendo “o dia do nosso Senhor Jesus Cristo”. Ao fazer uso dessa expressão utilizada para Yahweh no AT, Paulo, agora, atribui-a a Cristo, vide a análise de 1 Ts 5.2.

No Nome do Senhor (1 Co 1.10; 5.3-4)

1.10 παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ ὀνόματος
τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,

5.3-4 [3]ἐγὼ μὲν γάρ... ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον [4]

1.10 Rogo-vos, irmãos e irmãs, pelo nome
do nosso Senhor Jesus Cristo

5.3-4 [3]Eu, de minha parte... já julguei, como [que] estando presente, aquele que p

De modo compatível com outro fenômeno observado em 1 e 2 Tessalonicenses, Paulo, nesse caso inicia o corpo da Carta fazendo o seu apelo “no nome de nosso Senhor Jesus Cristo” (1.10). Embora esse não seja um juramento propriamente dito, Paulo está utilizando o “nome” de Cristo como a autoridade por trás do apelo que ele está prestes a fazer. A ideia, obviamente, é que ele utiliza “o nome do ὁ κύριος, que, na Septuaginta, é o Nome Divino de Yahweh. Nesse caso, “o nome do Senhor” foi transferido completamente para Cristo. Para saber mais sobre essa questão, confira a análise de 2 Ts 3.6.

O uso da expressão “no nome de nosso Senhor Jesus” em 5.4 é mais complexo, por estar relacionada a uma questão mais abrangente da sintaxe da frase toda. Todavia, por várias boas razões, inclusive especialmente pelo fato de não haver qualquer caso conhecido, no NT, no qual uma expressão prepositiva antecede o particípio e o sujeito em um genitivo absoluto, a tradução da NRSV e da TNIV, provavelmente, estão corretas, pois mostram Paulo anunciando o juízo sobre o homem “no nome de nosso Senhor Jesus”.[125] O que é cristologicamente significativo é que um juízo feito em nome do Senhor pertence unicamente a Yahweh, o Deus de Israel; e para Paulo, ele pertence, igualmente, a Cristo Jesus. Essa compreensão também está alinhada com o uso liberal que Paulo faz do nome no juramento brando de 2 Ts 3.12. Para saber mais sobre a expressão “o poder do Senhor Jesus” nessa frase, acesse a análise sobre 1 Co 5.4 (pp. 146-47).

Enviado/Comissionado por Cristo (1 Co 1.1,17)

Um dos temas recorrentes no AT é o fato de Deus “enviar” mensageiros e profetas ao seu povo. O verbo utilizado na Septuaginta para esse “envio” é ἀποστέλλω, que aparece na passagem clássica de “comissão” em Is 6.8. Deus pergunta: “A quem enviarei [ἀποστείλω]?”. Ao que o profeta responde: “Eis-me aqui; envia-me a mim [ἀπόστειλόν με].” Assim também ocorre com o “envio” do Servo de Yahweh em Is 48.16 e com o “envio” de Ezequiel em Ez 2.4. Nas Cartas de Paulo, Cristo, agora, assume esse papel ao enviar Paulo para proclamar o evangelho (γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς... εὐαγγελίζεσθαι [pois Cristo me enviou... para pregar o evangelho]; 1.17); assim, acima de tudo, Paulo é “um apóstolo de Cristo Jesus” (1.1).

O Senhor da Glória (1 Co 2.8)

Numa dos momentos mais marcantes de todas as suas Cartas, e com uma dose considerável de ironia, Paulo fala dos “dominadores desta era” como sendo aqueles que crucificaram “o Senhor da glória”. Mesmo não sendo essa uma expressão encontrada no AT, a linguagem está repleta de temas do AT. Afinal de contas, “o Senhor da glória” não fica muito longe de “o Rei da Glória” no famoso hino de coroação divina, no Sl 24.

Só que ainda mais significativo é o fato da “glória” das Cartas de Paulo ser, fundamentalmente, uma forma de se falar sobre Deus. Ele é o “Pai da glória” (Ef 1.17), que habita na glória (Fp 4.19), para cuja glória todas as coisas são e devem ser feitas (1 Co 10.31), e aquEle a quem a glória é oferecida em bênçãos e louvores (Gl 1.5; Fp 4.20). E, agora, “o Senhor” que compartilha dessa glória com Deus-Pai (2 Ts 2.14; 2 Co 4.4) é aquEle a quem os dominadores desta era crucificaram. O uso que Paulo faz dessa expressão única serve para mostrar aos coríntios que aquEle a quem os poderosos do mundo crucificaram não é ninguém mais do que o próprio “Senhor da glória”. Assim, o escândalo da cruz não foi perpetrado por pessoas más; o que elas fizera já estava prenunciado na sabedoria divina. Portanto, elas não sabiam, nem podiam saber, que o seu ato de brutalidade era feito contra o próprio Senhor da glória, cuja “glória” não foi diminuída pela vergonha da cruz. E, obviamente, é inerente a esse tipo de linguagem que o Crucificado também seja o Senhor da glória que reina no presente. Sendo assim, a crucificação do Senhor da glória foi uma questão de ganha-ganha à medida em que tratamos do Deus eterno.

O Senhor Concedeu/Repartiu (1 Co 3.5; 7.17)

Em um contexto em que enfatiza tanto a unidade quanto os diferentes dons seus e de Apolo, Paulo fala de cada ministério em termos de “como o Senhor me concedeu/repartiu com cada um” (ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν). Em outra parte dos escritos paulinos é ὁ θεός quem “concede” tal ministério (por exemplo, 2 Co 5.18). No AT, por intermédio da Septuaginta, esses dons sempre são vistos como prerrogativas de κύριος = Yahweh.[126] E, apesar de no restante deste parágrafo Paulo colocar toda a ênfase na atividade de Deus, ele começa afirmando que os dons específicos, por si mesmos, vêm do Senhor = Cristo.

De modo semelhante, só que em um contexto bem diferente, em 7.17 Paulo une a atividade de Cristo e do Pai numa única frase e atribui a cada um deles a sua percepção da divina “divisão de tarefas”: ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατείτω (a cada um segundo o Senhor atribuiu; cada um segundo Deus chamou, que [assim] andem). O que está em jogo aqui é uma preocupação com aqueles que procuram uma mudança de vida em função da sua nova vida em Cristo.[127] A combinação, nesse caso, reflete o que é considerado padrão por parte de Paulo. Tanto a eleição como o chamado são atividade de Deus (θεός);[128] só que nesse chamado, às vezes, é Cristo que “atribui” os dons/tarefas individuais (como em 3.5) ou, nesse caso, a posição na vida. Por outro lado, essa última é, claramente, uma prerrogativa divina, tal como em 2 Co 10.13; Rm 12.3. No AT, esse tipo de linguagem é totalmente reservado para κύριος = Yahweh

Portanto, em 1 Co 12.4, em um dos três momentos trinitários semelhantes a esse encontrados nas Cartas de Paulo,[129] e em uma oração deveras desnecessária para efeito da sua intenção fundamental, Paulo afirma que “o mesmo Senhor” é responsável pela ampla variedade de διακονιῶν (ministérios) que existem na comunidade de fé.

O Senhor Julga (1 Co 4.4-5; 11.32)

De maneira semelhante ao que é dito em 1 Ts 4.6, Paulo, em 4.4-5 está, novamente, prestes a atribuir a κύριος = Cristo a atividade tanto de examinar a si mesmo como de trazer à luz as coisas encobertas:

4.4-5 [4]...ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν. [5]ὥστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε ἕως ἂν

Aqui, Paulo está, simultaneamente, jogando com o fato dos coríntios estarem lhe "julgando" ao "examiná-lo"[130] (v. 3), mas também evitando o "escrutínio" deles quando o entrega para as mãos "do Senhor". Assim, em resposta direta à atitude deles para com ele, Paulo faz três afirmações que são cheias de pressupostos cristológicos. Em primeiro lugar, ele afirma que o único que tem o direito de "examiná-lo" é ὁ κύριος[131] = Cristo, portanto, eles deveriam voltar atrás na sua atitude com relação a ele. Em segundo lugar, e agora por implicação, quando o Senhor vier, Ele também agirá como o Juiz escatológico. E, em terceiro lugar, ele lhes diz que quando ὁ κύριος vier, Ele assumirá a prerrogativa divina de "trazer à luz o que está encoberto nas trevas e exporá os motivos do coração das pessoas".

Essa oração final é um jogo com a linguagem (apocalíptica) da oração de Daniel em Dn 2.20-23, na qual ele afirma que o "[Deus de seus ancestrais] revela o profundo e o escondido, conhece o que está em trevas, e com ele mora a luz" — um tema que é, então, repetido por Nabucodonosor em 2.47. Para Paulo, essa revelação ocorrerá na Parúsia de Cristo, e o próprio Cristo será o juiz e, dessa forma, exporá o coração humano segundo ele mesmo é — sendo que essa ação é uma prerrogativa exclusivamente divina novamente atribuída a Cristo como Senhor. Cristo, portanto, não é meramente o agente da autoridade divina; Ele mesmo é entendido de forma completamente divina, como aquEle que conhece todas as coisas, incluindo o que está "escondido" no coração humano. Nenhuma figura humana meramente exaltada jamais poderia ter imaginado desempenhar um papel assim no mundo do Judaísmo de Paulo.

De modo semelhante, no contexto do abuso diante da Mesa do Senhor em Corinto (11.17-34), Paulo entende a doença e a morte de alguns membros da comunidade como evidência da disciplina que os crentes de Coríntios estão sofrendo no momento (vv. 30-32). Fazendo um jogo considerável na linguagem e nos temas do "juízo", Paulo (como profeta cristão), primeiramente, afirma que eles deveriam entender algumas doenças e mortes entre eles como o resultado direto do seu abuso do "corpo" (= a igreja) à mesa do Senhor, na qual eles deveriam, acima de tudo, afirmar que pertencem, conjuntamente, ao Senhor Único. Assim,[132] "se nós estivéssemos διεκρίνομεν [= discernindo o corpo], nós não estaríamos ἐκρινόμεθα [= experimentando juízo]." Por outro lado, ele prossegue, "no nosso ser κρινόμενοι [julgado] do presente (dessa forma), estamos, de fato παιδευόμεθα ὑπὸ τοῦ κυρίου [sendo trazidos sob disciplina pelo

Senhor = Cristo].”

Aqui, mais uma vez, só que, agora, em considerável contraste com o juízo escatológico expresso em 4.3-5, Paulo afirma que o “juízo” que eles estão experimentando nas mãos de Deus está, de fato, vindo diretamente da parte do Senhor, Jesus Cristo.

Se o Senhor Quiser/Permitir (1 Co 4.19; 16.7)

Nesses dois momentos marcantes, Paulo atribui a Cristo como κύριος o que, em outras passagens, é prerrogativa absoluta de Deus. Mesmo na nossa Carta, Paulo começa a perceber que o seu apostolado existe “pela vontade de Deus”, uma expressão que ocorre cerca de 13 vezes nas suas Cartas.[133] Só que, aqui, de forma totalmente improvisada, ele afirma duas vezes que virá e/ou ficará com os coríntios “se o Senhor quiser/permitir”. Alguns poderiam argumentar que uma referência assim tão casual poderia ser, portanto, uma referência a Deus-Pai, só que isso é altamente improvável, já que Paulo é muito consistente ao fazer uma distinção entre θεός e κύριος ao longo de toda essa Carta (vide, esp. 1.1; 8.6) e como o contexto imediato trata somente de Cristo, especialmente os vv. 14-17.

Como já vimos, esse parece ser mais um caso no qual Paulo, quase que sem querer, considera que Cristo compartilha, igualmente, das prerrogativas que, de outro modo, pertenciam somente a Deus.

O Poder do Senhor Jesus (1 Co 5.4)

Quase toda a resposta de Paulo à séria situação de um homem vivendo em um relacionamento incestuoso com a esposa do seu pai é dirigido a própria igreja, cujos membros toleraram essa atividade no seu meio e nada fizeram para impedi-la. À luz da sua inação, Paulo acaba fazendo algo. Como já estava presente no meio deles pelo Espírito, ele passou juízo sobre o homem, em nome do Senhor Jesus; agora, eles deveriam executá-lo. A sua descrição dessa reunião é o que chama a nossa atenção. Paulo entende que tanto ele como Cristo estão presentes pelo Espírito; e nesse contexto, eles deveriam colocar o homem para fora da comunidade de crentes. A forma de Paulo descrever Cristo como presente é o que mais chama a atenção. “Quando eu estiver presente no Espírito”, diz ele, provavelmente por intermédio de uma palavra profética, e “o poder de nosso Senhor estiver presente”, vocês devem colocar esse homem de volta no domínio de Satanás.

Com essa terminologia incomum, “o poder de nosso Senhor Jesus”, Paulo, muito provavelmente, está fazendo mais uma referência indireta ao Espírito.[134] Se assim for, então, esse também é só mais um momento de considerável importância cristológica. Num primeiro momento, aparentemente, não passa de mais um caso em que Paulo reconhece que o Espírito de Deus é, ao mesmo tempo, o Espírito do Senhor Jesus.[135] Só que, nesse caso, e em função da natureza incomum da situação, Paulo está se referindo ao Espírito em termos do poder de Deus estar presente. Só que o poder de Deus, nesse caso, repousa sobre o Senhor Jesus que, dessa forma, está presente pelo seu Espírito, agora, designado em termos de “o poder de nosso Senhor Jesus”.

Assim, neste vasto contexto, cheio de implicações da presença de Deus em seu meio, Paulo se refere a Cristo duas vezes, em termos do nome concedido a Deus, “o Senhor”, que é, então, identificado com o Jesus ressurreto.[136] Por um lado, o juízo foi anunciado em nome do Senhor Jesus; por outro lado, ele deve ser executado com o poder do Senhor Jesus. Destarte, assim como o Senhor ressurreto virá com “os anjos do seu poder” para executar o juízo escatológico sobre os seus inimigos (2 Ts 1.7), também na comunidade reunida de Corinto,

Paulo espera que o poder do Senhor exaltado, Jesus, provavelmente por meio do seu Espírito, também esteja presente para ajudá-los na execução desse juízo. Tudo isso está repleto de implicações cristológicas.

Esforçando-se para Agradar o Senhor (1 Co 7.32)

Na sua análise do que ele percebe como as vantagens da vida solteira sobre o casamento, Paulo afirma que uma pessoa solteira pode dedicar toda a sua energia para uma única coisa: πῶς ἀρέστῃ τῷ κυρίῳ (como agradar ao Senhor). Eis aqui mais uma preocupação do AT[137] que foi apropriada por Paulo e que, na maior parte dos casos, diz respeito a "agradar a τῷ θεῷ (Deus)"[138], mas que, aqui, é diretamente aplicada ao Senhor = Cristo (cf. 2 Co 5.9).

O Mandamento do Senhor (1 Co 7.10,12,25; 9.14; 14.36-37)

Como já vimos, em 1 Co 5.3-5, Paulo considera-se presente pelo Espírito na reunião da comunidade quando a sua Carta é lida para eles;[139] e nesse contexto, os coríntios deveriam executar o juízo sobre o homem que cometeu o incesto, que ele já havia anunciado "no nome do Senhor". Essa, muito provavelmente, é a estrutura mais provável do seu pronunciamento em 14.37: ἃ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή (o que estou escrevendo para vós é mandamento do Senhor). Isso também explica porque ele pode fazer um pronunciamento acerca de um "casamento misto" em 7.10 quando não tem qualquer "palavra da parte do Senhor;" nas seguintes palavras "digo eu, não o Senhor" (λέγω ἐγὼ οὐχ ὁ κύριος). De modo semelhante, em 9.14 ele volta a se referir a um ditado do Jesus terreno como "o mandamento do Senhor".

O que é marcante neste conjunto de textos é o fato de Paulo atribuir com tanta tranquilidade ao Senhor ressurreto o tipo de linguagem de comando que era de uso exclusivo de κύριος = Yahweh na Septuaginta. Isto é, especialmente verdadeiro acerca do "mandamento do Senhor" em 14.37. Aqui está a linguagem da Septuaginta, especialmente em Deuteronômio, para descrever a Lei de Deus dada a Israel. Com extrema facilidade, Paulo utiliza essa linguagem para aquilo que ele mesmo fala, em lugar do Senhor.

Mais impressionante ainda é o próximo tópico.

Debaixo da Lei de Cristo (1 Co 9.21)

Eis um texto que tem causado bastante aflição naqueles que leem Gálatas e Romanos com os olhos de Lutero e Calvino. Todavia, esse jogo de palavras sobre a "Lei" é típico de Paulo. Na retórica de "tornar-se todas as coisas para todos, de modo que, por todos os meios possíveis ele possa salvar alguns" (v. 22), o apóstolo afirma que quando, na companhia daqueles que não tem a Lei, ele mesmo se conforma à sua vida sem lei (τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος [para aqueles sem a Lei como sem a Lei eu mesmo]). No contexto, poderíamos corretamente supor que isso diz respeito ao consumo de alimentos proibidos pela Lei de Moisés e incluiria a expansão daquelas leis no Judaísmo da época de Paulo.

Só que uma declaração de tal monta poderia gerar um efeito negativo para Paulo, como ele mesmo compreende, já que ele se viu acuado nessa questão.[140] Por isso ele, imediatamente, qualifica essa expressão de "tornar-se tudo" com esta oração impressionante: μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ᾽ ἔννομος Χριστοῦ, que é quase impossível de ser traduzida em linguagem simples. Jogando com a sua descrição dos gentios como ἄνομος (= sem lei), o apóstolo afirma que de acordo com os seus hábitos alimentares "sem lei", o próprio Paulo não fica, verdadeiramente, "sem lei" quando Deus é levado em conta; antes, debaixo da Nova Aliança ele é "inserido pela Lei em Cristo", uma expressão que F. W. Danker transcreve, com propriedade, como "não, obviamente, estando fora da jurisdição de Deus, mas estando dentro da jurisdição de Cristo".[141]

O nosso interesse é com as implicações cristológicas dessa justificativa impressionante. Apesar de ser verdade que ela se conforme à atitude consistente de Paulo para com a (não) relação do crente com a Lei Mosaica, ela coloca a vida ética num plano novo e mais elevado, marcado em Gl 5.22-23 como o fruto do Espírito, para o qual não há lei no velho sentido; antes, elas são uma expressão do estar "debaixo da Lei de Cristo". Assim, nessa justificativa improvisada segundo a qual Paulo não leva uma vida "desregrada" porque ele segue a "Lei" segundo ela, agora, expressa-se por meio de Cristo e do Espírito, o apóstolo, mais uma vez, acaba de dar evidência da Cristologia Superior que ele mesmo assume. A "Lei de Deus" deve, de fato, ser compreendida como "a (não)

lei de Cristo”, já que a modelação ao caráter e ao comportamento de Cristo são, agora, a maneira de estarmos “debaixo da Lei de Deus”.

Com essa passagem, chegamos ao fim das atribuições que Paulo faz de Cristo como κύριος em um grande número de expressões exatas, ou de prerrogativas divinas que, no AT ficavam restritas somente a Deus, e nunca se referiam a anjos, ou a seres humanos. Embora várias, ou algumas delas, possam parecer incidentais e relativamente sem importância, o seu efeito cumulativo é considerável. E como já demonstramos com regularidade, a maioria delas não foi planejada, nem concebida para convencer; antes, grande parte delas é dita de forma tão inconsciente que somente podemos concluir que a devoção a Cristo como Senhor já fazia parte da vida de Paulo muito tempo antes dessa Carta ter sido escrita.

Textos que Implicam Subordinação

Por fim, precisamos examinar atentamente os dois outros textos dessa Carta[142] os quais sugerem, especificamente, que o Filho esteja num relacionamento de subordinação em relação ao Pai: 1 Co 3.23; 11.3. E precisamos ser especialmente cautelosos aqui, porque a questão do “ser”, simplesmente, não faz parte do discurso epistolar de Paulo; a sua preocupação está sempre no papel, ou função do Filho no plano divino de redenção. Ou seja, a economia da salvação percebida anteriormente em 2 Ts 2.13 e reconhecida anteriormente em 1 Co 8.6 se mostra verdadeira ao longo e todo o corpus paulino. Logo, esses textos não apresentam qualquer surpresa. Eles, simplesmente, expressam essa realidade de modos que parecem mais beirar a questão do relacionamento divino, do que somente a função salvífica de Cristo.

1 Coríntios 3.23 — “Cristo É de Deus”

Para resumir o seu argumento contra a presente questão em 1 Co 1–4, a saber, o divisionismo pregado pela “lealdade” a diferentes líderes, Paulo insiste que, apesar das diferentes funções na vinha, ou no templo de Deus, os seus líderes, antes de tudo, pertencem a Deus (3.9). Por causa disso — e como os próprios crentes de corinto pertenciam a Cristo (v. 23a) — isso significava que todos os seus líderes (Paulo, Apolo, Cefas) também pertenciam a eles.[143] Assim, ele conclui que “todas as coisas são vossas” não porque sois autossuficientes, ou importantes, por vós mesmos, mas exatamente porque “vós pertenceis a Cristo”.

Porém, como ele jamais seria uma pessoa que deixaria esse tipo de argumentação inconclusa, Paulo encerra com um clímax, no qual aponta para Deus como o objetivo final de todas as coisas. Assim como eles pertencem a Cristo por meio da sua obra redentora, Cristo, nessa mesma obra redentora “pertence a Deus”. Essa afirmação, portanto, mantém um tema encontrado ao longo de todo o corpus paulino: na sua obra de redenção, Cristo estava executando a vontade do Pai. Todavia, essas afirmações estão longe de se referirem ao seu ser essencial, ou ao seu relacionamento eterno com o Pai. Isto é, essas declarações refletem a subordinação funcional e dizem respeito à função de Cristo como Salvador, e não ao seu ser. Além disso, poder-se-ia argumentar com boa fundamentação que essa expressão é dirigida, especificamente, para aqueles que dizem ἐγὼ Χριστοῦ (Eu sou de Cristo [1.13]),[144] de forma a redirecionar o singular “eu” para o plural “vós” e, assim, manter Cristo dentro dos limites daquilo que Deus fez, e está fazendo, no mundo.

Portanto, o que apresenta significado cristológico supremo nessa expressão não é a sua mensagem de subordinação, mas a sua afirmação de que Cristo, em tudo o que fez, e faz, por “nós pecadores”, é, em última análise, uma expressão daquilo que Deus está fazendo neste nosso mundo. Como sempre, para Paulo, e especialmente na primeira afirmação cristológica desta Carta (8.6), Deus é a fonte e a meta de tudo, tanto na criação como na redenção, ao passo que Cristo é o agente divino da criação e da redenção. Nesse sentido, “Cristo é de Deus”.

1 Coríntios 11.3 — Deus como o “Cabeça” de Cristo

O último texto que precisamos examinar é o uso metafórico que Paulo faz da palavra “cabeça” em 11.3, no qual, no terceiro componente de um terceto de relacionamentos, Paulo afirma que “a cabeça de Cristo é Deus”. Assim:

11.3 παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφ

De cada homem a cabeça é Cristo; a cabeça da mulher é o homem; a cabeça

Infelizmente, o segundo componente desse terceiro despertou um debate considerável nos últimos anos, acerca do significado dessa metáfora acerca dos relacionamentos entre homens e mulheres, um debate que, normalmente, tem sido tanto acalorado quanto esclarecedor.[145] Sem querermos retomar esse debate, podemos aqui isolar seguramente várias coisas acerca do uso que Paulo faz dessa metáfora, de modo a compreender a (provável) intenção do que é dito acerca do relacionamento entre Cristo e Deus.[146]

1. Esta é, simultaneamente, a primeira ocorrência dessa metáfora no corpus paulino, como também a sua única aparição em um contexto no qual σῶμα (corpo) não é mencionado, nem presumido. Ou seja, em outras passagens, quando Paulo fala, por exemplo, de Cristo como "cabeça" em relação ao seu "corpo", a igreja, não se trata de uma metáfora para o "senhorio", mas, sim, para o papel de apoio e de sustentação da vida que se entendia que a cabeça tinha com relação ao corpo (Cl 2.19; Ef 4.15-16).

2. Na primeira linha dessa passagem, o relacionamento de Cristo com a igreja não está em vista, mas, especificamente, o seu relacionamento com o homem (= ser humano do sexo masculino). E, seja qual for o relacionamento de Cristo com o homem vislumbrado pela metáfora nesse contexto, é mais provável que ele seja visto de maneira similar ao entendimento que Paulo tinha do relacionamento entre Deus-Pai e Cristo.

3. O que nós também sabemos, a partir das evidências, é que quando a comunidade judia utilizava essa metáfora, como faziam com frequência no AT, ela, predominantemente, referia-se a um líder ou chefe de tribo. Por outro lado, embora algo próximo a esse sentido possa ser encontrado entre os gregos, eles tinham um espectro maior de usos, e todos estes podem ser entendidos como derivados do seu entendimento anatômico da relação entre a cabeça e o corpo (como a sua parte mais proeminente ou mais importante; a "fonte de suprimento/apoio" para os sistemas funcionais do corpo, etc.).[147]

4. A interpretação mais antiga existente para essa passagem na Igreja Primitiva vem de Cirilo de Alexandria (aprox. 444 d.C.), que interpretou de modo muito explícito nos termos da metáfora grega: "Assim, podemos dizer que 'a cabeça de todo homem é Cristo'. Pois ele foi criado por [διά] ele... como Deus; 'mas a cabeça da mulher é o homem', porque ela foi tirada da sua carne. De modo

semelhante ‘a cabeça de Cristo é Deus’, porque ele é dele [ἐξ αὐτοῦ] por natureza” (Ad Arcadiam et Marinam 5.6). Cirilo parece seguir esse caminho porque (a) com base no v.8 (“a mulher é ἐξ ἀνδρός”), também era uma metáfora natural no mundo grego e (b) ela apoia as suas intenções cristológicas.

A questão para nós, portanto, é se Paulo estava falando a partir da sua tradição judaica, ou se, ao falar ao contexto grego de Corinto, fez uso de uma metáfora que teria sido familiar para eles.[148] Antes de levarmos essa questão para a linha 3, na passagem em si o que está em questão é o tipo de relacionamento entre o “homem” e a “mulher” que está sendo aqui vislumbrado, e como isso se desenvolve na análise que se segue. Por várias razões, parece mais provável que algo muito aproximado do entendimento de Cirilo estava na mente de Paulo.

1. Apesar das repetidas afirmações ao contrário, nada do que é dito depois desses versículos sugere um relacionamento de subordinação/submissão. É mais comum aos defensores dessa posição que tenham em mente ou o relacionamento “marido/esposa” ou a “ordem na igreja”. Todavia essa última posição significa introjetar no texto o que ele não diz; e embora os primeiros possam ter feito parte da intenção original, nada que diga respeito à análise que se segue exige que se tenha “marido/esposa” em mente. Além do mais, o resumo final nos vv. 13-15 trata de homens e mulheres em geral e, portanto, não oferece qualquer ajuda adicional no entendimento da metáfora.

2. Nessa passagem, na situação em que Paulo poderia estar abordando alguma dimensão da metáfora (vv. 8-9), o relacionamento vislumbrado não significa a subordinação do homem como o “líder”. Paulo está explicando a sua afirmação de que “a mulher é a glória do homem”. A resposta está na narrativa de Gênesis: ela veio do homem (no sentido de que ela foi criada a partir de uma das suas costelas) e foi criada por sua causa; é isso que faz dela a “glória” do homem. Se essa é uma extensão da metáfora do v. 3 ela, então, aponta para o “homem” como o cabeça metafórico, no sentido defendido por Cirilo. Além do mais, em nenhuma outra passagem das Sagradas Escrituras existe algum uso da palavra “glória” que sugira que Paulo estaria, aqui, defendendo um uso que implique um relacionamento de subordinação — do mesmo modo que a sua afirmação em 2 Co 4.6 de que “conhecimento da glória de Deus” também deve ser visto “na face de Jesus Cristo” também não implica um relacionamento de subordinação.

3. Um dos enigmas contínuos de todos os intérpretes é por que Paulo incluiria um terceiro componente na sua frase de abertura, já que “Deus é a cabeça de

Cristo” não volta a ser retomado no raciocínio, de forma alguma. É mais provável que isso ocorra porque o “ditado” já existisse e Paulo estivesse, simplesmente, fazendo uso dele. Só que se esse for o caso, qual seria o seu objetivo com isso? Apesar de não podermos ter certeza, muito provavelmente, essa era uma metáfora útil para expressar uma certa cronologia da “história da salvação”. De acordo com 1 Co 8.6, todas as coisas (inclusive Adão) foram criadas “por intermédio de Cristo”; o homem que se tornou a “fonte” do ser da mulher, ao passo que Deus foi a “fonte” da encarnação de Cristo. Seja qual for o caso, essa hipótese do ditado faz justiça aos três componentes de tal forma que o entendimento da metáfora como expressão de “subordinação” não faz sentido.

4. É comum se apelar para o uso posterior que Paulo faz dessa metáfora em Colossenses e Efésios e, depois, importar o seu significado de lá para cá. Todavia, muita confusão parece estar em ação aqui, já que nessas duas Cartas posteriores (ligadas entre si), a metáfora é usada de três maneiras distintas: (a) para mostrar o relacionamento de Cristo com a igreja,[149](b) o relacionamento de Cristo com “as potestades”[150] e (c) o relacionamento do dono da casa com a sua esposa.[151]

Essa representação, em última análise, parece ser oriunda da visão que Paulo tinha da igreja como o “corpo de Cristo”, celebrado em cada Ceia do Senhor, de acordo com as passagens de 1 Co 10.16-17; 11.29. O problema em Colossenses, por exemplo, são algumas pessoas que estavam seguindo em direções claramente heréticas, que não estavam “ligadas à cabeça” (2.19 = desligando-se completamente do “corpo” e, por implicação, sendo “ligadas” às “potestades” para as quais eles, agora, davam uma importância indevida). Parece que somente isso poderia explicar a ocorrência anterior da metáfora em 1.18 — como o “Jano” entre as duas estrofes do hino de 1.15-20. “E ele [o Filho de Deus] é a cabeça do corpo, isto é, da igreja”.[152] Essa inserção, de outra sorte desnecessária ao hino/poema de 1.15-20 parece intencional — tal como o próprio hino/poema como um todo — para antecipar algumas coisas que serão ditas posteriormente com referência ao relacionamento de Cristo tanto com as potestades quanto com a igreja no argumento principal de 2.6-19.

Em primeiro lugar, Paulo alega que Cristo é “cabeça de todo poder e autoridade” (2.10), e assim é, acrescente ele em Ef 1.22, por causa da igreja. Esses dois casos são, de fato, os únicos lugares seguros nos quais Paulo utiliza essa representação dessa forma claramente dentro do contexto judaico. Em segundo lugar, a chave para essa representação em relação à igreja é o desenvolvimento que dela vemos

em Cl 2.19, onde os falsos mestres “perderam conexão com a cabeça” (TNIV). Isso, obviamente, é uma metáfora, não para a subordinação ou “senhorio”, mas para a manutenção da vida, assim como o restante da frase deixa claro. Perder conexão com a cabeça significa perder a própria vida, já que a igreja funciona como o corpo de Cristo somente à medida que ela mantém a sua conexão com a cabeça. É assim também que a representação cabeça/corpo é desenvolvida em Ef 4.15-16. Agora, em um contexto positivo, essa representação estimula a vida e o crescimento da igreja como uma unidade, que é o motivo de, em Colossenses, aqueles que se desligavam da cabeça deixavam de viver e, na verdade, estavam levando a própria igreja para a morte.

Esse relacionamento também parece ser o ponto do uso análogo da metáfora em Ef 5.22-24.[153] Exatamente porque Paulo está, deliberadamente, fazendo uso de uma analogia, e não da realidade,[154] a mensagem da analogia nos leva, de volta, a 4.15-16, e não ao relacionamento de Cristo com as “potestades”. E este é o ponto principal: assim como a igreja é totalmente dependente de Cristo para a vida e o crescimento, também a esposa, num lar do século I, era totalmente dependente do seu marido como o seu “salvador”, no sentido de ser dependente dele para a manutenção da sua vida no mundo.

Tudo isso é para dizer, portanto, que a importação do uso posterior para 1 Co 11.3 dessa representação é, provavelmente, suspeita, na melhor das hipóteses. Todavia, se ela for considerada apropriada, então, o relacionamento vislumbrado não seria tanto “cabeça = líder”, porém mais como “cabeça = fonte do ser” como Cirilo apropriadamente compreendeu.

O que isso significa para nós Cristologicamente, portanto, é que a relação mais provável em vista aqui é a que é padrão em Paulo, que deriva principalmente de preocupações soteriológicas de Paulo.

Apesar de ser verdade que a metáfora pareça implicar a prioridade de um sobre o outro, ela deve ser tomada não de modo subornativo, mas de uma maneira que esteja adequada com a “gramática” consistente que Paulo utiliza para se referir à salvação, encontrada em 8.6 e expressada com regularidade em outras passagens. Tudo é apresentado em termos do “amor de Deus”, que, então, encontra expressão na “graça de Cristo”, a qual, então, é tornada eficaz na vida do crente e da igreja por intermédio da “participação/partilhar no Espírito” (2 Co 13.13[14]; vide também, por exemplo, Rm 5.3-8). Portanto, assim como em 1 Co 15.28, a forma aparentemente “subordinativa” de expressão dessa e de outras

passagens não é uma expressão da pessoa ou do ser, mas dos seus papeis individuais na economia da salvação.

Conclusão

Assim como no capítulo anterior, quando conclusões foram apresentadas ao longo deste estudo, limitar-me-ei aqui, simplesmente, a apresentar as características da Cristologia desta Carta.

Em primeiro lugar, a maior parte das características já presentes na correspondência tessalonicense também surgem aqui: o Cristo exaltado como Rei messiânico e Filho de Deus; Cristo como “o Senhor” dos vários textos da Septuaginta nos quais Yahweh é “o Senhor”; Cristo compartilhando com o Pai de muitíssimas prerrogativas divinas. A única diferença real é que a primeira dessas encontra mais definição aqui do que em 1 e 2 Tessalonicenses.

Em segundo lugar, o que é encontrado de forma explícita e ousada, pela primeira vez no corpus são as afirmações da preexistência de Cristo. Nas reafirmações impressionantes que Paulo faz da Shemá dos judeus, Cristo, o Filho, assume um papel ao lado do Pai na identidade divina, tanto como o agente divino preexistente da criação quanto como o Agente histórico da redenção. Dessa forma, Ele também é visto como presente com Israel no deserto, como aquEle que supria água a Israel, e como aquEle que eles rejeitaram na sua rebelião.

Ao mesmo tempo, em terceiro lugar, também encontramos junto com essas afirmações contundentes os primeiros exemplos claros da economia divina da salvação, a qual tem a sua fonte em Deus-Pai e sua expressão histórica na morte e ressurreição de Cristo. Nesse papel, Cristo é, regularmente, visto como subordinado ao Pai.

Em quarto lugar, aqui também, pela primeira vez, encontramos expressões muito fortes da genuína humanidade de Cristo. Apesar dEle ser preexistente no passado, e no presente ser o Rei/Senhor exaltado, a sua vida nesse mundo foi completamente humana, encontrando a sua expressão máxima no escândalo do Messias crucificado.

Como já vimos, essas várias expressões acerca da pessoa de Cristo são meramente citadas ou aludidas; elas jamais são um ponto de argumentação por si

mesmas. Só que isso significa que elas também refletem as nossas dificuldades cristológicas inerentes: Cristo é visto como coexistente com o Pai em uma estrutura de Monoteísmo absoluto, e o divino Redentor foi verdadeiramente humano na sua encarnação. Tem sido o trabalho de teólogos posteriores enfrentar os dados que Paulo apresentou, mas nunca resolveu.

E, por fim, o maior de todos os problemas permanece: o perigo da análise sem a apreciação adequada da absoluta centralidade de Cristo para Paulo, uma análise daquilo que o apóstolo cria a respeito de Cristo por meio do que ele diz sobre o seu Senhor que não compreende e não transmite a sua completa e total devoção a Cristo — uma devoção que um bom judeu somente poderia prestar ao seu Deus. A razão porque Cristo é mencionado com mais frequência do que Deus nesta Carta, e na maioria das Cartas não é o fato de Paulo ser consistentemente teocêntrico no seu pensar — de fato ele é. Antes, o seu mundo como um todo foi radicalmente reorientado pelo seu encontro com o Senhor ressurreto e exaltado, Jesus Cristo. Não existe mais qualquer maneira pela qual Paulo possa falar sobre Deus sem, ao mesmo tempo, falar automaticamente sobre o que Deus realizou em e por intermédio do seu Filho. No fim das contas, apesar de tratarmos com a linguagem das declarações expressas de Paulo acerca de Cristo, não existe qualquer Cristologia genuína que não leve em conta a completa devoção e o anseio de Paulo por Cristo, o qual encontra expressão aqui e em todas as suas Cartas.[155]

Assim, em função da sua criação e reflexão teológica continuada, Paulo pode ser, adequadamente, descrito como teocêntrico; mas por experiência e na sua proclamação ele é totalmente cristocêntrico. Toda reflexão teológica precisa levar em conta essas duas realidades, do contrário jamais conseguirá compreender o apóstolo.

Apêndice I: Os Textos

(Os colchetes duplos [[ ]] indicam textos com referência a Deus somente; os colchetes triplos [[[ ]]] com itálicos indicam citações da LXX, nas quais κύριος refere-se a Yahweh.)

1.1 Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Σωσθένης ὁ ἀδελφὸς

1.2 τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν·

1.3 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

1.4-9 ⁴Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε περὶ ὑμῶν ἐπὶ τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ τῇ δοθείσῃ ὑμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ⁵ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει, ⁶καθὼς τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν, ⁷ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι ἀπεκδεχομένους τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ⁸ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. [v.l. - Χριστοῦ] ⁹πιστὸς ὁ θεός, δι᾽ οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

1.10 Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ

Χριστοῦ, ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες καὶ μὴ ᾖ ἐν ὑμῖν σχίσματα, ἦτε δὲ κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοῒ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ.

1.12-13 [12]λέγω δὲ τοῦτο ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει· ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. [13]μεμέρισται ὁ Χριστός; μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν, ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε;

[[1.14 εὐχαριστῶ [v.l. + τῷ θεῷ] ὅτι οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάιον,]]

1.17 οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι, οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ.

[[1.18-21 [18]Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σῳζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστιν. [19]γέγραπται γάρ· ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω. [20]ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεύς; ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου; οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; [21]ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας·]]

1.23-25 [23]ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, [24]αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν· [25]ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων.

[[1.27-29 [27]ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τοὺς

σοφούς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά, 28καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ, 29ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.]]

1.30-31 30ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις, 31ἵνα καθὼς γέγραπται· ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω.

[[2.1 ...ἦλθον οὐ καθ᾽ ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ.]]

2.2 οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον.

[[2.5 ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ᾽ ἐν δυνάμει θεοῦ.]]

2.7-8 7ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν, 8ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.

[[2.9-14 ...ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. 10ἡμῖν γὰρ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. 11τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. 12ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν·... 14ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ·]]

2.16 τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν.

3.1 Κἀγώ, ἀδελφοί, οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς ἀλλ᾽ ὡς σαρκίνοις, ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ.

3.5-7 [5]τί οὖν ἐστιν Ἀπολλῶς; τί δέ ἐστιν Παῦλος; διάκονοι δι᾽ ὧν ἐπιστεύσατε, καὶ ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν. [6]ἐγὼ ἐφύτευσα, Ἀπολλῶς ἐπότισεν, ἀλλὰ ὁ θεὸς ηὔξανεν· [7]ὥστε οὔτε ὁ φυτεύων ἐστίν τι οὔτε ὁ ποτίζων ἀλλ᾽ ὁ αὐξάνων θεός.

[[3.9-10 [9]θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί, θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε. [10]Κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον ἔθηκα, ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ. ἕκαστος δὲ βλεπέτω πῶς ἐποικοδομεῖ.]]

3.11-12 [11]θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. [12]εἰ δέ τις ἐποικοδομεῖ ἐπὶ τὸν θεμέλιον χρυσόν, ἄργυρον, λίθους τιμίους, ξύλα, χόρτον, καλάμην,

[[3.16-17 [16]οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; [17]εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός· ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς.]]

[[3.19 ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστιν.]]

[[[3.20 (LXX) ...κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν ὅτι εἰσὶν

μάταιοι.]]]

3.23 ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ.

4.1-5 [1]Οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ. [2]ὧδε λοιπὸν ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις, ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ. [3]ἐμοὶ δὲ εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν, ἵνα ὑφ᾽ ὑμῶν ἀνακριθῶ ἢ ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας· ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἀνακρίνω. [4]οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι, ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν. [5]ὥστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν· καὶ τότε ὁ ἔπαινος γενήσεται ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ.

[[4.9 δοκῶ γάρ, ὁ θεὸς ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν ὡς ἐπιθανατίους,]]

4.10 ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν, ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι ἐν Χριστῷ·

4.15 ἐὰν γὰρ μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χριστῷ ἀλλ᾽ οὐ πολλοὺς πατέρας· ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα.

4.17 διὰ τοῦτο ἔπεμψα ὑμῖν Τιμόθεον, ὅς ἐστίν μου τέκνον ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν κυρίῳ, ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω.

4.19 ἐλεύσομαι δὲ ταχέως πρὸς ὑμᾶς ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ, καὶ γνώσομαι οὐ τὸν λόγον τῶν πεφυσιωμένων ἀλλὰ τὴν δύναμιν·

[[4.20 οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀλλ᾽ ἐν δυνάμει.]]

5.3-5 [3]ἐγὼ μὲν γάρ... ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον [4]ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ, [v.l. + Χριστοῦ] συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, [v.l. + Χριστοῦ] [5]παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου. [v.l. + Ἰησοῦ]

5.7 ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός.

[[5.12-13 [12]τί γάρ μοι τοὺς ἔξω κρίνειν; οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε; [13]τοὺς δὲ ἔξω ὁ θεὸς κρινεῖ. ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν.]]

[[6.9-10 [9]ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται [10]οὔτε κλέπται οὔτε πλεονέκται, οὐ μέθυσοι, οὐ λοίδοροι, οὐχ ἅρπαγες βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν.]]

6.11 καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

6.13-17 [13]τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν, ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει. τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι· [14]ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. [15]οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν; ἆρας

οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο. 16[ἢ] οὐκ οἴδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν; ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. 17ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν.

[[6.19-20 19ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν; 20ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν.]]

[[7.7 ...ἀλλὰ ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως.]]

7.10 τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι,

7.12 Τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγὼ οὐχ ὁ κύριος·

[[7.15 ...ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός.]]

7.17 Εἰ μὴ ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατείτω.

[[7.19 ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ.]]

7.22-24 22ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν, ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλός ἐστιν Χριστοῦ. 23τιμῆς ἠγοράσθητε· μὴ γίνεσθε

δοῦλοι ἀνθρώπων. 24ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῷ.

7.25 Περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, γνώμην δὲ δίδωμι ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι.

7.32-35 32θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι. ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ· 33ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί, 34καὶ μεμέρισται. καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ᾖ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι· ἡ δὲ γαμήσασα μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῷ ἀνδρί. 35τοῦτο δὲ πρὸς τὸ ὑμῶν αὐτῶν σύμφορον λέγω, οὐχ ἵνα βρόχον ὑμῖν ἐπιβάλω ἀλλὰ πρὸς τὸ εὔσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως.

7.39-40 39...ἐὰν δὲ κοιμηθῇ ὁ ἀνήρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ. 40μακαριωτέρα δέ ἐστιν ἐὰν οὕτως μείνῃ, κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην· δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν.

[[8.3 εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ᾽ αὐτοῦ.]]

[[8.4-5 4Περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων, οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς. 5καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί,]]

8.6 ἀλλ᾽ ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι᾽ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ.

[[8.8 βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ·]]

8.11-12 [11]ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῇ γνώσει ὁ ἀδελφὸς δι᾽ ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν. [12]οὕτως δὲ ἁμαρτάνοντες εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τύπτοντες αὐτῶν τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν εἰς Χριστὸν ἁμαρτάνετε.

9.1-2 [1]Οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα; οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ; [2]εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, ἀλλά γε ὑμῖν εἰμι· ἡ γὰρ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ.

9.5 μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς;

[[9.9 ἐν γὰρ τῷ Μωυσέως νόμῳ γέγραπται· οὐ κημώσεις βοῦν ἀλοῶντα. μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ;]]

9.12 εἰ ἄλλοι τῆς ὑμῶν ἐξουσίας μετέχουσιν, οὐ μᾶλλον ἡμεῖς; ἀλλ᾽ οὐκ ἐχρησάμεθα τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ, ἀλλὰ πάντα στέγομεν, ἵνα μή τινα ἐγκοπὴν δῶμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ.

9.14 οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν.

9.21 τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ᾽ ἔννομος Χριστοῦ, ἵνα κερδάνω τοὺς ἀνόμους·

10.4 καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα· ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός.

[[10.5 ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός, κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ.]]

10.9 μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν, [v.l. κύριον] καθώς τινες αὐτῶν ἐπείρασαν καὶ ὑπὸ τῶν ὄφεων ἀπώλλυντο.

[[10.13 πειρασμὸς ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος· πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν.]]

10.16 τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν;

10.20-22 [20]ἀλλ᾽ ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ [θύουσιν]· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι. [21]οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων, οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων. [22]ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον; μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμεν;

10.26 (LXX) τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς.

10.31–11.1 [31]εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε. [32]ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἕλλησιν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ

θεοῦ, 33καθὼς κἀγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ σύμφορον ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν. 11.1μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ.

11.3 θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός.

[[11.7 ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων·]]

11.11-12 11πλὴν οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς ἐν κυρίῳ· 12ὥσπερ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός· τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ.

[[11.13 ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε· πρέπον ἐστὶν γυναῖκα ἀκατακάλυπτον τῷ θεῷ προσεύχεσθαι;]]

[[11.16 Εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόνεικος εἶναι, ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ.]]

11.20 Συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν·

[[11.22 μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν; ἢ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταφρονεῖτε, καὶ καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας; τί εἴπω ὑμῖν; ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ.]]

11.23-27 23Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο ἔλαβεν ἄρτον 24καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 25ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 26ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ. 27Ὥστε ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον ἢ πίνῃ τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως, ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου.

11.29 ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει μὴ διακρίνων τὸ σῶμα. [v.l. τοῦ κυρίου]

11.32 κρινόμενοι δὲ ὑπὸ [v.l. + τοῦ] κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν.

12.3 διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει· Ἀνάθεμα Ἰησοῦς, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

12.4-6 4Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα· 5καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος· 6καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

12.12 Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἕν ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἕν ἐστιν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός·

[[12.18 νυνὶ δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη, ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῷ σώματι καθὼς ἠθέλησεν.]]

[[12.24 τὰ δὲ εὐσχήμονα ἡμῶν οὐ χρείαν ἔχει. ἀλλὰ ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα τῷ ὑστερουμένῳ περισσοτέραν δοὺς τιμήν,]]

12.27-28 [27]Ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους. [28]Καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν.

[[14.2 ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια·]]

[[14.18 εὐχαριστῶ τῷ θεῷ, πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσαις λαλῶ·]]

[[[14.21 (LXX) ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ καὶ οὐδ᾽ οὕτως εἰσακούσονταί μου, λέγει κύριος.]]]

[[14.25 τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται, καὶ οὕτως πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ ἀπαγγέλλων ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν.]]

[[14.28 ἐὰν δὲ μὴ ᾖ διερμηνευτής, σιγάτω ἐν ἐκκλησίᾳ, ἑαυτῷ δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ.]]

[[14.33 οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς ἀλλὰ εἰρήνης, ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων.]]

14.36-37 [36]ἢ ἀφ᾽ ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν, ἢ εἰς ὑμᾶς μόνους κατήντησεν; [37]Εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή·

15.3-8 [3]παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς [4]καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς [5]καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ εἶτα τοῖς δώδεκα· [6]ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν· [7]ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· [8]ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοί.

[[15.9-10 [9]Ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων ὃς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ· [10]χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ἀλλὰ περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ [ἡ] σὺν ἐμοί.]]

15.12-19 [12]Εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν; [13]εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται· [14]εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα [καὶ] τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν· [15]εὑρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται. [16]εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται· [17]εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, [18]ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο. [19]εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν μόνον, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν.

15.20-28 [20]Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. [21]ἐπειδὴ γὰρ δι᾽ ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι᾽ ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. [22]ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνῄσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ

πάντες ζῳοποιηθήσονται. 23Ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, 24εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν. 25δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. 26ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος· 27πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ὅταν δὲ εἴπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. 28ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν.

15.31 καθ᾽ ἡμέραν ἀποθνῄσκω, νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν, ἣν ἔχω ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

[[15.34 ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν, πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λαλῶ.]]

[[15.38 ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν, καὶ ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα.]]

15.45-49 45οὕτως καὶ γέγραπται· ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῳοποιοῦν. 46ἀλλ᾽ οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. 47ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος [v.l. ὁ κύριος] ἐξ οὐρανοῦ. 48οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι· 49καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου.

[[15.50 Τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ.]]

15.57-58 [57]τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. [58]Ὥστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, ἑδραῖοι γίνεσθε, ἀμετακίνητοι, περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ κυρίου πάντοτε, εἰδότες ὅτι ὁ κόπος ὑμῶν οὐκ ἔστιν κενὸς ἐν κυρίῳ.

16.7 οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν, ἐλπίζω γὰρ χρόνον τινὰ ἐπιμεῖναι πρὸς ὑμᾶς ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέψῃ.

16.10 Ἐὰν δὲ ἔλθῃ Τιμόθεος, βλέπετε, ἵνα ἀφόβως γένηται πρὸς ὑμᾶς· τὸ γὰρ ἔργον κυρίου ἐργάζεται ὡς κἀγώ·

16.19 Ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας. ἀσπάζεται ὑμᾶς ἐν κυρίῳ πολλὰ Ἀκύλας καὶ Πρίσκα σὺν τῇ κατ᾽ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ.

16.22-24 [22]εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἤτω ἀνάθεμα. μαράνα θά. [23]ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ᾽ ὑμῶν. [24]ἡ ἀγάπη μου μετὰ πάντων ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Apêndice II: Uma Análise do Uso

(* = sem o artigo; + = com pronome possessivo; [LXX] = eco/citação da Septuaginta)

1 Coríntios

θεός	103 + 2 κύριος citações da LXX
Cristo	121

Os Dados

1. κύριος Ἰησοῦς Χριστός (8)

1.2	G+
1.3	G*
1.7	G+
1.8	G+ [v.l. - Χριστοῦ]
1.10	G+
6.11	G
8.6	N
15.57	G+ (διά)

1a. Ἰησοῦς Χριστὸς κύριος (1)

1.9	G (como aposto de υἱός)

1b. Χριστὸς Ἰησοῦς κύριος (1)

15.31 D + (ἐν)

2. κύριος Ἰησοῦς (4)

5.4	G+ [v.l. + Χριστοῦ]
5.4	G+ [v.l. + Χριστοῦ]
11.23	N
16.23	G [v.l. + Χριστοῦ]

2a. Ἰησοῦς... κύριος (1)

9.1 A+

3. Χριστὸς Ἰησοῦς (6)

1.1	G*
1.2	D* (ἐν)
1.4	D* (ἐν)
1.30	D* (ἐν)
4.15	D* (ἐν)
16.24	D* (ἐν)

3a. Ἰησοῦς Χριστός (2)

2.2 A*

3.11 N*

4. κύριος (49 + 15 = 64 [+ 2 = Deus])

1.31	D* (ἐν) [LXX]
2.8	A
2.16	G* [LXX]
3.5	N
[3.20	N* LXX = Deus]
4.4	PredN* [Regra de Colwell]
4.5	N
4.17	D* (ἐν)
4.19	N
5.5	G [v.l. + ᾽Ιησοῦ]
6.13	D
6.13	N
6.14	A
6.17	D
7.10	N
7.12	N
7.17	N
7.22	D* (ἐν)
7.22	G*
7.25	G*
7.25	G* (ὑπό)

7.32	G
7.32	D
7.34	G
7.35	D
7.39	D* (ἐν)
9.1	D* (ἐν)
9.2	D* (ἐν)
9.5	G
9.14	N
10.21	G*
10.21	G*
10.22	A
10.26	G [LXX]
11.11	D*
(11.20	κυριακόν)
11.23	G (ἀπό)
11.26	G
11.27	G
11.27	G
11.32	G* [v.l. + τοῦ] (ὑπό)
12.5	N
[14.21	N* LXX = Deus]
14.37	G*

15.58	G
15.58	D* (ἐν)
16.7	N
16.10	G*
16.19	D* (ἐν)

5. Ἰησοῦς (2 + 24 = 26)

12.3 N*

12.3 PredN*

6. Χριστὸς (45 + 18 = 63)

1.6	G
1.12	G*
1.13	N
1.17	N*
1.17	G
1.23	A*
1.24	A*
2.16	G*
3.1	D* (ἐν)
3.23	G*
3.23	N*
4.1	G*
4.10	A* (διά)
4.10	D* (ἐν)
4.15	D* (ἐν)
5.7	N*
6.15	G*
6.15	G
7.22	G*
8.11	N*
8.12	A* (εἰς)

9.12	G
9.21	G*
10.4	Subst.Pred.
10.9	A [v.l. κύριον]
10.16	G
10.16	G
11.1	G*
11.3	N
11.3	G
12.12	N
12.27	G*
15.3	N*
15.12	N*
15.13	N*
15.14	N*
15.15	A
15.16	N*
15.17	N*
15.18	D* (ἐν)
15.19	D* (ἐν)
15.20	N*
15.22	D* (ἐν)
15.23	N*

15.23 G

7. υἱός (2)

1.9	G (c/ Ἰησοῦς Χριστὸς κύριος apositivo)
15.28	N

8. Outros

15.45	ὁ ἔσχατος Ἀδάμ
15.47	ὁ δεύτερος ἄνθρωπος [v.l. ὁ κύριος]
16.22	μαράνα

[122] E isso, apesar da falta de γέγραπται. Este é um caso no qual o γάρ (pois) tende a funcionar em lugar de “como está escrito”.

[123] Como Paulo normalmente faz quando o texto funciona com um papel de apoio e não existe nenhuma referência seque a κύριος. Vide a nota nº 7.

[124] Cf. Capes (Old Testament Yahweh Texts, 140-45), que assume uma posição ainda mais firme; Cullmann (Christology, 222) defende um ponto de vista mais cauteloso.

[125] Para detalhes, vide Fee, 203-8.

[126] Daí, por exemplo, Êx 31.2-5; 36.1-2 (de Bezalel).

[127] Ou, pelo menos, isto é o que parece ser o caso. Para detalhes, vide Fee, 308-09.

[128] Vide 1.9; cf. 1 Ts 2.12; 4.7; 5.24; 2 Ts 2.14; Gl 1.6,15; Rm 8.30; Cl 3.15.

[129] Vide também 2 Co 13.13(14) e Ef 4.4-6.

[130] O verbo ἀνακρίνω ocorre 10 vezes nas cartas de Paulo, todas em 1 Coríntios, onde ele é, majoritariamente pejorativo em termos da atitude dos coríntios para com Paulo (junto com o v. 3, vide 2.14-15 [provavelmente; vide Fee, 118-19] e 9.3). Apesar da analogia não ser precisa, o verbo sugere o tipo e “investigação/exame” que um grande júri moderno (o qual pode conduzir investigações e decidir se existem causas provável para indiciar, mas não julga ninguém com respeito à culpa ou inocência das acusações contidas na acusação) poderia conduzir.

[131] Eis um caso em que a Regra de Colwell parece estar sendo utilizada, no qual um predicado desprovido de artigo que precede o verbo “ser/estar” é usado com intenção de ser artigo (não “um senhor”, mas “o Senhor”). Neste caso a ordem incomum das palavras é, por si mesma, uma forma de ênfase (= o único que tem autoridade para me “examinar” é o próprio Senhor, que julgará no tempo apropriado).

[132] Neste caso, as fontes em negrito dão destaque ao jogo de linguagem em "juízo".

[133] Incluindo 2 Timóteo neste caso, onde ela ocorre em 1.1 de forma completamente paulina. A contagem chega a 17 se incluirmos as ocorrências com αὐτοῦ, nas quais θεός é um antecedente certeiro. Os textos: 1 Ts 4.3; 5.18; 1 Co 1.1; 2 Co 1.1; 8.5; Gl 1.4; Rm 1.10; 12.2; 15.32; Cl 1.1; (1.9 [αὐτοῦ]); 4.12; Ef 1.1; (1.5,9,11 [αὐτοῦ]); 6.6; Tm 1.1. Somente em Ef 5.17 aparece a expressão τὸ θέλημα τοῦ κυρίου; e como ocorre com a maioria das coisas em Efésios, poder-se-ia argumentar que ela poderia funcionar para cada um dos lados! Ela, seguramente, está de acordo com a nossa passagem presente.

[134] Para ter acesso à análise completa deste ponto de vista, vide Fee, God's Empowering Presence, 122-27.

[135] Sobre esse tema, confira as análises de 2 Co 3.17 ; Gl 4.6; Rm 8.9; Fp 1.19.

[136] Vide a análise completa deste ponto de vista sobre "o Senhor Jesus", baseado em Fp 2.10-11, no cap. 9 (pp. 420-22), e as suas implicações cristológicas mais amplas no cap. 15 (593-622).

[137] Vide, por exemplo, Êx 33.13,17; Nm 14.8; Jó 34.9; Sl 41.11; 69.13.

[138] Vide 1 Ts 2.15; 4.1; Rm 8.8; 12.1-2; 14.18; Fp 4.18.

[139] Para conhecer esta perspectiva, vide Fee, God's Empowering Presence, 122-27.

[140] Confira a natureza, de certa forma, defensiva da sua súbita resposta pessoal às críticas em 10.29-30, que ocorre ao final de um argumento do qual a presente passagem faz parte.

[141] Vide BDAG, s.v. ἔννομος.

[142] Além de 15.28, observado, p. 118.

[143] Assim, numa expressão de simpática ironia, ele se apropria dos lemas deles (por exemplo, "Eu sou de Paulo") e os coloca de ponta a cabeça, de modo que "Paulo é de vocês", no sentido de que todas as coisas são suas, já que vocês estão em Cristo.

[144] Na linha de Richardson, Paul's Language, 113-15.

[145] Confira a visão geral especialmente útil no Excurso de Thiselton (812-23), e a sua bibliografia igualmente útil (806-9), embora ela não inclua o intercâmbio que se seguiu entre Grudem e Cervin

[146] A substância do que é dito aqui foi adaptada de G. D. Fee, "Praying and Prophesying in the Assemblies: 1 Corinthians 11:2-16", in Pierce e Groothuis, Discovering Biblical Equality, 149-55.

[147] As evidências mais claras acerca das diferenças reais entre o uso metafórico dos judeus e dos gregos é encontrada na Septuaginta. Nas centenas de lugares em que o hebraico varo é utilizado para designar a "cabeça" de um corpo no sentido literal, os tradutores, invariavelmente, utilizaram a única palavra no grego que significa a mesma coisa, κεφαλή. Todavia, nas aproximadamente 180 vezes em que ela aparece como uma metáfora para líder ou chefe, os muitos tradutores, em todos lugares, normalmente eliminavam a metáfora como um todo e a traduziam como ἀρχή (líder), o que é evidência de que eles não estavam confortáveis (ou seria desfamiliarizados?) com a metáfora judia e simplesmente a eliminavam da tradução. Os poucos casos (seis ao todo) em que eles não fizeram isso (Jz 11.11; 2 Sm 22.44; Sl 18.43; Is 7.8-9; Lm 1.5) são simplesmente as exceções que provam a regra.

[148] E é óbvio que não podemos apelar para o argumento de que eles eram familiarizados com o AT, já que eles não conheciam o hebraico e a Bíblia que eles tinham em grego (a LXX) já não continha mais esse uso metafórico no seu texto traduzido.

[149] Vide Cl 1.18; 2.19; Ef 4.15-16; 5.23.

[150] Vide Cl 2.10; Ef 1.22.

[151] Ef 5.23. Eu uso o termo "dono da casa" aqui porque a passagem de Efésios (5.21–6.9) pressupõe uma vila greco-romana, e não relacionamentos em outros contextos (além do mais, Colossenses, pelo menos, foi escrita na mesma época que Filemom e pressupõe a leitura das duas cartas no contexto de uma casa). Por exemplo, se houvesse um casal de escravos casados na casa, Filemom seria o "cabeça" da esposa escrava da mesma forma que ele seria de Áfia. A ideia de Paulo ao usar a metáfora em Efésios é que o "dono da casa" é o "salvador" da sua esposa, no sentido de ser aquele de quem toda a família depende para o seu

bem-estar. Vide informações adicionais em G. D. Fee, “The Cultural Context of Ephesians 5:18–6:9”, Priscilla Papers 16 (inverno de 2002): 3-8.

[152] Refiro-me a “Jano” (= o deus grego dos primórdios, e que tem duas cabeças, que olham para duas direções opostas) aqui porque esta linha, de outro modo não está relacionada ao conteúdo da primeira estrofe (vv. 15-17), onde a ênfase está no Filho como o “primogênito sobre toda a ordem criada”; nele todas as coisas, inclusive as potestades, foram criadas; em verdade, elas foram criadas por ele e para ele; e nele todas as coisas permanecem unidas. A segunda estrofe, que proporciona equilíbrio, começa no v. 18b “ele [o Filho] é o princípio, o primogênito dos mortos”, e, então, prossegue falando da obra redentora que assim o torna. A linha 18a, “o Filho é a cabeça do corpo, a igreja”, faz a junção destas duas estrofes. Vide informações adicionais no cap. 9, pp. 324-27.

[153] É importante reforçar que a metáfora não é usada para os outros dois relacionamentos do dono da casa (filhos e escravos), nos quais o “senhorio” é claramente expressado. A mudança dos verbos ὑποτάσσω (submeter[-se]) (no qual a voz média sugere uma forma de voluntariado que é esperada de todos, mas também de maneira especial das esposas) para ὑπακούω (obedecer) para crianças e escravos (nas duas cartas) sugere que Paulo jamais tenha usado o segundo para as esposas e que exista uma diferença básica entre ambos, apesar de sobreposições semânticas ocasionais.

[154] Isto é, o marido não é o salvador da sua esposa da mesma forma que Cristo é da Igreja!

[155] Para saber mais sobre este assunto, consulte os caps. 4 e 9.

4

Cristologia em 2 Coríntios

A SEGUNDA CARTA CANÔNICA DE PAULO AOS crentes de Corinto tem uma quantidade muito menor de dados cristológicos do que 1 Coríntios[1]. As razões para isso são, basicamente, duas: em primeiro lugar, esta é, de longe, a mais pessoal de todas as suas Cartas, tratando, fundamentalmente, da defesa e/ou explicações dos seus relacionamentos mais recentes com eles;[2] em segundo lugar, é por esse motivo específico no nível mais elevado,[3] que a sua interpretação sempre será um tanto tênue. Assim, apesar da natureza pessoal da Carta tender a apresentar um número menor de referências a Cristo, nem por isso Paulo deixa de trazer Cristo à narrativa, simplesmente porque o apóstolo é assim; e como ele dificilmente fala de si mesmo sem mencionar a Cristo, nós temos momentos cristológicos pressupositivo de todas as formas e de vários modos. O resultado final é que ao olharmos para a Cristologia de 2 Coríntios depois de analisarmos 1 Coríntios, em alguns momentos, estamos entrando em território completamente desconhecido.[4]

Para iniciarmos, 2 Coríntios tem um tom mais teocêntrico do que as três Cartas anteriores, evidenciado em parte pelo fato de que Deus é mencionado mais frequentemente do que Cristo. A própria Carta começa com uma nota teocêntrica, bendizendo o Deus que é o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo e, depois, concentrando-se nas misericórdias de Deus que pouparam Paulo do que parecia ser a morte certa. Essa ênfase, então, é encontrada em várias passagens ao longo de toda a Carta, até mesmo no grande momento soteriológico em 5.18–6.2, bem como na descrição que se segue, a qual apresenta o ministério e as dificuldades enfrentadas por Paulo (6.3-10). Portanto, apesar da ênfase no Cristo que vimos em 1 e 2 Tessalonicenses e 1 Coríntios continuar em certa medida, ela é aqui colocada dentro do contexto maior dos propósitos e da vontade de Deus de forma muito mais marcante do que antes.

Além do mais, depois do alto nível de uso intertextual da Septuaginta nas três Cartas anteriores, nas quais κύριος = Yahweh foi transferido e aplicado a Cristo, neste capítulo sobre 2 Coríntios esse título nem chega a ser mencionado. O que se percebe é a transferência de muitas expressões similares da Septuaginta,[5] além de outras novas expressões, que, obviamente, passam a fazer parte do vocabulário teológico de Paulo para se referir a Cristo.

Todavia, apesar dessas diferenças notórias, 2 Coríntios tem os seus próprios momentos cristológicos significativos que se somam ao quadro completo, especialmente 8.9 e 3.16–4.6. E o que surge reflete um pouco da mesma crise cristológica subjacente que marcou grande parte de 1 Coríntios, onde o significado da pessoa de Cristo tende a ser, de certa forma, diminuído. Aqui, de forma mais específica, Paulo esclarece o significado de Cristo ser o verdadeiro portador da imagem divina e, destarte, de refletir a glória divina. E, como já vimos anteriormente, são nas prerrogativas compartilhadas entre Pai e Filho que vemos surgir a Cristologia Paulina de forma mais consistente na Carta. Ao mesmo tempo, Paulo continua a falar de Cristo da mesma forma que fez nas três Cartas anteriores. O seu principal interesse em Cristo continua a ser o mesmo: soteriológico. O que Deus fez em Cristo sempre é a ênfase teológica fundamental de Paulo. Assim, o aspecto relacional da vida cristã continua a se concentrar no nosso relacionamento com Cristo, de várias formas e tipos de contexto.

Tal como nos capítulos anteriores, o capítulo atual prossegue de forma basicamente temática, a começar por um dos momentos cristológicos mais representativos de todo o corpus (8.9) e, depois ramificando para uma variedade de outras formas de fenômenos cristológicos que aparecem na Carta. Pontos que apareceram nas Cartas anteriores são, simplesmente, listados e mencionados nas referências cruzadas ao final.

Uma Análise Preliminar dos Dados

As várias referências a Cristo e a Deus são encontradas no apêndice I, ao final deste capítulo; de modo semelhante, uma análise das diferentes formas de se referir a Cristo é encontrada no apêndice II. Em comparação com as três primeiras Cartas, duas questões se sobressaem. Em primeiro lugar, pela segunda vez[6] referências a Deus (θεός) superam em número as referências a Cristo (78x contra 75x) inclusive a Χριστός (Cristo), κύριος (Senhor), Ἰησοῦς (Jesus) e υἱός (Filho) em todas as suas várias combinações. Isso representa um certo contraste com 1 Coríntios, onde Cristo é mencionado pelo nome 18 vezes mais do que Deus-Pai (121x contra 103x). Em segundo lugar, a característica mais marcante a respeito das referências a Cristo é o predomínio do título/nome Χριστός (47x) em comparação com κύριος (26x)[7] e Ἰησοῦς (19x), inclusive o número de vezes que cada um ocorre sozinho (Χριστός, 38x; κύριος, 18x; Ἰησοῦς, 7x). Na verdade, esse é o início de um padrão que prosseguirá pelo restante das Cartas paulinas às igrejas que chegaram até nós (inclusive Filemom).

Com relação a nomes/títulos específicos, o aumento súbito da incidência do nome Ἰησοῦς no cap. 4 é facilmente explicado quando se tem em mente o seguinte: Paulo está contemplando os seus sofrimentos à luz dos sofrimentos do Jesus encarnado (Paulo tem em mente a morte de Jesus, para sermos mais claros, porém a ênfase recai sobre os sofrimentos de Jesus, e não sobre a redenção trazida pela sua morte). O que não fica tão claro é o motivo desse súbito aumento no uso de Χριστός como a principal designação dessa Carta. Só que isso é, na verdade, o que ocorre, e esse padrão continuará no restante do corpus.[8]

Cristo: Preexistente e Redentor Encarnado

Como normalmente acontece nas suas Cartas, alguns dos momentos cristológicos mais profundos aparecem nos lugares mais inusitados — o que representa mais evidência de que a sua Cristologia estava profundamente arraigada como um pressuposto da sua compreensão de Cristo e não era algo que precisasse de prova ou explicação. Isso é verdadeiro já na sua primeira menção da preexistência de Cristo em 1 Co 8.6 e encontra expressão na sua Carta num apelo para que os coríntios cumprissem uma antiga promessa não cumprida de doar aos pobres. Ao mesmo tempo, o “redentor celestial” levou uma vida verdadeiramente humana, só que sem pecado; e mesmo que Paulo não fale dela com tanta frequência, uma outra porção dessa Carta faz lembrar aos coríntios que até mesmo as “fraquezas” de Paulo estão de acordo com o caráter do Jesus terreno.

2 Coríntios 8.9 — A Encarnação como Paradigma para a Ajuda aos Pobres

Nessa passagem totalmente metafórica, na qual um jogo de palavras se segue a outro, Paulo está exortando os coríntios a fazerem doações altruístas em favor daqueles que eram (literalmente) pobres em Jerusalém.[9] Ele começa contando a história da igreja da Macedônia: de como eles (que também eram, literalmente, pobres) exemplificaram a generosidade verdadeiramente altruísta. Para registrar esse ponto da forma mais marcante possível, ele encerra lembrando-lhes da história fundamental de Cristo, fazendo uso de uma metáfora e de um jogo de palavras que têm por intenção lembrar aos coríntios que as suas próprias vidas dependiam do tipo de "graça" semelhante àquela na qual o apóstolo deseja que eles tomem parte. O texto diz:

8.9	γινώσκετε γὰρ	τὴν χάριν	τοῦ κυρίου ἡμῶν	Ἰησοῦ Χριστοῦ,	
	1. (a)		ὅτι	δι᾽ ὑμᾶς	ἐπτώχευσε
	(b)				πλούσιος ὢ
	2. (a)		ἵνα	ὑμεῖς	τῇ ἐκείνου
	(b)				πλουτήσητ
	Pois vós conheceis	"a graça"	de nosso Senhor,	Jesus Cristo	
			que	por vós	se tornou "
					sendo "ric
			para que	vós,	pela sua "p
					pudésseis

Várias observações cristológicas cabem aqui. Em primeiro lugar, precisamos repetir que isso é uma metáfora, uma metáfora expressiva e contundente, que aparece subitamente e sem explicação, nem antes, nem depois. Assim, a força está na própria metáfora. Argumentar que essas palavras são literais,[10] de certa forma, é remover tanto a força, como a poesia dessa frase. O mesmo é verdade se quisermos ver aqui uma interpretação que não pressupõe a preexistência.[11]

Em segundo lugar, Paulo os lembra que as suas palavras seguintes são algo que eles já "conhecem". Se isso se relaciona à metáfora propriamente dita pode ser questionável; mas, no mínimo, a referência feita é à encarnação. Esse é um ponto teológico no qual ele e a igreja concordavam; e percebemos no capítulo anterior que o entendimento comum que as duas partes tinham de Cristo, como um ser preexistente, estava por trás de parte da argumentação de Paulo em 1 Co 8 e 10.

Em terceiro lugar, a palavra "graça" aparece aqui num jogo impressionante de palavras. Nas frases imediatamente antecedentes essa foi a linguagem de Paulo para se referir à doação feita pelos macedônios aos pobres. Essa é a "graça" que Deus deu a eles (v. 1), explicada nos vv. 2-5 como um derramar da alegria deles em Cristo que se demonstrava pela doação "de tudo quanto eles podiam, mesmo além da sua capacidade". E essa é a "graça" que, no v. 6, Paulo agora insiste que os coríntios demonstrem, como forma de completar algo que já começou nas vidas deles. Na verdade, Paulo deseja que eles se tornem distintos "nessa graça", assim como já se tornaram em outras virtudes cristãs (v. 7).

Portanto, quando Paulo utiliza essa palavra na sua introdução à "história de Cristo", esse continua sendo o seu primeiro significado. O que o "nosso Senhor Jesus Cristo" exemplificou na sua encarnação foi o tipo de "graça" de se doar em favor dos "pobres", conforme os macedônios já haviam percebido; só que nesse caso, obviamente, os "pobres" eram os coríntios,[12] que haviam sido empobrecidos pela miséria do pecado. Ao mesmo tempo, como os coríntios conheciam bem aquela história, é difícil imaginar que eles também não a teriam ouvido no segundo nível de significação — o significado teológico ao qual Paulo costumava dar mais ênfase — de que a graça de Deus para com os necessitados (pecadores) foi demonstrada, em sua plenitude, no "empobrecimento" final de Cristo em nosso favor: a sua morte na cruz.

Dessa forma, por intermédio do "empobrecimento" de Cristo que os coríntios se

tornaram “ricos” — não ricos em bens deste mundo, mas ricos como pessoas remidas das suas idolatrias pagãs anteriores e, portanto, prontos para receber a vida eterna. A riqueza verdadeira deles vinha por intermédio da grande inversão: aquEle que era verdadeiramente “rico” se tornou “pobre” para que aqueles que eram verdadeiramente “pobres” pudessem de tornar “ricos”.

Em terceiro lugar, a mensagem cristológica crucial está na primeira linha (b): aquEle que, na sua existência pré-redentora era “rico” foi quem se tornou “pobre”. A expressão no particípio modificadora com a qual a primeira oração termina tem “rico” como seu adjetivo predicado (= “sendo rico”), criando, dessa forma, uma metáfora que expressa a glória inerente no estado de preexistência de Cristo. O verbo principal, portanto, expressa a grandeza da sua graça: por causa de vocês ele “tornou-se pobre” — da “riqueza” da eternidade, ao “empobrecimento” da nossa humanidade. A razão para esse “empobrecimento” é redentora, isto é, elevar-nos à sua “riqueza”. A força da metáfora, como uma forma de expressar a graça de Cristo, está exatamente nos pressupostos da preexistência e da encarnação, os quais, ao mesmo tempo, implicam escolha por parte daquele que vivia num estado de preexistência. É difícil imaginar como essa metáfora teria vindo à mente de Paulo se ele estivesse falando de uma pessoa que tivesse nascido meramente como um ser humano.

Todavia, na verdade, às vezes, se argumenta que essa metáfora não exige que pensemos em termos de preexistência pessoal, que essa metáfora funcionaria para alguém que pensasse na vida terrena de Cristo como algo que teve um início meramente humano e normal.[13] Só que isso significa ler os textos isoladamente um do outro; afinal de contas, o autor desse texto também escreveu 1 Co 8.6, insistindo que “o único Senhor, a saber, Jesus Cristo”, também é “aquEle por meio de quem todas as coisas” foram criadas. E ele é o mesmo autor do texto posterior — Fp 2.6-8 — que conta a mesma história, só que com mais detalhes. Admitimos que sempre devemos usar de cautela quando olhamos para uma passagem à luz de outra; e admitimos também que se não tivéssemos esses outros textos, essa passagem, em função da sua natureza metafórica, poderia ser lida de uma forma que, não necessariamente, levasse a uma visão de preexistência pessoal. Todavia, o sentido pleno da metáfora, nesse caso, carrega todo o peso do uso pressupositivo do sentido normal encontrado na linguagem e na teologia de Fp 2.6-7.

2 Coríntios 5.21 — AquEle que não Conheceu Pecado

À medida que Paulo segue em direção à conclusão de uma longa digressão na qual ele explicou, e, dessa forma, defendeu, o seu apostolado, incluindo, especialmente, as suas fraquezas físicas, ele também começa a fazer um apelo pela reconciliação entre si mesmo e a igreja (5.18-21). Só que ele faz isso, tipicamente, apelando para o contexto da obra maior de reconciliação que Cristo efetuou em favor do mundo.[14] Analisarei essa passagem como um todo em detalhes na seção “A Devoção e a Soteriologia de Cristo — 2 Coríntios 5.14–6.2”; por ora, precisamos observar, de maneira especial, que Paulo compreendia o Cristo encarnado como sem pecado.

O versículo 21 serve como o fechamento para essa parte que consiste de uma longa digressão. O impressionante é como essas frases, aparentemente, estão desconectadas com as frases anteriores. Ou seja, a preocupação de Paulo, a partir do v. 14 passou a ser a obra radical que Cristo efetuou no mundo, fazendo surgir a “nova criação” de Deus. A razão para dar tanta ênfase a isso diante dos coríntios era que a atual visão que eles tinham dEle, argumenta Paulo, diz respeito, totalmente, à uma visão das coisas a partir de uma perspectiva da “velha criação”, ou seja, “a partir da perspectiva da carne”. Só que essa opção está completamente descartada para nós cristãos. A morte e a ressurreição de Cristo radicalizaram tudo, de modo que a compreensão das fraquezas de Paulo a partir da “velha era” significa não ter compreendido o que Cristo fez por nós e pelo mundo. As coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo (v. 17).

É nesse contexto que Paulo apresenta o seu ministério como obra de reconciliação, a qual, nos vv. 18-19, ele descreve em termos do ministério que Deus deu a ele; mas no v. 20 o apóstolo, subitamente, aplica diretamente a eles: “Nós vos imploramos em lugar de Cristo: reconciliai-vos com Deus”. No contexto, isso significa algo como: “Aceitem o jeito de Deus fazer as coisas, e parem de tentar recriar o evangelho para que ele se enquadre ao ponto de vista mundano que vocês têm”; e quase de forma perceptível está um apelo para que eles também se reconciliassem com Paulo.

A ideia é que Paulo poderia ter seguido tranquilamente para o que diz no v. 6.1, sem que ninguém perdesse nenhum ponto do seu argumento. Só que ele dificilmente consegue fazer as coisas desse modo. O que é crucial para o apóstolo nesse apelo é que os coríntios reconheçam a grandiosidade da obra de Cristo que efetuou a nossa reconciliação.[15] Desse modo, com a sua forma típica de se expressar em duas linhas, fazendo uso de flagrantes contrastes (de forma muito semelhante ao que ocorre em 8.9, anteriormente),[16] ele apresenta a obra de Cristo em termos de uma grande troca: "aquEle que não tinha pecado" se torna "pecado" por nós para que nós (que temos pecado) possamos nos tornar, nEle (que não tem pecado) a justiça de Deus. Assim, temos:

5.21	(a)	τὸν μὴ γνόντα		ἁμαρτίαν	
	(b)	ὑπὲρ ἡμῶν	ἁμαρτίαν	ἐποίησεν,	
	(b´)	ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα	δικαιοσύνη θεοῦ		
	(a)	ἐν αὐτῷ.			
		Aquele que não conhece	pecado		
		por nós		pecado	[Deu
		para que nós pudéssemos nos tornar	a justiça de Deus		
		nele.			

A própria rigidez desse tipo de contraste faz com que Paulo diga coisas de um modo que tem levado várias pessoas a gastarem bastante tinta em cima dessa passagem, para nos apresentá-la com uma precisão que remova parte do desconforto que sentimos com o que é dito.[17] A nossa preocupação atual é, simplesmente, notar que a ausência de pecado em Cristo, em sua encarnação é aqui afirmada como um pressuposto inegociável. Que Paulo estava falando do Jesus terreno é certo não somente a partir do contexto, como também a partir da forma tipicamente judaica de se expressar: Cristo "não conheceu pecado". Esse é o "conhecimento" que vem da experiência, e não da atividade mental,[18] da mesma forma que Adão e Eva "conheceram o mal" e levaram à queda da humanidade. Foi o fato de Cristo não ter "conhecido o pecado" desse modo que tornou possível que Ele fosse oferecido como um sacrifício perfeito em lugar das outras pessoas.

Assim, a essa altura, Paulo se junta ao autor de Hebreus (4.15) para expressar aquele que era, aparentemente, o ponto de vista comum entre os cristãos da Igreja Primitiva acerca da vida terrena de Jesus: Ele era sem pecado.[19] Esses tipos de momentos também revelam que Paulo conheciam muito mais sobre a vida terrena de Jesus do que muitos tendem a crer; ele, simplesmente, nunca teve muitas oportunidades de expressar o que conhecia. Todavia, a próxima passagem, de fato, parece também apontar nessa direção.

2 Coríntios 10.1 — As Atitudes de Jesus como Base para a Intercessão

Apesar de ser verdade que Paulo raramente se refere à vida terrena de Jesus sem falar dentro do contexto da sua morte e ressurreição, existem algumas poucas exceções notáveis, e esta passagem é uma delas.[20] Logo no início do que acaba tornando-se uma defesa muito firme — a ponto de chegar ao sarcasmo — dos seus atos anteriores como apóstolo, Paulo começa apelando para duas qualidades de Cristo que parecem ser o oposto do que, na verdade, é apresentado na argumentação que se segue. Isso nos leva a suspeitar, portanto, que essas eram exatamente as coisas denunciadas em Corinto, tal como sugerem as repetidas referências às suas fraquezas como apóstolo.

Essa é uma das questões que têm clara continuidade nas duas Cartas canônicas a Corinto, como fica claro na firme defesa feita por Paulo em 1 Co 4, especialmente nos vv. 8-13.[21] Nessa segunda Carta ela é mencionada com regularidade — a começar por 2.14 e, depois, em 4.7-12 e 6.3-10 — e serve como a parte principal do argumento contra os seus oponentes nos capítulos de 10–13. No início do seu argumento final, Paulo fundamenta o seu apelo no caráter conhecido do próprio Jesus.

Paulo foi acusado de ser “fraco” quando esteve presente com eles, mas “firme” nas suas Cartas (v. 10). À medida que se lança a se defender nessa questão, ele começa com uma espécie de golpe retórico: Paulo faz o seu apelo com base na τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ (mansidão e ternura de Cristo). Apesar dessas palavras poderem se referir a Cristo diante dos seus acusadores nas narrativas de crucificação do Evangelho, é igualmente possível que Paulo esteja refletindo a linguagem de Jesus registrada em Mt 11.29:[22] “Aprendei de mim, pois eu sou πραΰς καὶ ταπεινὸς ἐν καρδίᾳ [manso e humilde de coração]”. Poderíamos pensar assim, em parte, porque essas duas últimas palavras aparecem juntas na lista de virtudes de Cl 3.12, e uma (πραΰς) ocorre como fruto do Espírito em Gl 5.23, e Paulo insiste, em outro texto, que ele é um imitador de Cristo (1 Co 11.1).

Seja qual for o caso (e o último parece mais provável), Paulo está apelando para o que é conhecido acerca do Jesus terreno como sendo o fundamento a partir do qual ele mesmo falará. Em contraste com a linguagem contundente das suas Cartas, Paulo, aparentemente, parecia mais “manso e humilde” enquanto esteve entre os coríntios. Aqui, ele está fundamentando as suas próprias atitudes naquilo que é conhecido, tanto por ele quanto pela igreja, acerca do Jesus terreno. Essas ocorrências nas suas Cartas deveriam nos lembrar constantemente que Paulo não era um docetista; antes, para ele, o Cristo que hoje reina levou uma vida verdadeiramente humana neste planeta antes da sua morte e ressurreição, e Paulo, de tempos em tempos, está pronto a apelar para aquela vida.

Jesus Cristo, o Filho de Deus

Um segundo ponto de correlação entre 1 e 2 Coríntios é o surgimento de uma Cristologia do Filho de Deus. Só que, em contraste com as Cartas anteriores, Deus é agora citado explicitamente como “o Pai do nosso Senhor Jesus Cristo” (1.2; 11.31), e Cristo, por sua vez, é explicitamente chamado de “o Filho de Deus” (1.19), embora esse título esteja pressuposto na expressão “seu Filho”, em 1 Ts 1.10; 1 Co 1.9; 15.28. Começamos esta seção, então, fazendo o exame destes dois textos (1.3,19) em sequência, antes de nos voltarmos para a passagem cristológica mais importante, em 4.4-6, na qual o título “Filho de Deus” é pressuposto, mesmo não sendo explicitamente expresso.

2 Coríntios 1.3-5; 11.31 — Deus como o Pai do nosso Senhor Jesus Cristo

Numa mudança marcante de estilo, segundo o qual uma seção de “ação de graças” faz a abertura de cada uma das três primeiras Cartas — e que, em 1 e 2 Tessalonicenses evolui para uma oração — essa Carta começa com uma expressão de louvor a Deus, por meio de uma versão cristianizada da berakah judaica (“bênção de Deus”), que Paulo, desde tenra idade, teria conhecido na Sinagoga judia.[23] Esse momento notável é outro reflexo das diferenças entre as duas Cartas aos coríntios. Na primeira Carta, a ênfase recai sobre os coríntios e sua necessidade óbvia de mudança; de modo que a ação de graças antecipa algumas das coisas que se desencaminharam em Corinto, coisas boas que acabaram se estragando. Só que, aqui, a ênfase recai sobre o próprio Paulo, e sobre o seu relacionamento com eles. A primeira coisa que surge, portanto, não é o agradecimento seguido de uma oração, mas o louvor a Deus pelas suas misericórdias e pelo consolo que delas vem.

E, como é típico de Paulo, ele, dificilmente, consegue mencionar Deus sem incluir “o nosso Senhor Jesus Cristo”; entretanto, a forma como acaba de fazê-lo, nesse caso, acaba sendo problemática no que diz respeito à pessoa de Cristo e do seu relacionamento com Deus-Pai. O texto diz:

1.3 Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῶν

O que está em questão é como devemos entender o relacionamento de Cristo com o nome e o título “Deus e Pai”. O problema não está em Deus ser “o Pai do nosso Senhor Jesus Cristo” — esse relacionamento foi apresentado como um pressuposto já desde o princípio (vide análise de 1 Ts 1.10 no cap. 2) — só que com a possibilidade dEle poder ser lido como o Pai sendo também “o Deus do nosso Senhor Jesus Cristo.”[25] No último caso, poderíamos ser tentados a ver isso como uma instrução singular que passou a existir pelo efeito de quiasmo da frase como um todo: (a) Deus e (b) Pai... (b’) o Pai de misericórdias e (a’) Deus de todo consolo. Porém, como essa expressão volta a ocorrer em 11.31 e no berakah semelhante de Ef 1.3, parece muito mais provável que a inclusão desta expressão “de nosso Senhor Jesus Cristo” tenha a intenção de, mesmo neste primeiro caso, de dar uma identificação cristológica a Deus-Pai, a quem Paulo oferece louvor.[26]

Ou seja, em função do que se segue, onde a ênfase está totalmente em Deus-Pai, a expressão cristológica que aparece entre os dois nomes e sua elaboração ocorre, muito provavelmente, por duas razões: porque (1), agora, o hábito de Paulo passou a ser incluir Pai e Filho nas saudações das suas Cartas e essa “bendição” se presta a essa função nessa Carta; e (2) essa expressão é necessária, exatamente para dar uma definição cristológica do Deus a quem Paulo, o ex-adorador da Sinagoga e, agora, um seguidor do Cristo ressurreto, bendiz. Este é, também, mais um caso no qual, semelhantemente à mitologia de Midas, tudo no que a “mão” de Paulo toca se transforma em evangelho e reflete a sua completa devoção a Cristo.

Se essas sugestões se aproximam das razões para essa (outrora desnecessária)[27] expressão pressupositiva, então, a expressão “Deus e Pai” não deve ser compreendida como um nome composto (como no caso de “Senhor e Salvador”) para Ele que funciona como o objeto de louvor. Antes, em função da forma como a berakah se apresenta, ao final, precisamos entender a καί, não como conjuntiva, mas como enfática, por ter a intenção de apresentar uma definição cristã ao Deus a quem Paulo, agora, está oferecendo louvor. Destarte, ela significa algo como “bendito seja Deus, o próprio Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”.[28] Ou seja, o Deus que é bendito de várias formas na Sinagoga judia agora deve ser bendito como o Deus que é singularmente conhecido, por meio da revelação, como “o Pai do nosso Senhor Jesus Cristo”, que também nos é conhecido como “o Filho de Deus”, expressão essa que é exatamente a que foi tomada por Paulo no v. 18, na explicação da sua mudança de itinerário, com a

qual a Carta, propriamente dita, inicia.

Assim, em vez de ser um momento para o qual podemos apontar como evidência de uma Cristologia menor, ou de uma subordinação eterna do Filho ao Pai, essa expressão acaba sendo um momento cristológico significativo na Carta, para não dizer no corpus como um todo. Aqui, Paulo parece apresentar o entendimento cristão distinto de Deus em uma berakah que é, aparentemente, feita num contraste intencional ao seu entendimento anterior, como membro fiel da sinagoga judaica que ele foi.

O motivo para a dimensão cristológica dessa bênção está na Teologia do Filho de Deus que surge nos vv. 18-22 como uma maneira de legitimar o apostolado de Paulo. Como essa é uma passagem complexa tanto em termos do seu “porquê” como de “o que” ela trata, precisamos, neste caso, esclarecer o argumento em certos detalhes de forma a apreciar o papel da Cristologia do Filho de Deus que surge aqui, e que é bem diferente do Messianismo pressuposto nos casos anteriores.

2 Coríntios 1.18-22 — Jesus, o Filho de Deus

1.18-22 [18]πιστὸς δὲ ὁ θεὸς ὅτι ὁ λόγος ἡμῶν ὁ πρὸς ὑμᾶς οὐκ ἔστιν ναὶ καὶ οὔ. [19]

1.18-22 [18]Porém fiel é Deus, porque a nossa palavra que chegou a vós não é, ao

Depois dessa abertura impressionante e muito teocêntrica da Carta, Paulo, nas transições para a primeira parte do seu apelo do v. 12, que começa aqui e se estende até 7.16.[29] O que está em questão é a integridade de Paulo no que diz respeito ao seu relacionamento com a comunidade cristã. Embora o retorno de Tito tivesse indicado que já havia ocorrido uma certa reconciliação entre eles e Paulo (7.5-16), Tito, provavelmente, também precisou relatar que havia restado um certo sentimento negativo a ser resolvido. Parte disso, sem dúvida, era resquício de uma época anterior e está refletido na primeira Carta aos coríntios.

Seja qual for o caso, Paulo sente uma urgência convicta de explicar as suas relações recentes com eles e, especialmente, a sua recente mudança de itinerário, pela segunda vez.[30]

Só que o que está em jogo, muito mais do que a sua própria integridade, é o seu apostolado. Este havia sido colocado em questão por algumas pessoas em Corinto por um período considerável, como fica claro a partir de 1 Co 4.1-21 e 9.1-23. A sua mudança anunciada de planos para retornar a Corinto depois de viajar para a Macedônia, retornando, em vez disso, para Éfeso, aparentemente, enfureceu os seus difamadores, agora apoiados por alguma oposição de fora.[31] Paulo não pode ser um apóstolo da verdade que está em Cristo, já que ele, obviamente, dizia tanto "sim" quanto "não" com a sua forma de se expressar.

Portanto, exatamente porque o seu apostolado estava em risco, Paulo se sente obrigado a não somente se explicar, mas também a reafirmar a sua integridade, em última instância, a partir de bases teológicas. Desse modo surge a natureza estranha e (para nós) intrincada do presente argumento. Ele começa apresentando o motivo da primeira mudança de planos (vv. 15-16),[32] insistindo que aquele plano, na verdade, não havia sido feito por leviandade, tampouco que a mudança significava duplicidade da sua parte (v. 17). "Os meus planos são feitos como [faria] um mero [homem] mundano",[33] pergunta ele, de forma retórica, "cheios de duplicidade e querendo dizer 'sim' e 'não' ao mesmo tempo?" O formato da retórica já traz consigo a resposta que ele tinha em mente: "É claro que não!".

Só que isso é insuficiente para Paulo, nesse caso, por isso ele se lança em uma defesa teológica singular da sua integridade, na qual, tem a intenção de juntar as suas "palavras" (sobre os itinerários, etc.) à sua "palavra" (a sua pregação do

evangelho) e, assim, à própria fidelidade de Deus, como esta foi revelada no seu Filho, Cristo, e no dom do Espírito. Esse é um movimento ousado de sua parte, de fato, com base na sua convicção absoluta expressa em 1.1, de que o seu apostolado é completamente fundamentado na vontade de Deus. Assim, a lógica do argumento, nas suas várias partes, pode ser prontamente analisada em seis passos:

1. A primeira declaração que se segue à negação retórica da sua duplicidade é a mais ousada de todas: “Deus é fiel” (v. 18a). A própria integridade de Paulo é apresentada, acima de qualquer coisa, a partir da fidelidade, ou credibilidade, de Deus.

2. A fidelidade de Deus é, portanto, o que garante a “palavra” de Paulo a eles (v. 18b). Um jogo óbvio de palavras está ocorrendo aqui: no seu primeiro sentido, esta “palavra garantida é a dos vv. 15-17, só que isso é apenas uma primeira pincelada. A “palavra” real que valida todas as outras “palavras” é a sua pregação de Cristo, a qual é a verdadeira “palavra para eles” (v. 18) e foi pregada “entre eles” (v. 19).

3. E é aqui que a Cristologia paulina do Filho de Deus entra em cena. A evidência segura de que a “palavra” de Paulo é fiel deve ser encontrada no Filho fiel de Deus, a quem Paulo (e os seus companheiros) pregaram de modo tão efetivo em Corinto. O “pois” com o qual o v. 19 começa é explicativo. Assim, “Pois o Filho de Deus, Jesus Cristo, a quem nós pregamos, é ele mesmo o ‘sim’ de Deus”, e não somente às suas próprias promessas, mas, por implicação, também à “palavra” de Paulo.

Aqui, portanto, está um caso genuíno de “tal Pai, tal Filho”. A fidelidade do Pai encontra expressão na fidelidade — no “sim” — do seu Filho. Dessa forma, o Filho não é simplesmente um Redentor terreno, mas também um Salvador que é garantidor da fidelidade do Pai, tal como isso encontrou expressão no evangelho pelo qual os coríntios foram salvos.

4. Na verdade, Paulo também explicará (no v. 20a), quase que certamente em antecipação ao capítulo e (e quem sabe também ao 11?), que todas as promessas de Deus feitas a Israel obtiveram o seu “sim” divino em Cristo. Nada mais é necessário. Assim, o Filho, além de garantidor da “palavra” de Paulo, é também o cumprimento de todas as promessas de Deus. Isso também sugere que a Cristologia paulina do Filho de Deus está profundamente arraigada no

Messianismo judeu, o qual, em última instância, remonta ao “Filho de Deus” da linhagem real da dinastia de Davi.

5. E não só isso, acrescenta Paulo (v. 20b), mas também no nosso louvor corporativo é “por intermédio de Cristo” que nós (tanto Paulo, quanto os coríntios) afirmamos a palavra fiel de Deus, encontrada em Cristo e pregada por nós, dizendo o “Amém” a Deus, para a sua glória eterna. Assim, o Filho de Deus é, ao mesmo tempo, o garantidor, e aquEle que faz com que eles afirmem a verdade do evangelho, e quem, por implicação, agora também garante a veracidade de Paulo no relacionamento com eles.

6. Por fim, conclui ele (vv. 21-22), o mesmo Deus digno de confiança, cujo filho é o seu “sim” às promessas feitas, é aquEle que nos confirma — e não somente nós, mas vocês também. Essa atual confirmação é o resultado da “unção” que ele já fez sobre nós — ou seja, dEle já ter nos “selado” ao nos conceder, Ele mesmo, o Espírito Santo como o “pagamento inicial” (ou “sinal”) do nosso futuro garantido.

Devemos notar, por fim, que este é um dos parágrafos mais centrados e que mais enfatizam a Deus em todo o corpus paulino. Dessa forma, ele é uma expressão resumida da Teologia essencial de Paulo, e a mais reveladora exatamente porque se expressa em um momento informal e não planejado. A integridade de Paulo — e a própria existência daquela igreja em Cristo que está tão integralmente ligada à integridade dele[34] — em última análise, baseia-se no caráter de Deus (na sua fidelidade), cujas promessas se cumpriram, na sua totalidade, no seu Filho e, portanto, na atividade salvífica de Deus, que não passa de uma consequência do seu caráter. Desse modo, essa passagem parece deixar claro que a compreensão adequada da bênção de abertura está no louvor ao Deus que é hoje conhecido por nós como o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que é o “sim” de Deus no que diz respeito a Paulo e ao seu ministério.

Jesus, o Filho de Deus: A Glória de Deus e a Verdadeira Imagem

Parte da realidade de que o Senhor Jesus é o Filho de Deus está no fato dEle ser, desse modo, o verdadeiro portador da imagem divina e ser, portanto, a glória do Pai. Essas realidades gêmeas são explicitamente apresentadas em 2 Co 4.4,6 (fazendo uso de 3.18), textos cuja linguagem e complexidade têm sido mostradas em uma grande variedade de opiniões eruditas. Desse modo, essa análise precisa começar com uma visão geral acerca de como elas se encaixam no argumento maior, já que sua complexidade está, em parte, relacionada ao fato de 2.14–4.6, provavelmente, apresentarem mais mudanças súbitas de metáfora, nas quais uma leva à outra em rápida sucessão, do que qualquer outra porção do corpus paulino.[35]

Esta passagem (2.14–4.6) está no início de uma longa "digressão" (2.14–7.4)[36] na qual quatro temas de interesse estão entrelaçados de forma contínua. O que está em questão aqui (1) é o apostolado de Paulo (e, consequentemente, o seu evangelho), o qual (2) é caracterizado pelo sofrimento e fraqueza compatíveis com o próprio Cristo; todavia (3), sem deixar de ser cheio do Espírito e, portanto, de glória, como fica evidenciado pelos próprios crentes de corinto e pela sua experiência do Espírito, os quais, dessa forma, (4) não deveriam sucumbir aos enganos de algumas pessoas de fora, que, apesar de portarem cartas de recomendação, são "vendedores da palavra da verdade". Dessa forma, para que se faça uma boa leitura dessa longa passagem, é absolutamente crucial (2.14–7.14) manter em mente que, apesar de uma digressão ocasional, o todo é, fundamentalmente, uma defesa do apostolado de Paulo, não tanto no sentido factual, mas principalmente do seu caráter. Ele parece especialmente preocupado, no geral, em demonstrar, como em 1 Co 4, que o seu "estilo" apostólico é completamente compatível com a mensagem — marcada pela cruz, mas efetiva em seus resultados. Essa, pelo menos, parece ser a mensagem do início (2.14-17) e do fim (4.1-6) dessa seção introdutória.

O resultado final é um argumento que, apesar de tratar do ministério de Paulo, em si, do início ao fim, começa com uma clara ênfase em Cristo (e no

evangelho) e no ministério do Espírito (2.14–4.6), apresentados, de modo especial, em contraste com alguns que, por serem de fora, “vendem a palavra de Deus em troca de lucro” (2.17). Apesar de Paulo não lhes atacar diretamente a esta altura, como ele, eventualmente, fará nos capítulos 10–12, parece provável a partir do que é dito aqui que a ênfase deles está na continuação da validade da Lei judaica.[37] Por isso, Paulo está, basicamente, lutando em dois frontes: (1) pela natureza cruciforme do seu evangelho e discipulado que os coríntios desprezam (ou, pelo menos, muitos deles assim o fazem), o que é um tema ainda pendente da primeira Carta aos coríntios; e (2) acrescentando agora o elemento das pessoas de fora que estão mercadejando um evangelho com ênfase na Velha Aliança. Ao mesmo tempo, a crise cristológica latente que se sugere ter ocorrido em 1 Coríntios parece também ser a razão para a “digressão” de 3.7–4.6, cuja ênfase inicial no Espírito acaba se tornando uma das passagens cristológicas mais importantes do corpus paulino.

Dessa forma, não causa nenhuma surpresa a nós vermos que a resposta de Paulo a esses mercadores se concentra na obra de Cristo. Fazendo uso da metáfora do triunfo romano (vide 1 Co 4.9), Paulo começa se colocando entre os cativos da procissão triunfal de Cristo (2.14). Isso, por sua vez, leva-o a ser o “aroma” do incenso (o próprio Cristo) ao longo do percurso da parada, um aroma que leva para a vida ou para a morte (vv. 15-16). Depois do ataque aos “mercadores da fé” (v. 17), ele começa outra mudança rápida de metáforas que passa, na sequência, de uma “carta de recomendação” (3.1-2), para uma “carta” de Cristo, para as “letras” do alfabeto contidas em palavras, escritas não em tábuas de pedra, mas nos corações humanos (3.3). E, fazendo eco à entrega da Lei em Êxodo, Paulo passa a fazer uma comparação entre a Velha Aliança da “letra = lei” com a Nova Aliança efetuada por Cristo e pelo Espírito (3.4-6), a qual, agora, comandará o contraste seguinte, assumindo a forma de uma “interpretação no estilo Midrash” do texto da Septuaginta de Êx 34.29-35.[38]

As chaves para se entender o que se segue são duas: (1) a palavra “glória”, que domina a passagem de Êxodo, e (2) a experiência percebida do Espírito, que é a realidade efetiva da Nova Aliança. A passagem de Êxodo diz respeito à descida de Moisés do monte com as duas novas tábuas que continham as inscrições da Lei. A referência repetida em Êxodo à “glória” no rosto de Moisés orienta o restante da presente passagem. Aparentemente, o fato dessa glória não ser mencionada em passagens posteriores (esp. em Números) é interpretado por Paulo como sendo “uma glória destinada a parecer”.[39] Essa glória transitória foi substituída, na Nova Aliança, por uma glória muito maior, realizada por Cristo e

tornada efetiva por intermédio do Espírito, para que os crentes, ao olharem para Cristo pelo Espírito, sejam transformados na glória que pertence a Cristo.

As nossas preocupações cristológicas surgem à medida que Paulo aplica a analogia à situação presente (vv. 12-15), na qual o "véu" que cobria a face de Moisés (para esconder o fato de que a glória haveria de ter um fim) é, agora, visto como cobertura para o coração daqueles que ouvem Moisés lido na Sinagoga, porque esse véu somente é removido por intermédio de Cristo (v. 14). Com isso, Paulo retrabalha Êx 34.34 de modo a ilustrar a natureza e a realidade da conversão cristã. E é aqui que as nossas dificuldades exegéticas (atuais) começam porque depois de trazer tanto Cristo quanto o Espírito para dentro do argumento, como cruciais para a efetivação da Nova Aliança, Paulo passa a aplicar a passagem de Êxodo ao ministério efetivo de cada um deles, ao passo que, simultaneamente, a "remoção do véu" — primeiramente da face de Moisés, mas agora também do coração daqueles que se convertem ao Senhor — desempenha um papel fundamental. A partir daqui, a nossa preocupação está com o que Paulo declara a respeito de Cristo.[40]

As ênfases cristológicas seguintes são três, e elas são especialmente importantes para a demarcação da Cristologia de Paulo: (1) "o Senhor" na passagem de Êxodo se refere, primeiramente, ao Espírito, que na oração seguinte é expressamente identificado como "o Espírito do Senhor"; desse modo, Paulo começa com a sua Cristologia do κύριος intacta; (2) a glória da Nova Aliança, fazendo uso da imagem da glória daquela passagem de Êxodo, deve ser encontrada no próprio Senhor, à medida que os crentes, do seu próprio modo, "entram na presença do Senhor"; e (3) ao fazer uso do tema de Moisés ter estado ἔναντι κυρίου (diante/na presença do Senhor) e falando com Ele, Paulo, modifica as imagens de forma que os coríntios compreendam totalmente: nós vemos a nossa própria imagem quando olhamos para um espelho. Porém, o que vemos, pela obra do Espírito — argumenta Paulo — não é a nossa própria imagem, mas, sim, a do Senhor,[41] na qual, pelo Espírito, nós também estamos sendo transformados. Esses dois últimos pontos são, então, retomados nas palavras finais de 4.4-6. Nós examinaremos cada uma dessas afirmações cristológicas, por vez.

Cristo como Κύριος (2 Co 3.16-18; 4.5)

A nossa primeira preocupação é mostrar que, para Paulo, Cristo assumiu o papel do “Senhor” na narrativa do Antigo Testamento. A forma de ver as preocupações de Paulo é, inicialmente, observando o que ele fez no v. 16, com Êx 34.34:

Êx 34.34	ἡνίκα δ᾽ ἂν εἰσεπορεύετο Μωυσῆς ἔναντι
	περιῃρεῖτο τὸ κάλυμμα ἕως τοῦ ἐκπορεύεσθαι,
2 Co 3.16	ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ
	περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα.
Êx 34.34	Porém, toda vez que Moisés costumava entrar na presença do SENHC
	ele removia o véu até que ele saía.
2 Co 3.16	Porém, toda vez que qualquer pessoa se
	o véu é removido.

Nesse uso intertextual claro do AT,[42] Paulo fez quatro coisas ao texto da Septuaginta para que ele se referisse, simultaneamente, à obra do Espírito e a Cristo:[43] (1) o tema "Moisés" é (aparentemente de modo intencional) omitido de modo a generalizar a aplicação a "qualquer pessoa";[44] (2) o verbo εἰσεπορεύετο (costumava entrar) é substituído por ἐπιστρέψῃ (tornar-se a), o qual nos círculos de Paulo e Lucas havia se tornado quase que um termo técnico para a "conversão";[45] (3) com a remoção do sujeito "Moisés", Paulo, portanto também omitiu a oração que informava o objetivo, "para falar com Ele" (isto é, com Deus); e (4) o que é mais importante, o apóstolo modificou o verbo de um imperfeito intermediário, no qual Moisés era o sujeito gramatical ("ele [Moisés] costumava remover") para um presente passivo[46] no qual "o véu" é o sujeito gramatical ("o véu está sendo removido"), o que, por implicação e de acordo com o v. 14c, foi feito pela obra de Cristo, mas, agora é efetuado pelo Espírito.

A dificuldade para nós no que diz respeito ao uso que Paulo faz de κύριος nessa passagem começa pela sua "interpretação" inicial do texto da Septuaginta. Servindo-se da forma estratégica de interpretação rabínica observada na análise de 1 Co 10.4 (vide o cap. 3, p. 98), só que nesse caso, como em Gl 4.25, continuando fiel à forma em si mesma, Paulo faz a surpreendente identificação do κύριος, nessa passagem, como uma referência ao Espírito. Só que isto é, imediatamente, qualificado pela palavra interpretativa adicional "e onde o Espírito do Senhor [τὸ πνεῦμα κυρίου] [está], a liberdade [está]". Portanto, como lidar com essa forma aparente de contraditória de se comunicar?

A solução parece estar tanto na estratégia de interpretação em si como no contexto, especialmente com a ênfase que Paulo coloca na obra do Espírito, como a realidade crucial que contrasta a Nova Aliança com a Velha Aliança e a sua glória passageira. Em primeiro lugar, observemos a estratégia de interpretação. A dica está no padrão idêntico que ocorre em Gl 4.25, no qual o ἐστιν (é) de Paulo não deve ser levado literalmente: "isto é aquilo", mas, sim, de maneira representativa: "isto representa aquilo". Assim, da mesma forma que, em Gl 4.25, Hagar não é, de fato, o Monte Sinai, mas uma representação do Monte Sinai, aqui também o κύριος da passagem de Êxodo é uma representação do Espírito. Isso, portanto, significa que Paulo interpreta a dimensão da conversão do texto de Êxodo ("tornar-se para o Senhor") como tendo relação com o Espírito: " 'o Senhor' é [= refere-se à obra de] o Espírito".[47]

Só que como foi a morte e ressurreição de Cristo que venceram a morte, Paulo imediatamente qualifica o que ele acaba de dizer, observando o relacionamento do Espírito com Cristo: o Espírito que foi identificado como agindo na atual aplicação da passagem de Êxodo é, na verdade, o Espírito de Cristo. Uma versão expandida dessa interpretação teria, aproximadamente, esta forma: "O véu que cobre as mentes daqueles que ouvem a leitura da antiga Aliança é removido pela obra de Cristo (vv. 13-15); portanto, 'quando qualquer pessoa se torna ao Senhor', esse véu é removido. 'O Senhor' na passagem de Êxodo refere-se à obra do Espírito,[48] que é a única que pode libertar as pessoas da observância da Lei. E o Espírito, obviamente, é 'o Espírito do Senhor' = Cristo".[49]

Isso significa, desse modo, que Paulo não pretende equiparar o κύριος da Septuaginta à pessoa do Espírito, mas à obra do Espírito ao levar os crentes à liberdade da observância da Torá.[50] Além do mais, como é costumeiro nos escritos de Paulo, o Espírito Santo é compreendido tanto como "o Espírito de Deus" quanto como "o Espírito de Cristo".[51]

Se essa for a compreensão da expressão interpretativa de Paulo, então a questão real é a identidade do "Senhor" na segunda expressão, τὸ πνεῦμα κυρίου (o Espírito do Senhor).[52] E foi aqui que mudei de ideia. No meu livro God's Empowering Presence [A Presença Fortalecedora de Deus], eu argumentei (com certa hesitação, para ser honesto) que "o Senhor", nesa expressão é Deus-Pai. Essa conclusão estava baseada, principalmente, em dois fundamentos, que não me parecem mais válidos, depois de um exame mais minucioso em todos os textos que falam do κύριος no corpus: (1) o uso incomum de κύριος sem o artigo em uma expressão onde o substantivo anterior contém o artigo ("o Espírito de κυρίου), o qual eu reconheci com o resultado do uso que Paulo fazia de uma expressão oriunda da Septuaginta; e (2) a expressão similar (também oriunda da Septuaginta) τὴν δόξαν κυρίου (a glória do Senhor) no v. 18, onde eu argumentei, com base no próprio Cristo ser identificado como a glória de Deus em 4.6, que o "Senhor" dessa passagem precisa também se referir a Deus.

Só que à luz de como vimos Paulo fazer uso dessas expressões da Septuaginta para se referir a Cristo em 1 e 2 Tessalonicenses e 1 Coríntios (vide os caps. 2-3 anteriores) e também veremos procedimento semelhante nesta Carta (vide a seção "Cristo como Partícipe das Prerrogativas Divinas" adiante), nenhuma destas razões anteriores, agora, parece válida. Na verdade, três fatores se fundem, nesse caso, para nos proporciona a confiança de que "o Senhor" nestas duas expressões é Cristo: (1) Paulo se apropria com regularidade do κύριος =

Yahweh da Septuaginta como sendo uma referência a Cristo,[53] (2) Paulo utiliza consistentemente κύριος em todas as outras passagens para se referir a Cristo; e (3) na conclusão do presente argumento, ele insere uma palavra (4.5) sobre o seu próprio ministério no meio das duas palavras final sobre Cristo como a imagem e a glória do Pai; e aqui ele explicitamente afirma que prega Ἰησοῦν Χριστὸν κυρίον, utilizando uma ordem nas palavras que parece exigir o significado "Jesus Cristo como Senhor".

Destarte, em 2 Co 4.5, Paulo mais uma vez está fazendo uso do que se tornou, para ele e suas igrejas, a confissão cristã fundamental, como já vimos em 1 Co 12.3, e mencionado em Rm 10.9 como a verdadeira marca de identificação de uma pessoa que foi "salva": uma confissão verbal de que κύριος Ἰησοῦς (o Senhor é Jesus). Em Fp 2.11, Paulo afirma que essa confissão cristã básica será feita por todos os seres criados no fim dos tempos.[54] Nessa passagem, a mesma confissão é colocada em ordem inversa, já que aqui ela não é uma "confissão", mas uma "proclamação". Ou seja, a pregação de Paulo pode ser resumida a esta realidade singular: Ἰησοῦς Χριστὸς κύριος (= Jesus, o Messias judeu, é Senhor do Universo), ao qual os remidos respondem por meio do Espírito, "O Senhor é Jesus Cristo".

Isso significa, então, que tal como em outras passagens, em 3.16 Cristo Jesus está sendo identificado com "o Senhor" = Adonai = Yahweh da Septuaginta, com todas as implicações cristológicas estando aqui também presentes. Isso, por sua vez, leva-nos à segunda questão: Cristo como a expressão encarnada da "glória" de Deus-Pai.

Cristo, a Glória do Senhor (2 Co 3.18; 4.4,6)

2 Coríntios 3.18

Depois de ter interpretado a história de Moisés em termos de conversão cristã, com a sua glória superior — o dom do Espírito e da liberdade da observância da Torá — Paulo avança e começa a descrever, por meio da aplicação, a natureza dessa nova liberdade com a sua glória inerente. Essa transição para a aplicação é marcada pela mudança do sujeito gramatical, retornando ao "nós" do v. 13, só que, agora, não mais como um "plural literário" (referindo-se a ele mesmo)[55], mas como um enfático "nós todos" que inclui também os coríntios. Aqui, segundo argumenta Paulo, está o verdadeiro significado da liberdade do Espírito para todos os que são de Cristo.

O que vemos a seguir é um dos momentos mais impressionantes do corpus paulino. Para explicar esse ponto de aplicação, Paulo faz a junção de duas imagens um tanto quanto diferentes, todavia faz com que elas se coadunem de forma magnífica. Ele começa com a representação do "rosto sem véu" no v. 16, em Êxodo e, depois, utiliza a figura do "espelho" da sua Carta anterior (1 Co 13.12); que é uma ilustração bem à caráter para uma comunidade cristã situada em uma cidade que era famosa pela sua produção de excelentes espelhos de bronze.[56] A preocupação em 1 Co 12 era com a natureza "indireta" da nossa atual capacidade de "ver a Deus" em comparação com o pleno conhecimento que teremos no Fim dos Tempos. A preocupação atual é, em primeiro lugar, com quem é visto quando olhamos para o espelho e, em segundo lugar, com o impacto transformador desse nosso "olhar".[57] E, é nesses dois pontos que o apóstolo faz a junção das figuras do espelho com a narrativa de Êxodo que ele acabou de expor.

O resultado é que, pela obra fortalecedora do Espírito, "todos nós" com os nossos "rostos descobertos" fomos trazidos à presença de Deus (como Moisés, na antiguidade); só que, diferentemente de Moisés, que ansiava ver a glória do Senhor, mas não pôde vê-la (Êx 33.18-23), na Nova Aliança de Deus as pessoas são capazes de observar "a glória do Senhor". Há três questões importantes a serem observadas aqui.

1. Como já vimos, Paulo, agora, está aplicando um novo entendimento da passagem de Êxodo a si mesmo e à comunidade de crentes de Corinto;[58] e foi isso que exigiu o uso de τὴν δόξαν κυρίου (a glória do Senhor), uma expressão implícita em Êx 33 e 34, mas utilizada de forma explícita no fim da narrativa de Êx 40. Quando a presença de Deus desceu no Tabernáculo recentemente construído, na forma de uma nuvem visível, o texto nos diz que δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή (com a glória do Senhor o Tabernáculo foi enchido).[59]

E essa referência final é tão importante na narrativa que a "glória do Senhor" não somente é colocada na primeira posição, para fins de ênfase, como também a expressão exata é repetida como uma inclusio no fim frase seguinte (v. 35), onde lemos que "Moisés não conseguiu entrar" exatamente porque — para a nossa grande surpresa, em função da narrativa de Êx 34 — o local havia sido enchido com "a glória do Senhor".[60]

2. E, agora, podemos ver o significado da forma estranha (para nós) com que Paulo interpretou esta frase de Êx. 34.34. O que ele fez foi juntar a obra de Cristo e do Espírito de tal forma que "o Senhor" daquele texto passa a se referir a Cristo ("o Espírito do Senhor"), muito embora o primeiro referente seja o Espírito de Cristo — como uma maneira pela qual Cristo, o Senhor, leva-nos para a sua nova liberdade e glória. O resultado final é que a palavra "glória", que encabeça a narrativa a partir do v. 7 e que é especificamente aplicada a Cristo como a maneira pela qual nós, agora, vemos a glória de Deus,[61] é, em última instância, transferida para os crentes. À medida que "nós" observamos "a glória" que é de Cristo — Ele, como a manifestação encarnada da glória divina — nós, pelo Espírito, estamos sendo transformados na imagem do próprio Cristo, e que ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν (de glória em glória).[62] Assim, para o crente, a nossa glória é o resultado direto de sermos levados face a face com "a glória do próprio Cristo" por intermédio do Espírito.

3. O primeiro ponto cristológico significativo do v. 18, portanto, é a identificação de Cristo com "a glória do SENHOR", uma identificação que acaba sendo cheia das palavras e imagens das porções que envolvem Êx 34. Dessa forma, Paulo continua mantendo vivo o contraste com Moisés. Na narrativa imediatamente anterior (Êx 33.18-23), Moisés pediu, de modo específico a Yahweh: "Mostra-me a tua glória". A resposta divina foi: "Tu não podes ver a minha face, pois ninguém pode me ver e continuar vivo". Todavia, Moisés é colocado na fissura de uma rocha da qual consegue ver a glória de Deus (pelas costas, por assim dizer) quando Yahweh "passou por ele". Por meio de um contraste óbvio, o povo

da Nova Aliança de Deus, quando este se tornar ao Senhor, será capacitado pelo Espírito a olhar, mesmo que com quem olha por um espelho, “à glória do Senhor”. Assim, a glória que Moisés não obteve permissão de ver, “todos nós” contemplamos em Cristo, no qual “a glória do Senhor” — tanto de Cristo como do Pai — é plenamente revelada na face do Filho, o perfeito portador da imagem divina.

Assim, com essa transformação da narrativa de Moisés de Êx 33-34 e 40, com as suas variadas relações com a glória de Deus, entende-se que, agora, os crentes enxergam o que Moisés não pode enxergar. Com isso, Paulo passa a mesma mensagem que transmitirá mais adiante, em Rm 8.29-30 e Cl 3.10-11 com a linguagem da εἰκών (imagem) de Gn 1–2: o mesmo Senhor que aqui é a glória do Pai na qual os crentes estão sendo transformados é ali o verdadeiro portador da imagem divina na qual nós também estamos sendo transformados.

Tudo isso pressupõe uma Cristologia incrivelmente elevada, na qual o Filho de Deus é uma expressão real da glória de Deus-Pai, bem como também o verdadeiro portador da imagem divina. E é exatamente nesses pontos que a Cristologia e a Soteriologia paulina se fundem, já que com Cristo como a glória e a imagem do Pai, por intermédio da sua morte e ressurreição, e pelo dom do Espírito, o objetivo final da redenção é, finalmente, tornado real — o que não trata simplesmente dos nossos pecados nos preparando para o céu, mas, na verdade, recriando-nos novamente segundo a imagem divina tão denegrida pela queda. E este é o tema que Paulo passa a tratar na presente narrativa.

2 Coríntios 4.4,6

Como o termo “glória” é a palavra de apresentação ao longo de toda essa narrativa, a partir de 3.7, não é surpresa que Paulo encerre essa parte de sua “defesa” retomando esse tema em uma passagem que, ao mesmo tempo, encerra a seção introdutória (de 2.14) e também serve como um ponto de virada na própria narrativa (ao retornar para as fraquezas de Paulo). As duas frases (vv. 4,6) são bastante semelhantes; as suas diferenças estão na ênfase principal. Inicialmente, vejamos os textos:

4.4	ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μ
4.6	ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπών· ἐκ σκότους φῶς λάμψει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶ
4.4	O Deus dessa era cegou as mentes dos incrédulos de modo que eles não cons
4.6	O Deus que disse: “Das trevas a luz brilhará”, brilhou nos nossos corações pa

Várias coisas precisam ser observadas acerca dessas frases cognatas. Em primeiro lugar, valendo-se da passagem evidente da análise cristocêntrica de 3.1-18 para a aplicação teocêntrica que começa em 4.1, vemos que se estabelece um contraste agudo entre “o deus desta era”, que age nas trevas, com o Deus da criação, que trouxe a luz à existência pela sua palavra: enquanto o primeiro “deus” cegou a mente das pessoas, o Deus eterno fez resplandecer a luz nos seus corações = mentes.

Só que, em segundo lugar, fazendo jus à totalidade do argumento, nas duas frases a fonte da luz no coração daqueles que creem é Cristo, cuja glória é vista no evangelho (v. 4)[63] e que, ao mesmo tempo, revela, assim o conhecimento da glória de Deus (v. 6).

Simultaneamente, em terceiro lugar, no v. 4 Cristo é, agora, explicitamente identificado como “a imagem de Deus”, ao passo que no segundo caso a glória de Deus é vista na “face de Cristo”, a qual, dessa forma, ecoa o tema da “imagem” de forma ligeiramente modificada. Dessa forma, Cristo, o perfeito portador da imagem divina é, exatamente por esse fato, Ele mesmo o revelador da glória de Deus.

Assim, como vimos anteriormente no Corpus, Cristo, concomitantemente, tem a sua própria glória — já que, afinal de contas, Ele mesmo é divino — e é aquEle em quem nós também podemos observar a glória do Pai. Isso significa também que embora haja sempre uma distinção clara entre eles, Pai e Filho também compartilham da identidade divina; e aquilo que um sabe sobre Deus foi plenamente revelado no Filho, cuja imagem/face nós contemplamos quando para Ele olhamos pelo Espírito.

Cristo, o Portador da Imagem Divina (2 Co 3.18; 4.4,6)

Com o uso de εἰκών (imagem) em 3.18 e 4.4; várias questões recebem ênfase nessa passagem introdutória; e como estas três passagens (3.18; 4.4,6) obviamente foram entrelaçadas juntas pelo próprio apóstolo, analisaremos os vários componentes dessa representação como um pacote único e não versículo a versículo. Três pontos exigem maior elaboração.

1. O ímpeto para a linguagem, nesse caso não se fundamenta em Cristo ser o segundo Adão, mas na imagem espelhada que Paulo utiliza em 3.18,[64] que, por sua vez, é a corda que amarra as três frases juntas. O povo de Deus, apesar de enxergar como quem olha num espelho, agora observa a glória do Senhor e está sendo transformado "na mesma imagem". Em 4.4, Paulo, então, especifica ao que se refere a expressão "a mesma imagem": Cristo, o portador da glória divina, é, Ele mesmo, a imago Dei. Destarte, os crentes estão sendo recriados à imagem de Deus à medida que, pelo Espírito, eles olham para aquEle que é, Ele mesmo, o perfeito portador da imagem divina, cuja glória é vista na face de Cristo.

2. O objetivo ou a preocupação dessa passagem, precisamos lembrar, não é a Cristologia propriamente dita, mas a Soteriologia: O povo da Nova Aliança de Deus está, ele mesmo, sendo remido (recriado, por assim dizer) para carregar mais uma vez a imagem divina. E aqui está o porquê da analogia com Adão acabar entrando também nessa representação. Como Paulo afirmará de modo sumário e enfático, em Rm 8.30, é para isso que o novo povo de Deus foi predestinado: para ser conformado à imagem do seu Filho, que assumiu, Ele mesmo, o papel de πρωτότοκος (primogênito) dentre muitos irmãos e irmãs. Assim, por trás dessa passagem está uma Teologia da nova criação,[65] na qual a nova criação de Deus tem um povo que, verdadeiramente, possui a imagem de Deus.

3. O uso que Paulo faz da expressão "imagem de Deus" em 4.4 indica que ele tinha a intenção de seguir além da imagem do espelho em direção à base bíblica dessa linguagem: Gn 1.26-27. Temos ali, primeiramente, o anúncio (v. 26) e,

depois, a narrativa poética (v. 27) de que “Deus criou os seres humanos segundo à sua própria imagem”. O tradutor da Septuaginta utilizou εἰκών para dar expressão a essa “semelhança” divina que os seres humanos precisam ter, os quais deveriam funcionar como representantes de Deus na terra, e que, por sua vez, é a razão mais provável para o segundo mandamento. Não se trata do Deus único, por definição, não poder ter rivais — essa questão já é tratada no primeiro mandamento. O que está em questão no segundo mandamento é a confecção de “imagens de escultura”, as quais não têm vida e, portanto, não podem refletir a verdadeira semelhança de Deus, que só pode ser refletida por pessoas.

A primeira ocorrência dessa linguagem nos escritos de Paulo também ocorre na correspondência de Corinto (1 Co 15.49 [vide o cap. 3, p. 125]), em que Paulo incentiva aqueles que carregam a imagem de Deus a avançarem rumo ao Fim dos Tempos para que também sejam portadores da imagem de Cristo (o segundo Adão). Admite-se que Paulo não fala mais nisso aqui; mas o fato dele retomar esse mesmo tema na mesma correspondência sugere que ele, no mínimo, esperava que os próprios coríntios reconhecessem a figura, o que, por sua vez, significa que precisamos mantê-la dentro do escopo dessa correspondência. Assim, é altamente improvável que Paulo esteja, aqui, expondo uma representação tirada de Sabedoria, como muitos sugerem.[66]

A mensagem cristológica, obviamente, é que o próprio Cristo, na sua humanidade, carregou perfeitamente essa imagem, de modo que os crentes que agora olham para Ele como o Ressurreto estão sendo, eles mesmos, “transformados” de volta nessa imagem/semelhança. Todavia, a ênfase nessas passagens não está na humanidade de Cristo — isso é assumido como inerente à própria representação. Antes, o que temos é a verdadeira imagem sendo apresentada por aquEle que partilha da glória divina, aquEle que, quando se torna objeto de devoção e obediência, transforma os crentes, pelo seu Espírito, na imagem de Deus para quem fomos originalmente criados.

Dessa forma, independentemente do desvio cristológico que estivesse sendo promovido pelos mercadores do evangelho com o seu “outro Jesus” (11.4), o resultado final do que Paulo faz nessa resposta a eles (mencionado novamente em 4.1-3) é exaltar a Cristo na sua divindade, pois a sua glória também é a verdadeira manifestação da glória de Deus;[67] e onde Paulo toca a humanidade de Cristo, isso ocorre por intermédio de implicação, e não de expressão direta. Todavia, é exatamente porque Ele compartilhou da nossa humanidade, à medida que também compartilha completamente da divindade do Pai, que a glória de

Deus será revelada naqueles que estão sendo recriados e, assim, transformados na imagem divina.

Excurso: Sobre a Alegada Influência do Livro de Sabedoria em 2 Coríntios 4.4,6

É comum lermos na literatura que Paulo está, aqui, refletindo a Sabedoria judaica, tal como ela é expressa em Sabedoria 7.25-26. De fato, este é o único caso no corpus paulino no qual se poderia suspeitar de uma influência direta. Sabedoria 7.25-26:

[25]ἀτμὶς γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δ

Para acessar uma exposição mais completa de Sabedoria com respeito ao uso paulino, vide o Apêndice A. Aqui nós, simplesmente, observamos que essa passagem aparece no seu tributo à Sabedoria (7.22–8.1), direcionado aos "reis da terra", para que eles mesmos desejassem a sabedoria a fim de que reinassem sabiamente (e, dessa forma, não oprimissem a comunidade judaica de Alexandra). No v. 25 o autor expressa a relação da Sabedoria com Deus ("sopro do seu poder; emanação da sua glória"), que ele, então, insere numa rapsódia com um terceto, fazendo uso da imagem do espelho para indicar como ela revela aspectos do caráter de Deus.

Só que não há nada nessa passagem que exija, ou mesmo sugira, que Paulo tenha conhecido, ou tenha se utilizado dessa linguagem, especialmente no caso da última porção. As duas correspondências verbais reais mostram-se bastante coincidentes e são, portanto, acidentais. O uso que Paulo faz da "glória" não vem da Sabedoria, mas da passagem de Êxodo que ele está interpretando. O uso que ele faz da "imagem" vem diretamente da sua própria imagem do "espelho" em 3.18 (em que não há sequer um traço presente da Sabedoria judaica), e a representação está relacionada ao "olhar no espelho", ao passo que a Sabedoria está no meio de três metáforas que tratam do "reflexo", e não do "contemplar". Dessa modo, o uso da "imagem" por parte de Sabedoria também tem origem na figura do espelho, como o terceiro na sequência do jogo de palavras da representação. Além disso, ela não é, de fato, mencionada como a "imagem de Deus", como Paulo fala acerca de Cristo; mas, simplesmente, "reflete a imagem" do seu caráter divino de bondade.[69]

No geral, portanto, parece especialmente questionável que Paulo esteja, aqui, "ecoando" esse trecho especulativo da sabedoria judaica, por três motivos principais:[70] (1) Embora existam algumas correlações linguísticas interessantes, Paulo e Sabedoria estão em mundos completamente diferentes no que diz respeito ao uso das mesmas palavras. (2) O ponto de partido principal para Paulo — a figura do espelho — tem origem no próprio Paulo, e não de influências externas; afinal de contas, ele não ocorre mais do que duas vezes nas suas Cartas, uma vez em cada uma das Cartas para Corinto, uma cidade que era famosa pela confecção de espelhos para o mundo. Esse é um empréstimo paulino feito da cultura local para expressar essa ideia. (3) Caso se tratasse de um "eco" da Escritura, teríamos de reconhecer que ele tem um caráter consideravelmente diferente daqueles que observamos anteriormente, tanto neste

capítulo como nos capítulos anteriores, nos quais Paulo faz uso dos textos do AT é transparente e cheio de ecos linguísticos dos próprios textos, e não são apenas correspondências conceituais acidentais.

Cristo como Partícipe das Prerrogativas Divinas

Uma das características mais notórias da Cristologia de 2 Coríntios é a referência contínua que Paulo faz a Cristo de uma forma que, na sua cosmovisão monoteísta básica, seria, normalmente, reservada para se referir somente a Deus. Assim como nas Cartas anteriores, isso ocorre de duas maneiras: em frases que falam de Cristo de forma normalmente reservada a Deus e no uso de expressões da Septuaginta onde o que é expresso sobre Yahweh no texto do AT, traduzido como κύριος, passa a ser apropriado por Paulo como referência ao "Senhor, Jesus Cristo". Como já vimos anteriormente, esses casos acontecem de maneira muito informal, totalmente pressupositiva e são, consequentemente, pouco frequentes.

Alguns deles já foram analisados nos capítulos anteriores, por isso, serão simplesmente listados com referências cruzadas. Só que uma grande variedade de novos casos surge nesta Carta que deixam claro que esse era o "ponto" de entendimento de Paulo acerca do relacionamento de Cristo, o Filho, com Deus, o Pai: Cristo compartilha plenamente de prerrogativas divinas com o Pai — e isso sem argumentação, nem ostentação.

Primeiramente, a lista de itens (na ordem canônica) que já analisamos nas Cartas anteriores:

Sobre Paulo ser um apóstolo de Cristo (2 Co 1.1), vide 1 Co 1.17; 1.1.

Sobre o nome de Cristo estar ligado ao do Pai por uma única preposição em momentos cruciais da Carta (2 Co 1.2), vide 1 Ts 1.1; 1 Co 1.3.

Sobre o Dia do Senhor (2 Co 1.14), vide 1 Ts 5.2; 1 Co 1.8.

Sobre o Evangelho de Cristo (2 Co 2.10), vide 2 Ts 1.8.

Sobre o amor de Cristo (2 Co 5.14), vide 2 Ts 2.13.

Sobre a forma de Deus dar (2 Co 10.8; 13.10), vide 1 Co 3.5; 7.17.

Em cada um desses casos o que falamos anteriormente acerca do significado cristológico dessas expressões continua a valer nas suas menções em 2 Coríntios. Todavia, o que é marcante na presente Carta é a frequência desse tipo de terminologia, muitas novas e todas com peso cristológico, no sentido de que Paulo afirma claramente sobre Cristo o que o AT afirma, de igual forma e pressupositivamente, acerca de Yahweh. Exatamente por haver somente um Deus, todo o poder e atributos divinos são encontrados somente nEle; dessa forma, quando Paulo os aplica a Cristo ele está, mais uma vez, assumindo a condição totalmente divina de Cristo. Novamente, faremos o exame desses casos em sua ordem canônica.

2 Coríntios 2.10 — O Perdão Oferecido na “Presença de Cristo”; 2 Coríntios 8.21 — “Na Presença do Senhor”

1. Uma das características mais comuns da Teologia do AT é o fato do Deus eterno ter escolhido desde o princípio estar presente com aqueles que Ele criou à sua própria imagem e semelhança. Esse tema já tem as suas primeiras expressões na narrativa da criação, na qual vemos que a primeira consequência da Queda é que o homem e sua esposa “se esconderam da presença do Senhor Deus” e, consequentemente, foram banidos dessa presença. Assim, ao longo da narrativa bíblica, o juízo normalmente assume a forma da “retirada da Presença divina” — uma realidade citada por Paulo em 2 Ts 1.9 e aplicada àqueles que estavam perseguindo o seu povo em Tessalônica. Todavia, a presença divina, retratada como a contemplação da “face do Senhor”, estava também profundamente arraigada na devoção de Israel. Os salmistas ansiavam estar na presença de Deus (= ver a sua face) e, dessa forma, expressavam a sua angústia em termos de Deus estar escondendo deles a sua face.

O que Paulo fez em 2 Co 2.10 é se apropriar desse tema, tão essencial para o relacionamento de Israel com Deus, e aplicá-lo, agora, a Cristo. Assim, para levarmos os coríntios em direção ao perdão daquele que defraudou Paulo, ele declara que “no que ele foi perdoado, eu também perdoo δι᾽ ὑμᾶς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ [por causa de vós na presença de Cristo]”. A sua intenção provável com isso é semelhante aos juramentos feitos em nome do Senhor: Cristo servirá como testemunha divina à integridade dele.[71]

2. Essa mesma linguagem, e a mesma transferência de prerrogativa divina para Cristo, ocorre, novamente, em 2 Co 8.21, em que Paulo está salvaguardando a sua integridade no que diz respeito à doação feita aos pobres de Jerusalém. Nesse caso, entretanto, Paulo faz uso de uma linguagem retirada diretamente de Pv 3.4 e a aplica ao seu próprio relacionamento com as igrejas, e com o mundo, a respeito desta coleta. Assim, temos:

2 Co 8.21	προνοοῦμεν γὰρ	καλὰ οὐ μόνον
Pv 3.4	καὶ προνοοῦ	καλὰ
2 Co 8.21	Pois nós consideramos o que é bom não somente	diante do Senhor, m
Pv 3.4	E considerai o que é bom	diante do Senhor

Eis aqui mais um caso em que Paulo toma de empréstimo mais uma expressão κύριος da Septuaginta[72] e a aplica a Cristo,[73] embora, nesse caso o tradutor da Septuaginta tenha tomado uma certa liberdade no uso do texto hebraico. Nas linhas equivalentes da Bíblia Hebraica, o texto apresenta “Deus/Elohim” no v. 3 e “o Senhor/Yahweh” na linha 1 do v. 4. Por razões que não nos são claras, o tradutor inverteu essas duas menções ao Deus de Israel. Porém, em qualquer um dos casos, o “Senhor” = Yahweh diante de cuja face Paulo deseja fazer o que é bom é, agora, o Senhor, Jesus Cristo. Assim, por meio dessa identificação de Cristo com o κύριος = Yahweh da Septuaginta, outra prerrogativa divina é atribuída a Cristo como pressuposto.

2 Coríntios 2.17; 12.19 — Falando como um “em Cristo” na “Presença de Deus”

Em função daquilo que Paulo afirmou sobre estar na presença de Cristo, é um tanto interessante, em termos cristológicos, que nessa mesma Carta ele afirme duas vezes a fidelidade das suas palavras como alguém que está “em Cristo” e “na presença de Deus” (2.17; 12.19). Aqui a mesma prerrogativa divina está sendo presumida por Deus-Pai. De importância cristológica é a insistência de Paulo de que ele está “em Cristo” na presença de Deus. A razão mais provável para uma afirmação assim é o desejo de reforçar a sinceridade (= integridade) daquilo que está sendo dito. Embora provavelmente locativo e dizendo respeito à posição relacional de Paulo diante de Deus (isto é, ele só poderia estar na presença de Deus exatamente porque a sua existência presente se dá “em Cristo”), nesse caso, a expressão “em Cristo” parece ter a intenção de carregar também a força de um juramento. Diante disso, ela tem uma íntima relação com “a verdade de Cristo” estar em Paulo, tal como ele coloca em 2 Co 12.10.

2 Coríntios 3.17 — O Espírito do Senhor

Não desejo aqui repetir a exegese dessa passagem, que já foi feita anteriormente (pp. 186-190), mas, sim, isolar o significado dessa expressão para fins cristológicos. Apesar de Paulo, em três outros momentos, nos seus escritos, referir-se ao Espírito Santo como "o Espírito de [Cristo]",[74] somente nesse caso ele faz uso da própria linguagem da Septuaginta e refere-se a Ele como "o Espírito do Senhor". O fato disso ser uma referência intencional à linguagem da Septuaginta fica claro pela singularidade da expressão τὸ πνεῦμα κυρίου, na qual existe um artigo definido acompanhando o primeiro substantivo, mas que não é flexionado no genitivo correspondente.

A melhor explicação para esse fenômeno singular (próprio de Paulo) é que o artigo é intencionalmente anafórico, apontando, assim, de volta (ou fazendo referência) à "identificação" imediatamente anterior do "Senhor" da passagem de Êxodo com "o Espírito". A expressão real de Paulo diz: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν (Ora "o Senhor" o Espírito representa). Na referência que ele faz nessa oração, na qual irá esclarecer quem é "o Espírito", Paulo, então, começa fazendo o uso anafórico do artigo "o" = "O Espírito que acabei de mencionar". Só que quando ele identifica verdadeiramente o Espírito, Paulo inverte para o κυρίου sem fazer o uso do artigo — a forma predominante como os tradutores da Septuaginta transcreviam Adonai que veio a substituir o nome Yahweh; e esta, por sua vez, é uma indicação segura de que eles consideravam κύριος, nestes casos, como o nome de Deus, e não um título.

O que é importante para os propósitos desse nosso estudo é que, aqui, vemos uma outra expressão da Septuaginta que se refere, singularmente a Yahweh, e que Paulo, agora, utiliza explicitamente para se referir a Cristo. Assim, o Espírito de Yahweh é, para Paulo, o Espírito do Cristo vivo — uma questão de considerável significação cristológica.

2 Coríntios 5.9 — Vivendo de Modo a “Agradar o Senhor”; 2 Coríntios 5.10 — O “Trono do Juízo de Cristo”; 2 Coríntios 11.2 — “Vos Apresentar a Cristo”

Numa passagem em que Paulo reflete sobre a atual “decadência” do seu corpo e da sua ávida expectativa pela sua nova expressão (4.7–5.5), ele passa, em 5.6 para uma conclusão que também servirá como uma forma sutil de exortação aos coríntios: eles deveriam se juntar a ele para “tornar o nosso objetivo agradar a Ele [o Senhor]” (v. 9). O parágrafo como um todo é dominado pela referência ao “Senhor”, título esse que, como de costume para Paulo, refere-se a Cristo.

Embora essa linguagem específica não seja utilizada, as primeiras frases dão sequência ao tema da “presença”. Assim, a nossa existência corporal atual é expressa em termos de estarmos “distantes do Senhor” (v. 6), o que aponta para a nossa vida escatológica na ressurreição, na presença eterna de Cristo; assim, nós vivemos atualmente por fé e não pelo que vemos (v. 7). Da mesma forma, a nossa existência escatológica é, então, expressa em termos de estarmos “em casa com o Senhor” (v. 8). Paulo demonstra pouco desejo pelo “céu”, mas fica entusiasmado em estar eternamente na presença do Senhor que o salvou.[75]

Com isso, a narrativa se transforma em um apelo subentendido no qual a prerrogativa divina do juízo final sobre as ações das pessoas na terra é agora assumida por Cristo. Paulo começa no v. 9 afirmando: “Portanto fazemos por nosso objetivo εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι [estar agradando a Ele (o Senhor)]”. Temos aqui um conceito do AT que tem relação com o nosso relacionamento com Deus que, agora, é expresso em termos de agradar a Cristo[76] — uma prerrogativa divina atribuída de forma bastante casual a Cristo como Senhor (cf. 1 Co 7.32, no cap. 3).

A razão para agradar a Cristo pela forma como vivemos é dada no v. 10, onde outra prerrogativa completamente divina é atribuída, automaticamente e sem argumentação, a Cristo. Deixando de lado tudo o mais que possa ser verdade a respeito da compreensão que o Judaísmo tardio tinha de Deus, a sua própria

justiça e o seu papel como o soberano absoluto do Universo significavam que Ele, e somente Ele, executaria o juízo escatológico sobre as pessoas, no tempo do fim. Até mesmo um livro sapiencial como Eclesiastes termina com essa nota: ὅτι σὺν πᾶν τὸ ποίημα ὁ θεὸς ἄξει ἐν κρίσει, ἐν παντὶ παρεωραμένῳ, ἐὰν ἀγαθὸν καὶ ἐὰν πονηρόν (Pois Deus trará toda obra a juízo, incluindo tudo que foi desconsiderado, seja isto bom ou mau) (12.14). Na verdade, Paulo, talvez, esteja fazendo eco à expressão final dessa passagem, dando a ela as suas próprias palavras de conclusão: εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον.[77]

Seja como for, o importante para os propósitos desse nosso estudo é que este mesmo juízo em Rm 14.10 é tratado como sendo "o bēma de Deus", muito embora nesse último caso, escribas posteriores, compreensivelmente, modificaram "Deus" para "Cristo". A ideia que quero passar é a que temos repetido com frequência: que aquilo que é visto em outras passagens como prerrogativas exclusivamente divinas são tomadas por Paulo e transmitidas inteiramente para o Filho totalmente divino.[78]

Esse é o lugar no qual também devemos notar a expressão escatológica em 2 Co 11.2, em que Paulo fala do seu desejo de "vos apresentar para Cristo". A figura aqui evoca o pai da noiva, que na cultura judaica era responsável por guardar a sua filha prometida em noivado de modo a apresentá-la "pura" ao noivo no momento do seu casamento. Paulo, agora, assume o papel do "pai da noiva", ao passo que o "noivo" é Cristo em vez de "Deus" como, normalmente, esperaríamos que fosse.[79] Seja qual for o caso, ele continua sendo outro caso no qual Paulo fala de forma clara sobre a participação dele e dos coríntios diante de Cristo, e não diante de Deus. Apesar de haver razões contextuais perfeitamente plausíveis para isso, a ideia que quero passar é a tranquilidade com que Paulo fazia esse tipo de afirmação com referência a Cristo, pois no AT essa figura era utilizada para se referir a Deus e ao seu povo.

2 Coríntios 5.11 — O “Temor do Senhor”

Continuando no mesmo contexto de argumentação, Paulo, com um οὖν inferencial (portanto) agora aplica todo que foi dito em 4.7–5.10 à sua própria situação; e como o contexto mais imediato é o v. 10, com a sua menção ao “Trono do Juízo de Cristo”, a frase utilizada por ele é “sabendo τὸν φόβον τοῦ κυρίου [o temor do Senhor].” Essa expressão, que é uma ideia fundamental na Literatura Sapiencial canônica, segue ao longo de um espectro de significado que vai desde “ter medo” até ter uma “reverência” apropriada diante de Deus, ao passo que esta última interpretação tende a predominar. Aqui, o “temor do Senhor” não significa ter medo dEle mas, à luz do fato de Ele ser o Juiz final, viver com o temor e a reverência adequados na sua presença. Portanto, essa é mais uma expressão-chave do AT na qual o κύριος = Yahweh da Septuaginta foi tomado e aplicado a Cristo. Como essa é a única ocorrência da expressão nos escritos de Paulo, ela acaba sendo usada exclusivamente com referência a Cristo.[80]

2 Coríntios 10.5 — “A Obediência a Cristo”

A obediência a uma pessoa não é, necessariamente, uma prerrogativa divina em si mesma. Na verdade, a obediência a Deus raramente é expressada nas Sagradas Escrituras; antes, as pessoas são obedientes aos seus mandamentos.[81] Todavia, a obediência conclamada nessa passagem é a forma suprema de obediência somente a Deus. O que Paulo está refutando aqui são os argumentos tortuosos e os falsos ensinamentos daqueles que se opunham a ele. Aqueles que estavam fazendo essa “guerra” contra Paulo são vistos por ele como se colocando a si mesmos “contra o conhecimento de Deus”. Fazendo uso das suas próprias armas espirituais (v. 4) ele pretende enfrentar esses inimigos em uma disputa que tem como seu objetivo a obediência divina. Essa obediência, nesse caso, é expressa como “obediência a Cristo”. Assim, outra prerrogativa divina é atribuída a Cristo.

2 Coríntios 11.10 — Apelo Baseado na “Verdade de Cristo” que Está em Paulo

Na Carta anterior, e fiel à tradição bíblica, Paulo fez os seus juramentos “no nome do Senhor”, sendo que o Senhor, agora, é Jesus Cristo.[82] De forma ligeiramente diferente, e não se tratando de um juramento em si mesmo,[83] Paulo apela para “a verdade de Cristo” que está nele. Isso, muito provavelmente, refere-se à compreensão de Paulo segundo a qual Cristo habitava nele (por meio do Espírito);[84] e, se Cristo, o Filho de Deus, em quem todas as promessas de Deus têm o seu “sim” (= fidelidade, credibilidade [1.18]), habita em Paulo, a verdade que está em Cristo, ao mesmo tempo, é a garantia das palavras do próprio Paulo. Esse é o tipo de linguagem que, na revelação bíblica, está, basicamente reservado para Deus; na verdade, em Is 65.16, Deus afirma explicitamente que “que aquele que se bendisser na terra será bendito no Deus da verdade; e aquele que jurar na terra jurará pelo Deus da verdade” (ARC). Para Paulo, a “verdade” que garante a credibilidade do seu “gloriar” se fundamenta, agora, em Cristo, que por habitar em Paulo garante a sua própria credibilidade.

2 Coríntios 12.1 — “Revelações do Senhor”

Em um dos momentos mais complexos do corpus paulino, ele escolhe, temporariamente, entrar no “jogo das experiências espirituais” com os seus oponentes para desinflar o significado dessas experiências como critério para o genuíno apostolado.[85] Apesar dos seus oponentes terem desdenhado das suas fraquezas, Paulo se gloria nelas como um reflexo de Cristo, cujo evangelho ele proclama. Quando Paulo avança para o critério das “revelações”, obviamente, tem a intenção de que a narrativa de uma revelação não revelada tanto para superar os seus oponentes, quanto para ajudar os coríntios a colocarem estas experiências no contexto apropriado.

Neste estudo, o que está em questão é o sentido da expressão que serve, geralmente, como cabeçalho para a própria narrativa: ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου (visões e revelações do Senhor). Apesar de a maioria das pessoas tomar o genitivo κυρίου como sujeito[86], ou seja, Cristo como a fonte dessas experiências, parece mais provável que Ele seja o seu objeto.[87] Além de essa ser a forma como Paulo utiliza essa expressão em outros momentos (Rm 2.5; 8.19; 1 Co 1.7; Gl 1.12), também, no fim, esse parece ser o ponto de preocupação. Melhor dizendo, apesar de como isso tem sido visto por muitos, ele não está se gloriando simplesmente das experiências de revelação em si mesmas; antes, é o fato de o apóstolo ver a Cristo nessas experiências de revelação o que tornar “o gloriar-se delas” algo especial.

E isso nos leva para a nossa razão para a inclusão dessa oração na presente discussão. Aqui está mais uma ideia veterotestamentária da qual Paulo se apropriou e aplicou a Cristo. Assim Ezequiel começa o seu ministério profético, datando o início do que ele chamou de “visões de Deus” (ὁράσεις θεοῦ), em que a “visão” que se segue imediatamente é, em última instância, mesmo que de forma indireta, uma visão do próprio Deus. Para Paulo, Cristo é, agora, aquEle que é revelado nessas experiências.

2 Coríntios 12.8-10 — Oração Dirigida “ao Senhor”

Seguindo padrões já bem estabelecidos na época que ele redigiu as suas primeiras Cartas,[88] Paulo narra a sua oração tríplice ao “Senhor” pelo livramento de um “espinho na [sua] carne” de origem satânica. Que o Senhor para quem ele ora só pode ser Cristo, é certo não somente pelo uso consistente e, basicamente, exclusivo de κύριος em referência a Cristo, mas também, nesse caso, pelo contexto imediato. A resposta, neste caso, é: “A minha graça te basta”, linguagem que, na bênção final é atribuída a Cristo, assim como o “amor” é atribuído a Deus-Pai. Além disso, explicação subsequente da sua aceitação do divino veredito, ele se refere ao “poder de Cristo” em ação nele e afirma que enfrenta tais fraquezas “por causa de Cristo”.

O que, novamente, fica perceptível é a tranquilidade com a qual Paulo tanto faz a sua oração para Cristo como quem ora a Deus,[89] e a relata sem qualquer receio de que o seu Monoteísmo tenha sido afetado. Essa perspectiva das coisas reflete a sua suposição básica a respeito do Cristo ressurreto como sendo o “Senhor”, agora “assentado à destra do Pai” (Sl 110.1), fazendo intercessão por ele mesmo [Paulo]. E isso, antes de tudo, é uma prerrogativa divina.

2 Coríntios 13.13(14) — Cristo em uma Bênção Trinitária

Guardando uma relação íntima com o texto anterior e com os hábitos de Paulo nas suas Cartas em geral, ele encerra a sua Carta oferecendo uma bênção para que os coríntios pudessem receber “a graça do Senhor Jesus Cristo”. Porém, somente aqui nas suas Cartas ele acrescenta e Pai e o Espírito à bênção, de modo que o apóstlo termina com uma impressionante oração trinitária que inclui Cristo, o Pai e o Espírito. Desse modo, encontramos o segundo caso desse tipo de textos (vide também 1 Co 12.4-6; Ef 4.4-6) nos quais Paulo, explicitamente, coloca Cristo e o Espírito no mesmo contexto com Deus-Pai e, dessa vez, em uma oração de bendição. Assim:

13.13		ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ
	καὶ	ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ
	καὶ	ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος
		μετὰ πάντων ὑμῶν.
13.14		A graça de nosso Senhor Jesus Cristo,
	e	o amor de Deus,
	e	a participação no Espírito Santo
		(seja) com todos vós.

Uma Cristologia inferior teria subordinado o papel de Cristo e do Espírito ao de Deus-Pai. Só que isso não ocorre com Paulo; ele deseja que cada pessoa da Trindade Divina abençoe os coríntios com os atributos especiais da referida pessoa. No caso presente, o que é atribuído à Tríade Divina é o mais característico do seu ministério contínuo na igreja. Tudo é, em última análise, baseado no amor de Deus, que encontrou expressão, historicamente, por meio da graça de Cristo, na sua morte e ressurreição e, agora, é disponibilizado ao seu povo por meio da sua participação comum no Espírito Santo, que é o Espírito tanto do Pai como do Filho.

É exatamente uma oração assim que levou a igreja a, finalmente, formular o seu entendimento de Deus em termos ontologicamente trinitários, no que ela estava seguindo a concepção paulina no seu entendimento de Cristo como completamente divino.[90]

A Devoção a Cristo e a Soteriologia — 2 Coríntios 5.14–6.2

Até aqui, não tivemos oportunidade de falar sobre o relacionamento entre o entendimento que Paulo tinha do próprio Cristo (Cristologia) e o entendimento que ele tinha da morte e ressurreição de Cristo como o meio proporcionado por Deus para a "salvação" (Soteriologia) — o meio pelo qual a Nova Aliança cria um povo para o nome de Deus. Não se trata de Paulo não ter mencionado o papel de Cristo na salvação até aqui; na verdade ele o fez.[91] Entretanto, o que não ocorreu até o momento, nas Epístolas, é algum tipo de exposição dos meios e do significado da morte de Cristo como tendo ocorrido "por nós". Com a presente passagem, isso começa a mudar consideravelmente. Um motivo para trazer essa passagem a uma análise da Cristologia Paulina é que aqui encontramos plenamente expresso o que precisamos reconhecer como pressupositivo em outras partes: a pessoa que morreu por nós é absolutamente crucial para o entendimento que Paulo tinha da história.

Paulo continua na longa narrativa em que ele está defendendo a si mesmo e o caráter do seu apostolado (vide pp. 183-186 anteriores) quando ele passa a fazer o que acaba sendo a primeira exposição relativamente longa do próprio evangelho, nesse caso, compreensivelmente, para fins de reconciliação.

Outro motivo para dar ênfase a essa passagem no presente estudo está na antecipação do que ocorrerá a seguir em Gálatas, onde a centralidade de Cristo alcança o seu ponto máximo nas Epístolas paulinas. Nós já vimos esse texto, em parte, quando analisamos o significado da expressão "Aquele que não Conheceu Pecado" (pp. 173-76). Aqui, eu começo por apontar duas características que são importantes para os objetivos deste estudo. Em primeiro lugar, a passagem como um todo, a partir do v. 14 é, ao mesmo tempo, cristocêntrica e teocêntrica; a forma como nós, finalmente, chegamos a essa questão diz respeito, em parte, àquilo que estamos procurando, ou, em qual das duas ênfases queremos nos concentrar. Em segundo lugar, encontramos aqui a gramática da salvação de Paulo absolutamente intacta, que foi, inicialmente, observada em 2 Ts 2.13 e, depois, novamente, em 1 Co 8.6. Deus-Pai, como sempre, é visto como a fonte

suprema de tudo; só que tudo o que Deus, no seu amor, concebeu para a nossa salvação foi executado por Cristo. Assim, num sentido muito verdadeiro, se Deus é a primeira palavra nessas passagens, normalmente, também é verdade que Cristo é a última palavra. Isto é especialmente (literalmente) verdadeiro na exposição sobre a reconciliação nos vv. 18-21. Ela começa: “todas as coisas são de Deus”, e Deus é a fonte final de tudo o que Cristo faz; só que a palavra final é ἐν αὐτῷ (nele [Cristo]).

De modo similar, o resultado final de tudo isso é duplo. Por um lado, como a nossa salvação está fundamentada tanto na vontade de Deus como na atividade intencional de Cristo em nosso lugar, Paulo pode enfatizar o papel tanto de Deus, como de Cristo como bem entender, dependendo do contexto. Só que quando ele junta as duas coisas no mesmo contexto, o relacionamento entre eles é sempre percebido como vimos no parágrafo anterior. Por outro lado, quando ele se concentra especialmente na obra de Cristo e no relacionamento do próprio Paulo com Cristo, dificilmente podemos deixar de perceber uma ênfase que chamarei de “devoção a Cristo”. Existe uma cristocentricidade no entendimento que Paulo tem do evangelho que vai além da mera realidade histórica, ou da percepção teológica. O que surge, finalmente, em Filipenses como completa devoção a Cristo já está muito bem arraigado nessas Cartas anteriores. Proponho haver uma Cristologia inerente a essa devoção que Paulo demonstra para com Cristo que raramente é expressa, se é que é expressa de alguma forma, acerca de Deus-Pai.[92] Termino este capítulo, portanto, observando como isso se desenvolve nessa grande passagem, o que ocorre em duas partes perceptíveis, vv. 14-17 e 18-21.

Cristo como o Inaugurador da Nova Ordem (2 Co 5.14-17)

Nessa parte somente Cristo é mencionado. Como penúltima resposta de Paulo às pessoas de Corinto que estavam colocando em questão tanto o seu evangelho de um Messias crucificado, quanto o seu apostolado cruciforme, ele afirma que é “o amor de Cristo” que o constrange ou o impulsiona. Esse impulso nascia de uma profunda convicção a respeito da morte e ressurreição de Cristo (v. 14): já que a sua morte ocorreu em lugar de todos, isso significa que toda a humanidade recebeu a sentença de morte; e que a ressurreição de Cristo significa que, na nova ordem somente o que Ele trouxer à vida estará vivo de verdade. Assim, aqueles que vivem (na nova ordem de Deus) podem, agora, viver somente para aquEle que por eles morreu e tornou a viver (v. 15). Além disso, essa nova ordem criada pela morte e ressurreição faz com que não se possa mais ver qualquer coisa a partir da perspectiva que os coríntios estavam tendo, na qual os valores refletiam um ponto de vista de “tempos antigos” (κατὰ σάρκα [segundo a carne]). Enxergar Cristo, ou qualquer coisa, ou pessoa a partir dessa perspectiva não é mais cabível (v. 16). Por quê? Porque estar em Cristo significa que pertencemos à nova criação: as coisas velhas já passaram, eis que tudo se fez novo (v. 17). Não precisamos ser especialistas em Paulo para reconhecer que esse ponto de vista radical da nova ordem — a vida na ressurreição marcada pela cruz! — está no cerne de tudo que ele pensa e faz (cf. Fp 3.4-14). Também é fácil vermos o “porquê” de sua completa devoção a Cristo, a qual, em si mesma, segundo sugiro, tem implicações cristológicas consideráveis.

Cristo, o Meio da Reconciliação de Deus (2 Co 5.18-21)

Depois de começar com os resultados do amor de Cristo expressas na sua morte por nós, Paulo, agora, apresenta uma exposição dos seus meios; e, agora, Deus se torna o sujeito gramatical de todas as frases, salvo na aplicação que vemos no v. 20. Tudo é de Deus, que “nos” reconciliou (você, coríntios e eu) consigo mesmo por intermédio de Cristo e nos deu (a mim especialmente) o ministério da reconciliação. E, com isso, chegamos ao texto-chave, v. 19. Apesar de “Deus” continuar sendo o sujeito, o relacionamento entre Deus e Cristo agora é deixado em aberto em tal medida que ficamos com uma medida (proposital?) de ambiguidade, mesmo assim a Cristologia é de considerável importância. A parte crucial do texto diz:

5.19 θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ Deus estava em Cristo o m

A questão para nós é como fazer a pontuação dessa frase, o que fica muito em aberto pela estrutura da própria frase. Na redação de Paulo, a ordem separa o verbo de ligação (“estava”) e a sua partícula, mas o pronome reflexivo (“reconciliando consigo mesmo”) pela expressão prepositiva (“em Cristo”) e o objeto da reconciliação (“o mundo”). Qual foi a intenção de Paulo ao manter essa ordem? Três opções surgem:

1. Na encarnação, Deus estava reconciliando o mundo consigo mesmo, o que exigiria uma vírgula depois de “Cristo”. Assim, temos: Deus estava em Cristo, reconciliando o mundo consigo mesmo.

2. “Em Cristo” (isto é, por intermédio da obra de Cristo), Deus estava reconciliando o mundo consigo mesmo, o que colocaria vírgulas que isolariam “em Cristo”. Assim: Deus estava, em Cristo, reconciliando o mundo consigo mesmo.

3. A ênfase maior recai sobre “em Cristo”, em termos daquilo que Deus estava fazendo ao reconciliar o mundo consigo mesmo. Nesse caso, não haveria vírgula alguma, de modo a manter a ambiguidade. Assim: Deus estava em Cristo o mundo reconciliando consigo mesmo.

A primeira opção foi a que adentrou ao mundo de fala inglesa por meio da Versão King James, e foi a visão predominante por séculos. A visão que hoje prevalece, encontrada na maior parte das traduções inglesas recentes, passou para a segunda opção. Só que a dificuldade com essa visão é que ela tende a tornar o ἦν... καταλλάσσων um imperfeito alterado por paráfrase, um tipo que não tem analogia em nenhuma das Cartas de Paulo, no qual a forma do verbo “ser/estar” está separada, por certa distância, do particípio que completa a forma verbal. Por essa razão, considero que a terceira opção seja a mais provável, que Paulo estivesse sendo intencionalmente ambíguo ao colocar o ἐν Χριστῷ

imediatamente depois do ἦν. Para sermos mais claros, a preposição, muito provavelmente, tem a força de um ato (tal como na segunda opção), só que, ao mesmo tempo, ela permite a forma mais íntima de relacionamento entre Pai e Filho. O próprio Deus estava ativo em Cristo ao reconciliar o mundo consigo mesmo.

Apesar disso não ser a encarnação no sentido tradicional, estamos diante da sugestão de que Paulo via a forma mais íntima de relacionamento entre a vontade do Pai e a obra salvífica do Filho; e é a partir dessa reconhecimento que Paulo se tornou um seguidor ávido e dedicado do Filho. Assim, no fim das contas, não é muito produtivo analisarmos a Cristologia de Paulo sem sermos lembrados constantemente do papel fundamental de Cristo na própria redenção. E isso nos leva ao próximo capítulo: “Cristologia em Gálatas”.

Apêndice I: Os Textos

(Os colchetes duplos [[ ]] indicam textos com referência a Deus somente; os colchetes triplos [[[ ]]] com itálicos indicam citações da LXX, nas quais κύριος se refere a Yahweh.)

1.1 Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ,

1.2 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

1.3-5 [3]Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως, [4]ὁ παρακαλῶν ἡμᾶς ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν εἰς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς παρακαλεῖν τοὺς ἐν πάσῃ θλίψει διὰ τῆς παρακλήσεως ἧς παρακαλούμεθα αὐτοὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ. [5]ὅτι καθὼς περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς, οὕτως διὰ τοῦ Χριστοῦ περισσεύει καὶ ἡ παράκλησις ἡμῶν.

[[1.9-10 [9]ἀλλὰ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς τὸ ἀπόκριμα τοῦ θανάτου ἐσχήκαμεν, ἵνα μὴ πεποιθότες ὦμεν ἐφ᾽ ἑαυτοῖς ἀλλ᾽ ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς· [10]ὃς ἐκ τηλικούτου θανάτου ἐρρύσατο ἡμᾶς καὶ ῥύσεται, εἰς ὃν ἠλπίκαμεν ὅτι καὶ ἔτι ῥύσεται,]]

[[1.12 Ἡ γὰρ καύχησις ἡμῶν αὕτη ἐστίν, τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν,

ὅτι ἐν ἁπλότητι καὶ εἰλικρινείᾳ τοῦ θεοῦ, [καὶ] οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ ἀλλ᾽ ἐν χάριτι θεοῦ, ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ, περισσοτέρως δὲ πρὸς ὑμᾶς.]]

1.14 καθὼς καὶ ἐπέγνωτε ἡμᾶς ἀπὸ μέρους, ὅτι καύχημα ὑμῶν ἐσμεν καθάπερ καὶ ὑμεῖς ἡμῶν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν [v.l. - ἡμῶν] Ἰησοῦ.

1.18-22 [18]πιστὸς δὲ ὁ θεὸς ὅτι ὁ λόγος ἡμῶν ὁ πρὸς ὑμᾶς οὐκ ἔστιν ναὶ καὶ οὔ. [19]ὁ τοῦ θεοῦ γὰρ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἐν ὑμῖν δι᾽ ἡμῶν κηρυχθείς, δι᾽ ἐμοῦ καὶ Σιλουανοῦ καὶ Τιμοθέου, οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὔ ἀλλὰ ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν. [20]ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ ναί· διὸ καὶ δι᾽ αὐτοῦ τὸ ἀμὴν τῷ θεῷ πρὸς δόξαν δι᾽ ἡμῶν. [21]ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός, [22]ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.

[[1.23 Ἐγὼ δὲ μάρτυρα τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν, ὅτι φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἦλθον εἰς Κόρινθον.]]

2.10 ᾧ δέ τι χαρίζεσθε, κἀγώ· καὶ γὰρ ἐγὼ ὃ κεχάρισμαι, εἴ τι κεχάρισμαι, δι᾽ ὑμᾶς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ,

2.12 Ἐλθὼν δὲ εἰς τὴν Τρῳάδα εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ θύρας μοι ἀνεῳγμένης ἐν κυρίῳ,

2.14-17 [14]Τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ καὶ τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι᾽ ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ· [15]ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σῳζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις, [16]οἷς μὲν ὀσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὀσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν. καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός; [17]οὐ γάρ ἐσμεν ὡς οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀλλ᾽ ὡς

ἐξ εἰλικρινείας, ἀλλ᾽ ὡς ἐκ θεοῦ κατέναντι θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν.

3.3-6 [3]φανερούμενοι ὅτι ἐστὲ ἐπιστολὴ Χριστοῦ διακονηθεῖσα ὑφ᾽ ἡμῶν, ἐγγεγραμμένη οὐ μέλανι ἀλλὰ πνεύματι θεοῦ ζῶντος, οὐκ ἐν πλαξὶν λιθίναις ἀλλ᾽ ἐν πλαξὶν καρδίαις σαρκίναις. [4]Πεποίθησιν δὲ τοιαύτην ἔχομεν διὰ τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν θεόν. [5]οὐχ ὅτι ἀφ᾽ ἑαυτῶν ἱκανοί ἐσμεν λογίσασθαί τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν, ἀλλ᾽ ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ, [6]ὃς καὶ ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῳοποιεῖ.

3.14 ...ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον ἡμέρας τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει, μὴ ἀνακαλυπτόμενον ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται·

3.16-18 [16]ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα. [17]ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία. [18]ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.

4.2-7 [2]ἀλλὰ ἀπειπάμεθα τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης, μὴ περιπατοῦντες ἐν πανουργίᾳ μηδὲ δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας συνιστάνοντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. [3]εἰ δὲ καὶ ἔστιν κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένον, [4]ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ. [5]Οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν ἀλλὰ Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον, ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν. [6]ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπών· ἐκ σκότους φῶς λάμψει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ [v.l. - Ἰησοῦ] Χριστοῦ. [7]Ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν·

4.10-15 [10]πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ. [11]ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν. [12]ὥστε ὁ θάνατος ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται, ἡ δὲ ζωὴ ἐν ὑμῖν. [13]Ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως κατὰ τὸ γεγραμμένον· ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα, καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν, [14]εἰδότες ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν. [15]τὰ γὰρ πάντα δι᾽ ὑμᾶς, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσασα διὰ τῶν πλειόνων τὴν εὐχαριστίαν περισσεύσῃ εἰς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.

[[5.1 Οἴδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν,]]

[[5.5 ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο θεός, ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος.]]

5.6-10 [6]Θαρροῦντες οὖν πάντοτε καὶ εἰδότες ὅτι ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου· [7]διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους· [8]θαρροῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον. [9]διὸ καὶ φιλοτιμούμεθα, εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες, εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι. [10]τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον.

5.11-21 [11]Εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ κυρίου ἀνθρώπους πείθομεν, θεῷ δὲ πεφανερώμεθα· ἐλπίζω δὲ καὶ ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν πεφανερῶσθαι.... [13]εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ· εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν. [14]ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον· [15]καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι. [16]Ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. [17]ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν,

ἰδοὺ γέγονεν καινά· 18τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς, 19ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς. 20ʼΥπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι᾽ ἡμῶν· δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ. 21τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ.

[[6.1 Συνεργοῦντες δὲ καὶ παρακαλοῦμεν μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς·]]

[[6.4 ἀλλ᾽ ἐν παντὶ συνίσταντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι,]]

[[6.7 ἐν λόγῳ ἀληθείας, ἐν δυνάμει θεοῦ·]]

6.15 τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ, ἢ τίς μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου;

[[6.16 τίς δὲ συγκατάθεσις ναῷ θεοῦ μετὰ εἰδώλων; ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος, καθὼς εἶπεν ὁ θεὸς...]]

[[6.16-18 (LXX) 16...ὅτι ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεὸς καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μου λαός. 17διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε, λέγει κύριος, καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἅπτεσθε· κἀγὼ εἰσδέξομαι ὑμᾶς 18καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας, λέγει κύριος παντοκράτωρ.]]

[[7.1 Ταύτας οὖν ἔχοντες τὰς ἐπαγγελίας, ἀγαπητοί, καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ.]]

[[7.6 ἀλλ᾽ ὁ παρακαλῶν τοὺς ταπεινοὺς παρεκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐν τῇ παρουσίᾳ Τίτου,]]

[[7.9-11 ⁹νῦν χαίρω, οὐχ ὅτι ἐλυπήθητε ἀλλ᾽ ὅτι ἐλυπήθητε εἰς μετάνοιαν· ἐλυπήθητε γὰρ κατὰ θεόν, ἵνα ἐν μηδενὶ ζημιωθῆτε ἐξ ἡμῶν. ¹⁰ἡ γὰρ κατὰ θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον ἐργάζεται· ἡ δὲ τοῦ κόσμου λύπη θάνατον κατεργάζεται. ¹¹ἰδοὺ γὰρ αὐτὸ τοῦτο τὸ κατὰ θεὸν λυπηθῆναι πόσην κατειργάσατο ὑμῖν σπουδήν,]]

[[7.12 ...ἀλλ᾽ ἕνεκεν τοῦ φανερωθῆναι τὴν σπουδὴν ὑμῶν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.]]

[[8.1 γνωρίζομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δεδομένην ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Μακεδονίας,]]

8.5 καὶ οὐ καθὼς ἠλπίσαμεν ἀλλὰ ἑαυτοὺς ἔδωκαν πρῶτον τῷ κυρίῳ καὶ ἡμῖν διὰ θελήματος θεοῦ

8.9 γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι᾽ ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε.

[[8.16 χάρις δὲ τῷ θεῷ τῷ δόντι τὴν αὐτὴν σπουδὴν ὑπὲρ ὑμῶν ἐν τῇ καρδίᾳ

Τίτου,]]

8.19 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν συνέκδημος ἡμῶν σὺν τῇ χάριτι ταύτῃ τῇ διακονουμένῃ ὑφ᾽ ἡμῶν πρὸς τὴν αὐτοῦ [v.l. - αὐτοῦ] τοῦ κυρίου δόξαν καὶ προθυμίαν ἡμῶν,

8.21 προνοοῦμεν γὰρ καλὰ οὐ μόνον ἐνώπιον κυρίου ἀλλὰ καὶ ἐνώπιον ἀνθρώπων.

8.23 εἴτε ὑπὲρ Τίτου, κοινωνὸς ἐμὸς καὶ εἰς ὑμᾶς συνεργός· εἴτε ἀδελφοὶ ἡμῶν, ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, δόξα Χριστοῦ.

[[9.7-8 7ἕκαστος καθὼς προῄρηται τῇ καρδίᾳ, μὴ ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης· ἱλαρὸν γὰρ δότην ἀγαπᾷ ὁ θεός. 8δυνατεῖ δὲ ὁ θεὸς πᾶσαν χάριν περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς,]]

9.11-15 11ἐν παντὶ πλουτιζόμενοι εἰς πᾶσαν ἁπλότητα, ἥτις κατεργάζεται δι᾽ ἡμῶν εὐχαριστίαν τῷ θεῷ. 12ὅτι ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης οὐ μόνον ἐστὶν προσαναπληροῦσα τὰ ὑστερήματα τῶν ἁγίων, ἀλλὰ καὶ περισσεύουσα διὰ πολλῶν εὐχαριστιῶν τῷ θεῷ. 13διὰ τῆς δοκιμῆς τῆς διακονίας ταύτης δοξάζοντες τὸν θεὸν ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ ἁπλότητι τῆς κοινωνίας εἰς αὐτοὺς καὶ εἰς πάντας, 14καὶ αὐτῶν δεήσει ὑπὲρ ὑμῶν ἐπιποθούντων ὑμᾶς διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν χάριν τοῦ θεοῦ ἐφ᾽ ὑμῖν. 15χάρις τῷ θεῷ ἐπὶ τῇ ἀνεκδιηγήτῳ αὐτοῦ δωρεᾷ.

10.1 Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ, ὃς κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν, ἀπὼν δὲ θαρρῶ εἰς ὑμᾶς·

10.4-8 [4]τὰ γὰρ ὅπλα τῆς στρατείας ἡμῶν οὐ σαρκικὰ ἀλλὰ δυνατὰ τῷ θεῷ πρὸς καθαίρεσιν ὀχυρωμάτων, λογισμοὺς καθαιροῦντες [5]καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ, [6]καὶ ἐν ἑτοίμῳ ἔχοντες ἐκδικῆσαι πᾶσαν παρακοήν, ὅταν πληρωθῇ ὑμῶν ἡ ὑπακοή. [7]Τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε. εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι, τοῦτο λογιζέσθω πάλιν ἐφ᾽ ἑαυτοῦ, ὅτι καθὼς αὐτὸς Χριστοῦ, οὕτως καὶ ἡμεῖς. [8]ἐάν [τε] γὰρ περισσότερόν τι καυχήσωμαι περὶ τῆς ἐξουσίας ἡμῶν ἧς ἔδωκεν ὁ κύριος εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν ὑμῶν, οὐκ αἰσχυνθήσομαι.

[[10.13 ἡμεῖς δὲ οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχησόμεθα ἀλλὰ κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος οὗ ἐμέρισεν ἡμῖν ὁ θεὸς μέτρου, ἐφικέσθαι ἄχρι καὶ ὑμῶν.]]

10.14 οὐ γὰρ ὡς μὴ ἐφικνούμενοι εἰς ὑμᾶς ὑπερεκτείνομεν ἑαυτούς, ἄχρι γὰρ καὶ ὑμῶν ἐφθάσαμεν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ,

10.17-18 [17]Ὁ δὲ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω· [18]οὐ γὰρ ὁ ἑαυτὸν συνιστάνων, ἐκεῖνός ἐστιν δόκιμος, ἀλλὰ ὃν ὁ κύριος συνίστησιν.

11.2-4 [2]ζηλῶ γὰρ ὑμᾶς θεοῦ ζήλῳ, ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ· [3]φοβοῦμαι δὲ μή πως, ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὔαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος [καὶ τῆς ἁγνότητος] τῆς εἰς τὸν Χριστόν. [4]εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνέχεσθε.

[[11.7 Ἢ ἁμαρτίαν ἐποίησα ἐμαυτὸν ταπεινῶν ἵνα ὑμεῖς ὑψωθῆτε, ὅτι δωρεὰν τὸ τοῦ θεοῦ εὐαγγέλιον εὐηγγελισάμην ὑμῖν;]]

11.10 ἔστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοὶ ὅτι ἡ καύχησις αὕτη οὐ φραγήσεται εἰς ἐμὲ ἐν τοῖς κλίμασιν τῆς Ἀχαΐας.

[[11.11 διὰ τί; ὅτι οὐκ ἀγαπῶ ὑμᾶς; ὁ θεὸς οἶδεν.]]

11.13 οἱ γὰρ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ.

11.17 ὃ λαλῶ, οὐ κατὰ κύριον λαλῶ ἀλλ᾽ ὡς ἐν ἀφροσύνῃ, ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως.

11.23 διάκονοι Χριστοῦ εἰσιν; παραφρονῶν λαλῶ, ὑπὲρ ἐγώ·

11.31 ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ οἶδεν, ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ὅτι οὐ ψεύδομαι.

12.1-3 [1]Καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μέν, ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου. [2]οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ἁρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ. [3]καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν,

12.8-10 [8]ὑπὲρ τούτου τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα ἵνα ἀποστῇ ἀπ᾽ ἐμοῦ. [9]καὶ εἴρηκέν μοι· ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχήσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ᾽ ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ. [10]διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν

διωγμοῖς καὶ στενοχωρίαις, ὑπὲρ Χριστοῦ· ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι.

12.19 Πάλαι δοκεῖτε ὅτι ὑμῖν ἀπολογούμεθα. κατέναντι θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν·

[[12.21 μὴ πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσῃ με ὁ θεός μου πρὸς ὑμᾶς καὶ πενθήσω πολλοὺς τῶν προημαρτηκότων καὶ μὴ μετανοησάντων ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ πορνείᾳ καὶ ἀσελγείᾳ ᾗ ἔπραξαν.]]

13.3-7 [3]ἐπεὶ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ, ὃς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν. [4]καὶ γὰρ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ. καὶ γὰρ ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ εἰς ὑμᾶς. [5]Ἑαυτοὺς πειράζετε εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει, ἑαυτοὺς δοκιμάζετε· ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε ἑαυτοὺς ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν; εἰ μήτι ἀδόκιμοί ἐστε. [6]ἐλπίζω δὲ ὅτι γνώσεσθε ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἐσμὲν ἀδόκιμοι. [7]εὐχόμεθα δὲ πρὸς τὸν θεὸν μὴ ποιῆσαι ὑμᾶς κακὸν μηδέν,

13.10 διὰ τοῦτο ταῦτα ἀπὼν γράφω, ἵνα παρὼν μὴ ἀποτόμως χρήσωμαι κατὰ τὴν ἐξουσίαν ἣν ὁ κύριος ἔδωκέν μοι εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν.

[[13.11 λοιπόν, ἀδελφοί, χαίρετε, καταρτίζεσθε, παρακαλεῖσθε, τὸ αὐτὸ φρονεῖτε, εἰρηνεύετε, καὶ ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης ἔσται μεθ᾽ ὑμῶν.]]

13.13 ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν.

Apêndice II: Uma Análise do Uso

(* = sem o artigo; + = com pronome possessivo; [LXX] = eco/citação da Septuaginta)

2 Coríntios

θεός	78 + 2 citações da LXX
Cristo	75

Os Dados

1. κύριος Ἰησοῦς Χριστός (4)

1.2	G*
1.3	G+
8.9	G+
13.13	G

1a. Ἰησοῦς Χριστός κύριος (1)

4.5 A

2. κύριος Ἰησοῦς (3)

1.14	G+ [v.l. - ἡμῶν]
4.14	A
11.31	G

3. Χριστὸς Ἰησοῦς (1)

1.1 G*

3a. Ἰησοῦς Χριστός (3)

1.19	N (apositivo para υἱός)
4.6	G* [v.l. - Ἰησοῦ]
13.5	N* [v.l. - Χρ. Ιης.]

4. κύριος (18 + 8 = 26 [+ 2 = Yahweh])

2.12	D* (ἐν)
3.16	A* (πρός)
3.17	G*
3.18	G*
3.18	G* (ἀπό)
5.6	G (ἀπό)
5.8	A (πρός)
5.11	G
(6.17	N* [LXX = Deus Yahweh])
(6.18	N* [LXX = Deus Yahweh])
8.5	D
8.19	G (c/ αὐτοῦ) [v.l. - αὐτοῦ]
8.21	G* (ἐνώπιον)
10.8	N
10.17	D* (ἐν)
10.18	N
11.17	A* (κατά)
12.1	G*
12.8	A
13.10	N

5. Ἰησοῦς (7 + 12 = 19)

4.5	A* (διά)
4.10	G
4.10	G
4.11	A* (διά)
4.11	G
4.14	D* (σύν)
11.4	A*

6. Χριστός (38 + 9 = 47)

1.5	G
1.5	G (διά)
1.21	A* (εἰς)
2.10	G*
2.12	G
2.14	D* (ἐν)
2.15	G*
2.17	D* (ἐν)
3.3	G*
3.4	G (διά)
3.14	D* (ἐν)
4.4	G
5.10	G
5.14	G
5.16	A*
5.17	D* (ἐν)
5.18	G (διά)
5.19	D* (ἐν)
5.20	G* (ὑπέρ)
5.20	G* (ὑπέρ)
6.15	G*

8.23	G*
9.13	G
10.1	G
10.5	G
10.7	G*
10.7	G*
10.14	G
11.2	D
11.3	A (εἰς)
11.10	G*
11.13	G*
11.23	G*
12.2	D* (ἐν)
12.9	G
12.10	G* (ὑπέρ)
12.19	G* (ἐν)
13.3	G

7. υἱός (1 [+ 2])

1.19	N (τοῦ θεοῦ)
[1.3	implícito: ὁ θεὸς καὶ πατήρ τοῦ...]
[11.31	implícito: ὁ θεὸς καὶ πατήρ τοῦ...]

[1] Os comentários sobre 2 Coríntios estão listados na Bibliografia; eles estão citados neste capítulo somente pelo sobrenome do autor.

[2] Por meio de contraste, 1 Coríntios enfatiza, fundamentalmente, nos próprios coríntios, especialmente nas muitas questões comportamentais/éticas que necessitam de séria atenção e, salvo o cap. 9, pouquíssimo é dito a respeito do próprio Paulo.

[3] É uma realidade simples da vida que, quanto mais o autor e o destinatário partilham das mesmas experiências, menos o autor precisa informar ao destinatário sobre os detalhes já conhecidos. Com 2 Coríntios tem vários casos assim no seu conteúdo, os intérpretes, basicamente, passam a ficar do lado de fora, como que ouvindo um único lado de um debate acalorado. Desse modo, ficamos também com uma grande quantidade de suposições da parte dos estudiosos do que, por exemplo, em Gálatas ou Romano. Vide G. D. Fee e D. Stuart, How to Read the Bible for All Its Worth (3ª ed.; Grand Rapids: Zondervan, 2002), 56-59.

[4] Na verdade, existem tantos pontos que seriam considerados "contraditórios" caso aparecessem, por exemplo, Colossenses ou 2 Tessalonicenses são utilizados por alguns como evidência adicional de que Paulo não teria escritos essas Cartas. O fato de que muitas das supostas inconsistências similares e diferenças linguísticas existem entre 1 e 2 Coríntios, bem como entre Colossenses e o restante do corpus só revela o grau de subjetividade envolvido nas decisões acerca da autenticidade.

[5] Confira a análise de 2 Co 3.16-18; 8.21.

[6] Cf. 1 Tessalonicenses (vide o cap. 2, nota nº 12).

[7] Isso não inclui as duas ocorrências de κύριος na fórmula λέγει κύριος retiradas de citações da Septuaginta em 6.17-18. Sobre esse tema, vide o cap. 3, nota nº 7.

[8] Desse ponto em diante, salvo no caso claro de Rm 9.5, "Cristo" parece ter ser tornado no nome do Senhor; todavia confira o argumento interessante de N. T. Wright, sobre Fm 6, sugerindo uma outra ideia (The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology [Minneapolis: Fortress, 1992], 41-55).

[9] De fato, encontramos isso em uma Carta posterior (Rm 15.25-32).

[10] Como vemos em G. W. Buchanan, “Jesus and the Upper Class”, NovT 7 (1964): 195-209. Cf. o comentário de Furnish de que Buchanan — “ao contrário da sua própria intenção — é bem-sucedido em demonstrar somente a futilidade de se defender uma interpretação literal” (417). Todavia, encontramos uma abordagem mais literal a esse texto espalhada pela literatura; observe, por exemplo, Hunter: “A sua porção terrena foi a de um homem pobre (2 Co 8.9)” (Gospel according to Paul, 59), que mistura essa metáfora com a realidade conhecida da sua vida.

[11] Como, por exemplo, J. D. G. Dunn, Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation [2a. ed.; Grand Rapids:Eerdmans, 1989), 121-23. Vide a nota nº 13.

[12] Observe a posição enfática de δι᾽ ὑμᾶς (por vossa causa) e ὑμεῖς (vós) nas duas linhas (a): “como por causa de vós ele se tornou pobre”, “para que vós pela sua pobreza.”

[13] Dunn (Christology in the Making, 121-23) inicia o debate apresentando as várias partes da frase que não necessariamente exigem o pressuposto da preexistência, sempre perguntando se os próprios coríntios teriam considerado as coisas neste grau (vide cap. 3, pp. 106-10 anteriores para saber mais sobre o seu ponto de vista segundo o qual 1 Co 8.6 deveria ser lido como não tendo qualquer relação com Cristo, mas com a Sabedoria!). Ele, então, apresenta que o que, mais provavelmente, está por trás da metáfora é Jesus como o segundo Adão, que “era rico” de modo muito mais intenso do que o primeiro Adão, mas se tornou “pobre” na sua morte e sofrimento. Apesar dessa posição ter sido considerada frágil por aqueles que escreveram sobre essa passagem (por exemplo, Furnish, 417; Betz, 62; Martin, 263; Thrall, 533; Barnett, 407; Lambrecht, 137; Matera, 191; idem, New Testament Christology, 95), Dunn continua a defendê-la em Theology of Paul, 290-92. Nós somente podemos ficar curiosos em saber como os coríntios poderiam ter participado em um referente metafórico como “rico” e “pobre” relacionado a Adão antes e depois da Queda, já que a única referência a Adão em 1 Coríntios está relacionada ao seu ato de levar a humanidade à morte (15.21-22) e, portanto, de ter um corpo sujeito à corruptibilidade em contraste com o corpo ressurreto e glorificado de Jesus.

[14] Como não existe nada parecido a esta passagem no corpus, alguns estudiosos

argumentam que Paulo estaria, aqui, utilizando material "pré-paulino"; e, normalmente, essa afirmação é acompanhada pela suposição de que a passagem é de certa forma "não paulina". Para ter acesso a uma interessante visão geral dessa análise, vide o Excurso VII em Thrall, 445-49; ela de forma correta, apesar de relutante, rejeita a teoria ao afirmar que ela é "de forma alguma convincente". O que precisa ser dito, novamente (vide o cap. 2, nota nº 27 do presente livro) é que mesmo que Paulo estivesse fazendo uso de material anterior, no contexto atual o material faz parte das frases paulinas, ditadas por ele e dirigidas, sem dúvida, à presente tensão entre ele e os coríntios. O pressuposto histórico básico que deveria prevalecer em tais momentos é que as coisas que Paulo escreveu (mesmo que por ditado) tratavam-se do que ele mesmo cria e para si se apropriou; e, portanto, essas frases são tão paulinas quanto qualquer outra coisa que pudermos encontrar nas suas Cartas.

[15] Ou nas palavras de Barrett: "Paulo ainda não explicou de forma satisfatória para si mesmo como o Cristo crucificado constitui-se uma mensagem de reconciliação" (179).

[16] Para saber mais sobre esse tema, vide Barnett (407 nº 15), que apresenta as duas passagens lado a lado.

[17] A tinta acabou se espalhando, principalmente, sobre as duas linhas (b), cuja natureza lacônica tem levado a uma grande preocupação quanto ao significado de Deus ter "feito Cristo [se tornar] pecado" e nós, a "nos tornarmos a justiça de Deus". Não desejo entrar nesse debate de forma simplória — afinal de contas, entender corretamente a sua teologia é importante — porém, a mensagem de Paulo parece clara, sem a necessidade de maior precisão: Cristo, por não ter pecado, ofereceu-se como o "sacrifício imaculado" pelos nossos pecados para que nós pudéssemos receber a justiça e, assim, ser reconciliados com Deus.

[18] Na mesma linha sequem a maioria dos comentaristas. Assim, é improvável que a expressão semelhante em Rm 3.20 e 7.7 tenha o mesmo significado daqui (pace Bultmann, 164-65; Furnish, 339). Nas duas passagens de Romanos, a lei fez com que as pessoas se tornassem conscientes do seu pecado como realmente sendo pecado; aqui, Paulo está lidando com uma forma diferente de "conhecimento" que vem da experiência.

[19] Essa realidade foi antecipada com relação ao Servo Sofredor em Is 53.9 ("apesar dele não ter feito nenhuma obra fora da lei [ἀνομία], tampouco houve

qualquer engano na sua boca”); de acordo com Salmos de Salomão 17.40-41; Testamento de Judá 24.1; Testamento de Levi 18.9, isso, por sua vez, passou a ser esperado do Messias.

[20] Essa, pelo menos, parece ser a leitura mais natural do texto (na mesma linha Windisch, 292; Barrett, 246-47; Barnett, 459-60; Lambrecht, 153; Matera, 221-22; cf. G. N. Stanton, Jesus of Nazareth in New Testament Preaching [SNTSMS 27; Cambridge: Cambridge University Press, 1974], 198; Dunn, Theology of Paul, 193-94). Outros sugerem que isso está relacionado à sua humildade preexistente em aceitar a fraqueza da encarnação (vide Bultmann, 182; Furnish, 460; Thrall, 600; vide também Martin [302], os quais entendem das duas maneiras) — uma posição que surgiu de uma abordagem muito mais cética acerca do conhecimento que Paulo tinha sobre o Jesus histórico. Afinal de contas, Paulo fundamenta o seu próprio ponto de vista ético na sua “imitação de Cristo “ (1 Co 11.1) e, ao fazer isso, é improvável que ele tivesse em vista a atitude do Cristo preexistente.

[21] Vide também 1 Co 2.1-5; 15.8-11; o simples fato de Paulo levantar essa questão em pontos de contenda com os coríntios sugere que eles tinham uma certa visão triunfalista da vida cristã presente que o apóstolo não conseguiu exemplificar.

[22] A autenticidade dessa perícope (Mt 11.28-30) normalmente é colocada em dúvida porque, apesar do conteúdo anterior dos vv. 25-27 ter paralelos Q em Lucas, o restante da passagem é exclusivo de Mateus. Todavia, isso parece ser um excesso de ceticismo. A passagem atual sugere que essa compreensão de Cristo já fazia parte da tradição eclesiástica, sendo conhecida tanto por Paulo quanto pelos coríntios conhecessem eles ou não ditado real.

[23] Muito embora essas orações, no seu formato atual da sinagoga, representarem uma expressão tardia, o próprio Paulo serve como evidência da sua antiguidade essencial.

[24] Não existe verbo expresso na frase; portanto o que está em jogo é se esse é um chamado para o louvor (“Que Deus seja bendito”) ou uma exclamação de louvor (tal como eu a traduzi).

[25] Especialmente, à luz de Ef 1.17.

[26] Esse entendimento parece ainda mais certo à luz de Cl 1.3, onde o καί (e) está

ausente.

[27] “Desnecessário” no sentido de que nas palavras a seguir toda ênfase recai sobre Deus; assim, poderíamos, muito bem, esperar que fosse “Bendito seja nosso Deus e Pai, o Pai das misericórdias e o Deus de todo [o] consolo”. Só que estamos falando de Paulo, ademais, e como já vimos em capítulos anteriores (vide a análise de 1 Ts 1.1; 1 Co 8.6), depois do encontro de Paulo com o Senhor ressurreto, o Deus a quem ele conheceu como um menino e jovem, agora, ele passou a conhecer como “o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”.

[28] Ou “bendito seja ao Deus que nós agora conhecemos como o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”. Essa é a posição aceita pela maioria dos intérpretes; como Barrett explicou: “Paulo não demonstra qualquer interesse na religião pessoal de Jesus” (58). Thrall, entretanto, prefere, com base gramatical, a possibilidade de que Paulo pudesse estar tentando “evitar qualquer implicação de que Cristo, como κύριος, é uma espécie de divindade independente” (102) Só que isso parece depender excessivamente de como algo “deveria ter sido escrito” e, portanto, também desconsidera o fato de que a Carta é a quarta (ou terceira) de uma série de correspondências trocadas entre Paulo e os coríntios; e, na verdade, não há nada em nenhuma das duas cartas canônicas que poderia sugerir tal necessidade.

[29] Isso, obviamente, reconhece que 2.14–7.4 forma uma interrupção considerável (embora compreensível) nesse argumento e, de fato, constitui-se no maior bloco uniforme de informação da Carta.

[30] As evidências combinadas de 1 Co 16.5-7; 2 Co 1.15-17; 1.23–2.4 indicam que a visita mencionada em 2 Co 1.15-16,23-24 não corresponde àquela proposta em 1 Co 16.5-7 (por isso, uma mudança de planos); Paulo obviamente também não seguiu o segundo plano mencionado em 2 Co 1.15-16. É essa última mudança de planos que o apóstolo está aqui explicando a eles. Vide G. D. Fee, “ΧΑΡΙΣ in 2 Corinthians 1:15: Apostolic Parousia and Paul - Corinth Chronology”, in To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 99-104; mas confira também a resposta de Furnish (142-45), que apresenta uma reconstrução diferente das visitas propostas.

[31] Essas pessoas que são meramente mencionadas nos caps. 1–9 (por exemplo, 2.14–4.6), mas chegaram perto de um “conflito” nos caps. 10–13, parecem ter se

apegado a essas dúvidas acerca da autoridade de Paulo como fundamentais para a proclamação de “um outro Jesus” (11.4).

[32] No v. 15, para que “eles pudessem ter dupla oportunidade para a graça, isto é, o privilégio de ajudá-lo a seguir para a Macedônia e de ser a “igreja patrocinadora do eu envio” a Jerusalém. Para saber mais sobre essa interpretação de δευτέραν χάριν, vide Fee, “ΧΑΡΙΣ”.

[33] No grego κατὰ σάρκα (lit., de acordo com a carne). Cf. 1.12, a acusação em 10.2, e especialmente o argumento em 5.16 em que ele não entende nenhuma pessoa a partir dessa perspectiva, portanto eles também não deveriam agir assim. Esse é um termo distintamente pejorativo que é usado com frequência em contraste com o Espírito, como parece ser o caso aqui (v. 22). Assim, ele tem relação com a vida de uma perspectiva da era e dos valores presentes. Confira em sabedoria “mundana” em 1 Co 2.6-16 e, especialmente, sobre este contraste, Gl 5.16–6.8.

[34] Uma questão que, normalmente, é levantada nas Cartas paulinas que chegaram até nós enviadas a esta congregação. Vide, por exemplo, 1 Co 4.14-17; 9.1-2 e nesta Carta, especialmente, 3.1-3; 13.1-10.

[35] Para conhecer a considerável bibliografia sobre esta passagem até 1994, vide Fee, God’s Empowering Presence, 296 nº 46. A essa lista, e para os propósitos deste estudo, preciso acrescentar o cap. 4 (“A Letter from Christ”) de Hays, Echoes of Scripture, 122-53, e observar que o artigo de Wright é aqui citado a partir de Climax of the Covenant, 175-92.

[36] Em verdade, essa é uma das “digressões” clássicas da literatura antiga. Essa afirmação, obviamente, pressupõe várias coisas: (1) que os caps. 1-9 devem ser compreendidos como uma única Carta, e não uma compilação posterior feito por outra pessoa (considerando-se a improbabilidade histórica de uma compilação no estilo “recortar-e-colar”, vide G. D. Fee, “2 Corinthians 6:14–7:1 and Food Offered to Idols”, in To What End Exegesis? 142-43); (2) que isso é, portanto, uma forma de “digressão”, como 2.13 e 7.5 revelam, embora eu duvidaria que essa porção de texto seja digressiva no sentido comum da palavra (daí as aspas), pois nesse caso houve muito trabalho intelectual e intenção clara; e (3) que as Cartas de Paulo eram, na verdade, uma forma de “literatura”, já que o objetivo era que fossem lidas na reunião do povo de Deus e, portanto, havia um aspecto intencionalmente público atrelado a elas.

[37] Várias suposições dão sustentação a essa frase, obviamente: que os oponentes, nesta passagem, seriam os mesmos atacados nos caps. 10–13; que eles seriam crentes judeus; e que eles estariam incentivando alguma forma de observância da Torá. Alguns movimentos nessa direção já podem ser detectados em vários momentos em 1 Coríntios (por exemplo, 7.18-19; 9.19-23; 15.56-57). Se esse for o cenário correto, então, provavelmente, deveríamos considerar que a natureza plena da atividade deles ainda não foi completamente exposta; que isso surge, especialmente, na Carta seguinte — Gálatas —, na qual a insistência na circuncisão, agora, está no cerne da missão. Nessa Carta ela é atacada simplesmente como "um outro Jesus e um outro Espírito", o que resulta em "um outro evangelho", diferente daquele que os Coríntios receberam (11.4).

[38] Para ter acesso a uma análise interessante acerca da intertextualidade dessa passagem que trouxe certo senso comum "incomum" à questão, vide Hays, Echoes of Scripture, 122-53. Ele, corretamente, rejeita que se chame isso de Midrash, comparando com 1 Co 10.1-13, ao que ele chama de "uma homilia alusiva baseada em antecedentes bíblicos" (p. 132).

[39] Tradicionalmente, isso tem sido interpretado como uma glória "desvanecente"; mas não existe qualquer garantia de que esse seja o significado de καταργέω, uma palavra que ocorre 4 vezes nesta passagem com o seu sentido paulino normal de "chegar ao fim" (BDAG). Para saber mais sobre as dificuldades envolvidas na transformação dessa palavra paulina (25 de 27 ocorrências totais no NT) no conceito de "desvanecente", vide Hays, Echoes of Scripture, 133-36.

[40] Para saber mais sobre a ênfase pneumatológica dessa passagem, vide Fee, God's Empowering Presence, 309-20. Precisamos notar aqui que o trabalho com todos os textos κύριος das Cartas de Paulo para este estudo acabou produzindo algumas leves mudanças na minha visão acerca da aplicação que o apóstolo faz do texto de Êxodo à situação dos coríntios.

[41] Pelo menos isso é o que parece ser o entendimento mais provável dessa metáfora; porém vide Wright (Climax of the Covenant, 185-89), o qual argumenta que enxergamos esta glória no rosto dos irmãos crentes.

[42] Como Barrett (122) colocou (antes de "intertextualidade" ter se tornado um clichê nos estudos do NT), "A proximidade deste versículo com a linguagem de Êxodo 34 o coloca na obscuridade, mas, ao mesmo tempo, proporciona uma pista necessária à sua interpretação" (eu diria, "a dica necessária").

[43] A perda dessa realidade contextual que fica clara (assim me parece) pela dupla "interpretação" do v. 17, é o que fez surgir grande parte da diversidade de interpretação dos dois versículos seguintes.

[44] No mínimo, esse parece ser o caso. A nossa dificuldade é que Paulo passa para a aplicação, ele inicia um considerável jogo de palavras no texto. Assim, apesar de "Moisés" poder ser o sujeito oculto (com base no texto do AT e no uso que Paulo faz de um verbo no singular), o véu que cobre o coração dos membros da Sinagoga é o referente mais imediato. Além disso, Paulo prosseguirá, no v. 18, a fazer uma aplicação de "nós todos" = ele, os coríntios e todos os outros crentes.

[45] Pace D. A. Renwick, Paul, the Temple, and the Presence of God (BJS 224; Atlanta: Scholars Press, 1991), 151-54. Sobre Paulo, vide 1 Ts 1.9; sobre Lucas, vide Atos 3.19; 9.35; 11.21; 14.15; 15.19; 26.20; 28.27. Cf. 1 Pe 2.25; Tg 5.20. Para acessar o contraditório, vide L. L. Belleville, Reflections of Glory: Paul's Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3.1-18 (JSNTSup 52; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 252-53; Belleville entende isso em termos do uso da Septuaginta, referindo-se aos próprios judeus como "tornando-se" para Deus (dos seus ídolos, etc.).

[46] Apesar de Barrett (122) preferir entender isso como voz média; assim "ele [o Senhor] retira o véu". Só que qualquer voz (passiva ou média) acaba se mostrando em algum ponto.

[47] Barret comenta: "É no âmbito da ação... em vez da pessoa que os termos Senhor e Espírito são identificados" (123).

[48] Que Paulo deve ter tido a intenção de comunicar algo assim, em vez de uma equação perfeita de "o Senhor" no texto de Êxodo com o Espírito, parece ser consequência da explicação adicional da passagem que vem em seguida.

[49] Esse é o primeiro de quatro momentos desse tipo de identificação no corpus; vide adiante em Gl 4.6; Rm 8.9; Fp 1.19.

[50] Vide a nota nº 40 anterior a respeito da minha própria mudança de posicionamento acerca de God's Empowering Presence, 311-15.

[51] Para saber mais sobre as implicações cristológicas desse intercâmbio, vide especialmente a análise de Rm 8.9-10 no cap. 6 (pp. 284-86).

[52] Há uma divisão significativa nesse caso: dentre aqueles que pensam que a referência é a Yahweh temos Bernard, 58; Collange, 103-04; Harris, 339; Furnish, 213; Martin, 30; Belleville, Reflections of Glory; Thrall, 273; J. D. G. Dunn, "2 Corinthians iii.17—'The Lord Is the Spirit', " JTS 21 (1970): 317; C. F. D. Moule, "2 Co 3.18b, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος", in Neues Testament und Geschichte: Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament (editado por H. Baltensweiler e B. Reicke; Zurique: Theologischer Verlag, 1972), 235. Dentre os que consideram que a referência é a Cristo, estão a maior parte dos intérpretes (por exemplo, Meyer, Hodge, Plummer, Strachan, Tasker) e muitos dos mais recentes: Bruce, 198; Barrett, 123; Bultmann, 89; Barnett, 200; Lambrecht, 55; Matera, 96-97.

[53] Para saber mais sobre esse uso em 2 Coríntios, vide as pp. 198-206 adiante.

[54] Para obter acesso à análise destas três passagens, vide 1 Co 12.3; Rm 10.9; Fp 2.11. Todavia, vide também a análise de Cl 2.6, onde essa mesma fórmula parece estar em ação quando Paulo fala dos Colossenses terem chegado à fé ("como vós tendes recebido τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον" [= o Messias Jesus como Senhor]).

[55] Sobre essa questão, consulte a análise completa em Thrall, 105-7; ela sugere, corretamente ao meu ver, que nesse primeiro caso, mesmo Paulo estando se referindo a si mesmo, ele também tem a intenção de transmitir que as suas palavras ali devem ser exemplares para um ministério apostólico.

[56] Para saber mais sobre esse assunto, consulte Fee, 1 Corinthians, 647-48 e nº 45.

[57] No grego κατοπτριζόμενοι, uma palavra que ocorre somente aqui, no NT. O substantivo κάτοπτρον é a palavra mais comum para "espelho" no grego (vide BDAG). Sobre a questão do significado "olhar para algo em um espelho", considerada aqui como o significado que faz o melhor sentido dentro do argumento, ou "refletir algo tal como ocorre em um espelho", vide God's Empowering Presence, 316-17.

[58] Em uma interpretação impressionante dessa passagem, Kim (Origin of Paul's Gospel, 128-29) lê toda 2 Co 3.7–4.6 e, especialmente, 4.4,6, como tendo relação com o encontro de Paulo com Cristo no Caminho de Damasco, no qual "ele percebeu Cristo como a verdadeira Sabedoria". O que torna isso

impressionante é que “sabedoria” é mencionada somente uma vez nesta Carta (1.12), e de modo pejorativo, ao passo que os “ecos” da Sabedoria personificada que Kim encontra aqui (“luz, imagem”) são mais imaginários do que substantivos (consulte o meu Excurso sobre “Sobre a Alegada Influência do Livro Apócrifo de Sabedoria em 2 Coríntios 4.4,6” mais adiante). Para fazer essa interpretação funcionar, precisaríamos tomar por certo que Paulo, de fato, conhecia a Sabedoria de Salomão e que esses ecos distantes estavam mesmo muito vivos na sua mente. Sobre essa questão como um todo, vide o Apêndice A no presente volume.

[59] Essa mesma linguagem é, então, repetida com respeito à descida da glória de Yahweh no Templo de Salomão (1 Rs 8.11).

[60] Poderíamos também comparar Nm 12.8: στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἴδει καὶ οὐ δι᾽ αἰνιγμάτων καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν (Boca a boca falarei a ele, diretamente e não indistintamente, e ele viu a glória do Senhor). Apesar de alguns (por exemplo, Furnish, 214) entenderem isso como o mais provável referente, parece mais provável que a própria narrativa de Êxodo proporcione tudo o que é necessário por meio de um eco do Antigo Testamento.

[61] Vide também Barrett, 125.

[62] Essa é uma das expressões mais difíceis no argumento. As opções básicas são três: (1) uma glória sempre crescente; (2) da glória do passado para a glória dos tempos atuais; (3) da glória que é de Cristo para a glória que é nossa. Cada uma dessas pode ser defendida como apropriada ao contexto, mas cada uma delas também tem um grau de dificuldade em termos de contexto. No livro God’s Empowering Presence (318) eu optei pela segunda hipótese, com base no v. 11. Apesar da terceira ser atraente, em outras passagens, Paulo utiliza ἐκ... εἰς para reforçar a mensagem de fonte e objetivo.

[63] Em um dos seus piores momentos, os tradutores da Versão King James (hoje seguidos pela NET BIBLE!) tomara o genitivo τῆς δόξης na expressão τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ (o evangelho [que tem relação com] a glória de Cristo; cf. TNIV, “o evangelho que apresenta a glória de Cristo”) como atributivo (ou “como adjetivo”) e, assim, traduziram-no como “o glorioso evangelho de Cristo”. É difícil imaginar uma falta maior de compreensão da passagem no contexto. Afinal, δόξα (glória) é a palavra de apresentação do argumento como um todo em 2 Co 3.7–4.6, onde ela ocorre não menos do que

13 vezes nesta exposição intertextual baseada nas suas ocorrências em Êx 33.18-23; 34.29-35; 40.34-38. Assumir a forma adjetivada é tratar o próprio argumento com indiferença.

[64] Vide também Barrett, 125; Furnish, 215. Jervell (Imago Dei, 173-76) defende Gn 1.26-27, mas isso foi corretamente rejeitado por Barrett (125) e outros.

[65] O que Paulo retomará em 5.14-21; vide a análise adiante na p. 208. Confira também a análise de Cl 3.10 no cap. 7 (pp. 322-23).

[66] Vide, por exemplo, Barrett, 133; Furnish, 239, 248; Thrall, 284, 310-11; quanto ao motivo da representação não ter origem nas duas fontes (Gênesis e Sabedoria), confira o meu excurso "Sobre a Alegada Influência do livro Apócrifo de Sabedoria em 2 Coríntios 4.4,6" mais adiante).

[67] Ou seja, como Barrett argumenta (132), "por meio de Cristo como a imagem de Deus [as pessoas] chegam a compreender a [divindade] de Deus", querendo dizer que na encarnação Deus se revela em sua plenitude; cf. a análise em 1.3.

[68] Para facilitar, coloquei em negrito as duas palavras que, na verdade, são correspondentes e em itálico a outra palavra relacionada (φῶς; conforme a palavra φωτισμός de Paulo). A própria figura do "espelho" também é incidental para Paulo; ele utiliza o verbo κατοπτρίζω (v. 18) para transmitir a sua mensagem (o crente está "olhando em um espelho" com o objetivo de chegar à transformação); o autor de Sabedoria utiliza o substantivo, exatamente porque ela é o "reflexo" que ele enxerga.

[69] Lemos um tanto maravilhados que "existe obviamente uma grande similaridade entre 2 Co 3.18 e 4.4 e Sabedoria 7.22-30. Sabedoria como a 'imagem' de Deus é a mediadora entre Deus e o homem" (Hamerton--Kelly, Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man, 145 [itálico do autor]). Isso é o mesmo que "exegese" feita a partir do vento; ela, certamente, não está relacionada à Sabedoria de Salomão.

[70] Para saber mais sobre a probabilidade de Paulo ter conhecido esta obra, confira a análise no Apêndice A.

[71] Na mesma linha Windisch, 91; Barrett, 93; Furnish, 158; Martin, 39; Thrall, 180-81.

[72] Parece tão óbvio, de fato, que fiquemos tão surpresos ao ler em Betz (77) que o texto da Septuaginta "se mostre tão diferente do que lemos no Novo Testamento". As únicas diferenças, na verdade, são a mudança (necessária) do verbo e o acréscimo enfático de "não somente/mas também", sendo que essa última exige um ἐνώπιον adicional. Isso, aliás, trata-se de uma intertextualidade, e não de citação.

[73] Isso é negado por Furnish (424), que afirma sem evidência ou argumentação que isso se refere a Deus, como também no v. 19 anterior; Thrall (552) admite essa possibilidade. Lambrecht (139) erroneamente, e sem evidência textual, transforma "a glória do Senhor", no v. 19 em "a glória de Deus".

[7474] Vide Gl 4.6 ("de seu Filho"); Rm 8.9 ("de Cristo"); Fp 1.19 ("de Jesus Cristo"). Vide o debate no cap. 16, pp. 625-27.

[75] Sobre essa questão, vide a análise feita no cap. 9, pp. 436-38.

[76] Com duas palavras diferentes (e intercambiáveis, o adjetivo εὐάρεστος [usado aqui] e o verbo ἀρέσκειν), Paulo costuma falar de agradar a Deus (1 Ts 2.15; 4.1; Rm 8.8; 12.1-2; 14.18; Fp 4.18); só que em 1 Co 7.32 e aqui ele fala de "agradar o Senhor" = Cristo.

[77] Vide, por exemplo, Kreitzer (Jesus e Deus, 107), que está mais seguro do que eu nesse aspecto (o seu "talvez" evolui no sentido da "decisão de Paulo em fazer alusão a isso"). A minha hesitação se fundamenta em duas questões, ambas relacionadas ao uso que Paulo faz de φαῦλος em vez de πονηρός de Eclesiastes. Em primeiro lugar, Paulo utiliza a mesma combinação em Rm 9.11 para falar da época em que Isaque e Esaú ainda não eram nascidos, o que faz disso, muito mais, uma expressão normal, do tipo que pode ter uma longa história, só que não com as mesmas palavras; em segundo lugar, no caso presente (mas não em Rm 9) existe também uma variação textual, só que a variante é κακόν, e não o πονηρόν da Septuaginta, o que sugere que os escribas não tinham em mente a passagem de Eclesiastes.

[78] Cf. Barrett, que incluir Rm 2.16 na análise: "A falta de consistência formal [nessa questão] não é cristologicamente insignificante. Deus executa juízo, mas Ele o executa por intermédio de Jesus Cristo; Jesus Cristo julga; e o seu juízo é o juízo de Deus" (160).

[79] Ou seja, essa é a expressão familiar no AT, na qual Israel é representado, com

frequência, como noivo ou casado com Yahweh; cf. Isaías 54.5-6; 62.5; Ez 16.8; Os 2.19-20.

[80] Tanto em função do contexto imediato (v. 10, no qual o "juiz" é Cristo), como do uso múltiplo anterior de κύριος nos vv. 6-9 como referência a Cristo (cf. Bultmann [146], "o κύριος, obviamente, é Cristo"), deparamo-nos com a surpresa de que Furnish (306, enfaticamente) aplica "o temor do Senhor" a Deus.

[81] Para a obediência direta a Deus, vide, por exemplo, Dt 4.30; todavia ao longo de Deuteronômio (e em outros lugares) a forma como demonstramos tal obediência é por meio da obediência aos seus mandamentos.

[82] Sobre esse tema, vide o cap. 2 sobre 1–2 Tessalonicenses e o cap. 3 sobre 1 Co 1.3.

[83] Se Paulo teve mesmo ou não a intenção de fazer desse um juramento real (a maior parte dos comentaristas considera que sim) não se constitui um aspecto crucial porque, como Thrall (687) observa, o que Paulo diz aqui funciona como todos os outros casos.

[84] A maioria entende como um genitivo de sujeito (de "fonte" ou "origens"), mas isso parece tornar "verdade" mais objetiva do que esse juramento parece garantir; seja como for, Furnish (493) questiona, com propriedade, a ideia de que isso se refira ao evangelho. Paulo não está apelando para alguma verdade objetiva, mas para o fato do que ele está prestes a dizer é absolutamente digno de confiança.

[85] Para ter acesso a uma argumentação mais completa acerca dessa perspectiva, vide Fee God's Empowering Presence, 347-50.

[86] Para conhecer as traduções, confira a NVI/TNIV, REB, NJB, GNB (TEV), NLT e NET BIBLE (sem explicação!). Confira os comentários de Bultmann, 219; Furnish, 524; Martin, 397 (com uma lista considerável de outros que seguem esta linha); Barnett, 559. Barrett (307) e Matera (277) sugerem as duas possibilidades. Para ter acesso aos motivos para rejeitar esta posição, consulte a nota seguinte.

[87] Vide Fee, God's Empowering Presence, 150 nº 192; bem como Hughes, 427 nº 97; Thrall, 775; Lambrecht, 200. Apesar dessa ser uma visão minoritária, o que é visto como posição contrária é o fato de nenhuma "revelação" assim estar

detalhada no que vem a seguir. Só que isso parece ser algo irrelevante, já que a expressão tem a intenção de ser um “cabeçalho”, nesse caso e, quase que certamente, vem da oposição. O sentido normal desse genitivo, tanto nos escritos de Paulo, como na Septuaginta, é “o Senhor” com aquEle que é visto na visão ou revelação. Vide agora, especialmente, a análise de Thrall, 774-75.

[88] Vide cap. 2 sobre 1-2 Tessalonicenses; Windisch (388) e Héring (93 nº 20) afirmam (o último de forma enfática) que esse é o único caso no Paulo genuíno em que uma oração é dirigida a Cristo (Matera [284] cita Windisch com aprovação). Todavia, como as evidências de 1 Tessalonicenses e 1 Coríntios revelam, isso, aparentemente, não é verdade. Sobre essa questão, vide Hurtado, Lord Jesus Christ, 138-43.

[89] Cf. Furnish, 530.

[90] Consulte também Barrett, 311; Barnett, 619; a maior parte dos comentaristas observam o significado desta oração trinitária primitiva às três “pessoas”.

[91] Vide, por exemplo, 1 Ts 5.10-11; 1 Co 1.30-31; 5.7; 6.11; 8.11; 11.25-26; 15.3-4.

[92] Vide informações adicionais no cap. 11, pp. 518-25.

5

Cristologia em Gálatas

PASSAR PARA GÁLATAS[1] A PARTIR DAS quatro primeiras cartas do corpus paulino é como entrar em um novo mundo. Em vez de tratar de vários temas, Gálatas é intensamente concentrado em uma única questão: a observância gentílica da Lei, especialmente nos pontos básicos que distinguiam os judeus da Diáspora, dos seus vizinhos gentios: a circuncisão, o sábado e as leis alimentares.[2] As igrejas de Paulo na Galácia haviam sido invadidas por alguns missionários cristãos-judeus itinerantes — Paulo os chama de "agitadores" — pois eles tendiam a levar os gentios da Galácia à obediência nessas questões o que, supostamente, "completaria" a sua conversão. O "não" singular e apaixonado de Paulo nessa questão chega até nós na forma desta sua carta às igrejas da Galácia.

Por esta razão, Gálatas é, de forma especial e singular, dedicada à questão da Soteriologia — a salvação em Cristo, tornada efetiva pelo Espírito. Pela mesma razão, ela é uma das cartas mais intensamente cristocêntricas do corpus. Só que, como notamos nas palavras finais da carta anterior, esta ênfase em Cristo sempre é mantida dentro de uma estrutura mais ampla do Monoteísmo judaico inalterável de Paulo. Assim, em todos os momentos, a ênfase recai sobre a obra de Cristo, ao passo que Deus-Pai é, em última instância, responsável por tudo.

Esta dupla ênfase aparece logo no início da saudação (consideravelmente alongada): O apostolado de Paulo (v. 1) ocorre "por intermédio de Cristo Jesus", ao que Paulo, imediatamente, acrescenta "e de Deus, o Pai, que o levantou dentre os mortos". A saudação formal (v. 3), com o seu desejo de graça e paz é, como sempre "da parte de Deus, o Pai e do Senhor Jesus Cristo". Só que, neste caso, ele é, então, expandida em termos de Cristo "dar-se a si mesmo pelos nossos pecados, para que ele pudesse nos livrar desta era atual era maligna", que é, imediatamente, qualificada com "segundo a vontade de nosso Deus e Pai",

que é, portanto o objeto da doxologia final. E assim tudo se desenvolve, especialmente nos principais momentos soteriológicos: Deus é aquEle que se alegrou por revelar o seu Filho em Paulo (1.15-16); Deus enviou, primeiramente, o seu Filho e, depois, o Espírito do seu Filho para redimir e certificar a adoção dos gentios na família de Deus (4.4-7).

O resultado final desta ênfase singular na obra salvífica de Cristo, no contexto da vontade do Pai é que encontramos muito menos material em Gálatas de conteúdo explicitamente cristológico. Todavia, o que nós encontramos, como seria de se esperar, são vários momentos cristológicos pressupositivos nos quais uma Cristologia Superior é simplesmente assumida, mesmo não se transformando num ponto de argumentação.

Uma Análise Preliminar dos Dados

As várias referências a Cristo e a Deus são encontradas no apêndice I, ao final deste capítulo; como temos feito ao longo de todo este material, uma análise das diferentes formas de se referir a Cristo é encontrada no apêndice II. Os dados falam por si mesmos em termos das ênfases da carta. Cristo é mencionado por nome ou título quarente e cinco vezes, ao passo que θεός (Deus) é mencionado, de forma específica, somente vinte e nove vezes. As características mais marcantes com relação a Cristo acabam se tornando dois lados da mesma moeda. Em primeiro lugar, existe uma diminuição súbita e geral do uso de ὁ κύριος (o Senhor). Fora os quatro casos do nome combinado "o Senhor Jesus Cristo", que ocorre, basicamente, em lugares esperados, Jesus é citado como "Senhor" somente duas vezes: 1.19, onde Tiago é chamado de "o irmão do nosso Senhor", e 5.10, afirmação enfática de Paulo: "Estou persuadido ἐν κυρίῳ [no Senhor]." Isto significa também que, pela primeira vez no corpus não existem alusões intertextuais, nem eco do AT onde o κύριος = Yahweh da Septuaginta se refere a Cristo.

Em segundo lugar, o título/nome Χριστός (Cristo), que ocorre, ao todo, trinta e oito vezes, é, com tranquilidade o referente mais comum na carta, ocorrendo, ele mesmo, nove vezes mais do que a menção explícita a Deus. Vinte e duas destas ocorrem isoladamente, todas menos três destas (1.7; 6.2,12) estão sem o artigo definido,[3] indicando que, naquele momento, esse era o principal nome pelo qual o Senhor era chamado. Ele é simplesmente "Cristo", e não "o Cristo = Messias".

Junto com essas diversas observações, deveríamos notar o súbito aumento das referências a Cristo como "o Filho" (4x), onde, em cada caso, Ele é especificamente chamado de "Filho de Deus" [ou "seu Filho"].[4] Como esse é o ponto cristológico crucial desta carta, começamos por aqui a nossa análise.[5]

Cristo, o Filho Messiânico de Deus: Preexistente e Encarnado

Nesta análise de 1 Ts 1.1,10, percebemos que na primeira ocorrência de θεός no corpus, Deus é chamado de “o Pai” (1.1), e isso está em íntima proximidade com a primeira ocorrência da designação de Jesus como “seu Filho” em 1.10, nesse caso, como o Exaltado cuja vinda será acompanhada pela ira de Deus, da qual o seu povo será resgatado. Algo similar acontece novamente em 1 Co 1.1,9, onde a comunidade cristã é vista em termos de “a κοινωνία [comunhão] do/com o Filho de Deus. Isso volta a ocorrer no começo de 2 Coríntios em que, em 1.3, Deus agora é especificamente identificado, e doravante passa a ser conhecido, como “o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”, cujo Filho é, então, descrito no v. 9 como o “sim” divino a todas as promessas de Deus (o Pai).

Também observamos, acerca de 1 Co 15.23-28, que a designação “Filho” ocorre no fim de uma passagem na qual Cristo é percebido como o “rei” celestial que hoje reina. Na ressurreição dos crentes falecidos, quando o ciclo soteriológico estiver, então, terminado, “o próprio Filho” transfere todas as coisas novamente para as mãos do Pai. Esse texto em particular, que liga “o Filho” com “o rei”, reflete as expectativas messiânicas dos judeus, que estão novamente em clara evidência em Cl 1.12-16.[6]

Esses dados indicam que, muito embora essa não seja a designação mais frequente de Paulo para o seu Salvador, Jesus como Filho de Deus, na verdade, tem um peso considerável para ele, tanto em termos teológicos como cristológicos. As razões para isso surgem nas três passagens do “Filho de Deus” dessa carta, nas quais Paulo, primeiramente, refere-se à sua própria conversão em termos de “Deus... revelando o seu Filho em mim” para que ele (Paulo) pudesse proclamar o Filho aos gentios. Isso é seguido, em 2.20, por uma passagem cheia de “devoção a Cristo”, na qual Paulo fala daquele que vive nele como “o Filho de Deus, que me amou e deu-se a si mesmo por mim.” Tudo isso chega a um clímax em 4.4-7, quando Paulo fala do Filho como “tendo sido enviado” pelo Pai a fim de “redimir aqueles debaixo da lei, para que eles pudessem receber adoção para filiação”. Essa não é somente a passagem

cristológica crucial dessa carta, mas também uma das mais importantes no corpus.

Todavia, antes de analisarmos essas três passagens mais detalhadamente, começamos notando uma parte importante no argumento de 3.1–4.7, no qual o Messianismo implícito também se faz presente: Cristo como a semente verdadeira de Abraão (3.16).

Gálatas 3.16 — A "Semente" de Abraão: "Quem É Cristo"

A paixão de Paulo no longo argumento de 2.15–4.7 era convencer os Gálatas que "viver debaixo da Lei" não era mais uma opção para os remidos por Cristo e que viviam pelo Espírito. Depois de uma investida inicial na qual a questão é apresentada e o absurdo lógico da posição deles é demonstrado (2.15-19)[7] Paulo, então, apela à própria experiência que eles têm com o Espírito como sendo completamente separada das "obras da lei" (3.1-5). Para apresentar evidências bíblicas em apoio à experiência de Cristo e do Espírito (3.6-9), Paulo se vale da narrativa de Abraão de Gn 12.2–25.11, por razões óbvias: Abraão é, simultaneamente, (1) o pai da nação judia, (2) o recebedor da promessa de que por meio dele Deus abençoaria as "nações" (= gentios), (3) o recebedor da Aliança da circuncisão, que é a principal questão em disputa nesta carta, e (4) aquele de quem as Escrituras falam que "a sua fé [em Deus] lhe foi creditada como justiça". O argumento seguinte de Paulo, baseado nesta narrativa (3.10–4.7) acaba sendo maravilhoso, à medida que ele consegue manter todas as bolas no ar sem deixar nenhuma delas cair, enquanto, ao mesmo tempo, leva o argumento para o seu ponto máximo em 4.4-7.

Num ponto inicial do argumento, Paulo trata da questão crucial: quem são os verdadeiros "filhos" de Abraão, a sua "semente" que herdará a promessa que inclui a bênção dos gentios? A resposta final a essa questão é dada em 3.29: "aqueles que são de Cristo" são descendentes de Abraão ("semente") e, portanto, são "herdeiros segundo a promessa". Essa é a conclusão que é desenvolvida em 4.4-7. No processo de chegar até esse ponto, Paulo identifica Cristo com a verdadeira "semente" de Abraão, de modo que os que são "de Cristo", por sua vez, são os verdadeiros descendentes de Abraão. A forma como Paulo chega a essa conclusão necessita de uma certa análise.

Perto do princípio do relato bíblico, Israel como um todo é identificado como o "filho" de Deus (Êx 4.22-23); num período posterior da história, o seu rei, que representa o povo é, da mesma forma, identificado como o "filho" de Deus (Sl 2.7). Assim, depois do (aparente) encerramento da dinastia davídica, o "Filho de

Deus” se torna um símbolo messiânico. Nas narrativas dos evangelhos, o próprio Jesus assume esse papel como Rei messiânico, que se apropria da identidade de Israel[8] e se torna o seu Libertador, para que Ele, por sua vez, possa tornar o seu povo, mais uma vez, “os filhos de Deus”.

Essa é a visão messiânica que está orientando Paulo em 3.6–4.7. Assim, já no início, ele segue nessa direção ao identificar Cristo como a “semente” (singular) de Abraão (3.16), que é, dessa forma, também o verdadeiro herdeiro da promessa (que, agora, está disponível para o povo de Deus, já que eles são “de Cristo”). Numa espécie de jogo de palavras com “semente”, um singular coletivo no grego, Paulo enfatiza o fato de ela estar no singular, e portanto (profeticamente) apontar para o futuro Messias.[9] A promessa de Deus a Abraão era para a sua “semente” (por exemplo, Gn 13.15), e não “sementes”, e a “semente” messiânica é Cristo.[10] Esta, portanto, é a Cristologia Messiânica do “Filho de Deus” que está por trás das afirmações conclusivas de 4.4-7.

Gálatas 4.4-7 (e Gl 1.19)

4.4-7 ⁴ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ

4.4-7 ⁴Porém quando a plenitude dos tempos chegou, Deus enviou seu Filho, nas

Esta frase apresenta a base cristológico-soteriológica para o interesse singular de Paulo ao longo de toda a carta: como eles estão em Cristo Jesus (3.26,28) e Cristo está sendo "formado" neles (4.19), os gentios da Galácia não precisavam andar "debaixo da Torá". Ela começa com uma linguagem que liga o que está prestes a ser dito na analogia anterior (vv. 1-2) e sua aplicação (v. 3). Em contraste com uma época anterior em que o povo de Deus não passava de "um menor", ainda debaixo da tutela de um pedagogo de escravos, o tempo de Deus de eles alcançarem a "maioridade" agora chegou.[17] O tempo de Deus, como Paulo argumenta ao longo da Carta, chegou com Cristo, especialmente por intermédio da sua obra redentora na cruz. Apesar das ênfases de Paulo, nos temas a seguir, serem fundamentalmente soteriológicas, vemos ali também o surgimento de uma variedade de afirmações no estilo "Filho de Deus" (Messianismo judeu, preexistência, encarnação, conhecimento do Jesus histórico), que são cruciais para os interesses especiais de Paulo e, portanto, motivo de um detalhado escrutínio.

1. O substrato do Messianismo judeu nessa passagem está nas linhas intermediárias do que acaba se tornando uma parte do quiasmo a-b-b'-a',[18] envolvido, por sua vez, pelas duas declarações fundamentais de Deus ter enviado o seu Filho e o Espírito do seu Filho. Assim:

(A)	Deus enviou o seu Filho.
(a)	nascido de uma mulher
(b)	nascido debaixo da lei.
(b')	para redimir aqueles [que estão] debaixo da lei,
(a')	[e para efetuar isso]
(B)	Deus enviou o Espírito do seu Filho

As duas linhas “b” afirmam juntas: (1) o Filho nasceu no contexto do Judaísmo; e (2) o seu objetivo ao vir foi “redimir” aqueles que estão atualmente na escravidão. Assim, tal como Moisés funcionou como um “redentor” de Israel, guiando-lhes, debaixo do poder e da jurisdição de Deus, para longe da escravidão no Egito; assim também, agora, o “Filho Real [Monarca] de Deus” veio de Deus para efetuar a “redenção” daqueles que estão escravizados pela Lei.

2. Só que, agora, ocorre que o novo “Rei Redentor [o Filho de Deus]” é também o Filho eterno de Deus, que foi enviado do céu para nos redimir. Com isso, Paulo afirma explicitamente o que estava pressuposto em 1 Co 8.6 (em termos da sua preexistência) e era expresso metaforicamente como uma ação do próprio Cristo em 2 Co 8.9 (em termos da sua encarnação). Assim, em linguagem que parece intencionalmente escolhida[19] de modo a fazer a ligação entre a obra de Cristo e do Espírito, Paulo começa declarando que “Deus ἐξαπέστειλεν o seu Filho”.

Apesar de termos, ocasionalmente, vozes em contrário,[20] três pontos indicam que essa afirmação presume a preexistência de Cristo,[21] que Cristo é, em si mesmo, divino e veio da parte de Deus para efetuar a redenção: (a) o uso do verbo “ele enviou”, especialmente à luz do seu paralelo no v. 6 sobre o envio do Espírito; (b) a oração γενόμενον ἐκ γυναικός (“nascido” de uma mulher) que, de outro modo seria desnecessária; e (c) o uso do particípio γενόμενος (tendo vindo a ser) em vez de γεννώμενος, o verbo comum para designar o “nascimento”. Cada um desses casos necessita de comentários adicionais.

(a) Precisamos reconhecer também que o composto ἐξαποστέλλω por si mesmo não necessariamente implica o envio de um ser preexistente.[22] Afinal de contas, em um contexto diferente, em Rm 8.3, o próprio Paulo repete o que está sendo dito aqui, e utiliza πέμπω, o verbo comum para “enviar”, e que não tem qualquer implicação de que a pessoa enviada tinha uma preexistência. Assim também ἐξαποστέλλω aparece, por exemplo, regularmente em Atos para designar o “envio” de pessoas (9.30; 17.14) ou “envio” de missionários (11.2); e do lado divino, o vocábulo é utilizado para falar do “comissionamento” que Deus faz de servos humanos sem se importar com as suas “origens” (7.12; 22.21). Só que também é verdade que, em outros contextos, Deus “enviou” anjos como mensageiros divinos para a terra (por exemplo, Gn 24.4; At 12.11) ou orações são feitas para que Deus “envie” a sua Sabedoria (agora personificada) a

Salomão (Sabedoria 9.10). O que está em questão no presente caso, dessa forma, não é o que o verbo poderia significar, mas o que o próprio Paulo estaria pressupondo e o que os gálatas estariam esperando compreender com o seu uso nessas duas frases.

E é aqui que o uso duplo sobre o Espírito, no v. 6, torna-se relevante. Fazendo uso de uma linguagem que ecoa o Sl 104.30 (103.30 LXX),[23] e em uma oração que, tanto forma um paralelo, quanto está intimamente relacionada com o que é dito nos vv. 4-5, Paulo declara que "Deus enviou o Espírito do seu Filho" para dentro dos nossos corações com o clamor Abba. Com esse segundo envio, Deus confirma a "filiação" assegurada pelo Filho, a quem Ele havia "enviado" antes. Nesse duplo envio, no qual, no segundo caso o envio do Espírito do seu Filho por parte de Deus somente pode se referir ao Espírito preexistente de Deus, agora compreendido, igualmente, como o Espírito do Filho, o que deixa claro que no primeiro caso Paulo também estava falando pressupostamente sobre a preexistência de Cristo.[24]

(b) De acordo com o seu argumento como um todo até aqui, para Paulo, a obra de Cristo é uma realidade histórica e objetiva. A certa altura da história humana, quando chegou o tempo determinado por Deus, o Filho messiânico do Senhor entrou na história humana (γενόμενον [nascido] de uma mulher) dentro do contexto do próprio povo de Deus (γενόμενον [nascido] debaixo da Lei) de modo a libertar o povo do tutor da escravidão — a observância da Torá — concedendo-lhes a "adoção como 'filhos'". O impressionante nesta expressão "nascido de mulher" é a sua importância para o argumento como um todo.[25] A preocupação de Paulo está exatamente nos dois outros pontos da sua frase ("nascido debaixo da lei, para redimir aqueles [que estão] debaixo da lei"). A sua primeira menção a Cristo como γενόμενον ἐκ γυναικός (nascido de mulher) somente parece compreensível se reconhecermos a natureza pressupositiva da preexistência de Cristo que é o predicado da frase como um todo. Ou, em outras palavras, o fato das duas expressões que contém γενόμενος enfatizarem a condição humana do Filho parece sugerir que a palavra de envio pressupõe uma existência anterior que não era humana.[26]

(c) Finalmente, a escolha do particípio γενόμενον para essas duas orações subordinadas parece transmitir mais significado do que, normalmente, se aceita, especialmente como duplas modificadoras de ἐξαπέστειλεν. Apesar de ser verdade que γίνομαι pode significar "nascido",[27] e para que isso faça sentido no idiomas ocidentais quase se exige uma tradução assim nesse caso, o fato é que o

verbo tem o sentido primário de “vir a ser, vir à existência”, e, portanto, é um dos verbos mais flexíveis da língua grega (normalmente utilizado simplesmente como um substituto de “ser/estar”). A ideia aqui é mostrar que o seu uso não é exigido nem pelo contexto, nem pelo seu significado. Na verdade, mais adiante neste capítulo, quando é mencionado o nascimento de Ismael (e de Isaque, por implicação), Paulo utiliza o verbo comum “nascer” (γεννάω [4.23-24,29]).

Além de tudo, e mais importante, as duas orações, com maior probabilidade, têm o objetivo de se situar depois do verbo e, assim, elas exigem uma sequência que implica a preexistência do Filho, seguida pelo sua “chegada à existência” por intermédio de uma mãe humana, dentro do contexto do Judaísmo. Caso contrário, os particípios precisariam ser expressos antes do verbo principal: ter nascido de uma mulher e debaixo da lei, o Filho foi enviado por Deus para redimir aqueles [que estão] debaixo da lei. Isso é gramaticalmente possível, mas parece não levar em conta o objetivo da própria frase: O Filho de Deus foi enviado para dentro da nossa condição humana exatamente porque somente assim a redenção poderia ser efetuada.[28]Assim, o “nascimento” de Maria, nesse caso, é expressado em termos da “vinda de Cristo à existência terrena” por intermédio de uma mãe humana. E isso nos leva à terceira observação cristológica.

3. A ênfase de Paulo com esta expressão (“nascido de mulher”), apesar de parecer de passagem, está na encarnação de Cristo, a qual, dessa forma, apresenta-se em franco contraste com a expressão não histórica e atemporal στοιχεῖα τοῦ κόσμου (forças espirituais elementares do mundo [v. 3 TNIV]) às quais aqueles antigos pagãos estavam antes sujeitos. Ou seja, se essa oração deixa claro que a oração principal, “Deus enviou seu Filho no tempo certo na história”, implica a sua preexistência, então, do seu próprio jeito, ela coloca uma ênfase especial na sua humanidade genuína:[29] “o Filho de Deus” não era um Cristo docético, mas partilhava inteiramente da nossa humanidade, apesar de ser o Filho de Deus preexistente.

Assim, por força desse argumento, a essa altura — os gentios, pelo Espírito, tornaram-se o povo de Deus por meio da fé em Cristo Jesus e, dessa forma, não estão obrigados a observar a Torá — Paulo, ao mesmo tempo, enfatiza que eles, não obstante, encaixam-se na história contínua de Deus. Ao se tornarem filhos de Deus por intermédio de Cristo e do Espírito, eles também se tornam, dessa forma, filhos de Abraão e, portanto, herdeiros da promessa que Deus fez a Abraão. E aqui está a razão da ênfase na encarnação. Foi exatamente porque o

próprio Cristo entrou na história do contexto de Israel que Ele eliminou “a maldição” que estava sobre o Israel histórico de ter que viver pela Lei, o que, por sua vez, exclui o viver pela fé (3.12-14). Daí a dupla ênfase e as duas orações que falam “nasceu”: O Filho de Deus era, ao mesmo tempo, verdadeiramente humano e nascido dentro do contexto de Israel.

4. Nessa mesma linha, deveríamos também notar o significado do clamor Abba no que ele diz respeito à humanidade de Cristo. Esse é mais um exemplo claro[30] em que Paulo demonstra conhecimento do Jesus histórico;[31] um outro exemplo ocorre anteriormente nessa mesma Carta, na qual ele se refere a Tiago como “o irmão do Senhor” (Gl 1.19). E, segundo o testemunho do próprio Paulo, ele passou duas semanas com Pedro (e Tiago) em Jerusalém, é de um ceticismo míope da mais alta ordem sugerir que Paulo não sabia quase nada acerca do Jesus histórico.[32] Se o que ele sabe lhe chegou por outros, todavia é esse o conhecimento do Jesus histórico que ele demonstra.

No atual exemplo, simplesmente não existe qualquer explicação histórica racional para o clamor aramaico do Abba estar nos lábios dos gentios cerca de um quarto de século depois da morte e ressurreição de Jesus, a menos que ele remonte ao próprio Jesus, como relatam os próprios evangelhos. Isto é, precisamos levar a sério o fato de os crentes “clamarem” Abba a Deus no interior das comunidades cristãs reunidas, de fazerem isso com plena consciência de que o Espírito lhes estava levando a agir assim, e que eles estavam usando a palavra que o próprio Jesus utilizava no seu relacionamento íntimo com o Pai.[33]

Todavia, precisamos falar mais sobre a linguagem do Abba em si mesma, já que, de certa forma, é isso que sustenta o argumento de Paulo e também porque existe vasta literatura em torno dessa palavra. O estudo-referência a esse respeito foi feito por Joachim Jeremias,[34] que concluiu, entre outras coisas: (1) que essa era uma expressão de intimidade, originada nas crianças pequenas dos lares aramaicos; (2) que o uso que Jesus faz desse termo para se dirigir a Deus foi único da sua parte em tudo o que se conhece da literatura judaica; (3) que a oração, portanto, revela a singularidade da compreensão que Ele tinha de si mesmo como o Filho do Pai; e (4) que ele convidou os seus discípulos a fazerem uso do termo como uma extensão da sua graça a eles. Assim como todos os “referenciais” no meio erudito do NT, algumas correções e avanços eventualmente são feitos.[35] Só que quando a poeira finalmente baixou, e mesmo que precisássemos assumir a posição minimalista de James Barr,[36] por exemplo,

grande parte destas coisas continuariam de pé. Na verdade, é este uso de Paulo, mais do que qualquer outra coisa, que tende a confirmar a validade fundamental das conclusões de Jeremias.

Para nossos objetivos, três questões são importantes.

(a) Esse uso por parte de Paulo, tanto aqui, como em Romanos — escrito para uma igreja que ele jamais visitou! — pressupõe um uso largamente difundido dessa linguagem de oração nas igrejas gentílicas.[37] Além do mais, essas duas passagens em conjunto, e o argumento desta aqui, mais especificamente, servem como evidência primária do seu significado tanto na vida de Jesus, como na vida da Igreja Primitiva. Esse uso generalizado e pressupositivo dessa linguagem de oração, no seu original aramaico, é explicado com mais facilidade quando nos lembramos de que essa era a terminologia do próprio Jesus e dEle, de fato, ter convidado os seus discípulos a usarem a sua linguagem conforme Ele a usava.[38] Na verdade, no caso do argumento presente de Paulo, tudo está atrelado ao fato dos crentes, agora, por intermédio do Espírito do Filho, estarem usando a linguagem do Filho. Negar a origem desse uso no próprio Jesus, e da sua transmissão à Igreja Primitiva por intermédio dEle, é levar o ceticismo histórico ao seu limite máximo.

(b) Parece ainda não ter havido um veredito acerca do sentido exato e, portanto, do significado do termo Abba em si mesmo. Jeremias havia proposto um argumento considerável em favor da intimidade com base na sua suposta origem como a palavra usada por crianças pequenas; Vermès e Barr colocaram isso sob suspeição ao apresentar evidências de que se tratava de uma linguagem utilizada também por filhos adultos. Essa última posição pode, muito bem, estar correta na questão das origens; mas o seu uso por parte de filhos adultos nos lares aramaicos não faz dela, por isso, uma palavra mais adulta.[39] O mais provável é que a palavra fosse, de fato, uma expressão de intimidade usada, inicialmente, por filho pequenos e, mais tarde, por adultos, refletindo o que ocorre verdadeiramente em muitas culturas semelhantes nas quais os termos carinhosos com que se dirige aos pais são usados por toda a vida, o que, geralmente, não ocorre nos lares de fala inglesa. Assim, se “Papai” não é um equivalente muito bom — e é quase certo de que não é — a força básica do termo e do significado do que Jesus faz ao se dirigir a Deus continuam tendo um peso cristológico (bem como teológico) considerável. Se o termo não puder ser demonstrado, como supôs Jeremias, como sendo exclusivo de Jesus,[40] ele, certamente pode ser defendido como sendo distintivamente a sua forma de expressão; e para Jesus,

ele é melhor compreendido como um termo que denota o seu senso pessoal de filiação singular, já que Ele se dirigia a Deus consistentemente nesse linguajar carinhoso do lar. O fato de Jesus ter convidado os discípulos a utilizarem essa palavra que Ele mesmo utilizava era, quase que certamente, uma expressão de graça da sua parte.

(c) Tanto o significado do termo em si mesmo, quanto o fato desse grito vir do coração sugere que, para Paulo, uma forma de intimidade com Deus está envolvida.[41] Aqui está a evidência final de que somos filhos do próprio Deus: nós nos dirigimos a Deus fazendo uso do mesmo termo utilizado no relacionamento íntimo que o próprio Jesus usava. Nós não somos escravos, mas filhos. O Espírito nos levou muito além da mera conformidade às obrigações religiosas. O próprio Deus, na pessoa do Espírito — tanto do Pai, como do Filho — veio habitar no íntimo do seu povo; e selou esse relacionamento, dando-lhes a linguagem do seu Filho, a linguagem do relacionamento pessoal. Para Paulo e para nós, essa é a expressão máxima da graça. E não nos surpreende sabermos que Paulo tinha tamanha antipatia pela observância da Torá, porque ela, invariavelmente, rompe esse relacionamento de filho com pai em favor de um relacionamento que somente pode ser expresso em termos de escravidão — desempenho com base no esforço e na obrigação, no qual nos tornamos "escravos" de Deus, em vez de sermos recriados à imagem e semelhança de Deus (cf. 4.20), o que resulta numa servidão amorosa para com todas as outras pessoas (5.13). Cristo, o Filho, proporcionou este tipo de relacionamento; o Espírito do Filho faz com que ele funcione. A Cristologia assumida nestas afirmações é, portanto, completamente dominante.

5. O outro desenvolvimento que Paulo faz no v. 6 da realidade soteriológica afirmada nos vv. 4-5, em termos dos gálatas terem recebido o Espírito, também oferece um outro tipo de momento cristológico; pois essa é a segunda de quatro ocorrências no corpus em que o Espírito de Deus é chamado de "Espírito de Cristo, o Filho". Esse intercâmbio, que já ocorria em 2 Co 3.17, ocorre de forma mais explícita em Rm 8.9-10 e aparecerá novamente, de forma indireta, em Fp 1.19.[42] Ele é um dos exemplos mais notórios nos escritos de Paulo que demonstram a identidade compartilhada entre o Pai e o Filho. No corpus paulino, o Espírito Santo é, com mais frequência, citado como o Espírito de Deus, o está de acordo com as raízes de Paulo no AT. Todavia, o próprio fato de ele poder se referir ao mesmo Espírito Santo, com tanta facilidade e de forma pressuposítiva, como sendo "o Espírito do Filho" indica que o adjetivo "divino" é a linguagem adequada para se aplicar ao "Filho", assim como é para o Pai, a quem o Filho

revelou, indicando, dessa forma, que o Filho compartilha da mesma identidade que o Pai.

Finalmente, deveríamos notar a expressão pressupositiva final da passagem, “por intermédio de Deus”, que traz o círculo completo da passagem como um todo para o seu ponto de partida teocêntrico. Tão significativas quanto as afirmações de Paulo sobre Cristo e o Espírito são para a nossa Cristologia e Pneumatologia são as reiteradas vezes em que ele nos leva de volta às suas raízes monoteístas: tudo isso, a obra do Filho e do Espírito que realiza e torna efetiva a nossa salvação é, em última análise, atribuída a Deus-Pai. Nesse caso, portanto, a passagem toda está envolvida pelas expressões “Deus enviou” e “por intermédio de Deus”. O que precisamos notar também a respeito dessa expressão final e desse aparato estrutural é que Deus agora é visto com o “agente” — linguagem que, normalmente, é reservada para Cristo. Assim, o “intercâmbio”, nesse caso, vai em outra direção: o que Cristo, normalmente, faz, Deus também faz.

Gálatas 1.16-17

A primeira questão que Paulo aborda com os gálatas é a autenticidade do seu apostolado, já que foi por intermédio do seu ministério apostólico que eles foram trazidos à fé. Apesar de esse lembrete ser, na verdade, o início da Carta,[43] a própria narrativa em si começa em 1.11, na qual ele afirma, outra vez, a origem divina do seu evangelho. Depois de colocar a história no contexto da sua antiga animosidade para com Cristo e sua igreja (v. 13) e seus grandes feitos como jovem fariseu (v. 14), ele prossegue, no v. 15, a narrar a sua ausência básica de relacionamento (pós-conversão) com Jerusalém.[44]

No que pode ser considerado um dos momentos mais surpreendentes das Epístolas de Paulo, ele fala aqui da sua "conversão" em termos da "revelação que Deus[45] fez do seu Filho em mim". A surpresa, em termos de expectativas, é dupla: (1) Paulo pensa na sua "conversão", nesse caso, não em termos do que aconteceu a ele, ou, como na passagem seguinte, em termos do que Cristo fez amorosamente por ele (e, por implicação, a todos os outros), mas em termos da revelação que ocorria nele; e (2) quem é revelado em Paulo não é "Cristo", nem "o Senhor Jesus", mas o próprio Filho de Deus. Essas duas realidades precisam de uma breve análise.

1. Apesar da maneira como um grande número de estudiosos têm lido essa passagem, precisamos levar a sério que o ἐν de Paulo carrega a sua força locativa normal de "em". A ideia é que Paulo não está tentando estabelecer aqui que Deus revelou o seu Filho a ele, como se essa fosse uma maneira diferente de falar do seu encontro com o Senhor ressurreto que vimos pela primeira vez em 1 Co 9.1-2. Ele faz isso mais adiante, no v. 12. Ele poderia ter repetido isso claramente e com facilidade suficiente;[46] antes, a mensagem de Paulo, em última análise, tem relação com o seu apostolado e com a verdadeira fonte do seu evangelho. Dessa forma, ele enfatiza aqui que ele mesmo é o foco da revelação, o que, no contexto, significa que a revelação mencionada no v. 12 foi a revelação de Cristo que ocorreu em Paulo de tal maneira que tanto o Evangelho de Cristo, quanto o apostolado de Paulo deveriam ser visíveis às outras pessoas à medida que a revelação do Filho ocorria nele.[47] Que o inimigo implacável é, agora, o

promotor do que ele, uma vez, procurou destruir, para Paulo, é a evidência suprema da “graça de Deus”.

2. Em uma Carta na qual Χριστός (Cristo) é, de longe, a forma mais comum de se referir ao seu Senhor (6x até este ponto), provavelmente deveria chamar a nossa atenção o fato de Paulo aqui se referir a Deus como aquEle que revela o seu Filho em si mesmo. Esse uso parece preparar o terreno para as duas próximas ocorrências (2.20; 4.4-6), que, juntas, sugerem que próximo ao cerne do evangelho de Paulo está uma Cristologia do Filho de Deus, a qual tem o Messianismo judeu profundamente arraigado. Apesar do uso presente poder ser, simplesmente informal, por assim dizer, é importante notarmos que essa ênfase em Cristo como “Filho messiânico” ocorre em uma Carta na qual os crentes gentios estão sendo bajulados pelos agitadores a aceitar um grau de “judaicidade” para que possam se tornar crentes em sua plenitude. O Messias judeus, contesta Paulo, foi revelado em mim; a forma como essa revelação ocorre surge na ocorrência seguinte da linguagem do Filho de Deus.

Gálatas 2.20

Em uma passagem que é recorrente na sua "devoção a Cristo", Paulo começa argumentando que as alternativas "pela fé em Cristo Jesus"[48] e "pelas obras da lei" são mutuamente exclusivas (v. 16). Na verdade, se os gálatas precisassem acrescentar a observância a Torá à fé em Cristo, isso implicaria que a obediência à Torá continua necessária. Isso, por sua vez, significaria que pessoas como Paulo e Pedro continuavam sendo "pecadores", porque ao depositar a sua fé em Cristo, eles não são mais observadores da lei; e que, como Paulo argumenta vigorosamente, é equivalente a tornar Cristo "um servo de pecado" (porque, por meio dEle, eles não são mais observadores da lei e, portanto, como "transgressores da lei" eles se tornaram "pecadores"). Depois de negar adequadamente tal absurdo, Paulo prossegue apelando ao fato de que ele já morreu no que diz respeito à lei e, assim, está vivendo totalmente para Deus. E com isso, Cristo entra novamente na história, dessa vez como o meio da morte e retorno à vida de Paulo.

A morte de Paulo é expressa em termos de Χριστῷ συνεσταύρωμαι (Fui crucificado com Cristo), uma forma muito pessoal de falar sobre o que Cristo fez pelos crentes por meio da sua crucificação. A sua morte significava a morte deles, que era a única maneira de eles serem ressuscitados para uma nova vida.[49] Só que, nesse caso, em vez de refletir sobre a "nova vida" gerada pela ressurreição de Cristo,[50] Paulo retorna ao significado da crucificação (antecipando o que argumentaremos a seguir) e expressa isso em termos ainda mais íntimos, enquanto, ao mesmo tempo, retoma a linguagem do Filho de Deus de 1.16-17: "A vida que agora vivo, vivo em (na esfera da) fé no Filho de Deus, que me amou e entregou-se a si mesmo por mim". Esse tipo de linguagem pessoal é raro em Paulo (até Filipenses); o seu significado para a Cristologia Paulina necessita de mais esclarecimentos.

Como vimos na conclusão do capítulo anterior, é quase impossível explicar a Cristologia de Paulo sem levarmos a sério a sua completa devoção a Cristo, que o salvou, expressa aqui em termos do amor que o Filho de Deus demonstrou a "mim" e, assim, entregando-se a si mesmo por "mim" (pela morte na cruz). A

surpresa dessa frase vem na maneira muito pessoal de falar sobre o evento salvífico. Normalmente, Paulo fala da nossa salvação em termos (1) dela estar fundamentada no amor de Deus[51] e (2) dela ter um efeito coletivo para todo o povo de Deus. Somente aqui o vemos expressá-la em termos pessoais, o que, no contexto, obviamente, deve ser também compreendido como paradigmático para os gálatas. Todavia nós simplesmente não podemos fugir com facilidade do sentimento expresso por Paulo de ser amado pessoalmente pelo Filho de Deus na sua crucificação. É esse mesmo amor que "constrange" Paulo em 2 Co 5.14. E essa é, muito provavelmente, "a lei de Cristo" que está sendo "cumprida" (6.2) quando carregamos os fardos dos outros irmãos. É esse amor de Cristo, demonstrado pessoalmente por ele que faz com que grande parte do que Paulo fala ser tão cristocêntrico.

Excurso: Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (“Fé em Cristo Jesus”)

Esse texto presente, com a sua expressão “pela fé no Filho de Deus” (TNIV), precisa de uma análise especial, já que existe uma espécie de onda entre os eruditos do NT que interpreta essa expressão e a sua versão anterior no v. 16 (πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ [fé em Cristo Jesus]) como um genitivo subjetivo e, assim, como uma referência à própria fidelidade de Cristo que levou à sua morte por nós. A razão para analisá-la aqui é que se as pessoas que defendem essa posição estiverem corretas, então, esse é mais um caso, nesta Carte, em que Paulo tem em vista a humanidade de Jesus. Como a minha posição é diferente nesse caso, eu apresento aqui as minhas razões para tanto e, sendo assim, para não incluir isso como parte de uma análise da Cristologia de Paulo.

Esse uso de πίστις (fé) com Cristo no genitivo ocorre quatro vezes em Gálatas (2.16 [2x], 20; 3.22), duas vezes em Romanos (3.22,26) e mais uma vez em Filipenses (3.9). Em cada um dos casos ele ocorre em contraste direto com o fazer das “obras da lei”. O que está em jogo aqui é se o genitivo é “objeto” (Cristo como o objeto da fé) ou “sujeito” (Cristo sendo aquEle que viveu “fielmente”).[52] Apesar de haver lugares onde ela, possivelmente, refira-se à “fidelidade de Cristo” (por exemplo, Rm 3.22, seguindo o padrão da “fidelidade de Deus” em 3.3, e de Abraão em 4.12,16),[53] é improvável que isso acontessa aqui em Gálatas e, portanto, nas outras (pouquíssimas) ocorrências desta carta. Aqui estão as dificuldades que eu vejo:

1. A mais prejudicial à visão do subjetiva-genitiva é a sua primeira ocorrência (Gl 2.16), na qual ela é imediatamente explicada (com o verbo cognato) em termos de “até nós cremos em Cristo Jesus”. O apelo comum à tautologia não termina aqui, já que a força da retórica de Paulo se fundamenta na tripla repetição de “obras da lei” e “fé em Cristo”. E, nesse caso, a própria redação e as ênfases dessa segunda oração falam contra a posição da “nova aparência”. Ou seja, quando Paulo, imediatamente, qualifica a expressão com καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν (até nós temos crido em Cristo Jesus), o “até nós” é uma referência clara ao que é dito anteriormente. Como “nós sabemos” que uma pessoa não é justificada pelas obras da lei ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ

Χριστοῦ (mas pela fé em Jesus Cristo), até nós mesmos (= Paulo, Pedro, Barnabé e os demais), apesar de sermos judeus que guardamos a lei, até mesmo nós colocamos a nossa confiança em Cristo. O “até nós” faz pouquíssimo sentido por estar depois de “a fidelidade do próprio Cristo”.

2. Já se falou acerca da combinação de πίστις com o genitivo “que quando πίστις assume um genitivo pessoal ela quase nunca é um objeto no genitivo”.[54] Só que quase todas as analogias alegadas não são, de forma alguma, analogias verdadeiras, já que a grande maioria delas são o pronome pessoal possessivo e, dessa forma, todas possuem o artigo definido grego com o substantivo πίστις para especificar precisamente que o autor está falando sobre “a fé que [vós] tendes”.[55] Isso significa que uma analogia a esse (possível) uso em Paulo é Rm 3.3, de fato não é uma analogia verdadeira, já que os dois substantivos têm o artigo definido, de modo a deixar claro que Paulo está se referindo “à fidelidade do [único] Deus”. Que Deus, nesse caso, é o sujeito de πίστις fica evidente pelo uso do artigo definido com as duas palavras. Todavia o que é significativamente desconsiderado nessas análises é a verdadeira analogia deste uso (duplo e desprovido do artigo) de πίστις com o genitivo: Marcos 11.22, onde Jesus diz aos discípulos, ἔχετε πίστιν θεοῦ, e onde ninguém imaginaria a tradução: “Tenha a fé (fidelidade) de Deus”.

3. Além disso, as aparentes analogias de Rm 3.3 e 4.16, nas quais πίστις, de fato, significa “fiel”, não são precisas. Em todos os sete casos de πίστεως Χριστοῦ as duas palavras ocorrem sem o artigo definido,[56] implicando, assim, “por intermédio da fé em Cristo”, exatamente como Paulo colocou, gramaticalmente, em 2 Ts 2.13 (ἐν... πίστει ἀληθείας [pela confiança na verdade]). Na verdade, esta passagem oferece a real analogia desta expressão, na qual Cristo está no genitivo, só que ela é desconsiderada na maior parte das análises (cf. Mc 11.22). E com o uso em Gálatas (vide o ponto 6 adiante), esta expressão incomum deve sua existência à retórica de Paulo, como uma maneira de expressar um firme contraste entre os crentes de Tessalônica e aqueles destinados à perdição por não “amarem a verdade” (2 Ts 2.10). Além disso, apesar do uso em Rm 4.16, acerca de Abraão, poder parecer “um paralelo exato” (O’Brien, Philippians), na verdade, ele depende totalmente de 4.12, onde o artigo definido deixa claro o sentido desejado por Paulo (“a fidelidade de Abraão” [cf. Rm 3.3]).

4. Dessa forma, a “nova aparência” se fundamenta totalmente em uma interpretação dessa única expressão, que não ocorre mais do que sete vezes no corpus todo; e faz isso por intermédio de uma compreensão do substantivo πίστις

que pode ser, verdadeiramente, encontrada (pelo menos uma vez) em Paulo, mas não passa de um sentido secundário, na melhor das hipóteses. Ou seja, em nenhuma outra parte, no seu discurso pleno (em vez de uma expressão prepositiva com um sentido incomum [para Paulo]) o apóstolo diz qualquer coisa a respeito da salvação se fundamentar na fidelidade de Cristo.

5. E não só isso, mas Paulo faz uso de uma versão abreviada da expressão (ἐκ πίστεως sem um qualificador genitivo) não menos do que sete vezes somente em Gálatas,[57] e, em cada um dos casos, ela se refere à sua "fé" em Cristo, pela qual eles foram justificados, e não à fidelidade de Cristo que tornou possível essa justificação. Como a expressão ἐκ πίστεως, por si mesma, parece ser uma versão da expressão mais longa, seria especialmente estranho que Paulo atribuísse a esta um significado diferente daquele utilizado nos dois exemplos em que a mesma expressão ocorre com "Cristo" junto com o genitivo qualificador (2.16; 3.22). Ou seja, como ἐκ πίστεως significa que nós vivemos "por fé" = confiança em Cristo Jesus, como seria possível que a versão mais longa da expressão tornasse Cristo o sujeito da "fé" em vez do objeto?

6. Por fim, a própria expressão foi, muito provavelmente, cunhada no seu primeiro exemplo (Gl 2.16) em antítese a ἐξ ἔργων νόμου, no qual "obras" somente podem se referir às coisas que fazemos. Por analogia, e, em total antítese, ἐκ πίστεως Χριστοῦ também é o que nós "fazemos": nós colocamos a nossa confiança em Cristo. Assim, a única razão plausível para essa expressão existir no corpus paulino é retórica, como uma forma de expressar a fé em Cristo como o oposto, tanto no sentido gramatical quanto no teológico, das "obras da lei".

Dessa forma, em função do alto nível de dúvida que essa expressão apresenta com relação à própria fidelidade de Cristo, ela não parece acrescentar nada ao nosso entendimento sobre o entendimento que Paulo tinha da pessoa de Cristo.

Cristo e as Prerrogativas Divinas

Como em cada uma das cartas anteriores, em Gálatas Paulo refere-se a Cristo, de formas bastante incidentais, que pressupõem a sua condição e identidade divina. Além disso, como antes, muitos desses casos nos quais Paulo atribui a mesma ação ou atributo a Cristo de forma tão tranquila quanto ele o faz a Deus, e em alguns casos isso ocorre vice-versa. Abordá-los-emos na sua ordem canônica.

Gálatas 1.1 — O Agente do Apostolado de Paulo

Para saber mais sobre esse uso, vide a análise de 1 Co 1.17; 1.1 no cap. 3 (p. 143). Trago esse caso novamente à análise por causa do qualificador incomum, mas para as presentes circunstâncias, necessário acerca do apostolado de Paulo. Na sua preocupação em estabelecer a origem, e logo a autoridade por trás do seu chamado como apóstolo, Paulo faz a junção do "de" padrão (ou, nesse caso, "por intermédio de") Cristo com "Deus-Pai", que lhe levantou dentre os mortos. Como em outros momentos semelhantes,[58] uma preposição única une "Jesus Cristo", ao Filho messiânico, com Deus-Pai como objetos compostos de uma única preposição.

Desse modo, dois pontos são estabelecidos já de início: (1) o apostolado de Paulo tem origens divinas, vindo tanto de Cristo como do Pai; e (2) o Cristo celestial, que chamou e deu poder a Paulo, agora veio por essa autoridade divina por meio da sua ressurreição dos mortos.

Gálatas 1.3; 6.18 — A Graça Abençoadora de Cristo

Na questão de Cristo e do Pai, como fonte da graça (em 1.3), que é tida como oriunda somente em Cristo em 6.18, vide a análise de 1 Co 1.3 no cap. 3 (pp. 141-42). A bendição (6.18) é especialmente áspera nesse caso, já que ela vem logo após a última referência explícita, nesta Carta, ao Jesus histórico. “Eu carrego os estigmas de Jesus[59] no meu corpo.” Sendo seguido das palavras “A graça de nosso Senhor Jesus Cristo seja com vossos espíritos, irmãos e irmãs. Amém.” Assim, a “graça” abençoadora padrão é um tanto elaborada;[60] só que aqui ela também vem de uma pessoa que conhece os sofrimentos de Jesus em primeira mão.

Gálatas 1.6,15; 2.21— A Graça de Cristo/de Deus

Como Paulo pode intercambiar com facilidade a “graça abençoadora” como vindo tanto de Deus como de Cristo, o mesmo também se dá com a graça que “chama” e “salva”. Essa realidade como uma prerrogativa divina compartilhada encontra expressão extraordinária nesta Carta, como podemos ver a partir dos seguintes textos:

1.6	Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χ
1.15-16	15ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεὸς] ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ κ
2.21	οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ· Eu não deixo de lado a graça de Deus.

Essas duas últimas passagens parecem tão “normais” para o leitor que a expressão “a graça de Deus” é lida e raramente notada.[62] Exatamente o oposto acontece com “a graça de Cristo” em 1.6. Apesar dessa expressão servir como uma bênção para concluir a maioria das Cartas no corpus eclesiástico (Colossenses é a única exceção), ela ocorre raramente no corpo das Cartas,[63] o que também é motivo de Χριστοῦ ser omitido pela tradição ocidental na presente passagem (vide nota nº 61).

Porém o que devemos pensar a respeito disso, nesse caso? A escolha é entre um locativo (a graça que é encontrada por aqueles que estão em Cristo) ou meio (que Deus os chamou por meio da graça de Cristo). Alguns comentaristas e a maior parte das traduções inglesas preferem a segunda opção,[64] só que isso vai de encontro ao uso que Paulo faz em outras passagens. Ou seja, quando a preposição ἐν modifica um verbo de “chamado”, em outras passagens isso sempre ocorre no locativo (1 Ts 4.7; 1 Co 7.15,18,20,22,24; Cl 3.15; Ef 4.4).[65] Não existe uma boa razão para pensarmos de outra forma, especialmente porque em 1.15, quando Paulo deseja expressar esse conceito de modo instrumental, ele diz διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ (através [por meio de] sua graça). Assim, a mensagem de Paulo é que o “chamado” de Deus para os gálatas era para que eles existissem continuamente como aqueles que experimentaram a graça de Deus. Nesse ponto de partida nesta Carta, uma expressão assim parece ter a intenção de antecipar o restante da Epístola: remidos pela graça de Deus, eles deveriam continuar a “viver na graça de Cristo” da sua conversão em diante.

Assim, muito embora essa expressão seja, muito provavelmente, uma referência um tanto oblíqua à obra redentora de Cristo, a facilidade com que Paulo consegue atribuir “graça” a Cristo reflete a sua Cristologia pressupositiva.

Gálatas 1.12 — Cristo, aquEle que Revela

Em uma das construções genitivas mais difíceis (para nós) nessa Carta, Paulo começa a narrativa pessoal, na qual ele tanto afirma o seu próprio apostolado quanto o seu "evangelho" como tendo origem diretamente em Deus e, dessa forma, também se distancia de Jerusalém, ao insistir que o seu evangelho lhe chegou δι᾽ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (por intermédio de revelação de Jesus Cristo). O que está em questão aqui é se Cristo é o objeto (conteúdo) da revelação[66] ou o sujeito (gramatical), aquEle que transmitiu a revelação do evangelho a ele. No fim das contas, estes, provavelmente, mostram-se muito próximos um do outro (isto é, o revelador é também o revelado), mas nesse caso é mais provável que o genitivo seja subjetivo (como na TNIV: "Recebi isto por revelação da parte de Jesus Cristo").[67] Afinal de contas, o que está em jogo nessa frase específica é a fonte, e não o conteúdo, da revelação. Ela não lhe foi "entregue" por um ser humano,[68] tampouco lhe chegou por meio de instrutores (humanos); antes, ele recebeu o seu evangelho por revelação direta do próprio Cristo.

Temos aqui, então, mais uma prerrogativa divina compartilhada por Cristo. Na Bíblia hebraica Yahweh é, consistentemente, a fonte da revelação; o mesmo também ocorre com Paulo, inclusive na narrativa que imediatamente se sucede (2.15-16).[69] Só que, aqui, o próprio Cristo é a fonte da revelação.

Gálatas 4.14 — Me recebestes como ἄγγελον θεοῦ, como Jesus Cristo mesmo

Num dos momentos mais intrigantes desta Carta, Paulo faz lembrar aos Gálatas da calorosa recepção que recebeu da parte deles, apesar da sua fragilidade física. Eles não menosprezaram o que ele, agora, chama de “vossa provação na minha carne”, isto é, a provação que eles tinham que enfrentar por causa da sua doença. Ao contrário, o apóstolo diz, eles o receberam como ἄγγελον θεοῦ, como Cristo Jesus. Nesse caso, o que está em questão é o significado da expressão ἄγγελον θεοῦ, que na maioria das traduções inglesas modernas é traduzida como “um anjo de Deus”.[70]

Duas questões precisam de análise aqui: (1) se a expressão é genérica e significa “um anjo de Deus” ou se ela é específica, na qual Paulo está se valendo de uma expressão comum da Septuaginta e tem a intenção de transmitir “o anjo de Deus;”[71] e (2) a relação entre as duas expressões ὡς — se elas são progressivas e crescentes (uma palavra levando à outra que é mais alta) ou apositiva (a segunda esclarecendo a primeira). Também deveríamos observar que a segunda questão somente existirá se decidirmos que a expressão é específica. Se ela for genérica, então, automaticamente significa que as duas expressões são progressivas (e crescentes).

1. Na primeira questão, apesar do fato das traduções inglesas terem sido relutantes a seguir por esse caminho, as evidências parecem fortemente a favor de Paulo ter pegado uma expressão comum da Septuaginta. Vários pontos favorecem essa opção. Em primeiro lugar, está bem de acordo com os hábitos de Paulo que observamos ao longo deste livro, no qual vemos que ele saboreia e respira a Bíblia grega, de modo que a linguagem dela surge, de várias maneiras, em todos os tipos de contextos. Aqui as evidências da Septuaginta são, ao mesmo tempo, marcantes e um pouco confusas. Primeiramente, que é chamado de “o anjo do SENHOR (ou ‘de Deus’)” normalmente serve como mensageiro divino em várias narrativas do AT;[72] e, em algumas dessas narrativas o “anjo” acaba sendo o próprio Senhor. Isso é especialmente verdadeiro acerca das narrativas cruciais de Gn 18 e Êx 3–4, além da narrativa de Gideão e de Juízes 6.

Em cada um desses casos, a primeira ocorrência não tem o artigo, como aqui, embora ela, certamente, tenha sido escrita para ser compreendida como se o artigo estivesse presente.[73] Ou seja, esse "anjo" não é "um anjo", mas é "o anjo do SENHOR". A ausência de artigo na redação paulina, nesse caso, parece apontar na mesma direção,[74] já que "um anjo do Senhor" não tem uma origem segura na Septuaginta.

Em função da probabilidade das raízes da expressão no Antigo Testamento, o incômodo dos eruditos diante do que parece ser o seu sentido natural é difícil de ser compreendido, especialmente porque Paulo, a seguir, fala de forma ainda mais ousada: eles o aceitaram como ao próprio Jesus. Por isso, parece muito provável que o apóstolo esteja sendo ambicioso ao reconhecer o nível de aceitação que recebeu deles. "Vós me recebestes como ao anjo de Deus".

Porém, se a próxima expressão de Paulo, "como a Jesus Cristo", tinha mesmo a intenção de ser um aposto e, portanto, identificar o anjo de Deus, é outra questão. Ou seja, Cristo pode muito bem assumir o papel do "anjo do SENHOR/Deus" do AT, mas à luz do restante do corpus, parece improvável que Paulo tenha pretendido fazer uma identificação absoluta.

2. Só que se esse for o caso, ele não torna a segunda questão facilmente resolvida. Em favor de "o anjo de Deus" como equivalente ao próprio Cristo está o fato de que "o anjo do SENHOR" normalmente acaba sendo uma representação do próprio Yahweh, de modo que os dois se tornam, de alguma forma, um.[75] Por outro lado, simplesmente não existem evidências sólidas que nos levem a crer que Paulo tinha uma espécie de "Cristologia do anjo".[76] Sempre se deve ter cautela diante de uma perspectiva cristológia baseada em um ou dois textos que são bastante obscuros.[77]

Seja qual for o caso, o meu interesse aqui está na tranquilidade com que Paulo consegue inserir Cristo no quadro, como uma presença divina na Galácia, como o elogio máximo que o apóstolo pode lhes proporcionar por eles o terem recebido na sua fraqueza notória. Assim, na verdade, parece que estamos lidando com progressão, e não com identificação, o que significaria que Cristo está num patamar superior às teofanias angelicais do AT.

Gálatas 4.19 — Até que Cristo Seja “Formado” em Vós

O anseio de Paulo para que os gálatas retornassem à razão nessa questão (da não observância da Torá para o povo do Espírito) leva-o a uma mistura impressionante de imagens. O seu anseio por eles é tão intenso e, de certa forma, tão angustiante que ele se descreve como uma pessoa que, novamente, passa a ter contrações de parto por causa deles. Todavia, o que está “sendo formado” não se dá dentro de Paulo, mas no meio dos gálatas, à medida que eles vão sendo transformados à semelhança de Cristo e do seu caráter. O significado cristológico disso está na realidade de que para Cristo ser “formado” neles e no meio deles[78] os gálatas precisarão assumir sobre si a própria imagem divina, que tem a sua expressão máxima em Cristo. Assim, esse texto reflete, no seu próprio modo incidental, a Cristologia da imago Dei que está por trás de textos como 2 Co 4.4,6 e (especialmente) Rm 8.29, segundo o qual Deus nos predestinou a sermos “conformados à imagem do seu Filho”.

Gálatas 6.2 — A "Lei" de Cristo

Num dos movimentos mais surpreendentes dessa Carta, o homem que se opôs ferrenhamente à necessidade da observância da "lei" por parte dos crentes em Cristo, agora, opta por usar essa linguagem como a expressão final da servidão que uns deveriam ter para com os outros. Se a própria "lei" não é mais válida para aqueles que vivem pelo Espírito (5.18,23), o mesmo não é verdadeiro para o que vem em seu lugar: "a lei de Cristo". Ao fazer esse jogo de palavras, obviamente, Paulo está mostrando a radicalidade da genuína ética cristã em contraposição a "observância" da lei (ou de "fazer lei" no linguajar de Paulo).

A dimensão cristológica dessa expressão é verdadeiramente considerável e está relacionada, em conceito, a Cristo ser "formado" neles (4.19). No contexto de uma cosmovisão (defendida pelos seus oponentes) segundo a qual a observância da lei de Deus é a expressão final da piedade, Paulo está preparado para mudar a "lei" para o próprio Cristo. Assim, Cristo, o Filho, que é a perfeita imagem do Pai, que agora conhecemos como "o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo", apresenta-nos a definição final da lei, na qual o caráter de Deus encontra expressão na linguagem de 2.20: "que me amou e a si mesmo se entregou por mim".[79] Assim, de certa forma "o amor de Cristo" não somente redefine a lei, como também enxerga o Cristo encarnado e crucificado como a divina expressão e, assim, como a substituição da própria lei. Novamente, a natureza pressuposítiva de um Cristologia especialmente superior de Paulo surge das formas mais inusitadas.

Conclusão

Como conclusões foram alcançadas por intermédio deste capítulo, retornamos ao fim somente para reforçar as observações feitas no início e demonstradas ao longo do capítulo. A única passagem cristológica mais importante desta Carta (4.4-7) leva em conta várias bases cristológicas. A linguagem do “Filho” é melhor compreendida, antes de tudo, em termos do Messianismo judeu, como Cristo sendo designado a verdadeira semente de Abraão em 3.16; ao mesmo tempo, a oração fundamental, “Deus enviou seu Filho”, implica a preexistência do Filho mesmo enfatizando a sua encarnação em termos da sua genuína humanidade. Por implicação, o v. 6 também indica o conhecimento do Jesus histórico. Por outro lado, a passagem como um todo está “envolvida” pelo teocentrismo básico de Paulo: Deus enviou o seu Filho e, ao final, tornamo-nos herdeiros “por meio de Deus”.

Os outros momentos cristológicos, mais incidentais, estão todos de acordo com o que vimos nas Cartas anteriores, especialmente pelo fato de Cristo continuar compartilhando uma variedade de “prerrogativas divinas” com o Pai. Portanto, encontramos pouca coisa nova aqui, salvo pela forma utilizada para expressão em 4.4-7, e muitas coisas que reforçam o que Paulo já declarou nas cartas anteriores.

Apêndice I: Os Textos

(Os colchetes duplos [[ ]] indicam textos com referência a Deus somente.)

1.1 Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ᾽ ἀνθρώπων οὐδὲ δι᾽ ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν,

1.3-5 [3]χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [4]τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, [5]ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

1.6-7 [6]Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, [7]ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, εἰ μή τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.

1.10 Ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν; ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην.

1.12 οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην ἀλλὰ δι᾽ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[[1.13 Ἠκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὅτι καθ᾽

ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν,]]

1.15-16 [15]ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεὸς] ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ [16]ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν,

1.19 ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου.

[[1.20 ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ὅτι οὐ ψεύδομαι.]]

1.22 ἤμην δὲ ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ.

[[1.24 καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν.]]

2.4 διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν,

[[2.6 ...ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον [ὁ] θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει]]

2.16-21 [16]εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα

δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ. 17εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, ἆρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; μὴ γένοιτο. 18εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω. 19ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω. Χριστῷ συνεσταύρωμαι· 20ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. 21οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ· εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν.

3.1 Ὦ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν, οἷς κατ᾽ ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος;

[[3.6 καθὼς Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην·]]

[[3.8 προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφὴ ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός, προευηγγελίσατο τῷ Ἀβραὰμ ὅτι ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη·]]

[[3.11 ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται·]]

3.13-14 13Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, 14ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.

3.16 τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν ἀλλ᾽ ὡς ἐφ᾽ ἑνός· καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς

ἐστιν Χριστός.

[[3.17-18 17τοῦτο δὲ λέγω· διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη γεγονὼς νόμος οὐκ ἀκυροῖ εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν. 18εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας· τῷ δὲ Ἀβραὰμ δι᾽ ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός.]]

[[3.20-21 20ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν. 21ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ; μὴ γένοιτο. εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζῳοποιῆσαι, ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη·]]

3.22 ἀλλὰ συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν, ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν.

3.24-29 24ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν· 25ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν. 26Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· 27ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. 28οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. 29εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατ᾽ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.

4.4-7 4ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, 5ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν. 6Ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κρᾶζον· ἀββα ὁ πατήρ. 7ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ.

[[4.8-9 8Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς· 9νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε;]]

4.14 καὶ τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε, ἀλλὰ ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν.

4.19 τέκνα μου, οὓς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν·

5.1-6 1τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν· στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε. 2Ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει... 4κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ, οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε. 5ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα. 6ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη.

5.10 ἐγὼ πέποιθα εἰς ὑμᾶς ἐν κυρίῳ ὅτι οὐδὲν ἄλλο φρονήσετε·

[[5.21 φθόνοι, μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, ἃ προλέγω ὑμῖν, καθὼς προεῖπον ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.]]

5.24 οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ [v.l. - Ἰησοῦ] τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις.

6.2 Ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ.

[[6.7 Μὴ πλανᾶσθε, θεὸς οὐ μυκτηρίζεται.]]

6.12 ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί, οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι, μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ [v.l. Ιησου] μὴ διώκωνται.

6.14 ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι᾽ οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ.

6.15 [v.l. + ἐν γὰρ Χριστοῦ Ἰησοῦ] οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινὴ κτίσις.]]

[[6.16 καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνη ἐπ᾽ αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ.]]

6.17-18 [17]Τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω· ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ [v.l. + κυρίου] Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω. [18]Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν, ἀδελφοί· ἀμήν.

Apêndice II: Uma Análise do Uso

(* = sem o artigo; + = com pronome possessivo)

Gálatas

θεός 29

Cristo 45

Os Dados

1. κύριος Ἰησοῦς Χριστός (3)

1.3 G*

6.14 G+

6.18 G+

2. κύριος Ἰησοῦς (0)

3. Χριστὸς Ἰησοῦς (8)

2.4	D* (ἐν)
2.16	A* (εἰς)
3.14	D* (ἐν)
3.26	D* (ἐν)
3.28	D* (ἐν)
4.14	A*
5.6	D* (ἐν)
5.24	G [v.l. - Ἰησοῦ]

3a. Ἰησοῦς Χριστὸς (5)

1.1	G* (διά)
1.12	G*
2.16	G*
3.1	N*
3.22	G*

4. κύριος (2 + 3 = 5)

1.19	G
5.10	D* (ἐν)

5. Ἰησοῦς (1 + 15 = 16)

6.17 G [v.l. + κυρίου]

6. Χριστός (22 + 15 = 37)

1.6	G*
1.7	G
1.10	G*
1.22	D* (ἐν)
2.16	G*
2.17	D* (ἐν)
2.17	N*
2.19	D*
2.20	N*
2.21	N*
3.13	N*
3.16	N*
3.24	A* (εἰς)
3.27	A* (εἰς)
3.27	A*
3.29	G*
4.19	N*
5.1	N*
5.2	N*
5.4	G* (ἀπό)
6.2	G

6.12 G [v.l. + ’Ιησοῦ]

7. υἱός (4)

1.16 A+

2.20 G

4.4 A+

4.6 G+

[1] Os comentários sobre Gálatas estão listados na Bibliografia; eles estão citados neste capítulo somente pelo sobrenome do autor.

[2] A circuncisão é, sempre, a principal questão, por ser a marca suprema da Aliança em Israel e tão incômoda para os gentios. Assim, ela é a questão que fornece o encadeamento a todo o argumento. A observância dos "dias" é mencionada em 4.10, e a narrativa sobre as leis alimentares em 2.11-13 lança Paulo diretamente no argumento fundamental da Carta.

[3] As três exceções ocorrem em combinações genitivas (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ/τὸ νόμου τοῦ Χριστοῦ/τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ) nas quais o artigo é exigido pelo substantivo regente, que possui artigo.

[4] "O Filho de Deus" em 2.20; "seu Filho" nas outras três referências (1.16; 4.4,6).

[5] Também é importante notarmos aqui que as duas Cartas nas quais a Cristologia do "Filho de Deus" predomina em Paulo são as duas Cartas nas quais ele argumenta com mais vigor dentro de uma estrutura de referências mais estritamente judaicos (Gálatas e Romanos). Na verdade, esta já é a primeira questão levantada na Carta aos Romanos (1.2-4). Isso, por si só, já deveria ter provocado uma certa hesitação entre aqueles que defendem as origens helênicas deste tema.

[6] Vide as pp. 311-17 adiante.

[7] Apesar de as frases de Paulo serem concisas (2.15-19), a lógica é flexível. A primeira premissa: os crentes em Cristo, tanto judeus como gentios, não tem sido observantes; segunda premissa: se os agitadores estiverem certos ao dizerem que nós também precisamos guardar a Lei (certos aspectos dela), então a quebra da lei nesses pontos faz de nós transgressores da Lei, portanto, pecadores (como os gentios, que, por natureza não guardam a Lei); conclusão: como não estamos guardando a Lei por causa da nossa fé em Cristo, continuamos na condição de transgressores da Lei, o que significa que Cristo é responsável pela nossa condição de pecadores (Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος = Cristo se tornou o servo do pecado). Não é surpresa que a sua resposta tenha sido μὴ γένοιτο: "Deus nos livre!"

[8] Assim Ele adentra a água (do batismo), onde é chamado pela voz celestial de "Filho Amado de Deus" (ecoando a Septuaginta, em Gn 22.2 e o Sl 2.7); Ele, então, segue para ser provado nos quarenta dias no deserto, durante os quais cita passagens de Deuteronômio nas quais Israel não passou nos testes e, depois, inicia o seu ministério público ao recrutar doze homens para lhe acompanhar. Sobre esse tema, consulte também N. T. Wright, Jesus and the Victory of God (Minneapolis: Fortress, 1996), 474-539.

[9] Isto é bem semelhante ao que acontece no AT com a própria palavra "Filho", que em Êx 4.22-23 é uma designação coletiva para o Israel como um todo, mas em textos reais posteriores encontra a sua ênfase singular no próprio rei (por exemplo, Sl 2.7). Vide informações adicionais na análise de Cl 1.12-15 adiante (pp. 311-17).

[10] Para obter um entendimento messiânico dessa passagem, cf. Lightfoot, 142-43, Longenecker, 132; Hansen, 98; Dunn, 184; Martyn, 340.

[11] O sujeito expresso da frase ("Deus") foi omitido em B 1739 sa. Em função dessa atestação e da tendência da parte dos escribas de acrescentar sujeitos, a "omissão" poderia, facilmente, ser defendida como original. Por outro lado, é muito mais provável que o próprio Paulo fosse responsável pela simetria perfeita dessa frase em relação ao v. 4 e, portanto, pela omissão do tema em B, ou no seu relativo mais próximo, que, então, foi retomada em outros dois manuscritos intimamente relacionados.

[12] Desconsiderando o paralelo paulino, o P^{46} e Marcião (provavelmente de forma independente) omitem as palavras τοῦ υἱοῦ, o que produz um texto que diz: "Deus enviou o seu Filho" (v. 4); "Deus enviou o seu Espírito" (v. 6). Se essa foi uma omissão intencional (como, muito provavelmente, foi, apesar de ela poder ter sido produzida por homeoteleuton [ou símiledesignência]), ela, então, ocorreu por razões teológicas (para evitar confusão a respeito do Espírito, para deixar claro que se tratava do Espírito de Deus e não o Espírito de Cristo), ou por razões menos teológicas (simplesmente tentando "limpar" do texto o que eles consideravam ser uma forma inconveniente de transmitir a mensagem de Paulo, isto é, que Deus teria enviado tanto o Filho quanto o Espírito. Porém a omissão simplesmente acaba se tornando um erro grave; vide a análise adiante).

[13] Somente neste ponto da Carta Paulo passa a utilizar a segunda pessoa do singular ao se dirigir ao povo como um todo, provavelmente como uma forma de

individualizar a sua mensagem.

[14] Este θεοῦ é encontrado no P^{46} a* A B C* 1739*vid lat bo; que esse é o texto original fica claro (1) pelo seu apoio antigo e excelente e (2) exatamente pelo fato da sua dificuldade ter levado a cinco variações encontradas na tradição textual, sendo que todas podem ser explicadas quando se considera que essa seja a leitura original, o que não é o caso de nenhuma outra leitura variante.

[15] No grego γενόμενος (nas duas orações), o que significa, literalmente, "ter se tornado". À luz de um uso similar de Fp 2.7b-8, esses particípios expressam "ação narrativa" (tomando de empréstimo a terminologia de R. B. Hay [The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11 (SBLDS 56; Chico, Calif.: Scholars Press, 1983), 105]). Dessa forma, quando alguém "tem se tornado" a partir de uma mulher, significa que a pessoa "nasceu". Infelizmente, essa tradução comum (e correta) para o inglês (e para a maioria das outras línguas) faz com que o leitor de língua inglesa perca noção dos seus paralelos na narrativa similar em Fp 2.7b-8a. Confira a análise adicional em 2(c) adiante.

[16] Essa palavra é um termo técnico para a adoção de um indivíduo do sexo masculino em um lar romano (vide a nota da TNIV), criando, assim, um jogo de palavras na linguagem de "filho" (o Filho de Deus e nós como "filhos"), que é, infelizmente, difícil de transpor para o inglês contemporâneo sem parecer ser ter excluído o gênero. Traduzir como "crianças" aqui (apesar desse significado ser legítimo) é perder de vista o jogo de palavras. Por essa razão, preferi traduzir como "filhos" como forma de assinalar o jogo de palavras e tentar evitar a dificuldade de gênero.

[17] Observe os títulos úteis de Hansen (114-16) para estas seções: "Quando filhos foram o mesmo que escravos"; "Quando escravos se tornaram filhos".

[18] Observado já na época de Lightfoot (168) e regularmente observado nos comentários.

[19] Essas são as duas únicas ocorrências dessa palavra em Paulo. Por essa razão, e por causa do "ar de fórmula" no todo, o costume popular tem sido encontrar aqui uma fórmula soteriológica pré-paulina, que Paulo utilizaria mesmo que ela não estivesse totalmente integrada à sua Teologia (!). Grande parte desse debate se origina de artigos de E. Schweizer, que criou essa "fórmula" com base na

Sabedoria de Salomão e de uma passagem de Fílon (vide, especialmente, “Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der ‘Sendungsformel’ Gl 4.4ss., Rm 8.3ss., Jo 3.16ss., 1 Jo 4.9”, ZNW 57 [1966], 455-68 [para ter acesso a uma versão resumida em inglês, consulte a posição do autor sobre υἱός em TDNT 8:354-57, 363-92]); cf. a posição do seu ex-aluno W. Kramer: “The influence of Wisdom speculation on [Paul’s] formulation is not to be doubted” (!) (Christ, Lord, Son of God, 121 n. 406). Sobre a natureza particularmente questionável desse estudo deveras especulativo e, especialmente, da sua relação com a Sabedoria, vide Fee, God’s Empowering Presence, 911-13; cf. Dunn (Christology in the Making, 39-43), que rejeita, corretamente isto e entende (corretamente, eu diria) a Parábola dos Trabalhadores da Vinha de Jesus (Mc 12.1-12) como o lugar adequado para se procurar as “origens” dessa linguagem. Todavia, ao mesmo tempo, Dunn coloca uma Cristologia Adâmica igualmente dúbia no seu lugar. Apesar de Dunn ter compreendido corretamente a ênfase de Paulo sobre a humanidade do Filho, não existe uma analogia de Adão que possa ser equiparada às tradições do “Filho de Deus”.

[20] Vide, por exemplo, Bousset, Kyrios Christos, 208-20; e esp. Dunn, Christology in the Making, 38-44, seguido por Tuckett, Christology and the New Testament, 51-52.

[21] Para ter acesso a um conjunto diferente de razões, vide Matera, New Testament Christology, 106. Além de “nascido de mulher”, ele acrescenta que a “Filiação” de Cristo era singular e que o seu estado de Filho preexistente “concede à sua obra valor salvífico”.

[22] Apesar disso ter sido normalmente suposto (observe, por exemplo, Lightfoot: “A palavra pressupõe a pré-existência do Filho” [168]). Confira, porém, Burton (217), o qual reconheceu que este não era o caso, mas demonstrou que a lógica da própria frase parecia exigir essa visão. Dunn (Christology in the Making, 39) exagera demais essa questão; numa tentativa de “dividir e conquistar”, grande parte do seu argumento contra a preexistência baseia-se no seu uso da literatura para demonstrar evidências de que esse verbo não sustenta o argumento, um ponto que a maioria dos estudiosos prontamente aceita. Só que precisamos ser cautelosos para não implicar, como Dunn parece fazer, que em função disso não necessariamente se referir a esse envio, isso, portanto, provavelmente não se refere. As evidências gerais da passagem sugerem exatamente o oposto. Como ela pode se referir a um envio de um ser celestial, o contexto geral e a linguagem dessa passagem, especialmente das duas expressões seguintes, sugere que, neste

caso, esteja mesmo. O argumento de Dunn deixa de levar em conta, especialmente, o significado da linguagem paralela acerca do Espírito no v. 6. Assim, apesar de ser certamente verdade que a preocupação de Paulo não seja, de fato, as origens de Jesus, o peso cumulativo das evidências e a forma como tudo isso é expresso certamente pressupõe a preexistência. Cf. W. Kasper, Jesus the Christ (traduzido por V. Green; Nova York: Paulist Press, 1976), 173, e a maior parte dos comentários.

[23] No grego ἐξαποστελεῖς τὸ πνεῦμα σου, καὶ κτισθήσονται (Tu enviarás o teu Espírito, e eles serão criados).

[24] Vide também Burton, 217; cf. Bruce: "Se o Espírito era o Espírito antes de Deus Lhe enviar, o Filho, presumivelmente, também era o Filho antes de Deus lhe enviar" (195). É um tanto interessante que a análise que Dunn faz desse verbo é estritamente limitada ao v. 4; por razões óbvias, ele simplesmente evita qualquer discussão do seu possível significado no v. 6 (vide a crítica em Fee, God's Empowering Presence, 402 n. 127).

[25] O fato de nada no argumento ter sido retirado desta expressão, indicando, assim, uma falta de necessidade no argumento dentro do contexto, é um dos fatores que levou muitos a pensarem que Paulo estaria utilizando, aqui, uma "fórmula de envio" pré-paulina (vide a nota nº 18 anterior); cf. Betz, 207; Longenecker, 166-67. É uma peça extraordinária de investigação histórica argumentar que uma frase encontrada unicamente em Paulo em toda a literatura antiga, pela sua própria singularidade dentro do corpus paulino, transforma-se, assim, em base para se procurar uma fórmula pré-paulina. Isso, obviamente, não pode ser provado, ou refutado; mas quando se sugere também que podemos encontrar "acréscimos" paulinos à fórmula anterior, que somente existe quando se extrai partes da frase de Paulo (!), então, parece que a tal fórmula é, muito mais, uma criação "singular" de eruditos.

[26] Cf. Burton: "As duas orações [b] foram, evidentemente, acrescentadas para indicar a humilhação do Filho quando Ele se sujeitou ao envio, a descida ao nível daqueles a quem Ele veio redimir" (217). Assim, em vez de implicar que a ênfase recai somente na humanidade de Jesus, e não na sua preexistência (como vemos em Tuckett, Christology, 52-53), isso deveria ser visto mais como uma ênfase na sua humanidade exatamente porque a base pressuposta comum é a sua preexistência, não permitindo, assim, um Cristo "docético".

[27] Na verdade, é um tanto interessante que esse seja o primeiro significado apresentado em BDAG (“vir à existência pelo processo de nascimento”); só que nesse caso, a aceitação primária desse significado vai ao encontro à maneira normal com que Danker trata esse tipo de verbo, segundo a qual o primeiro significado normalmente dado é a fonte da derivação de todos os demais. Nesse caso, isso ocorre em segundo lugar, “vir à existência”. Além disso, nos seus cinco exemplos apresentados no primeiro título, dois estão relacionados com a vida das plantas (Mt 21.19; 1 Co 15.37), enquanto os outros três, inclusive este (Jo 8.58; Rm 1.3), concentra-se não no nascimento, mas no aparecimento de Abraão, ou de Cristo, no mundo.

[28] Sobre essta questão como um todo, observe a ênfase em Martyn (406-8) segundo a qual a cosmovisão apocalíptica de Paulo quase que depende dessa compreensão específica dessas orações.

[29] Nesta linha seguem a maior parte dos intérpretes; cf. Betz: “Essa definição antropológica [nascido de mulher, nascido sob a lei] recebe um propósito cristológico, indicando que o aparecimento de Cristo foi o de um ser humano no sentido pleno do termo” (207-8); cf. Longenecker: Como uma expressão qualitativa ‘nascido de mulher’ fala da verdadeira humanidade e da qualidade representativa de Jesus, isto é, que Ele era, verdadeiramente um conosco” (171).

[30] Vide, por exemplo, 1 Co 11.23-25, no qual Paulo conhece claramente o contexto histórico da instituição da Ceia do Senhor.

[31] Com isso não quero dizer que ele teve conhecimento direto, embora alguns lerem (incorretamente, ao meu ver) 2 Co 5.16 como implicando isso. Ademais, não é Cristo que é κατὰ σάρκα dessa passagem; antes, este é o jeito de Paulo enxergar o mundo. Desse modo a TNIV apresenta corretamente: “considere [qualquer pessoa] a partir de um ponto de vista mundano” (= a partir da perspectiva da velha ordem que foi radicalmente eliminada como uma opção por meio da morte e ressurreição de Cristo, que conduziu à nova criação).

[32] Esse é o ceticismo formado numa outra época em que era popular se crer que Paulo é uma espécie de segundo criador do Cristianismo e, portanto, que ele praticamente não se importava, nem estaria familiarizado com o Jesus histórico. Esse ceticismo foi estimulado na geração anterior à minha pela famosa afirmação de Bultmann: “Eu penso, verdadeiramente, que nós podemos saber quase nada a respeito da vida e da personalidade de Jesus, já que as fontes cristãs

primitivas também não demonstravam nenhum interesse neste assunto" (Jesus and the Word [traduzido por L. P. Smith e E. Huntress; Nova York: Charles Scribners's Sons, 1934], 8). A improbabilidade geral dessa posição deveria ter ficado evidente para os eruditos do NT desde o princípio. Se as ênfases de Paulo estão em outra parte (no evento salvífico), a sua paixão pelas suas demandas éticas, nas quais ele insiste que está seguindo a Cristo (1 Co 11.1), deveriam ter causado um certo grau de cautela entre aqueles que eram tão rápidos em lê-lo de forma míope. Para ter acesso e essa nova perspectiva, vide Wright, Jesus and the Victory of God; cf. J. D. G. Dunn, A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed (Grand Rapids: Baker Academic, 2005).

[33] Talvez a melhor analogia do corpus paulino seja encontrada na confissão "Jesus é Senhor" em 1 Co 12.3, a qual ninguém pode fazer sem a intervenção do Espírito. Nos dois casos, não é o êxtase que está em questão, mas é à presença do Espírito que essa oração básica e essa confissão são, em última instância, atribuídas, como evidência certa de que somos verdadeiramente de Cristo.

[34] Como pode ser visto no cap. 1 em The Prayers of Jesus (SBT 2/6; Londres: SCM Press, 1967), 11-65 (o original alemão apareceu em 1966).

[35] Desde Jeremias, vide Dunn, New Perspective on Jesus, 21-26; C. E. B. Cranfield, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (2 vols.; 6ª ed.; ICC; Edimburgo: T&T Clark, 1975–1979), 1:399-402; J. M. Oesterreicher, "'Abba, Father!' On the Humanity of Jesus", in The Lord's Prayer and Jewish Liturgy (editado por J. J. Petuchowski e M. Brocke; Nova York: Seabury, 1978), 119-36; G. Vermès, Jesus and the World of Judaism (Londres: SCM Press, 1983), 39-43; J. Fitzmyer, "Abba and Jesus' Relation to God", in À cause de l'évangile: Mélanges offerts à Dom Jacques Dupont (editado por R. Gantoy; LD 123; Paris: Cerf, 1985), 16-38; J. Barr, "'Abba' Isn't 'Daddy,'" JTS 39 (1988): 28-47; idem, "'Abba, Father' and the Familiarity of Jesus' Speech", Theology 91 (1998): 173-79; A. Mawhinney, "God as Father: Two Popular Theories Reconsid-ered", JETS 31 (1988): 181-89; E. Obeng, "Abba, Father: The Prayer of the Sons of God", ExpTim 99 (1988): 363-66; Dunn, "Prayer", DJG 617-25, esp. 618-19; L. W. Hurtado, "God", DJG 275-76.

[36] Vide nota anterior.

[37] Isso é evidenciado ainda mais pela mudança que Paulo faz para "nossos corações" nessa frase, o que implica que, para Paulo, essa é a experiência

comum dos crentes em todas as suas igrejas.

[38] Vide, dentro muitos outros, Dunn, New Perspective on Jesus, 22-26; Obeng, “Abba”, 364; Hurtado, “God”.

[39] Barr (“’Abba’ Isn’t ‘Daddy’”) parece se perder neste ponto. Apesar dele certamente estar correto ao afirmar que o termo não se originou com o balbuceio das crianças (aliás, por que esses sons e não outros?), o fato dessas palavras (abba e imma) serem as primeiras palavras que a maioria das crianças consegue pronunciar precisa ser levado em conta. Elas fazem isso porque essas são as primeiras palavras que as crianças são “ensinadas”, por assim dizer (como em, “Diga abba”). Além disso, em nenhum idioma que eu conheço as primeiras palavras que as crianças são “ensinadas” a falar são as palavras mais formais para designar os pais. Dessa forma as “origens” são irrelevantes, mas o mesmo não ocorre com o uso e o significado.

[40] Na mesma linha Vermès, Jesus and the World of Judaism; Barr, “’Abba, Father’ ”; Mawhinney, “God as Father”.

[41] Da mesma forma a maioria dos que escreveram sobre o tema, contra Barr, que parece desconsiderar a realidade histórica neste caso a ser feita com uma espécie de relacionalidade “emotiva” mais afeita a sentimentos do que a um encontro genuíno com o Deus vivo. Por outro lado, ser “íntimo” não é o mesmo que ser “individualista”. Sobre a natureza corporativa deste clamor no presente contexto, vide M. M. Thompson, The Promise of the Father: Jesus and God in the New Testament (Louisville: Westminster John Knox, 2000), 116-32.

[42] Quanto falo em “forma mais explícita” e “forma mais indireta”, quero dizer que em Rm 8.9-10 o intercâmbio entre o Espírito como “o Espírito de Deus” e “o Espírito de Cristo” ocorre em uma única frase, ao passo que a referência em Fp 1.19 à “provisão do Espírito de Cristo Jesus” ocorrer, como no presente texto, isoladamente de qualquer menção ao “Espírito de Deus”, que é a forma mais comum de Paulo se referir ao Espírito.

[43] Vide adiante, em 1.1,12.

[44] O que Paulo parece estar respondendo aqui é à negação que os agitadores faziam da sua autoridade apostólica por causa da sua falta de credenciais adequadas — isto é, porque ele não vinha de Jerusalém, como era o caso deles. Porém, o que eles entendem como fraqueza acabará servindo de argumento para

ele. A diferença entre ele e os agitadores é que eles de fato vêm de Jerusalém, por assim dizer, e nesta discussão isto significa que a autoridade deles é meramente humana. Paulo se distancia de Jerusalém como um golpe: o seu apostolado obviamente não pode vir δι᾽ ἀνθρώπου; na verdade, ela vem diretamente de Cristo e do Pai.

[45] Isto, obviamente, é o que Paulo pretende, muito embora é altamente improvável que ὁ θεός no v. 15 apresentado pela maioria dos manuscritos seja autêntico; ela não consta de manuscritos tão antigos e diversos como P^{46} B F G 0150 itar,b,f,g,o vg syp Irlat1/2 Epiph. Uma "omissão" em uma única testemunha é difícil de ser explicada a esta altura; mas aqui a omissão precisaria ter ocorrido, pelo menos, duas vezes para ela ter aparecido tanto no Oriente, como no Ocidente em período tão primitivo. Dessa forma, temos também a voz divergente de Metzger e de Wikgren em B. M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament (2ª edição; Nova York: United Bible Societies, 1994), 521-22.

[46] A evidência parece suficientemente segura e consistente com respeito à forma como Paulo utiliza o verbo ἀποκαλύπτω. Quando ele fala de revelação como "vinda a alguém, ele utiliza o dativo (1 Co 2.10; 14.30; Ef 3.5; Fp 3.15); quando ele indica o foco da revelação, ele utiliza ἐν (Rm 1.17 e aqui); o uso em 1 Co 3.13 é, provavelmente, um dativo de meio. O problema maior com a visão predominante é que não existe nenhum caso conhecido no qual Paulo utiliza ἐν para indicar o destinatário de alguma coisa.

[47] Na mesma linha temos também Lightfoot, 83; Dunn, 64; M. Hooker, Pauline Pieces (Londres: Epworth, 1979), 63; contra Burton, 50; Bruce, 93; Martyn, 158; Kim, Origin of Paul's Gospel, 56; Matera, New Testament Christology, 83, 105. A desconsideração deste ponto, infelizmente, coloca em sério risco grande parte da análise (que parece até interessante) de Matera a respeito da Cristologia de Gálatas (105-7); de modo semelhante, o uso que Kim faz deste texto para se referir à experiência de Paulo no Caminho de Damasco sem enfatizar nada que vá muito além da dificuldade exegética envolvida; cf. Ziesler (Pauline Christianity, 25), que lista isto como a terceira das referências que Paulo faz à experiência no Caminho de Damasco; e U. Schnelle (Apostle Paul: His Life and Theology [Grand Rapids: Baker, 2005], 64-65), que, arbitrariamente, e contra todas as evidências em contrário, afirma que "ἐν ἐμοί (em mim) deve ser traduzido como um dativo simples." Betz (71) entende isto como uma referência à "experiência mística", o que parece especialmente questionável à luz das

preocupações desta carta.

[48] Para saber mais sobre esta escolha do significado de ἐκ πίστεως Χριστοῦ, consulte o Excurso a seguir.

[49] Confira também o argumento de Paulo com os coríntios em 2 Co 5.14-15.

[50] Como ele faz, por exemplo, em 2 Co 5.14-15; Rm 6.4-10.

[51] Vide, por exemplo, Rm 5.5-8; 2 Co 13.13(14); esse amor, quando expressado em termo do seu relacionamento com Cristo, e mencionado como sendo "o amor de Deus que está em Cristo" (Rm 8.39).

[52] Para ter acesso a uma bibliografia, até o ano de 1980, que contenha aqueles que consideram a hipótese subjetiva, vide Longenecker, 87; para conhecer uma defesa mais recente e mais influente, vide R. B. Hays, Faith of Jesus Christ; M. D. Hooker, "ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ", NTS 35 (1989): 321-42; e, especialmente, o debate entre Hays e Dunn in E. H. Lovering Jr., editor, SBL Seminar Papers, 1991 (SBLSP; Atlanta: Scholars Press, 1991), 714-44. Para conhecer a defesa de um genitivo objetivo (além de Dunn), vide A. J. Hultgren, "The PISTIS CRISTOU Formulation in Paul", NovT 22 (1980): 248-63; V. Koperski, "The Meaning of pistis Christou in Philippians 3:9", LS 18 (1993): 198-216. Para conhecer outros comentários sobre Filipenses que consideram a questão subjetiva, vide R. P. Martin, The Epistle of Paul to the Philippians (edição revisada.; TNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1987); P. T. O'Brien, Commentary on Philippians (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1991).

[53] Deve-se observar, entretanto, que πίστις carrega uma nuance consideravelmente diferente nestas duas últimas passagens (pace Hays; O'Brien).

[54] The NET BIBLE, p. 2176 nº 52. Os textos apresentados em apoio são Mt 9.2,22,29; Marcos 2.5; 5.34; 10.52; Lucas 5.20; 7.50; 8.25,48; 17.19; 18.42; 22.32; Rm 1.8,12; 3.3; 4.5,12,16; 1 Co 2.5; 15.14,17; 2 Co 10.15; Fp 2.17; Cl 1.4; 2.5; 1 Ts 1.8; 3.2,5,10; 2 Ts 1.3; Tito 1.1; Fm 6; 1 Pe 1.9,21; 2 Pe 1.5. Esta parece uma lista imponente (ao todo contém trinta e seis itens), até que os examinamos com mais atenção.

[55] Isto ocorre em não menos do que trinta e dois dos genitivos. Dois dos outros quatro têm Abraão como sujeito (Rm 4.12,16) e outro, ainda, "os eleitos de

Deus” (Tt 1.1). Assim, a única analogia possível nesta lista é aquela sempre apresentada, Rm 3.3.

[56] Alguns poderiam argumentar que Paulo utiliza o artigo definido em Gl 2.20, mas isto não é análogo, já que o uso é apositivo neste caso, e não verdadeiramente articular. Normalmente, Paulo expressas os seus contrastes em quiasmos poéticos: ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, nos quais a ordem das palavras ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ exige o τῇ definidor por causa do ζῶ intermediário.

[57] Vide Gl 3.7,8,9,11,12,24; 5.5.

[58] Consulte, especialmente, a análise de 1 Ts 1.1 no cap. 2 (pp. 48-51).

[59] Esta é a leitura (seguramente a original de Paulo) do P^{46} A B C* 33 629 1241 pc; escribas posteriores, em várias épocas e de várias maneiras, moderaram “Jesus” para que tivéssemos: “Cristo”, “o Senhor Jesus”, “o Senhor Jesus Cristo”, ou “nosso Senhor Jesus Cristo”. Todos estes refletem tendências de ler Paulo de formas que eles esperavam que ele se expressasse.

[60] Este é o primeiro caso do acréscimo “com os seus espíritos”, que volta a ocorrer em Filemom e Filipenses.

[61] Esta é uma expressão tão incomum para Paulo que os próprios escribas, instintivamente, modificaram-na a fim de atender às suas expectativas. Assim “Cristo” é omitido em F* G Hvid a b Tert Cyp (um fenômeno obviamente “ocidental” [a inclusão do P^{46}vid no texto NA^{27} é especialmente suspeita aqui]); o termo é modificado para “Deus” em alguns manuscritos posteriores. Em uma mudança de outra espécie, mas ainda mostrando evidência da sua ocorrência no texto original, alguns manuscritos acrescentam “Jesus” antes de “Cristo” (D 326 1241s pc); Bruce (80) está muito errado ao entender esta evidência como “bem igualmente dividida”. Muito embora uma “omissão” seja adotada por Martyn (109), eis um lugar onde os colchetes no texto NA27/UBS4 precisam ser removidos e o Χριστοῦ mantido, já que é difícil imaginar as circunstâncias nas quais um escriba teria acrescentado “Cristo” à expressão “em graça” em uma frase onde Deus é o sujeito ativo. Ou seja, caso o texto apresentasse simplesmente “Aquele que vos chamou em graça,” é difícil de imaginar qualquer pessoa acrescentando o genitivo “de Cristo” ali — “sua graça” depois de Deus como sujeito talvez, mas não “graça de Cristo”! Observe, por exemplo, a

dificuldade que Lightfoot (75-76) teve com o texto original, só que ele reconhecer a sua autenticidade e, então, deixou-o sem mais comentários.

[62] À parte das saudações e lugares onde χάριϛ derivam tanto do Pai, quanto do Filho (2 Ts 1.12), isto ocorre tanto de forma casual, como formal em 1 Co 3.10; 10.20 (2x); 2 Co 1.12; 6.1,8.1,9.14, Cl 1.6; Ef 3.2,7; Tito 2.11 (e, nestas duas passagens de Gálatas).

[63] À parte do momento duplo em 2 Ts 1.12 (vide cap. 2, pp. 63-64), ela pode ser encontrada, em outra parte, somente em 2 Co 8.9, e conforme já se sugeriu acerca desta passagem, ela é, ali, tomada como um jogo sobre "a graça do dar" (vide cap. 4, p. 172). Ela também ocorre em Rm 5.15 no contraste entre Adão e Cristo, mas como "a graça de um só homem".

[64] Vide Bruce, 80; Longenecker, 15; de modo semelhante, a maioria das traduções inglesas mais recentes (REB, NAB, NASB, NIV/TNIV, GNB, NET BIBLE [incrivelmente sem qualquer explicação]); para o caso locativo, confira as traduções NRSV, NJB, ESV.

[65] Observado também por Burton, 20-21; cf. Betz, 48; Fung, 44; Martyn, 109; Dunn (41) parmanece indeciso.

[66] Assim como Burton, 41-43; Bruce, 89; Betz, 63; Fung, 54; Morris, 51; Dunn, 53; Matera, 53; Martyn, 144.

[67] Assim também Lightfoot, 80; Longenecker, 24; Hansen, 41.

[68] No grego οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό (pois eu não recebi isto de uma fonte humana), onde παρέλαβον é um termo semitécnico que designa a transmissão da tradição de geração para geração. No caso de Paulo, a "tradição" que ele recebeu veio diretamente do próprio Cristo, e não meramente de fonte humana.

[69] Apesar de o verbo ἀποκαλύπτω ocorrer com mais frequência no "passivo divino" (= [Deus] tem revelado; vide, por exemplo, Rm 8.18; Ef 3.5), Paulo também o expressa no ativo em 1 Co 2.10; Fp 3.15.

[70] A NJB prefere "modernizar" a linguagem e apresenta "um mensageiro de Deus". Só que isso parece deixar muita coisa de lado.

[71] Para uma defesa dessa última posição, vide Wallace, Greek Grammar beyond the Basics, 252 nº 97, seguindo N. Turner, Syntax (vol. 3 of J. H. Moulton, A Grammar of New Testament Greek; Edimburgo: T&T Clark, 1963), 180. Para uma análise adicional, vide W. G. MacDonald, "Christology and 'the Angel of the Lord,' " in Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in Honor of Merrill C. Tenney Presented by His Former Students (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 324-35; D. Hannah, Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity (WUNT 2/109; Mohr Siebeck, 1999), 19-20.

[72] Esta realidade levou a muitas especulações acerca de anjos no Judaísmo do Segundo Templo, a ponto de dar nomes a eles e do estabelecimento de uma hierarquia angelical (confira a análise em Hannah, Michael and Christ, 25-75).

[73] Nas narrativas de Gênesis e Juízes, as ocorrências posteriores apresentam o artigo de forma anafórica (= o anjo referido estava no princípio).

[74] Este é o ponto levantado, especialmente, por Turner e Wallace (vide o nº 71).

[75] Sobre esta questão, vide, por exemplo, J. Durham, Exodus (WBC 3; Dallas: Word, 1987), 30-31.

[76] A rejeição de Hannah a esta sugestão permanece a análise mais coerente desta questão.

[77] Vide, especialmente, a análise da "Cristologia do Espírito" baseada em duas expressões incomuns encontradas em Paulo, 1 Co 15.47 e Rm 1.3-4, em Fee, God's Empowering Presence, 831-34. Essas Cristologias são suspeitas pelo simples fato de serem encontradas em uma única leitura (pouco provável) de um texto difícil.

[78] Este é um dos usos que Paulo faz de ἐν ὑμῖν que é difícil de identificar com precisão. Por um lado, ela é, no mínimo, distributiva (cada um deles deve ser formado segundo a imagem e semelhança de Cristo); por outro lado, tais momentos, normalmente, também são entendidos em termos do seu sentido corporativo (isto é, eles deveriam ser comunidades portadoras de tal imagem).

[79] Para ter acesso a uma interpretação semelhante, vide R. B. Hays, "Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ", CBQ 49 (1987), 268-90; e J. M. G. Barclay, Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians (Edimburgo:

T&T Clark, 1988), 131-35.

6

Cristologia em Romanos

PARA OS PROPÓSITOS DESTE estudo, o mais significativo a respeito dessa Carta de Paulo às comunidades cristãs de Roma é que ela foi escrita aos crentes que não estavam entre os seus convertidos.[1] Por esse motivo, podemos esperar uma apresentação mais intencional das urgências básicas de Paulo. Assim, lido segundo os seus próprios termos, o argumento é claramente pautado pela Eclesiologia de Paulo, e não pela sua Soteriologia. Desde o início ao fim, ele tem relação com a inclusão dos gentios com os judeus no povo escatológico de Deus unificado, com base somente na graça e independentemente da observância da Lei. Isso se torna evidente de várias maneiras, inclusive na forma como a Carta começa, com uma considerável elaboração acerca do apostolado de Paulo, que descreve o evangelho em termos de Cristo como o Filho messiânico de Deus (oriundo da semente de Davi e que, agora, é o Senhor exaltado) (1.3-4), tendo como ênfase principal a missão aos gentios (1.5-6).

Esta, por sua vez, é a forma como o próprio argumento começa em 1.16-17, como a história da salvação divina, que começou com os judeus, agora inclui os gentios na mesma base da "fé". A história da condição humana decaída que vem a seguir (1.18–3.20) de forma muito intencional inclui tanto gentios quanto judeus; e ela conclui com a afirmação de que "todos [= tanto gentios como judeus] pecaram"[2] e carecem, portanto, da justiça que Deus propiciou em Cristo, a qual é revelada por meio da fé. A história de Abraão que se segue (4.1-25) apresenta-o intencionalmente como o pai dos judeus e também dos gentios; e o argumento nos caps. 6–8 mostra como essa justiça é efetuada nos crentes por Cristo e pelo Espírito de forma muito separada da Lei. Como a comunidade judia havia, em geral, rejeitado a Cristo na época em que essa Carta foi escrita, Paulo também se sente obrigado a tratar da falha dos judeus e da sua inclusão final (caps. 9–11), precisamente porque somente quando os dois povos forem reunidos a promessa abraâmica terá sido cumprida.

Assim, o argumento nos primeiros capítulos se concentra na circuncisão, a questão básica da observância da Lei que provocava a divisão entre judeus e gentios.

Todavia, à medida que o argumento se desenvolve em direção à sua conclusão, Paulo passa a abordar a questão prática de como os judeus e os gentios podem viver juntos com as diferenças a respeito das questões de alimentos e da guarda de “dias” (= sábado) (14.1–15.6). O argumento em si mesmo termina com um apelo fervoroso para que judeus e gentios, portanto, “aceitem uns aos outros” (15.7) de modo que as promessas das Sagradas Escrituras possam ser cumpridas à medida que tanto judeus como gentios possam “com uma mente e uma voz... glorificar ao Deus e Pai do nosso Senhor Jesus Cristo” (15.6). Isso é, então, seguido pela citação de quatro passagens do AT que têm, como denominador comum, a inclusão dos gentios no povo único de Deus (15.9-12). E, com isso, o argumento termina por meio de uma bênção (15.13).

Quando a Carta, portanto, é lida nos termos de Paulo, e não nos de Lutero, parece claro que ela diz respeito à paixão da sua vida, que era a missão entre os gentios: não os gentios como um povo separado de Deus, mas, antes, judeus e gentios juntos como um único povo de Deus. E é aqui que as preocupações tradicionais dos protestantes se encaixam na história. A única forma de essa paixão poder ser realizada é se tanto judeus como gentios, juntos, chegarem a um acordo acerca da sua respectiva necessidade da “justiça de Deus”. Isso se tornou disponível de forma bem distinta da “observância da Lei”, por meio da morte e ressurreição de Cristo e do dom subsequente do Espírito, que também é recebido somente pela fé.

Esse argumento elaborado de modo cuidadoso, muito provavelmente, tinha a intenção de curar uma separação que havia entre cristãos judeus e gentios em Roma ao mostrar como Deus-Pai, por meio do Filho e do Espírito Santo, promoveu o cumprimento dos propósitos divinos que já incluíam os gentios desde o princípio. No relato que Paulo faz da história, várias ênfases distintas surgem. Para os propósitos desse nosso estudo, três aspectos receberão destaque. Em primeiro lugar, essa é a história de Deus; e, portanto, Deus é mencionado tanto por nome como de outras maneiras (pronomes, descritivos, etc.) quase 50% a mais do que Cristo. Como ocorre ao longo de todo o corpus, Deus é sempre o motor primeiro da atividade salvífica realizada pelo seu Filho e tornada efetiva pelo Espírito. Nessa Carta, essa ênfase ganha destaque como se estivesse em letras negritadas.

Em segundo lugar, como também ocorre ao longo de todo o corpus, Cristo é o principal agente da atividade salvífica de Deus, de tal modo que Ele, normalmente, assume o papel principal na própria atividade salvífica. Como resultado, muito embora a preocupação acerca do papel de Cristo seja fundamentalmente soteriológica, nessa Carta, em especial, dificilmente se poderiam desconsiderar também as ênfases cristológicas.

Em terceiro lugar, a paixão da Carta — judeus e gentios como um único povo de Deus e vivendo o cristianismo pelo Espírito, apartados da Lei — também dita as ênfases cristológicas fundamentais: Jesus é o Filho messiânico de Deus (que também é o Filho eterno enviado da parte do Pai), que, depois da sua morte e ressurreição, é agora, exaltado como Senhor, e está sentado à destra do Pai, em cumprimento a Salmos 110.1. Todos os outros momentos cristológicos, inclusive o retorno que Paulo faz ao tema de Cristo como o "segundo Adão" em 5.12-21, encontram a sua ênfase final nessa conexão entre Filho de Deus/Messias e Senhor exaltado. Como anteriormente, começaremos com uma análise preliminar dos próprios dados, na qual as ênfases de Paulo não ficam tão evidentes.

Uma Análise Preliminar dos Dados

As várias referências a Cristo e a Deus são encontradas no apêndice I, ao final deste capítulo; uma análise das diferentes formas de se referir a Cristo é encontrada no Apêndice II. Como já vimos, e como ocorre com a maior parte das Cartas do corpus, os interesses especiais da própria Carta ditam tanto a forma quanto a frequência com que Cristo é mencionado.

A característica mais marcante dessa Carta em comparação com todas as outras é o predomínio das referências a Deus (θεός) vis à vis com as referências a Cristo (153x contra 96x).[3] Independentemente de qualquer outra coisa, Romanos é, facilmente, o livro mais teocêntrico do corpus. Todavia, o coração da história é a obra de Cristo, de modo que as 96 vezes em que Cristo é mencionado somente ficam atrás do número de citações feitas em 1 Coríntios (127x). Ao mesmo tempo, algumas das características distintas do uso já são transplantadas de Gálatas. A clara preocupação em colocar Jesus dentro da história de Israel e, logo, de ser o meio divino do cumprimento das esperanças messiânicas que incluem os gentios, com muita probabilidade explicam tanto o fato de Χριστός ser a referência mais frequente (58x) quanto o fato de Romanos conter o único caso garantido no corpus no qual ὁ Χριστός significa “o Messias” (9.5) Essas mesmas realidades também explicam a continuação (a partir de Gálatas) da alta incidência do linguajar que trata do Filho de Deus (7x, sendo o máximo no corpus).

A segunda característica cristológica clara é a ênfase contínua em Cristo como κύριος (Senhor). Entretanto, muito de acordo com o argumento como uma exposição básica da história de Deus na sua expressão da Nova Aliança, o uso dessa designação como título não surge até a sua aparição no momento crucial em 10.9, em que a confissão de que “o Senhor é Jesus” é o que marca aqueles que se submeteram à Nova Aliança. Depois disso, ela ocorre, fundamentalmente, em dois grandes agrupamentos: no argumento de 14.1-12 (sobre a observação/não observação das leis alimentares e dos “dias”) e nas saudações de 16.3-16, em que, curiosamente, os dois títulos predominantes aparecem juntos, da mesma forma que o povo de Deus em Roma é mencionado, alternativamente,

como estando “no Senhor” ou “em Cristo”.

Por fim, devemos observar que um dos momentos mais intrigantes do corpus ocorre em 9.5, no qual é gramaticalmente possível, e muitíssimos eruditos consideram provável que “o Messias” seja também chamado de θεός (“Deus”). Como considero que a gramática deve ser entendida de outra forma, esse texto receberá uma atenção especial.

Jesus como Filho Messiânico/Eterno de Deus

O único traço mais marcante acerca da Cristologia de Romanos é o papel significativo desempenhado pela Cristologia paulina do Filho de Deus, a qual, embora arraigada no Messianismo judeu é, ao mesmo tempo, expressa em termos da filiação eterna, na qual o Filho é compreendido como preexistente ao lado do Pai. A razão para essa ênfase cristológica está na preocupação geral da própria Carta: judeus e gentios juntos como um único povo de Deus. Assim, em vários pontos fundamentais, alguma forma de Cristologia do Filho de Deus vem à tona; na verdade, essa é a primeira coisa que surge na Epístola, na saudação altamente elaborada de 1.1-7.[4]

Romanos 1.2-4

A saudação surpreendentemente longa com a qual Romanos inicia é basicamente um desenvolvimento da expressão sobre Paulo "ter sido separado para o evangelho de Deus" (v. 1). A ênfase é tripla. (1) O evangelho tem continuidade com a Antiga Aliança como a promessa cumprida — Cristo pertence à linhagem real de Davi (vv. 2-3). (2) O conteúdo do evangelho é, antes de tudo, cristológico, e diz respeito ao ministério terreno de Cristo e sua presente exaltação em poder (vv. 3-4). (3) O próprio chamado e o apostolado de Paulo para o qual ele havia sido "separado" tinham o objetivo de gerar "a obediência da fé entre todos os gentios" (vv. 5-6).[5] Nosso interesse está nas duas primeiras ênfases: No retrato cristológico inicial que Paulo faz, no qual Cristo é apresentado, simultaneamente, como Filho de Deus e Messias de Israel.

Os versículos 3-4 acabam sendo um dos dois lugares no preâmbulo (1.1-17) no qual o evangelho recebe espaço. Outro, nos vv. 16-17, e é estritamente soteriológico[6] e apresenta os temas do argumento da Carta propriamente ditos. O atual é obviamente cristológico e parece ter a intenção, já desde o princípio, de enfatizar, com vistas aos leitores judeus de Paulo, que o evangelho — o qual tem Cristo como tema supremo — é, ele mesmo, o cumprimento das promessas de Deus do AT (v. 2) e que o próprio Cristo é o cumprimento das expectativas messiânicas dos judeus (v. 3). As promessas, obviamente, incluem a bênção de Deus aos gentios, que é o que essa Carta trata, em última análise.

As preocupações cristológicas dessa frase de abertura são mais bem compreendidas quando observamos minuciosamente a sua elaborada estrutura:

1.3-4	³περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ	A
		τοῦ γενομένου

	[4]τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει	
Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν		A
[3]segundo o seu Filho,		A
	que veio	
	[4]que foi declarado Filho de Deus com po	
Jesus Cristo Senhor nosso		A

O todo está encerrado nas linhas A, nas quais Cristo é, primeiramente, apresentado como o Filho de Deus e, ao final, identificado apositivamente como Jesus Cristo nosso Senhor. As duas maiores preocupações são expressas nas linhas B (+ C, D) que são dispostas em contraste intencional umas com as outras.[7] Em primeiro lugar, quanto à sua vida terrena,[8] Cristo, sendo da "semente de Davi", cumpriu assim as esperanças messiânicas dos judeus. Em segundo lugar, a sua vida terrena foi seguida pelo seu presente estado de exaltação como o "Filho de Deus com poder",[9] o que é manifesto na sua ressurreição dos mortos. As duas frases são modificadas pelas expressões prepositivas gêmeas (ἐκ/κατά), expressas como paralelismos semitas em contrastes poeticamente equilibrados.[10] Juntas, as duas linhas B cuidadosamente equilibradas, e seus modificadores, expressam o cerne da Cristologia paulina do Filho de Deus em formato reduzido. Quatro questões precisam ser observadas.

1. Essa passagem é evidência segura de que a Cristologia paulina do Filho de Deus está profundamente arraigada no Messianismo judeu, o qual, por sua vez, está arraigado na aliança davídica.[11] As duas frases de abertura deixam isso claro. Em primeiro lugar, o evangelho, que trata do Filho de Deus, foi "prometido anteriormente por intermédio dos seus profetas nas sagradas Escrituras" (v. 2). Nós podemos facilmente identificar esse tema do Filho messiânico de Deus por intermédio de alguns textos-bases: Êx 4.22-23; 2 Sm 7.13-14; Sl 2.6-9; 89.3-4,26-29. Na sua primeira ocorrência, Moisés é instruído a dizer a Faraó que Israel é o "filho primogênito" de Yahweh. Essa linguagem é, posteriormente, transferida para o rei davídico, tanto na aliança davídica como, especialmente, no Salmo 2 — o salmo de entronização que junto com o Salmo 1 serve para introduzir o Saltério como um todo. De acordo com a aliança davídica, o "filho de Deus" de linhagem real deveria reinar sobre o povo de Deus perpetuamente; e, isso, por sua vez, é a causa da aflição excruciante de Etã, o ezraíta (Sl 89). Etã, porém, também é aquele que, agora, emprega tanto a linguagem do "primogênito" como do "filho" para se referir ao monarca davídico. Essa é a história bíblica da qual Paulo está plenamente ciente; e a presente passagem, junto com Rm 9.4-5, deixa igualmente claro que Paulo está bastante convencido de que o desejo de Etã foi cumprido no ministério terreno, e agora celestial de Jesus, como o Filho de Deus e Messias.[12]

2. Apesar de nada ser dito explicitamente aqui acerca da preexistência do Filho, e, portanto, também acerca do Filho eterno, esse aspecto encontra expressão,

posteriormente, na Carta, em 8.3. Com base nessa afirmação explícita posterior, também podemos reconhecer a preexistência como pressuposta aqui na expressão τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα (que veio da semente de Davi segundo a carne). Apesar de a expressão κατὰ σάρκα ser, necessariamente, uma referência a essa apresentação como um todo, ela é bastante desnecessária para esse primeiro ponto como tal, como a construção similar em Gl 4.4-5 deixa claro. Assim, enquanto as duas expressões κατά apresentam intencionalmente a "humilhação" e a "exaltação" de Cristo, a primeira também coloca ênfase na sua vida terrena, que o Filho "veio"[13] do céu para "vir" da semente de Davi κατὰ σάρκα. O uso aqui é exatamente o que vemos no segundo caso, de modo igualmente claro, a passagem messiânica em 9.5, na qual Paulo se refere ao "Messias κατὰ σάρκα", que pode somente significar "segundo à sua vida terrena".[14] Por trás dessa expressão está a suposição da sua existência prévia.

3. Como sempre, e, nesse caso, provavelmente, sem intenção, esse tipo de linguagem desfere um golpe contra todas as Cristologias docéticas.[15] Embora Paulo não enfatize, geralmente, a autenticidade da humanidade de Cristo, expressões como essa, ditas de passagem para indicar a sua preexistência como Filho eterno, ao mesmo tempo, representam um tiro de misericórdia em todas as Cristologias que retiram a autenticidade da sua Encarnação.[16]

4. O clímax da Cristologia do Filho de Deus é expresso no v. 4, em que, depois da sua "humilhação", o Filho de Deus Eterno/Messiânico, por meio da sua ressurreição dos mortos, é agora celebrado como "Filho de Deus com poder" — e isso em compatibilidade com o Espírito, que concede/fornece a santidade.[17] E é esse "Filho exaltado de Deus com poder" de quem Paulo se considera escravo (v. 1) e que chamou e fortaleceu Paulo para o seu próprio papel na inclusão dos gentios no povo de Deus (vv. 5-6). Mais adiante, de fato (8.32-34), o Filho exaltado é retratado como assentado à destra de Deus, fazendo intercessão pelo seu povo.

Precisamos notar, por fim, que a frase final do v. 4 é mais uma de uma série de textos nos quais alguns esperam ter encontrado uma Cristologia do Espírito.[18] Só que isso é, especialmente, obtuso nesse caso. Na verdade, longe de apoiar uma Cristologia assim, a nossa passagem se refere ao Espírito de tal maneira que, apesar dele estar intimamente relacionado com o Filho — na verdade, em 8.9-11 Ele será declarado o "Espírito de Cristo" — Ele é, certamente, distinto de Cristo. Essa passagem não afirma que Cristo, agora, assumiu uma existência no

Espírito. Além do mais, tampouco a nossa passagem implica que o Espírito é o "meio" pelo qual Deus levantou Cristo dentre os mortos.[19] Segundo a visão paulina, tal qual expressa ao longo de todas as suas Cartas, o próprio Deus levantou Cristo dentre os mortos, sem qualquer referência de que Ele tenha feito isso por meio do seu Espírito. Pelo contrário, o Espírito na passagem, provavelmente, diz respeito à esfera celestial e escatológica da vida, na qual o próprio Cristo, pela ressurreição, agora, entrou e na qual todos que são dele, finalmente, entrarão.

Romanos 1.9

Essa próxima referência a Cristo como o Filho — a última referência de qualquer espécie a Cristo até 2.16[20] — aparece no início do período de ação de graças, no qual uma mudança súbita ocorre a partir do agradecimento de Paulo ao “meu Deus por intermédio de Jesus Cristo” pela fé dos romanos nas suas orações constantes por eles. Como Paulo é desconhecido pessoalmente pela maioria deles, ele recorre a Deus para que lhes testemunhe acerca de estar falando a verdade nessa questão; e o Deus a quem ele chama de testemunha é “Aquele a quem [ele, Paulo] serve”... no evangelho do seu Filho.”

Este é um eco óbvio no começa da saudação, no qual o evangelho de Deus trata “do seu Filho, que é descendente de Davi”. O motivo provável para essa repetição aqui é duplo. Em primeiro lugar, essa repetição proporciona a continuidade à ação de graças/oração com a saudação; ou seja, isso não passa de uma referência à designação anterior já feita a Cristo. Ao mesmo tempo, em uma passagem que, agora, concentra-se nos destinatários gentios da Carta, isso também servirá como um lembrete de que eles foram trazidos para dentro do relato bíblico por meio da obra do Filho messiânico de Deus, que também é o Filho eterno.

Romanos 5.10

Romanos 5.6-11 parece ter a intenção tanto de elaborar acerca do fato do amor de Deus a partir de 5.5 como acerca da natureza efetiva da morte de Cristo, segundo esta é expressa em 3.21-26, ao mostrar a sua dimensão reconciliadora.[21] Ao fazer isso, Paulo fala de sermos "reconciliados com Deus por meio da morte do seu Filho" (v. 10). Essa parece ser uma tentativa intencional de trazer a Cristologia do Filho de Deus a essa mistura de metáforas sobre a redenção. Ao mesmo tempo, ele parece estar antecipando 8.32-34, em que, ao ecoar a narrativa de Abrão de Gn 22, Paulo afirma que: "Deus não poupou nem o seu próprio Filho, mas o entregou livremente por todos nós". A presente passagem, portanto, é cristológica somente em um sentido mais distante; e o uso da expressão "Filho de Deus" é soteriológico, e não um reflexo de temas messiânicos ou do Filho eterno, salvo para argumentar que na Teologia paulina "a morte do Filho de Deus" é a primeira e a mais importante missão do Filho.[22]

Sem embargo, dificilmente poderíamos deixar de levar em conta as implicações do tema do "amor de Deus" que está sendo explicado nessa passagem: é o amor de Deus que é demonstrado em sua plenitude na morte do Filho. Teríamos que nos esforçar sobremaneira para evitar a profunda relação pessoal entre o Pai e o Filho implicada nessa linguagem. Essas são as formas de declarações que nos levam a pensar além da Soteriologia e chegar à Ontologia: o Filho deve ser completamente identificado com Deus-Pai.

Romanos 8.3

Ao passarmos para essa passagem, chegamos à próxima citação cristológica significativa do “Filho de Deus” na Carta. Só que, em contraste com o preâmbulo, o contexto messiânico do uso de “Filho” agora dá lugar, de forma completa, ao envio feito por Deus do seu Filho eterno para fazer por nós o que a Lei foi incapaz de fazer, isto é, tratar do pecado propriamente dito.

É importante ler essa frase no contexto do presente argumento em Romanos, já que ela é uma elucidação de 7.5-6, mas, agora, por intermédio dessa longa “digressão” acerca da questão de a própria Torá ser má. Essa explicação é, por fim, necessária não somente porque grande parte do que foi dito anteriormente ataca de forma veemente a Lei, mas em especial porque em 7.4-5 Paulo, de forma verdadeiramente impressionante, colocou-a no mesmo lado de coisas como o pecado, a carne e a morte. Destarte, o objetivo principal de Paulo na presente frase (8.3-4) é desenvolver o tema da “terceira lei” (v. 2),[23] a lei do Espírito que concede a vida, firmada na obra redentora de Cristo. É em referência ao papel de Cristo em tornar obsoleta a observância da Torá que Paulo fala em termos de Deus enviar o seu Filho para fazer essa redenção.

A obra de Cristo é a preocupação central óbvia da frase, cujos sujeito e predicado básicos afirmam que “Deus condenou o pecado na carne”, o que, provavelmente tem um referente duplo, a saber: na morte do próprio Cristo “na carne”, Deus condenou o pecado que reside na “nossa carne”. Como Deus fez isso é o ponto central, “tendo enviado o seu próprio Filho na semelhança da carne do pecado e como oferta pelo pecado”.[24]

Que a preexistência e a encarnação de Cristo são aqui afirmadas parece claro. Obviamente, Paulo não faz a defesa disso, tampouco, como muito tem-se dito, esse ponto de vista é essencial para o seu argumento presente.[25] Todavia, essas realidades são o pressuposto natural da linguagem de Paulo. Apesar de alguns questionadores ocasionais,[26] a tripla combinação de “tendo enviado”, “seu próprio Filho” e “na semelhança da carne do pecado” parece prestar testemunho, por si só, dessa perspectiva, já que o pressuposto natural é que Cristo não havia

tido experiência da “carne” antes de ser enviado.[27] Na verdade, ficamos curiosos em saber que força essa frase poderia ter se assim não o fosse; pois se Deus tivesse enviado um mero ser humano escolhido por Ele como seu Filho para executar o seu propósito redentor parece estar a quilômetros de distância do sentido que Paulo deseja apresentar ao falar do triunfo de Deus sobre a ineficácia da Lei.

Em primeiro lugar, para combinar as duas primeiras questões, a linguagem do envio aqui é um reflexo daquilo que, mais tarde, aparecerá em João. O aoristo particípio (πέμψας) implica uma ação que precedeu a ação de Deus condenar o pecado na carne, de modo que o Filho foi enviado tendo essa condenação como o seu objetivo fundamental. O que chama a nossa atenção é a expressão única “seu próprio Filho” (τὸν ἑαυτοῦ υἱόν), sendo que “seu próprio” está na posição de ênfase.[28] Essa ênfase parece apontar para o Filho preexistente como alguém que foi enviado para tratar exatamente do pecado que a Lei foi incapaz de tratar com o “filho” de Deus, Israel.

Em segundo lugar, a expressão “na semelhança da carne do pecado” remonta à combinação que ele começou em 7.14 (Eu estou carnalmente, vendido sob o pecado”), que é retomada nos vv. 18-20. Em 7.18 “em mim” é definido como “na minha carne”, o que, no v. 20, é expresso em termos “do pecado que habita em mim [= na minha carne]”. Paulo, agora, afirma que Cristo veio “na semelhança” (ὁμοιώματι [cf. Fp 2.7]) de tal, significando que ele era similar à nossa “carne” em alguns aspectos, mas diferente em outros.[29] Parece certo que essa era a intenção de Paulo a partir do próprio uso dessa palavra. Caso Paulo desejasse transmitir uma identificação mais completa conosco na nossa própria pecaminosidade, ele poderia, com muita facilidade, ter dito, simplesmente “na carne pecaminosa”. Só que, de fato, todas as palavras dessa expressão são necessárias aqui (isto é, “semelhança”, “carne”, “do pecado”) em função do argumento anterior. Cristo precisava tratar efetivamente do pecado e, portanto, vir “na nossa carne” (que, no nosso caso, é cheia de pecados), mas somente na “semelhança” dela porque, apesar de ter vindo “na carne”, Ele não esteve no pecado (como 2 Co 5.21 deixa claro).

Assim, apesar do uso comum do adjetivo “pecaminoso” para traduzir o genitivo ἁμαρτίας, Paulo quase que certamente não tinha a intenção de fazer o uso na forma adjetiva. Como ele está falando da encarnação de Cristo, é a “carne” que é caracterizada, no nosso caso, pelo pecado, mas não no caso de Cristo. A similaridade, nesse caso, deve ser encontrada na flexibilidade da palavra

“carne”, que, agora, assume uma nuance levemente alterada da que vemos em 7.14-20; ou seja, Cristo veio “na carne”, para sermos mais claros, e desse modo se identificou conosco na nossa carne, na nossa humanidade, muito embora a nossa estivesse repleta de pecado. Só que, no caso de Jesus, a “carne” não era do mesmo tipo em que se entende a carne como “decaída” e oposta a Deus. Assim, o Filho veio “na semelhança da carne do pecado”, significando que Ele compartilhou da “carne” com todos nós somente na “semelhança” de nossa “carne”, que é carregada de pecado.

O desfecho de tudo isso é que na linguagem bem densa dessa passagem Paulo tanto presume quanto expressa um Cristologia do Filho eterno de Deus que tem a Soteriologia como seu objetivo.[30]

Romanos 8.15-17

Mais para o fim do seu argumento de que a vida no Espírito tanto supera como é infinitamente superior à vida baseada na observância da Lei, Paulo prossegue para o tema da “filiação” proporcionada por Cristo e pelo Espírito em oposição à “escravidão” de vivermos debaixo da Lei. Ao fazer isso, ele retorna à representação de Gl 4.4-7, mas faz isso, nesse caso, com mudanças consideráveis. A mais notável delas é que a ênfase soteriológica totalmente cristocêntrica e, portanto, trinitária de Gálatas é aqui substituída por uma ênfase que recai completamente sobre o Espírito, de tal modo que a “adoção de ‘filhos” que Cristo efetuou em Gl 4.5 é, agora, citada em termos do Espírito: Ele é “o Espírito de [nossa] adoção como ‘filhos’ “.

A presente passagem, desse modo, reflete a Cristologia paulina do Filho de Deus somente de modo indireto. Assim como em todas as passagens dos escritos paulinos em que Deus é chamado de “Pai”, esse é o resultado direto de Cristo ser, agora, conhecido como “o Filho”. Isso se mostra notório, especialmente nesse caso, no qual o clamor ao Abba dos crentes é a linguagem do próprio Filho para se dirigir a Deus.[31] Além disso, a presente passagem está no meio de referências diretas a Cristo como o “Filho de Deus” (8.3 e 8.29,32-34). Destarte, muito embora Cristo não seja aqui chamado diretamente de “Filho”, essa realidade é finalmente expressa, de modo indireto, no v. 17: como “filhos”, nós somos “coerdeiros” com Cristo, que é, obviamente, o Filho.

Romanos 8.28-39

É fácil lermos Rm 8 de uma forma que desconsidera o fato de que Paulo continua na mesma linha do seu argumento a favor de judeus e gentios como um único povo de Deus, o que se tornou possível por meio de Cristo e do Espírito e, assim, à parte da observância da Torá. O principal impulso dessa parte do argumento é, em primeiro lugar, que Deus enviou o seu Filho para que Ele tratasse do problema do próprio pecado (v. 3) e, em segundo lugar, que o dom posterior do Espírito capacita o crente a viver de modo a não ser mais escravizado, nem ao pecado, nem à Lei. Só que isso não significa que Deus também tenha livrado o seu povo do sofrimento presente. A verdade é bem o contrário. É somente à medida que "sofremos com Cristo" que também "partilharemos da sua glória" (cf. v. 17). Ao desenvolver o seu argumento em favor da necessidade e da natureza do sofrimento e da fraqueza presentes, Paulo argumenta que o mesmo Espírito que serve como "primícia" e garante a nossa futura ressurreição (v. 23) também habita e faz intercessão por nós, ajudando-nos, dessa forma, em nossas fraquezas (v. 26). E a Boa-Nova é que Deus conhece a mente do Espírito, que o Espírito intercede de acordo com os próprios propósitos de Deus (v. 27).

Com isso, Paulo segue em direção ao encerramento do longo argumento que começou em 1.18. Ele faz isso ao retornar ao papel de Cristo na nossa fraqueza presente, oferecendo um conjunto de conclusões para estimular os seus leitores de que Deus está ao seu lado de todas as formas possíveis, agindo em todas as coisas para cumprir o seu propósito eterno (v. 28). Com um crescente de expressões bem ligadas entre si (vv. 29-30), a primeira "conclusão" coloca as nossas presentes circunstâncias dentro dos propósitos eternos de Deus, inicialmente colocando-as dentro do propósito final da encarnação do Filho (v. 29), e está dentro dos propósitos de Deus que resultam na nossa "glorificação" (cf. v. 30), ecoando, assim, o momento culminante do argumento no v. 17. Paulo, então, segue em direção às suas palavras finais (vv. 31-39), um dos maiores momentos do apóstolo. Apesar de a ênfase continuar em Deus, mantendo assim, intacta a natureza teocêntrica do argumento, ele também junta, agora, os dois temas cristológicos básicos nos vv. 32 e 34 ("Filho" e "Senhor"), no qual ele

apresenta o papel desempenhado por Cristo em nosso lugar, no passado e no presente, à medida que nós aguardamos a glória final. Cada um dos textos cristológicos básicos (vv. 29-30,32,34) precisa de considerações detalhadas — os dois primeiros aqui, e, posteriormente, o v. 34 são o ponto de partida da análise da Cristologia do Κύριος nessa Carta.

Romanos 8.29-30

Em um dos momentos verdadeiramente notáveis do corpus, Paulo conclui o argumento bíblico e teológico básico que começou em 1.18 ao entrar, temporariamente, no futuro escatológico e, a partir dessa perspectiva, olhando retrospectivamente a tudo o que Deus teve intenção de fazer, e cumpriu, em Cristo. Com uma série de quatro frases idênticas que começam com o pronome relativo οὕς e que, dessa forma, modificam “aqueles que são chamados segundo o propósito [de Deus]” (v. 28), ele visualiza o panorama completo da graça divina dentro da lógica de cinco verbos consecutivos: quem Deus antes conheceu, Deus assim pré-determinou, e então chamou, justificou e glorificou. Os dois primeiros dentre esses verbos estão dentro do propósitos eternos de Deus que somente podem ser conhecidos à medida que os dois verbos seguintes se desenvolvem na história e o verbo final traz a conclusão escatológica ao todo. Na sua forma mais clara, a sequência de verbos assume esta disposição:

	οὓς		προέγνω,	os que		Ele antes conheceu,
		καὶ	προώρισεν		também	Ele determinou de antemão
	οὓς	δὲ	προώρισεν,	os que		Ele determinou de antemão
	τούτους	καὶ	ἐκάλεσεν·	estes	também	Ele chamou;
καὶ	οὓς		ἐκάλεσεν,	e os que		Ele chamou,
	τούτους	καὶ	ἐδικαίωσεν·	estes	também	Ele justificou
	οὓς	δὲ	ἐδικαίωσεν,	os que		Ele justificou,
	τούτους	καὶ	ἐδόξασεν	estes	também	Ele glorificou

Estruturada dessa forma, essa frase longa parece uma construção teológica em si mesma; mas dificilmente esse é o caso, por duas razões. Em primeiro lugar, a preocupação de Paulo é singular. Essas palavras ocorrem no fim de um longo argumento que tem a intenção de reafirmar tanto aos crentes judeus como aos gentios que, apesar das dificuldades e fraquezas presentes, Deus está ao lado deles; assim, elas oferecem a perspectiva teológica final acerca do porquê eles podem confiar no que Deus fez por intermédio de Cristo e do Espírito e, portanto, eles não têm qualquer necessidade de confiar na observância da Torá.

Em segundo lugar, a estruturação acima deixou de fora (até aqui, de forma intencional) o elemento fundamental dessa narrativa do propósito divino: o que Deus tinha em mente desde o princípio era que a redenção humana assumisse a forma da nossa "conformação à imagem do seu Filho, de modo que Ele [o Filho] pudesse ser o primogênito dentre muitos irmãos e irmãs". Assim, a primeira parte da estrutura, na verdade, assume este formato:

8.29	οὓς	προέγ
	καὶ προώρισεν	συμμό
		εἰς τὸ
	os que	ele an
	também ele determinou de antemão para serem conformados	

Coloquei em negrito as três palavras que carregam o peso da Cristologia messiânica paulina do “Filho de Deus”, a qual, por sua vez, também indica nesse ponto de encerramento (até este ponto do argumento) a natureza da Cristologia que foi pressuposta no início de 1.2-4. Além disso, o que foi dito no início do atual estágio do argumento (8.3) confirma que, para Paulo, o Filho messiânico de Deus não é ninguém além do próprio Filho eterno de Deus, que foi enviado ao mundo para cumprir os propósitos finais aqui delineados. Três questões são dignas de nota nessa combinação de termos com referência a Cristo.

1. Todos esses três termos voltarão a aparecer na série de frases que contém ὅς (os que/quem) em Cl 1.13-15, indicando, assim, que eles fazem parte de um substrato da Teologia Paulina que emerge de várias formas ao longo de todo o corpus. O Filho divino é o primogênito do Pai, que carrega a imagem do Pai. Em Colossenses, eles também aparecem em um contexto no qual o Filho é descrito como possuidor de um “Reino”.

2. “Filho” e “primogênito”, que, aqui, aparecem juntos pela primeira vez nos escritos de Paulo, são mais bem compreendidos, nesse caso, como um eco direto de Êx 4.22-23, em que a Septuaginta apresenta τάδε λέγει κύριος, υἱὸς πρωτότοκός μου Ισραηλ (Assim diz o Senhor: “Israel é o meu filho primogênito”). Eles também estão refletidos de forma ligeiramente diferente em Sl 89.26-27 (88.27-28 LXX) com referência a Davi:

αὐτὸς ἐπικαλέσεταί με πατήρ μου	Ele clamará a mim “Meu Pai”
κἀγὼ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν	E eu lhe indicarei o meu primogênito

Assim, essa combinação, especialmente à luz do acréscimo da linguagem do "Reino" de Cl 1.13, dificilmente seria acidental. O Filho de Deus também é o seu "primogênito" (= tem os direitos da primogenitura), que, no entendimento de Paulo, assumiu o papel do Rei messiânico que, por sua vez, tinha vindo para se colocar no lugar do povo de Deus. Como "primogênito entre muitos irmãos e irmãs", portanto, Cristo recebeu o lugar de destaque, ao passo que nós, ao mesmo tempo, estamos sendo completamente identificados com Ele na sua "filiação".[32]

3. Como já vimos no cap. 4, na análise de 2 Co 3.18 e 4.4-6, o objetivo final da obra redentora de Deus em Cristo é a restauração da imagem divina na humanidade. Assim, aquEle que como Filho eterno carrega, de modo perfeito, a imagem de Deus, desfigurada em nós pela queda de Adão, veio com o propósito específico de que nós mesmos pudéssemos ser transformados e, dessa forma, mais uma vez conformados àquela imagem.[33] Desse modo, também inerente à presente passagem está uma forma modificada da Cristologia Adâmica, na qual aquEle que carrega perfeitamente a imagem divina como Filho divino, na sua humanidade também carregou perfeitamente a verdadeira imagem idealizada por Deus assim que criou os seres humanos, no princípio. O segundo Adão, ao se fazer carne, e por meio da sua morte e ressurreição, restaurou o que o primeiro Adão destruiu; e isso é precisamente o que Deus pré-determinou na nossa salvação que foi efetuada por meio do chamado de Deus, a morte e ressurreição justificadoras de Cristo, e que será cumprido quando nós formos, finalmente, glorificados.

Romanos 8.32

Essa referência a Cristo como o Filho de Deus é um dos movimentos mais ousados que Paulo faz nessa Carta. Pois na sua resposta afirmativa contundente à sua pergunta retórica igualmente ousada “Se Deus é por nós, quem será contra nós?” ele ecoou intencionalmente a história de Abraão e Isaque de Gênesis 22. Que esse eco é real e intencional, parece claro, já que a palavra de Deus a Abraão foi falada duas vezes, como a afirmação final de Yahweh acerca da sua lealdade.

Gn 22.12	σὺ	καὶ	οὐκ ἐφείσω	τοῦ υἱοῦ σου	τοῦ ἀγαπητ
Gn 22.16		καὶ	οὐκ ἐφείσω	τοῦ υἱοῦ σου	τοῦ ἀγαπητ
Rm 8.32		ὅς γε	οὐκ ἐφείσατο	τοῦ ἰδίου υἱοῦ	
Gn 22.12,16	Tu também	não poupou	teu filho,	o amado	
Rm 8.32		Que	não poupou	seu único filho	

A ousadia de Paulo está, agora, na forma como ele atribui a Deus o que Deus atribuiu a Abraão, em uma história tão conhecida que nem mesmo a pessoa com o menor nível de conhecimento bíblico deixaria de saber. Ao mesmo tempo, a mudança irônica do uso que ele faz dessa linguagem ocorre porque Abrão não poupou o seu filho amado; foi o próprio Deus quem o poupou ao providenciar um cordeiro para o sacrifício. Só que agora, no caso de Deus, Ele não poupou "somente" o seu Filho, no sentido de que Ele o entregou gratuitamente — fazendo dEle o cordeiro, por assim dizer — que substitui a nós todos. Apesar de ser verdade que nada inerente a essa linguagem reclame o status divino para o Filho, a própria natureza do eco exige que enxerguemos o Filho eterno como o pressuposto para esse uso.

Só que também precisamos atentar para o uso que Paulo faz de ἰδίου (seu próprio/único)[34] no lugar de τοῦ ἀγαπητοῦ (amado) da Septuaginta, que também aparece no início da narrativa de Gênesis (Gn 22.2).[35] Apesar de Paulo citar ou ecoar regularmente a Septuaginta, já que aquela era a única Bíblia conhecida pelas suas igrejas, ele também estava familiarizado com o texto hebraico, o qual enfatizava que Isaque era o "único" filho de Abraão. Podemos conjeturar que o tradutor da Septuaginta preferiu se referir a Isaque como o "amado" de Abraão pela preocupação de "livrar" Moisés de ter cometido um erro — Abraão tinha muitos filhos. A ideia, obviamente, não é que Abraão não tivesse outros filhos, mas que Isaque era o filho da promessa gerado por Sara (que era estéril) e, portanto, o único que era exclusivamente o "seu único" filho.

Esse eco do texto hebraico, e o relacionamento especial entre Abraão e Isaque que está por trás dessa linguagem, ao final, sugere que o "Filho" a quem Deus não poupou por amor a nós era o único que era, verdadeiramente, "seu único" Filho no mesmo sentido em que Isaque era o "único filho" de Abraão.[36]

Romanos 9.4-5

Essa passagem será analisada com certa profundidade no fim do capítulo (pp. 288-94), no que diz respeito a Paulo estar ou não se referindo a Cristo como θεός. Trago isso à presente discussão porque essa é a única passagem clara no corpus todo em que Paulo utiliza, explicitamente, o termo grego ὁ Χριστός na forma de um título para se referir ao Messias dos judeus. A passagem em si serve a duas finalidades para Paulo: apresentar as razões bíblico-históricas para o seu próprio anseio apaixonado de que os judeus aceitem a Cristo e levar à própria parte do argumento, em que ele explica a sua falha atual e futura inclusão final.

Assim, na sequência, Paulo menciona que ao povo histórico de Deus pertence "a adoção à filiação",[37] a "glória",[38] as "alianças", a "entrega da lei", o "culto no Templo" e "as promessas".[39] A lista, então, é coroada (ou "encapsulada", se você preferir) pelo seu retorno aos "Pais" e culmina com "o Messias". Portanto, ao enumerar os privilégios judeus, o Messias é o ponto alto, o privilégio final que Deus concederá ao seu povo antigo.

Junto com o Messias, como Filho de Deus, como o primeiro item expresso na saudação elaborada (1.2-3), essa afirmação culminante do dom do Messias como o privilégio final dos judeus deixa claro que a Cristologia paulina do Filho de Deus está, antes de tudo, profundamente fundamentada no Messianismo judeu: Cristo é o rebento de Davi, da raiz de Jessé e, logo, de Judá, há muito aguardado. Apesar de Paulo ter passado a crer, provavelmente por intermédio da ressurreição de Cristo, que Cristo é também o Filho eterno (1.4), essa parte da equação jamais elimina o fato de que essa expressão da Cristologia tem as suas raízes mais profundas na história do povo de Deus.

Além disso, assim como em Rm 1.3, o qualificador τὸ κατὰ σάρκα (isto é, segundo a carne) e, especialmente, o uso do artigo τό[40] apontam inequivocamente para o pressuposto paulino de que o Messias terreno teve uma preexistência que não foi κατὰ σάρκα, e que κατὰ σάρκα, nesse caso, refere-se à sua natureza humana. Desse modo, essa expressão emite de forma pressupositiva aquilo que Paulo já havia dito de forma explícita em 8.3.

Romanos 15.6

Esse texto final que fala do “Filho de Deus” é expresso em termos já usados em 2 Co 1.3 e 11.31, de que nós, agora, conhecemos o Pai como Pai porque Ele é, antes de tudo, o “pai do nosso Senhor Jesus Cristo”. Assim, a paixão dessa Carta encontra expressão nessa penúltima oração abençoadora pela(s) igreja(s) romana(s), em uma passagem que antecipa uma paixão semelhante em Filipenses: de que Deus poderia dar a eles o mesmo modo de pensar uns para com os outros (neste caso, judeu e gentio), ou seja, segundo a mente de Cristo, para que “juntos, com uma [só] voz, vocês possam glorificar o Deus que é (agora conhecido de nós como) o Pai do nosso Senhor Jesus Cristo”.[41]

Jesus como Senhor

Como vimos na visão geral acerca do uso, um dos fenômenos mais impressionantes do corpus paulino ocorre com relação ao uso que Paulo faz de κύριος em Romanos. Aquele que foi o termo mais frequente nas três primeiras Cartas deixa de ser em 2 Coríntios e continua dessa maneira até 2 Timóteo, no fim do corpus, ao passo que na Carta anterior (Gálatas) ele já tinha quase que desaparecido por completo. Em Romanos, Paulo agora retoma um uso mais normal com esse título; o que é marcante é o fato de que até o cap. 9 ele ocorre na combinação tripla “Senhor Jesus Cristo”; e depois disso, quando ele, de fato, aparece sozinho, vem em agrupamentos.

Apesar da Cristologia paulina do Κύριος surgir, primeiramente, nessa Carta em 8.34 por intermédio de uma alusão a Sl 110.1, o uso real de κύριος como um título cristológico não começa até que ele inicia a sua argumentação acerca da confissão cristã básica em 10.9: “O Senhor é Jesus”. Isto é, então, elaborado por intermédio de uma chave oriunda de Joel 3.5 LXX, já ecoada em 1 Co 1.2, de que todo aquele que clamar o nome do κύριος será salvo. Depois disso, o título ocorre, basicamente, em duas passagens significativas (14.1-12; 16.1-16). Começaremos com 8.34.

Romanos 8.34

Retornamos, agora, à conclusão de Paulo (8.31-39) ao argumento inicial (1.18–8.30), que basicamente assume a forma de uma série de perguntas retóricas. Em resposta à presente questão: “O que, então, diremos destas coisas?”[42] — e como retórica gera retórica — ele pergunta, em primeiro lugar: “Se Deus é por nós, quem será contra nós?” Em resposta, Paulo começa pelo alto: Deus? Como isso poderia ser possível quando Ele “não poupou nem o seu próprio filho, mas entregou-o em favor de nós todos? Ele não nos dará [assim como também nos deu Cristo] livremente todas as coisas?”. Isso leva à segunda pergunta retórica: “Quem levantará qualquer acusação contra os eleitos de Deus?” E, novamente, ele começa pelo alto: Deus? AquEle mesmo que nos justifica?[43] O que, por sua vez, leva-nos à terceira pergunta: “Quem sobra para nos condenar?”. A resposta a essa última pergunta tem quatro vertentes e reflete o relato básico de Cristo. Começando, novamente, pelo alto, dessa vez, ele pergunta: Cristo,[44] que morreu? [45] Quem ressuscitou dentre os mortos? Quem está também[46] à destra de Deus? Quem também intercede por nós?”

Com as palavras em itálico no conjunto final de respostas, Paulo mergulha nas águas profundas da compreensão que a Igreja Primitiva tinha do Senhor ressurreto, como o cumprimento das esperanças messiânicas expressas em Sl 110.1. Essa passagem já foi citada por Paulo em 1 Co 15.27, em que a ênfase recaía sobre o reinado celestial atual de Cristo, à medida que Ele aguarda a erradicação do nosso último inimigo, a morte. Aqui, como será o caso em Cl 3.1, o eco tem a intenção de consolar aqueles que acreditam nEle. Jesus, agora, é Senhor de todos, em virtude de ter “sido ressurreto”, e está assentado no lugar da autoridade divina, como nosso intercessor celestial. Paulo, obviamente, pensa que não existe melhor posição do que essa. O Senhor de todos, assentado à destra do Pai, é, ao mesmo tempo, aquEle que o tempo inteiro intercede pela causa daqueles que são seus. Como, Paulo finalmente pergunta, pode alguém, ou alguma coisa, separar-nos do amor de Cristo?

E não nos surpreende sabermos que, depois de desenvolver o tema das várias exigências que poderiam provocar tal separação (vv. 35b-36), Paulo

simplesmente irrompe em uma afirmação final arrebatadora: nada, em toda a ordem criada seria capaz de nos separar de tal amor. Assim, temos a boa-nova de que o Senhor de todo o Universo, o próprio Jesus Cristo, ama a nós e ao seu povo e, por isso, cuida dos seus. E, ao fazer isso, o seu amor é, ao mesmo tempo, independente e idêntico ao amor do Pai no v. 39. Ou seja, o amor de Deus encontrou a sua expressão histórica em Cristo Jesus, cujo amor continua direcionado a nós mesmo agora no seu lugar de exaltação como Senhor de tudo. Aqui, então, está a expressão final do compartilhamento da natureza divina.

Romanos 10.5-13

Apesar de, provavelmente, essa não ter sido a intenção consciente de Paulo, é um tanto interessante que a primeira apelação real de Cristo como Senhor no argumento dessa Carta apareça no meio da próxima porção mais importante do argumento (caps. 9–11). Aqui, fluindo diretamente das garantias informadas em 8.31-39, Paulo encara a fidelidade de Deus no contexto da presente infidelidade de Israel. Sem contarmos o prólogo (9.1-5) e a conclusão confessional (11.33-36), o argumento se desenvolve em três partes claras. (1) Em 9.6-29, ele aborda a questão da fidelidade de Deus à luz da presente infidelidade de Israel (a respeito do Messias): apesar da rejeição deles, a Palavra de Deus não falhou; antes, o que precisamos é de uma compreensão mais bíblica da eleição. (2) Em 9.30–10.21, ele afirma que o próprio povo de Israel é responsável pelo não reconhecimento do Messias, já que eles estavam buscando a justiça na própria Torá e perderam o τέλος (objetivo, cumprimento) da Torá: o próprio Cristo. (3) Em 11.1-32, ele levanta a questão, à luz da rejeição de Israel: Deus já rejeitou Israel? Para a qual a resposta é um sonoro “não”!

Nosso texto, que está no coração da segunda porção, mostra-se como a resposta imediata ao zelo errôneo de Israel. Ao buscar a justiça com base na Torá, eles não perceberam que Deus a havia providenciado por meio de Cristo. Assim, valendo-se de um argumento apresentado em Gl 3.11-12, Paulo, por intermédio da Septuaginta, contrasta aqueles que vivem pela Torá com aqueles que vivem pela fé. Os primeiros, argumenta ele a partir de Lv 18.5, estão condenados a viver pela Lei, o que, pela sua própria natureza, exclui a vida pela fé (10.5).[47] Porém, o contraste, nesse caso, encontra suas raízes bíblicas em Dt 30.11-14,[48] e sua base cristológica na morte e ressurreição de Cristo. Assim, num momento de aplicação inspirada dos textos, Paulo cria uma colagem que começa com Dt 9.4 (“Não fales no teu coração”),[49] cujo conteúdo está em Dt 30.12 (“Quem subirá ao céu?”), a qual ele interpreta em termos da encarnação: “isto é, trazer do alto a Cristo”. Só que, então, em vez de continuar com Dt 30.13, que representa Israel como que um povo que procura a palavra além do mar, Paulo substitui a linguagem de Sl 107.26 (106.26 LXX) (“Quem descerá ao abismo?”), que é interpretada em termos da ressurreição: “isto é, a tornar a trazer dentre os mortos

a Cristo”.[50] Com isso, ele retorna a Dt 30.14: “Porque esta palavra está mui perto de ti, na tua boca e no teu coração”, o que ele interpreta como “a palavra sobre a fé que nós pregamos”.

Fazendo uso das expressões “tua boca” e “teu coração” dessa segunda passagem, Paulo faz a aplicação em termos da confissão cristã básica de fé, fundamentado na realidade cristã básica. A confissão da “boca” é “o Senhor é Jesus”, e a fé “do coração” tem relação com a sua ressurreição. Aplicando tudo isso em ordem de quiasmo, ele, então, reconhece que “crer com o coração” leva à justificação e “confessar com a boca” leva à salvação (10.10). E nós não devemos deixar de lado o significado do que “cremos com o coração”. Ao ressuscitar Jesus dentre os mortos, Deus-Pai o exaltou ao lugar mais elevado e, assim, concedeu a Ele o Nome, que toda língua, um dia, confessará (Fp 2.9-11). A mensagem de Paulo aqui é que esse é o Nome, agora, confessado com a boca (Jesus como o Senhor ressurreto e exaltado) leva à salvação.

Só que Paulo ainda não terminou, já que ele segue com mais uma série de movimentos bíblicos que estão cheios de valor cristológico. Em 9.32-33, Paulo já havia citado Is 28.16 com uma colagem retirada de Is 8.14 (em negrito):

Eis que eu ponho em Sião uma pedra de tropeço e uma rocha de escândalo;

e todo aquele que crer nela não será confundido.

A preocupação de Paulo, nesse caso, era com a primeira linha, segundo isso havia se dado na rejeição contemporânea de Israel ao seu Messias. Ele, agora (10.11), retorna a essa passagem ao fazer uso da segunda linha, onde a pedra de tropeço (o crer “nela”) da Septuaginta, agora, deve ser compreendido como a fé no próprio Cristo.

Como a paixão dessa Carta é ver tanto judeus como gentios como um único povo de Deus em Cristo Jesus, Paulo, a seguir, ecoa a sua própria linguagem em 3.22-23, de que “não há distinção entre judeu e grego”. Só que, enquanto no primeiro caso isso dizia respeito a judeus e gregos agirem de forma errada porque ambos os povos pecavam, a conclusão, aqui é que “não existe distinção entre judeu e grego” em termos de salvação. Uma vez que “o mesmo Senhor é

sobre todos [eles], mostrando-se rico para com todos que invocam o seu nome". O "Senhor", nesse caso, obviamente, é o mesmo da confissão: "O Senhor é Jesus". Essa oração final é, então, apoiada por uma citação de Joel 3.5 LXX:[51]

πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσηται το ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

Pois todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo.

Para os propósitos deste nosso estudo, três momentos cristológicos significativos precisam ser apresentados.[52]

1. Apesar de Paulo não colocar nenhuma ênfase especial nisso, a sua interpretação cristológica de Dt 30.12 inequivocamente pressupõe a sua convicção acerca da encarnação de Cristo. Isso é garantido pelo fato de a segunda oração (oriunda de Sl 107.26 [106.26 LXX]) ser interpretada em termos da ressurreição de Cristo. No geral, é improvável que Paulo tivesse antecedido isso com uma referência à presente exaltação de Cristo no céu e, dessa forma, que de alguma maneira oblíqua ela se refira à vinda futura de Cristo na sua Parúsia. Afinal, ele precisaria sair de Deuteronômio para desenvolver o seu argumento a respeito da ressurreição exatamente porque a sua intenção era que a primeira oração se referisse à vinda de Cristo ao nosso mundo — enviado pelo Pai, como Ele mesmo declara em 8.3 — para redimir tanto judeus como gentios na mesma base. Assim, o Judaísmo atual é errático por ainda olhar para o alto aguardando a descida do Cristo, por assim dizer, quando Ele já veio até nós, "nascido de uma mulher, nascido debaixo da lei, para redimir aqueles que estão debaixo da lei", como o apóstolo afirma em Gl 4.4-5.

2. A confissão cristã básica no v. 9, a primeira referência "solitária" a "o Senhor" na Carta, é, na verdade, a segunda ocorrência da confissão no corpus. Sobre o seu significado como sendo uma releitura do κύριος da Shemá judaica e uma afirmação cristã em contraponto ao reinado de César,[53] vide o comentário sobre 1 Co 12.3 no cap. 3 (pp. 129-30) e o desenvolvimento completo do tema em Fp 2.11 no cap. 9 (pp. 417-425).

3. Apesar de algumas opiniões contrárias,[54] as características cristológicas no fim do argumento nos vv. 12-13 aponta para a Cristologia Superior pressuposta por

Paulo. Isso acontece de três formas e, ao mesmo tempo, antecipa o resultado prático dessa confissão em 14.1-12.

(a) Em primeiro lugar, começando pelo fim, a citação de Joel 2.32 (3.5 LXX) no v. 13 é o único caso nessa Carta[55] no qual o ὁ κύριος = Yahweh de um texto da Septuaginta é diretamente aplicado a Cristo. Sobre esse fenômeno nas Cartas de Paulo, vide especialmente as análises dos caps. 2 e 3 (de 1 e 2 Tessalonicenses e Coríntios). Aqui, mais uma vez, Paulo simplesmente postula que o papel do "Senhor" na passagem de Joel é, agora, assumido por Cristo, o Senhor, e a transferência ocorre de forma absoluta e sem argumentação. Só que, nesse caso, Paulo não está meramente tomando emprestada a linguagem de Joel; ele, sem dúvida, entende que essa confissão é o cumprimento da promessa escatológica inerente àquele texto. Aqui está a evidência de que o prometido "Dia do Senhor" chegou: o Espírito prometido (Jl 2.28) foi derramado, e judeus e gentios, juntos, estão "clamando o nome do Senhor Jesus" e estão, dessa forma, sendo salvos.

(b) Porém valendo-se dessa citação, Paulo já esclareceu que Jesus, como "Senhor", está no coração do objetivo divino de criar um novo povo de Deus a partir de judeus e gentios; assim o κύριος em quem tanto judeus como gentios clamam é o "mesmo Senhor" sobre todos. Aqui está uma das prerrogativas divinas absolutas que, agora, é entendida como assumida por Cristo por meio da sua ressurreição que o colocou "à destra de Deus". É esse ponto, mais especificamente, que será enfatizado em 14.1-12.

(c) Finalmente, em conexão com o fato de Ele ser "Senhor sobre tudo", Cristo, como Senhor, "é rico" para com todos, no sentido de que Ele esbanja toda a riqueza divina generosamente sobre todos aqueles que invocam o seu nome. Aqui, Paulo faz uso da prerrogativa divina, já notada em 2 Co 8.9, segundo a qual aquEle que fora anteriormente rico fez-se pobre na sua encarnação e crucificação exatamente para que pudesse derramar a riqueza da misericórdia de Deus sobre eles. De modo similar, em Fp 4.19, Paulo inverte a reciprocidade da amizade com Deus, que suprirá todas as nossas necessidades segundo as "suas riquezas que estão em Cristo Jesus".

Portanto, na verdade, o argumento de Paulo é soteriológico, mas a Soteriologia é expressa em termos que pressupõem que o Filho de Deus, tanto no cumprimento da profecia de Joel como na sua própria vida, assumiu o que eram, essencialmente, prerrogativas divinas.

Romanos 14.1-12

Nessa passagem, Paulo chega ao clímax prático do argumento da Carta. Num certo sentido, tudo estava direcionado para esse momento bem específico. Visto que o tempo da Torá chegou ao fim, como, portanto, os judeus observadores da Torá e os gentios que não a guardavam poderiam caminhar juntos como um único povo de Deus? Essa é a questão complicada que Paulo enfrenta aqui.[56]

O argumento em si mesmo é tanto crucial quanto muito interessante. O objetivo é expresso em 15.5-7: Deus dará aos dois povos a graça de pensarem os mesmos pensamentos, de modo que, juntos, com uma só voz, eles poderão glorificar ao Deus e Pai do nosso Senhor Jesus Cristo. Portanto, Deus insiste que eles "aceitem-se um ao outro". É por isso que tudo é tão crucial: a glória de Deus está em jogo, e o evangelho precisa ser levado a cabo na vida real, exatamente nesse ponto em que existem diferenças reais entre eles, se esse evangelho tiver algum tipo de valor.

A forma como Paulo chega lá é o que torna tudo isso ainda mais interessante. Sobre a questão em si, ele, obviamente, assume o ponto de vista dos gentios; ele continua se firmando naquilo que afirmou em outros escritos, "em Cristo nem a circuncisão, nem a falta dela [e, portanto, nem comida, nem dias] contam para alguma coisa" (1 Co 7.19; Gl 5.6).

Todavia, o argumento em si presume falar, fundamentalmente, aos gentios, para encorajar o amor pelos judeus ao não forçar a "liberdade gentílica" sobre eles. Mesmo assim, a própria natureza da dimensão teológica do argumento, apesar de dirigida aos gentios, parece ser também claramente compreendida como um auxílio aos crentes judeus a assumirem uma visão diferente sobre as coisas à luz de Cristo e do Espírito. Seria esse, portanto, o recurso retórico do qual Paulo faz uso, pedindo aos gentios que deem um passo atrás enquanto, ao mesmo tempo, desafia a posição dos judeus?

Seja qual for o caso, o argumento em si, que tem quatro partes,[57] começa (no v. 3) com uma palavra aos gentios,[58] mas, depois disso, transforma-se num apelo às

duas partes. As questões são a “comida” (vv. 2-3,6b) e os “dias” (vv. 5-6a). Fica muito claro que Deus não está nem um pouco preocupado com a observância dessas coisas. Todavia, como tanto o observante como o não observante prestam contas a Deus somente, qualquer forma de juízo (por parte do observante) ou escárnio (pelo não observante) deve estar fora de questão. Na verdade, ambos aparecerão diante de Deus no juízo, o que serve tanto como uma advertência quanto como uma garantia — para ambos. O objetivo de tudo isso parece duplo: remover essas questões da área da justiça genuína e exigir que os dois povos prestem conta somente a Deus nessas questões e, dessa forma, deixem de julgar ou escarnecer um do outro. Assim, Paulo, ao mesmo tempo, protege o seu evangelho e aqueles que seriam abusados por outras pessoas.

O que é marcante nessa seção é a sua súbita ênfase cristocêntrica, com Cristo mencionado como ὁ κύριος (o Senhor) não menos do que oito vezes e o verbo κυριεύειν (dominar sobre) uma vez. Dessa forma, Cristo, o Senhor, assume o papel da divina prerrogativa que no mundo judeu seria reservado somente a Deus. Portanto, muito embora Deus tenha sido aquEle que aceitou o fraco (v. 3), essa pessoa permanecerá de pé, ou cairá, em termos do seu relacionamento com “o seu próprio Senhor[59] (= Jesus Cristo)” (v. 4). Ao que Paulo, imediatamente, acrescenta: “Para seu próprio senhor[60] ele está em pé ou cai; mas estará firme, porque poderoso é Deus para o firmar”. Então, no versículo 6b, depois de mencionar a questão da observância/não observância dos dias, ele conclui que nessas duas questões aqueles que respeitam os dias como especiais (os judeus), e aqueles que comem de tudo (os gentios)[61] precisam fazer isso para “o Senhor” Jesus, já que cada um dá graças a Deus pela sua comida, seja ela “kosher”[62] ou “não kosher”. Tudo depende de eles pertencerem ao mesmo Senhor, e não de serem “kosher”.

Com isso, o apóstolo, então, parte para o que pode parecer uma viagem paulina; mas, de fato, como fica claro a partir do γάρ (pois) explicativo, o desejo de Paulo é justificar a afirmação anterior sobre o Senhor comum a ambos os povos não se preocupar com o que é “kosher”. Ao mesmo tempo, ele antecipa o restante do argumento: muito embora o alimento seja uma questão indiferente para Deus, o fato de os dois povos pertencerem ao mesmo Deus também significa que nem judeus nem gregos vivem ou morrem para si mesmos, por assim dizer (v. 7). Ao viver, eles viveriam para o Senhor, e, ao morrer, continuariam pertencendo ao mesmo Senhor; assim, eles eram o povo de propriedade do Senhor tanto na vida como na morte. Na verdade, Paulo afirma em um dos seus momentos teológicos mais específicos: este é o motivo de Cristo[63] ter morrido e retornado à vida,[64]

para que pudesse ter o senhorio total tanto sobre mortos quanto sobre vivos.

Paulo conclui ao colocar o “juízo” e “escárnio” de cada lado em um contexto escatológico final. Todos eles estariam diante do bēma de Deus (v. 10), onde cada um deles prestará contas somente por si próprio (v. 12). Todavia, entre as frases, as quais estão logicamente interligadas, Paulo inseriu evidências bíblicas em apoio. Porém, as evidências para isso não são totalmente claras. Elas apontariam para o v. 9 (“Foi para isso que morreu Cristo e tornou a viver; para ser Senhor tanto dos mortos como dos vivos”), que serve para concluir os vv. 7-8? Ou seriam evidências para o v. 10 (“Pois todos havemos de comparecer ante o bēma de Deus”), que encerra o argumento que começou no v. 1, fazendo isso ao retomar os dois verbos negativos do v. 3 (“julgar” e “desprezar”)? Uma primeira leitura parece favorecer esse segundo caso, porém uma reflexão mais aprofundada nos dá motivo para uma pausa, por causa da natureza da citação em si mesma e duas variantes importantes na tradição textual no fim dos vv. 10 e 12. Portanto, ao final, defenderei que a citação é evidência das duas coisas: eles não podem julgar/condenar uns aos outros porque todos precisarão se apresentar diante do bēma de Deus, em que todo joelho se dobrará para reconhecer o senhorio de Cristo, ao passo que, com sua boca, confessarão/louvarão a Deus,[65] e farão isso porque o Senhor ressurreto assumiu o senhorio tanto sobre vivos quanto sobre mortos.

Começaremos pelas duas questões textuais. Ao afirmar, no v. 10 que “nós todos” precisaremos comparecer diante do bēma divino, Paulo está fazendo uso de uma metáfora que ele utilizou pela primeira vez em 2 Co 5.10, em que afirmou que todos os crentes precisarão comparecer diante do bēma de Cristo. Só que, agora, ele quase que certamente se refere ao mesmo acontecimento como sendo o bēma de Deus. As evidências:

θεοῦ	a* A B C* D F G 630 1506 1739 1852 2200 pc lat co
Χριστοῦ	ac C² Ψ 048 0209 6 33 1175 M r vgcl sy McionT Ambst

Nesse caso, as evidências parecem fortes a favor de “Deus” como sendo a grafia original. Tanto as evidências mais antigas quanto as melhores apresentam θεοῦ; e uma mudança posterior para Χριστοῦ é explicável como um ajuste e, portanto, uma harmonização, com o que Paulo disse em 2 Coríntios.

Em segundo lugar, no fim do v. 12, Paulo conclui que, diante desse bēma, cada um de nós, ou (a) prestará contas por si mesmo, ou (b) prestará contas de si mesmo a Deus. Seguem novamente as evidências:

+	τῷ θεῷ	a A C D Ψ 048 0150 0209 33 81 1175 1241 2127 M lat sy co
-	τῷ θεῷ	B F G 6 424c 1739 1881 2200 itf,g,o,r Cyp Ambst

Essa variante não é apoiada com tanta força, tal como ocorre no primeiro caso, e as duas correntes majoritárias antigas (egípcia e latina) apresentam divisão nas evidências; mesmo assim, o cerne da tradição egípcia (B 1739) e as evidências latinas mais antigas apoiam o texto sem o τῷ θεῷ. Além disso, as tais evidências internas são todas a favor do texto mais curto. Essa é a leitura mais difícil de se explicar como um erro grosseiro, já que não existe nada na frase que denote um erro por qualquer visão ou pensamento. Ao mesmo tempo, a frase quase que implora por um objeto indireto; e "Deus" é a escolha óbvia, tanto em função da forma como os vv. 10 e 11 terminam. Nós podemos, portanto, determinar com segurança que Paulo concluiu esse parágrafo dizendo (simplesmente): "Portanto, cada um de nós deve prestar contas de si mesmo".

Só que, desse ponto em diante, nada mais é simples. Na verdade, quando nos voltamos para a citação do próprio v. 11, enfrentamos uma complexidade que é muito mais fácil de ser descrita do que explicada, tanto no que diz respeito à forma como ela ocorreu quanto no que ela significa. As nossas dificuldades derivam de três questões: (1) O texto de Paulo é uma colagem de duas passagens de Isaías, tal qual elas aparecem na Septuaginta (49.18; 45.23);[66] em circunstâncias normais nós simplesmente consideraríamos que "como eu vivo, diz o Senhor" se referiria a Deus, tal como em todas as outras citações que Paulo faz da Septuaginta quando elas são introduzidas pela fórmula "está escrito"; mas (2) a passagem toda, até esse ponto, sempre se referiu ao relacionamento dos romanos para com Cristo como Senhor; e (3) a porção maior da citação voltará a aparecer em Fp 2.10, no qual ela é especificamente interpretada em termos de "dobrar o joelho" para Cristo como o Senhor.

Portanto, o que está em questão aqui é se Paulo tinha a intenção de se referir a "o Senhor" na primeira parte da citação (ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος [como eu vivo, diz o Senhor]), e assim o "a mim" da primeira linha da segunda citação, passaria a se referir a Cristo ou a Deus. E de uma forma secundária, isso também determinará como expressaremos a poesia em uma tradução no nosso idioma, como duas linhas ou três. Aqui estão os textos mencionados, e perceberemos que a única diferença entre Paulo e a Septuaginta é a ordem das palavras de "toda língua confessará":

Is 49.18 ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος,

Is 45.23 ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ἐξομολογήσεται[67] πᾶσα γλῶσσα τῷ

Rm 14.11a ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος,

Rm 14.11b–c ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θε

1. Por um lado, existe muito a ser dito em favor de “Deus” como o referente de λέγει κύριος. Eu percebo o seguinte:

(a) A pessoa divina mencionada mais próxima, anteriormente, é Deus. Assim: “Pois todos comparecerão diante do bēma de Deus. Como está escrito: ‘Como eu vivo, diz o Senhor (Deus), diante de mim todo joelho se dobrará e toda língua confessará a Deus’”. Ao mesmo tempo, os escribas posteriores acharam correto inserir “a Deus” no fim do v. 12, já que o juízo é retratado somente como um comparecimento diante de Deus-Pai.

(b) Provavelmente, a questão mais reveladora desse lado das coisas é o fato de “Como eu vivo, diz o Senhor” aparecer dentro de uma citação que começa com a fórmula “Pois está escrito”. Em todas as outras partes do corpus em que Paulo inclui κύριος em tal citação, o referente é incidental a ponto a ser demonstrado pela citação, logo, poderíamos legitimamente considerar que a intenção de mencionar o próprio Yahweh ocorre de forma não intencional.[68] Assim, o “acréscimo” de “como o Senhor diz” seria, simplesmente, uma forma paulina de enfatizar o juramento divino que está por trás da certeza do Juízo Final.

(c) Essa posição também tem a vantagem de manter intacta a poesia de Isaías. A poesia assumiria uma forma semelhante a esta:

14.11 ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος,

ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ

καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ.

Como eu vivo, diz o Senhor,

diante de mim todo joelho se dobrará;

e toda língua confessará a Deus.

A interpretação seria, então, direta, com somente uma pessoa divina em vista. Deus-Pai, que é conhecido ao longo das Sagradas Escrituras como “aquEle que Vive”, jura por si mesmo que cada um deles prestará contas somente por si mesmo acerca das questões das comidas e dos dias.

2. Todavia, a própria singularidade dessa combinação, mais o fato do uso que Paulo faz do texto em Fp 2.10-11 ser completamente cristológico, dá-nos razões legítimas para uma pausa. Assim, em favor de κύριος como referência a Cristo seguem as seguinte considerações:[69]

(a) O acréscimo de ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος (por intermédio de outra passagem de Isaías) deve ser compreendido como intencional e, portanto, oferecer apoio para o que é afirmado claramente no v. 9: Cristo morreu e ἐζήσεν (retornou à vida), com o propósito claro de assumir o senhorio sobre vivos e mortos. Sendo assim, o “encaixe” que leva à citação acerca do juízo universal é, “Como eu [Cristo] vivo, diz o Senhor.”[70]

(b) Nesse caso, teria, muito provavelmente, sido acrescentado para que tanto Cristo, o Senhor, como Deus, o Pai, sejam compreendidos como presentes nesse julgamento, o que vai bem na linha de 2 Co 5.10. Se esse for o caso, então a primeira linha da citação de Is 45.23 também diz respeito a Cristo. Assim, “todo joelho se dobrará diante de mim [= o Senhor Cristo], e toda língua confessará a Deus”.

(c) Além disso, essa hipótese ganha apoio adicional no fato de Paulo voltar a fazer uso dessa passagem em Fp 2.10-11 exatamente dessa forma. Na sua exaltação, Cristo Jesus recebeu o Nome que é acima de todo nome, o que significa que Ele, agora, é o “Senhor” do texto κύριος = Adonai = YHWH do AT. Dessa forma, diante de Cristo, todo joelho se dobrará e toda língua confessará que o Senhor é Jesus Cristo. Ao mesmo tempo, a expressão τῷ θεῷ da Septuaginta aparece ao final de “para a glória de Deus o Pai”, que, dessa forma, exaltou a Cristo e concedeu a Ele o Nome. Essa combinação, em Filipenses, deve, portanto, ser vista como um eco pleno do uso que foi aqui iniciado.

(d) Essa interpretação, logo, também está de acordo com o fato de a presente passagem ser inequivocamente dominada pelo ὁ κύριος = Cristo Jesus e, por

isso, manteria esse referente intacto. Na passagem toda, a única exceção a Cristo como Senhor sobre tudo ocorre quando Paulo evoca “o bēma de Deus” no v. 12, exatamente para que o Juízo Final ocorra diante de Cristo, que, na condição de ressurreto, é “Senhor” sobre vivos e mortos, bem como diante de Deus-Pai, diante de quem todos, em última instância, farão a derradeira “confissão”.

(e) Isso também explicaria a confusão textual acerca do bēma. Além de estarem conscientes de que essa expressão é pronunciada com o “bēma de Cristo” em 2 Coríntios e, dessa forma, substituiria “Cristo” aqui (no v. 10), eles poderiam ter sido sensíveis ao contexto. O mesmo Senhor cujo senhorio é sobre vivos e mortos é aquEle diante de quem eles comparecerão no Juízo Final.

(f) E, por último, e isso foi decisivo para mim, esta é a melhor explicação para a falta de objeto indireto no fim do v. 12. Nessa interpretação, todos se dobram diante de Cristo e louvam a Deus; e ao fazer isso, todos prestarão contas somente por si mesmos, e não pelo outro que come ou deixa de comer algo, dependendo do ponto de vista do seu povo. E, por isso, não há ênfase em se prestar conta a Deus acerca de como vivemos com relação a essa questão.

Se esse entendimento fosse, de fato, a intenção de Paulo, então essa citação assumiria uma forma semelhante a esta (observe que o negrito e o sublinhado seguem o padrão determinado para esta obra):

14.11	ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ
	καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ.
	Como eu vivo, diz o Senhor, diante de Mim todo joelho se dobrará;
	toda língua confessará a Deus.

Nesse caso e, na mesma linha do que Paulo declara em outros escritos, tanto o pai quanto o Filho compartilham da posição no Juízo Final. Além disso, isso estaria de acordo com o espírito do v. 18, que se segue: “qualquer pessoa que serve a Cristo dessa forma está agradando a Deus e [é] aprovado pelas outras pessoas”.

No final, essas várias razões parecem muito mais consistentes que o argumento mais forte em favor de “Deus”: O uso paulino de “citações” em outros escritos, no qual a menção de κύριος na citação é bastante incidental à mensagem da citação.[71] Na verdade, a intencionalidade é o próprio fator que precisa ser trazido à luz neste caso e que faz da citação diferente das outras. Existem duas razões para se pensar assim, nesse caso. Em primeiro lugar, o “acréscimo” de uma fórmula de juramento à citação é singular nesse exemplo específico do corpus. Em outros casos, Paulo simplesmente acrescentava λέγει κύριος a uma citação (2 Co 6.17-18; Rm 11.3; 12.19); e, em cada um dos casos isso é feito para reforçar que o que Paulo cita não é simplesmente Escritura Sagrada, mas, de fato, o que o próprio Yahweh falou.

Isso sugere, em segundo lugar, que nesse caso estamos diante de algo que é mais do que uma simples fórmula de juramento, embora ela também funcione assim; antes, trata-se de uma referência intencional, agora escritural, da afirmação no v. 9, que o próprio motivo de Cristo ter morrido e ter retornado à vida foi para que Ele pudesse assumir o senhorio sobre vivos e mortos, e que ambos os grupos se dobrariam diante dEle como Senhor quando comparecessem diante do bēma de Deus.

Isso nos leva, portanto, para algumas observações objetivas acerca da própria Cristologia Superior dessa passagem, na qual Paulo fala consistentemente de Cristo como “o Senhor”.

1. A palavra “Senhor”, nessa passagem, carrega tanto o sentido de título (como uma referência a Cristo como “Senhor” divino em função da sua ressurreição) como o seu sentido funcional (como o “Senhor” a quem, em última instância, todos estão em posição de servitude). O fato de o duplo sentido dessa linguagem ser utilizado exclusivamente para se referir a Deus no AT aponta para uma Cristologia excepcionalmente superior. As pessoas estão sujeitas a reis, soberanos ou proprietários da casa como seus “senhores” terrenos; entretanto,

somente Deus tem o senhorio supremo sobre todas as coisas e, logo, é chamado de Adonai Yahweh. Nessa passagem, Cristo como Senhor já assumiu esse papel, para Paulo.

2. Nesse caso, o senhorio de Cristo, com base na sua própria morte e ressurreição, é afirmado como se estendendo sobre vivos e mortos. Em toda e qualquer circunstância, no pensamento judeu, esta é uma prerrogativa somente de Deus; e no entendimento de Paulo, Cristo, dessa forma, compartilha dessa prerrogativa divina suprema.

3. Esse entendimento do senhorio supremo de Cristo é, portanto, o pressuposto do argumento como um todo. O motivo de nem um lado nem o outro ter a permissão de "vencer" a batalha nas questões de alimentos e dias é que essas coisas, em última análise, são irrelevantes para o próprio Senhor Cristo. E não só isso, Ele é aquEle que fará com que as pessoas se ergam nos momentos em que estiverem fracas (v. 4).

4. Por causa do seu senhorio atual sobre vivos e mortos, Cristo também aparece com o Pai no julgamento final. A clara implicação de prestação de contas ao Filho (tanto aqui como em 2 Co 5.10), bem como ao Pai, indica que ambos compartilham, igualmente, da identidade divina e que, portanto, existe uma sobreposição conceitual quanto ao "ser" de ambos.

5. Por fim, se, com base na interpretação mais comum, Cristo aqui não estiver sendo representado como uma das pessoas divinas envolvidas no Juízo Final, isso é, na verdade, declarado acerca dEle em outra parte (2 Co 5.10). E se assim for, então o simples fato de o texto poder ser convincentemente defendido como uma referência a Cristo será, em si mesmo, um reconhecimento da Cristologia superior assumida ao longo de toda essa passagem.

---

[1] Os comentários sobre Romanos estão listados na Bibliografia; eles estão citados neste capítulo somente pelo sobrenome do autor.

[2] Como agora apresenta: "Não há qualquer diferença entre judeu e gentio, pois todos pecaram".

[3] Essa contagem refere-se somente aos nomes ou títulos (θεός, Χριστός, κύριος, Ἰησοῦς, υἱός) e, dessa forma, exclui pronomes e referências oblíquas como "aquele que nos amou", que se referem a Cristo (8.37), bem como as citações da

Septuaginta que apresentam κύριος = Deus nas quais o ponto de referência está sendo feito por Paulo. Esse último fenômeno ocorre 8 vezes em Romanos (das suas 12x no corpus [vide cap. 3, nota nº 7]), sem contar 14.11, que é analisada por completo mais adiante (pp. 288-93). Em qualquer outra Carta, esses fenômenos teriam sido suficientes para alguns eruditos questionarem a sua autenticidade!

[4] Vide também a análise do tema do Filho messiânico/eterno de Deus nos capítulos anteriores (1 Ts 1.9-10; 1 Co 15.25-28; 2 Co 1.3,19; Gl 4.4-7). Para uma análise detalhada dessa questão em Romanos, vide L. W. Hurtado, "Jesus" Divine Sonship in Paul's Epistle to the Romans, in Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday (editado por S. K. Soderlund e N. T. Wright; Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 217-33.

[5] No relato de ação de graças/oração que se segue, a ênfase recai sobre a singularidade do desejo de Paulo em vir pessoalmente a Roma para que pudesse dizer a todos o que ele agora escreve em uma Carta. A razão tanto para o tamanho incomum como para o conteúdo surpreendente desse preâmbulo parece ter relação com o seu conteúdo: como a igreja de Roma, de certa forma, já existia há certo tempo e como não era uma das suas igrejas, Paulo sente uma compulsão especial para justificar a composição dessa Carta que, ao mesmo tempo, preparará o terreno para a sua chegada breve e tão aguardada.

[6] O caráter teocêntrico dessa Carta é especialmente notório nessa famosa passagem, visto que Cristo não é tão mencionado, apesar da sua obra salvífica, que será explicitada em 3.21-26, estar pressuposta na palavra "evangelho".

[7] Por causa da natureza rígida e, de certa forma poética dessa passagem, ela é mais um caso no qual os eruditos do NT encontraram uma fórmula pré-paulina (cf. 1 Ts 1.10; Gl 4.4-5). Isso não pode ser nem provado, nem refutado (Cranfield observa que apesar de "parecer altamente improvável", "dificilmente isto é tão claro como, às vezes, supõe-se ser" [1.57]). Como essa passagem chegou até nós como uma frase paulina, com todas as preocupações e nuances paulinas, podemos supor que o próprio Paulo cria nas palavras por ele escritas (ou ditadas). Nesse caso, o motivo dessa passagem parece tão óbvio que encontrar um momento pré-paulino de credo é deveras irrelevante. Isso é especialmente verdade em casos como o de Käsemann (10-13), no qual ele está preparado para distinguir a teologia da obra pré-paulina da teologia encontrada

no próprio Paulo — uma posição defendida, no nível popular, por Tuckett (Christology, 50-51).

[8] É quase certo que isso é o que Paulo quer dizer aqui por κατὰ σάρκα (segundo a carne), uma expressão que será repetida com o mesmo sentido em 9.5, em que Paulo destaca Cristo Jesus como "o Messias, em termos de sua vida terrena".

[9] Como a maioria dos comentários (por exemplo, Cranfield, Dunn, Morris, Moo) e traduções (TNIV, NRSV), eu assumo que a expressão ἐν δυνάμει (com poder) modifica "Filho de Deus", e não o particípio ὁρισθέντος (declarado/indicado) (Sanday e Headlam). O contraste é entre o seu estado de Filho de Deus "em fraqueza" durante a sua encarnação e ter recebido uma "indicação" divina como Filho de Deus com poder com base (ou a partir da época) da ressurreição.

[10] Sem necessariamente ter a intenção de dizer, em "contraste" que eles são, dessa forma, "antitéticos", o que, neste caso, eles não são; pace J. D. G. Dunn, "Jesus — Flexh and Spirit: An Exposition of Romans i:3–4", JTS 24 (1973): 49 e passim. Vide informações adicionais em Fee, God's Empowering Presence, 478-84.

[11] Cranfield observa que muito embora "alguns judeus do período neotestamentário não considerassem a descendência de Davi como uma qualificação absolutamente essencial do Messias, ... a expectativa de que o Messias pertencesse à família de Davi era largamente aceita" (1:58). Por isso, a maior parte dos intérpretes, normalmente, são bastante incisivos; por exemplo, Dunn: "uma clara afirmação de que Jesus era o Filho ungido de Davi, o Messias real, o cumprimento das esperanças proféticas há muito aguardadas entre o povo de Israel para a era por vir" (1.12).

[12] Que esse é o ponto de partida adequado para a Cristologia do Filho de Deus de Paulo, cf. Schlatter: "Ele não seria o Filho prometido de Deus se Ele não partilhasse da carne e, assim, também pertencesse a Israel e à família de Davi" (9); e Stuhlmacher: "Os versículos 3 e 4 contêm a história de Cristo contada nos Evangelhos em formato breve, e enfatizam que toda a caminhada de Cristo, desde o seu nascimento até a sua exaltação, está debaixo do sinal das promessas de Deus" (19). Para saber mais sobre a tendência de subestimar essa rica herança judaica, veja Käsemann, 11-13, e a resposta em Fitzmyer, 233.

[13] Sobre γενόμενος nesse contexto, vide a análise de Gl 4.4-7 no cap. 5 (p. 226);

cf. Lightfoot, que sugere que essa palavra aqui “implica existência anterior do Filho antes da Encarnação” (245).

[14] Cf. Cranfield: “Tanto aqui quanto lá [1.3 e 9.5], a melhor compreensão do seu significado é ‘como um homem’, ‘à medida que a sua natureza humana é considerada’” (1.60); e a maior parte dos comentários (por exemplo, Byrne, 44). Contra Dunn (1.13), que é enamorado pelo contraste κατὰ σάρκα/κατὰ πνεῦμα, sobre o qual ele afirma que o lado do contraste que fala da “carne” é sempre pejorativo e, portanto, tendo a ideia de “pelo menos certa conotação negativa” acerca do próprio Cristo — uma visão que está em certa tensão com o seu entendimento de que ela trata, antes de tudo, da descendência davídica do Filho. Seja qual for o caso, Paulo nem sempre utiliza a palavra σάρξ de forma pejorativa, a menos que pensemos que a própria qualidade de “sermos humanos” é algo pejorativo, o que não é o caso de Paulo.

[15] Cf. Schlatter: “Paulo defendia a rejeição de todas as Cristologias docéticas que divorciam Jesus do Judaísmo e das condições naturais essenciais à vida, como uma característica essencial da mensagem. Dessa forma: O Filho de Deus habitou na carne e, por meio da sua carne foi um filho de Davi e, destarte, um filho de Abraão” (9).

[16] É um tanto interessante, portanto, vermos Käsemann (10-12) aproximar-se muito de tal posição (1) ao isolar o “ditado” original da sua expressão agora paulina e; (2) colocando a ênfase na sua humanidade na confissão original, mas não em Paulo. Isso simplesmente nega que as coisas que Paulo escreveu/ditou também eram o que ele tinha intenção de fazer.

[17] Para saber mais sobre essa compreensão da expressão incomum κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, vide Fee, God’s Empowering Presence, 483. Apesar disso poder ser compreendido como uma perífrase para “Espírito Santo”, poderíamos perguntar: Por que fazer isso aqui? Afinal de contas, Paulo utiliza regularmente o termo “Espírito Santo” como uma designação primária para o Espírito; e nesta Epístola em particular o Espírito é reconhecido como aquEle por quem o habitar no seu povo faz com que eles vivam em santidade diante do Senhor.

[18] Vide, por exemplo, N. Q. Hamilton, The Holy Spirit and Eschatology in Paul (SJTOP 6; Edimburgo: Oliver & Boyd, 1957), 12-15; confira, no presente volume, a análise do cap. 3 de 1 Co 15.45 e no cap. 4 de 2 Co 3.17.

[19] Para saber mais sobre essa posição, vide Hamilton, Holy Spirit and Eschatology; Hendriksen, 1:44; J. M. Scott, Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus (WUNT 2/48; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 240; cf. alguns eruditos que consideram que Paulo disse algo equivalente em Rm 8.1, o que, de fato, ele não faz, nem sugere. Vide G. D. Fee, "Christology and Pneumatology in Romans 8:9-11 — and Elsewhere: Some Reflections on Paul as a Trinitarian", in To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 230-34.

[20] E essa referência passageira acaba sendo a única menção de Cristo no argumento completo de 1.18–3.20.

[21] Na passagem anterior, Paulo modifica a metáfora não menos do que três vezes: justificação, redenção, meios de expiação. Cada uma delas é uma resposta a uma das maneiras de olhar para a condição humana na sua condição decaída (culpado, escravizado ao pecado, aliança rompida); aqui a reconciliação serve para superarmos a nossa inimizade contra Deus. Vide informações adicionais em G. D. Fee, "Paul and the Metaphors of Salvation: Some Reflections on Pauline Soteriology", em The Redemption: An Interdisciplinary Symposium on Christ as Redeemer (editado por S. T. Davis, D. Kendall, e G. O'Collins; Oxford University Press, 2004), 43-67.

[22] Nesta linha, Schlatter (124). Dunn (1:260) vide essa visão como a contribuição distintiva de Paulo às Cristologias anteriores do Filho de Deus.

[23] Isto é, em um claro jogo com a palavra νόμος, Paulo afirma em 7.22-23 que a primeira lei (Torá) foi ineficaz precisamente porque ela não podia fazer nada acerca da segunda "lei" (o pecado); dessa forma, em 8.2, entra a terceira "lei", aquela que será efetiva, a saber, a Lei do Espírito. Para saber mais sobre essa perspectiva, vide Fee, God's Empowering Presence, 523-25.

[24] Para saber mais sobre essa tradução de περὶ ἁμαρτίας, vide Wright (The Climax of the Covenant, 220-25), que (aparentemente de forma correta) chega a essa conclusão ao notar que a Septuaginta utiliza a expressão περὶ ἁμαρτίας para traduzir "oferta pelo pecado".

[25] Por exemplo, Käsemann, 217; Moo, 510-11.

[26] Vide esp. Dunn (1:420-21), o qual considera que a "Cristologia Adâmica"

latente em parte dessa linguagem se contrapõe a essa visão; ele argumenta isso em mais detalhes na obra Christology in the Making, 38-40, 44-45. Todavia, isso parece representar uma exegese reversa, na qual os ecos distantes recebem prioridade sobre o discurso claro. Nunca antes, na tradição bíblica como um todo, nem nas Epístolas de Paulo, de modo mais específico, Adão é chamado de "Filho de Deus"; e nas Cartas de Paulo, Adão é explicitamente mencionado somente como o iniciador da queda humana (Rm 5.12-21), o que faz dele, dessa forma, o progenitor da morte (1 Co 15.21-22) e do corpo que é destinado a morrer (1 Co 15.45-47).

[27] Nessa mesma linha, a maior parte dos comentaristas; cf. Käsemann: "uma afirmação litúrgica que descreve a encarnação do Filho preexistente de Deus como a salvação do mundo" (216).

[28] Na mesma linha Cranfield, 1:379. Cf. τοῦ ἰδίου υἱοῦ, mais adiante, no mesmo capítulo (v. 32).

[29] Cf. BDAG (s.v. ὁμοίωμα): "É prov[ável] que [Paulo] use a nossa palavra para revelar tanto que Jesus na sua vida neste mundo era semelhante aos homens pecadores, mas não totalmente como eles". Vide no cap. 9 do presente volume a análise de Fp 2.7 (p. 411-12).

[30] À luz de tudo isso, ficamos bastante impressionados com a declaração de C. M. Pate de que "Romanos 8.3 se vale da tradição sapiencial" (The Reverse of the Curse: Paul, Wisdom, and the Law [WUNT 2/114; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000], 233). Isso é seguido por uma série de supostos paralelos linguísticos que são tão remotos quanto parecem impossíveis de serem sustentados, e estes são seguidos, por sua vez, por cinco "paralelos conceituais" com 8.3 que mexem com a nossa imaginação, especialmente quando, na verdade, não existe uma única referência segura em todo o corpus paulino nem a Siraque, nem à Sabedoria de Salomão. Vide no presente volume a análise do Apêndice A com a sua lista de supostos paralelos.

[31] Sobre esse tema, consulte a análise completa de Gl 4.4-7 no cap. 5, pp. 229-32.

[32] Sobre este último tópico, vide esp. Fitzmyer, 525.

[33] Cf. Cranfield: "Paulo está, aqui, pensando não somente na glorificação final deles, mas também na sua crescente conformidade a Cristo, aqui e agora, em sofrimento e obediência" (1:432); Barth, 223; e Schlatter (193), cujo parágrafo

que trata do significado do Filho de Deus ser a imagem perfeita de Deus e da intenção divina em criar seres humanos é especialmente bem articulado. A tentativa de Dunn (483-84) em provocar um antagonismo entre o Filho encarnado e o Filho ressurreto, a esta altura, é bastante deficiente. O Filho que é a "imagem e semelhança" de Deus e assume o papel de "primogênito" é aquele que encarnado para a nossa redenção e, agora, ressurge dentre os mortos como Senhor de todos; e, especialmente, na sua encarnação seguiu o caminho da cruz e, dessa forma, imprimiu a imagem divina naqueles que seguem por essa trilha. Ser glorificado, obviamente, segue nessa sequência. É como o "primogênito" que o Filho, ao mesmo tempo, precede e afiança ao restante dos seus "irmãos e irmãs" o seu lugar como também "glorificados".

[34] Cf. BDAG 2, definição 2 do verbete ἴδιος: "pert[encer] a uma conexão marcante ou a um relacionamento exclusivo".

[35] É a linguagem da Septuaginta que é encontrada na voz do céu na tradição sinóptica; cf. Marcos 1.11 e passagens correlatas: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός (Tu és Filho meu, o Amado).

[36] Sobre o drama, vide em 8.3 anterior; cf. Cranfield: "O adjetivo serve para aumentar a aspereza da frase, enfatizando o alto preço pago pelo Pai ao entregar o seu filho mais querido e mais precioso" (1:436).

[37] No grego υἱοθεσία, a mesmíssima palavra usada para descrever a "adoção" dos crentes em Cristo em 8.15 (cf. Gl 4.5). Como essa palavra reflete um fenômeno romano de adoção de um herdeiro legal com todos os direitos de um filho nascido livre, ela não ocorre na Septuaginta. Essa é, portanto, uma construção paulina — a sua forma de tentar fazer a ponte entre o Israel histórico com o Israel da Nova Aliança ao sugerir que o próprio início de Israel foi uma forma de "adoção", conforme implícito em Êx 4.22-23.

[38] Essa escolha de palavra é, muito provavelmente, uma metonímia para a totalidade da experiência do Sinai, especialmente Êxodo 19, na qual Deus os "adotou" como seu povo de propriedade especial.

[39] Essa última na enumeração cronológica tem a intenção de apontar para o presente, com o seu cumprimento em Cristo e no Espírito.

[40] Cf. Cranfield, 2:464.

[41] Acerca de essa ser a única opção viável para essa expressão, vide a análise no cap. 4 de 2 Co 1.3 (pp. 177-79).

[42] No grego ταῦτα, o que, neste caso, refere-se, pelo menos, ao que foi dito no cap. 8, mas, com grande probabilidade, tem a intenção de levantar o argumento desde o princípio.

[43] A essa altura, a casa estará dividida se isso for interrogativo (como penso eu; cf. Barth, 328; Barrett, 172) ou indicativo (como pensa a maioria dos eruditos); como também pode ser visto na nota nº 45 adiante.

[44] Esta leitura (sem Ἰησοῦς) é encontrada em B D 0289 1739 1881 M a m syp sa; o acréscimo é encontrado em P[46] a A C F G L Ψ 6 33 81 104 365 1505 al syh lat bo. Apesar de podermos argumentar nas duas direções em termos de erros de copistas (omissão acidental devida a homoioteleuton; isto é, acréscimo por causa de familiaridade), um acréscimo como causa do erro parece mais provável nesse caso do que a omissão, particularmente porque Paulo costuma utilizar "Jesus" quando se refere à sua morte como um acontecimento histórico, em vez de acontecimento teológico.

[45] É mais comum assumir o restante desse versículo como indicativo (vide Cranfield, 1:434; Käsemann [248] é caracteristicamente dogmático). Eu considero que a retórica exige uma continuação das interrogativas (na mesma linha Lietzmann, Barrett, Fitzmyer, Achtemeier).

[46] Este καί seguramente é original (apesar da força da sua omissão no a ter influenciado a sua omissão nas primeiras edições do texto Nestle). Cranfield está pronto a omiti-la como "certamente desnecessária", mas reconhece que ela "dificilmente teria sido acrescentada intencionalmente", portanto, deve ter sido acrescentada "por assimilação à oração que se segue" (28). Porém, esse não seria um caso de "intencionalidade"? Parece mais provável que ela tenha sido omitida exatamente pela mesma razão de ter sido um tanto inconveniente quando seguida por um segundo καί na oração seguinte.

[47] Para saber mais sobre essa posição acerca dessa frase, que, de maneira alguma é a sua interpretação universal, vide também 2:521–22; Dunn, 2:601; e, de forma mais sutil, Moo, 648-49.

[48] Também deveríamos observar que essa passagem era bem conhecida de Israel, já que ela segue de perto a promessa de um coração circunciso, a qual serve de

base para a promessa profética de uma Nova Aliança (Jr 31.31-34; Ez 36.24-32). O próprio Paulo já fez uso das ideias e da linguagem desses textos anteriormente nessa Carta (2.28-29; 7.6).

[49] Na sua análise minuciosa desse texto, Christopher Stanley sugere que Paulo, neste caso, "substituiu a primeira linha de Dt 9.4 por Dt 30.11" (Paul and the Language of Scripture, 129). Esse bem que pode ser o caso, já que, no geral, trata-se de uma "exposição" de Dt 30.11-14.

[50] Para saber mais sobre a ideia de que Paulo está se referindo à Encarnação e Ressurreição, consulte, por exemplo, Barrett, 199; Cranfield, 2:524-25; Murray, 53; Fitzmyer, 590-91; Byrne, 321; Moo, 655-56; Schreiner, 558; contra Käsemann, 288-90; Dunn, 2:605-6.

[51] Joel 2.32 no texto inglês, que segue a numeração da Bíblia Hebraica.

[52] O impressionante na literatura sobre essa passagem é ver como poucos apontam as implicações cristológicas do que aqui é dito. Quem percebe e articula com mais clareza (Dunn, 2:617-18) ao mesmo tempo tenta subestimá-la; Cranfiel (2:529, 532) é uma notável exceção. Outros o fazem segundo o comentário de Dunn: Fitzmyer, 593 ("an eloquent witness to the early church's witness to Christ as Kyrios"); Moo, 659-60; Schreiner, 561.

[53] Para saber mais sobre essa dupla ênfase, vide Cranfield, 2:528, todavia não é provável que ela tenha se originado como uma resposta a κύριος Καῖσαρ (itálicos do autor).

[54] Vide esp. Dunn, que articula claramente o que Paulo fez nos vv. 12-13 e, depois, afirma (corretamente) que a mensagem de Paulo "não é... cristológica; mas, antes, uma mensagem baseada na história da salvação" (2:617). Todavia, não é esse fato que torna a mensagem cristológica tão reveladora? Paulo não está tentando afirmar acerca da divindade de Cristo; antes, o que ele faz é presumi-la, e o faz de maneira tão informal que espera uma concordância comum da parte de todos, sem temer qualquer discordância. Assim, este é um momento da forma mais elevada de Cristologia.

[55] O único exemplo restante nessa Carta (Rm 14.11) está mais no campo da probabilidade do que no da certeza. Confira a seção seguinte abaixo.

[56] Alguns consideram que isso é dito com mais confiança do que se poderia

realmente ter, já que nem judeus, nem gentios são (cuidadosamente?) mencionados até o fim. A linguagem do próprio Paulo é “o fraco quanto a/sua fé” (14.1-2) e “os fortes” (15.1). Muitos veem uma conexão com 1 Co 8–10 e sugerem que a comida em questão é “carne oferecida aos ídolos” da passagem de Coríntios (vide, especialmente, Ziesler, 124-27). Isso parece improvável já que (1) 1 Co 8.1–10.22 diz respeito à participação em templos de ídolos, e a questão não é a comida, mas a idolatria; (2) a questão da comida por si somente é tratada em 1 Co 10.23–11.1 e, ali, Paulo vigorosamente defende o seu direito de consumir esse tipo de alimento, mesmo reconhecendo uma disposição em conter-se em contextos fora dos seus alojamentos; ao passo que (3) a idolatria não é tão enfatizada neste caso. Por outro lado, a questão da comida que está sendo tratada aqui ser, posteriormente, chamada de “pura” ou “imunda” (14.14,20); além da aplicação final em 15.5-12, que considera que tanto judeus quanto os gentios, também parece favorecer a posição assumida aqui. Essa é a posição mais comum (mais recentemente Cranfield, 2:694–95; Dunn, 2:795; Stuhlmacher, 219; Fitzmyer, 687; Moo, 829; Schreiner, 714-15; cf. M. B. Thompson, Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12:1–15:13 [JSNTSup 59; Sheffield: JSOT Press, 1991], 233-34 e passim). À luz do debate considerável, Morris (475) prefere não se comprometer, mas ele também desconsidera o caráter puramente judaico de grande parte do argumento (por exemplo, 14.14,20).

[57] A primeira parte (14.1-12) apresenta a questão e sua solução básica; a segunda parte (14.13-23) é dirigida, fundamentalmente, aos gentios: seja qual for a sua prática pessoal diante de Deus, eles estão debaixo da obrigação de amar os judeus e, assim, não ofender, ser motivo de tropeço. Aqui, especificamente, tudo é dirigido, na prática, aos gentios; todavia, no sentido teológico, o argumento também assume o lado dos gentios e, desse modo, destrói efetivamente a posição dos judeus; a terceira parte (15.1-6) é um apelo final aos gentios, apoiado por um apelo ao exemplo de Cristo, mas que também envolve os judeus ao citá-los em uma oração final; a quarta parte (15.7-13) serve de conclusão ao argumento como um todo: em primeiro lugar, com um apelo para ambos aceitarem um ao outro, do mesmo modo que Cristo vos aceitou (seguramente, ambos, neste caso); em segundo lugar, como um argumento de apoio ao apelo no v. 7, de que o Cristo que aceitou os dois grupos o fez por meio do Judaísmo, mas por causa dos gentios; e em terceiro lugar, declarando o resultado final, que é judeus e gentios sendo um único povo, juntos, louvando a Deus e, destarte, cumprindo as promessas da Aliança. Tudo isso termina com uma oração final.

[58] Isso parece se confirmar pela escolha do verbo ἐξουθενέω neste caso. Paulo utiliza κρίνω e ἐξουθενέω (“julgar” e “escarnecer”) com consistência ao longo de toda essa passagem como os dois verbos que refletem as duas atitudes envolvidas — exatamente as atitudes dos judeus e dos gentios, uns para com os outros, a respeito das exigências religiosas peculiares aos judeus da Diáspora. Desse modo, os gentios não observantes “escarnecem” os judeus observantes, ao passo que estes últimos “julgam” os primeiros.

[59] Como, a esta altura, o argumento começa por meio da analogia de um lar, a tendência da parte dos comentários e traduções é representar o primeiro uso de κύριος no nível metafórico; assim “diante do seu próprio senhor eles ficam de pé ou caem” (NRSV; cf. TNIV: “ao seu próprio senhor”). Todavia, isto é um tanto complicado, já que fica claro, pela frase seguinte, que Paulo já tem Cristo em mente; desse modo, Paulo já está apontando para Cristo quando chega a este ponto da analogia. Aliás, é notório o fato de ele não utilizar δεσπότης, o que ele poderia muito bem ter feito em termos da analogia em si mesma. Por isso, utilizo a maiúscula em “Senhor” aqui e na inclusão deste exemplo no relato. Alguns estudiosos (como Dunn, 2:796; Fitzmyer, 686, 690) entendem que a analogia se prolonga até a frase seguinte (“o seu senhor pode fazê-lo ficar de pé”), mas isso parece não fazer muito sentido no nível meramente humano.

[60] As implicações cristológicas dessa frase são tornadas claras pelos escribas posteriores que modificaram κύριος para θεός (D F G 048 33 1739 1881 M), quase que certamente porque o que é dito comumente é mais atribuído ao próprio Deus.

[61] Isso parece ter a intenção de manter um equilíbrio cuidadoso com o qual o argumento começou e têm sido mantido até este ponto; são os cristãos judeus que considerarão alguns dias (especialmente o sábado) sagrados, ao passo que os crentes gentios não serão considerados “kosher” (isto é, aceitável diante da Lei).

[62] Esse anacronismo é usado simplesmente como notas taquigráficas contemporâneas para as leis alimentares dos judeus.

[63] Deveríamos observar a mudança para “Cristo” a esta altura, já que, para Paulo, ὁ κύριος é o Senhor exaltado e, portanto, nesta condição Ele não morreu na cruz; antes, foi o Messias dos judeus que morreu pelos nossos pecados. Essa mudança, muito provavelmente, foi feita simplesmente por instinto.

[64] Este é um dos momentos mais interessantes no qual o Textus Receptus, traduzido pela versão King James, faz a fusão dos textos concorrentes do Oriente e do Ocidente. A leitura alexandrina encontrada nos textos críticos modernos está apoiada em a* A B C 365 1506 1739 1881 pc co; a leitura "ocidental", ἀνέστη, pode ser vista em F G 629. A começar por D e dali em diante, os dois foram mesclados para se chegar a ἀνέστη καὶ ἔζησεν, de modo que a versão King James apresenta uma versão estranha "ambos morreram, e se ergueram e reviveram". Todavia, também podemos ver o motivo da leitura ocidental. Este é, de fato, o único caso no corpus em que Paulo coloca esse verbo depois de "Cristo morreu"; em todos os outros casos encontramos alguma forma de "Ele ressuscitou". A sua escolha aqui é afirmada em termos do contexto, tendo relação com o fato de que se morremos ou vivemos, continuamos debaixo do senhorio daquele que "veio à vida".

[65] Sobre o significado de ἐξομολογήσεται, vide BDAG; é muito provável que, neste caso, esse vocábulo assuma o sentido adicional de "louvor", ao passo que no seu uso em Filipenses (2.10) ele pareça significar "confessar".

[66] Isso é dito com uma dose de confiança superior ao que foi a intenção do autor. Na verdade, a expressão "como eu vivo, diz o SENHOR" ocorre 22 vezes na Septuaginta; e somente para fins de análise, escolhi simplesmente fazer referência ao caso mais próximo de Is 45.23. É o próprio caráter corriqueiro da expressão que fragiliza o argumento de que o seu uso aqui teria sido intencional.

[67] Esta é a leitura de A, e o corretor de a; B e a* apresentam ὀμεῖται ("jurar"). Sobre a probabilidade do Codex Alexandrinus apresentar o original da Septuaginta aqui, vide G. D. Fee, Paul's Letter to the Philippians (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 223 nº 28. Pouca dúvida pode restar de que o texto que Paulo cita aqui e em Fp 2.11 é o único a que ele teve acesso e não é sua própria criação. Apesar de Paulo não ser sempre preciso a respeito das suas citações bíblicas, ele também não elabora um argumento a partir de uma alteração intencional.

[68] Para saber mais sobre essas citações, consulte a nota nº 7 no cap. 3.

[69] Até onde consigo discernir, os dois únicos que adotam esta interpretação são M. Black ("The Christological Use of the Old Testament in the New Testament", NTS 18 [1971–1972]: 8) e D. B. Capes (Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology [WUNT 2/47; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992], 123-30); Hurtado

(Lord Jesus Christ, 112) continua ambivalente.

[70] Black entende que isso seja decisivo. Segundo ele expõe: “Isto é hermenêutica paulina: louvor a Deus acompanha a homenagem a Cristo como Senhor” (“Christological Use”, 8).

[71] Vide cap. 3, nota nº 7.

Romanos 16.1-16,18

Esse conjunto final de textos κύριος nesta Carta apresenta pouquíssima importância cristológica; eles são trazidos à cena aqui porque deixam claro que as expressões “em Cristo” (ἐν Χριστῷ) e “no Senhor” (ἐν κυρίῳ) são completamente intercambiáveis. Assim, Paulo começa insistindo para que as comunidades cristãs de Roma recebam Febe, a portadora da Carta, “no Senhor” de uma maneira digna dos santos. Depois disso, Paulo alterna a sua forma de expressar entre os crentes estarem “no Senhor” e estarem “em Cristo”. Priscila e Áquila são colaboradores “em Cristo Jesus” (v. 3), como também é Urbano (v. 9); Epêneto é a primícia da Ásia “para Cristo” (v. 5); Andrônico e Júnia, que se distinguiram entre os apóstolos, estavam “em Cristo” (v. 7) antes de Paulo estar, ao passo que Apeles foi aprovado “em Cristo” (v. 10).

Outros estão “no Senhor” de modos semelhantes. Amplíato é “o meu amado no Senhor” (v. 8); Trifena e Trifosa “trabalharam no Senhor”, ao passo que Pérside “muito trabalhou no Senhor” (v. 12); Rufo é “eleito no Senhor” (v. 13), ao passo que os membros da casa de Narciso estavam simplesmente “no Senhor” (v. 11).

Tudo isso para mostrar que, para Paulo, existência no povo recém-formado de Deus significa que todos, igualmente, vivem na mesma esfera de vida no Espírito, o que significa que eles existem, vivem e trabalham “no Senhor”. Esse entendimento cristocêntrico da existência encontra ainda outras formas de expressão, de vários modos diferentes, nessa Carta, na qual quase tudo feito pelo crente está, de certa forma, relacionado a Cristo. Eu, simplesmente, listo-os aqui e deixo com que a própria quantidade indique como, por toda a natureza teocêntrica do argumento dessa Carta, o entendimento que Paulo tinha da presente era é completamente moldado pela vida em Cristo:

1.1 Paulo é um apóstolo “de Cristo Jesus”

1.5 O apostolado de Paulo é “por intermédio dele [Jesus Cristo] o nosso Senh

1.6 Os crentes romanos foram chamados “de Cristo” (= eram os “chamados” p

1.8 Paulo dá graças por intermédio de Cristo Jesus (cf. 7.25)

2.16 Deus julgará os segredos do coração “por intermédio de Cristo Jesus”

3.22 A nossa fé é “em Cristo Jesus”

3.24 A fonte da redenção é Cristo Jesus

5.1 A nossa paz com Deus vem “por intermédio do nosso Senhor Jesus Cristo”

5.11 O nosso gloriar em Deus é “por intermédio de nosso Senhor Jesus Cristo”

6.3 Nós fomos batizados “em Cristo Jesus”

6.11 Nós estamos vivos para Deus como estamos “em Cristo Jesus”

6.23 O dom da vida eterna está “em Cristo Jesus nosso Senhor”

7.25 O nosso livramento da condenação é por intermédio de “Jesus Cristo nosso

8.1 Estar “em Cristo Jesus”, portanto, significa não estar mais sujeito à conden

8.10 O próprio Cristo vive em nós (essa é uma implicação da habitação do Espí

8.35 Nada pode nos separar do amor de Cristo (cf. v. 37)

8.39 Na verdade, o amor do próprio Deus é encontrado “em Cristo Jesus nosso

9.3 Ser condenado equivaleria a recebermos o anátema de Cristo

10.4 O próprio Cristo é o ponto máximo da Lei

10.17 O próprio evangelho é descrito como “a palavra sobre Cristo”

13.14 O antídoto ao comportamento pecaminoso é estarmos “revestidos com o S

14.14 O Senhor Jesus é a fonte da persuasão de Paulo de que nada é impuro por

14.18 Servir a Cristo honrando um irmão ou irmã é o que agrada a Deus

15.16 O ministério de Paulo aos gentios é “da parte de Cristo Jesus”

15.17 Portanto, a única glória de Paulo está “em Cristo Jesus” acerca das coisas

15.18 Porque foi Cristo Jesus quem tudo realizou por seu intermédio

15.29 A ida de Paulo a Roma estaria na “plena medida da bênção de Cristo”

16.22 A própria saudação de Tércio — o escrivão da Carta — é “no Senhor”

16.27 E a doxologia final de glória a Deus é “por intermédio de Jesus Cristo”

Essa lista nos leva, então, a notar, ao final, os poucos casos nessa Carta nos quais Cristo compartilha das prerrogativas divinas com Deus-Pai.

Cristo e as Prerrogativas Divinas

Assim como ocorreu em todas as Cartas anteriores, e de formas igualmente pressupositivas, em Romanos Paulo fala de Cristo como partícipe naquelas que são, especialmente para Paulo, prerrogativas divinas. Entretanto, em função do caráter basicamente teocêntrico do argumento dessa Carta, essas ocorrências são em menor quantidade do que poderíamos esperar, em função do tamanho da Epístola.

O Espírito de Cristo (Rm 8.9-11)

Quatro vezes no corpus o Espírito Santo, a quem Paulo normalmente chama de "Espírito de Deus", é chamado de "Espírito de Cristo". Já vimos isso ocorrer em 2 Co 3.17 e Gl 4.6 e veremos isso voltar a ocorrer em Fp 1.19. Só que não há nada parecido com o que ele faz em Rm 8.9-10. Os crentes estão "no espírito" porque eles têm "o Espírito de Deus". Logo a seguir, esse mesmo Espírito é chamado de "o Espírito de Cristo", o que, por sua vez, é seguido da afirmação: "se Cristo está em vós".[72] É exatamente esse tipo de intercalação no pensamento de Paulo que levou aos debates ontológicos trinitários acerca da divindade de Cristo e do Espírito nos séculos seguintes. Aqui eu me limito a mostrar que essa é a forma mais elevada de prerrogativa compartilhada que aponta com uma mira certeira em direção à plena divindade de Cristo. AquEle a quem Paulo identifica em duas outras ocasiões como "o mesmo/único Espírito", em um contexto no qual Ele, de modo semelhante, identifica Cristo como "o mesmo/único Senhor" e o Pai como "o mesmo/único Deus" (1 Co 12.4-6; Ef 4.4-6), é no único e ao mesmo tempo o Espírito tanto do Pai quanto do Filho.

Só que nesse caso mais precisa ser dito por causa do papel que essa passagem tem desempenhado em debates acerca de uma suposta Cristologia do Espírito[73] no pensamento de Paulo. O que está em questão é se Paulo teve a intenção de fazer a plena identificação do Cristo ressurreto com o Espírito, de modo que, com efeito, os dois fossem o mesmo em termos de "ser".[74] Pouca dúvida pode restar de que, para Paulo, no nível experiencial, nós efetivamos a realidade do Cristo vivo por meio do agenciamento do Espírito. Só que o mesmo é verdade com relação ao Espírito e Deus-Pai; e, seja qual for o caso, a presente passagem dificilmente deixa isso claro. A intenção de Paulo, aqui, não é fundamentalmente ontológica; antes, a expressão final, "se Cristo está em vós", é uma simplificação para aquilo que ele acabara de dizer: "Se alguém não tem o Espírito de Cristo, esse tal não pertence a Cristo". A oração referencial, então, faz um resumo disso, "mas se Cristo está em vós", pelo que, no contexto, ele tem a intenção de dizer: "Se Cristo pelo seu Espírito está em Vós".[75]As palavras em itálico são, simplesmente, desnecessárias de serem acrescentadas porque elas deveriam ser claras o suficiente para o leitor a partir do que já foi dito na frase imediatamente

anterior.

Ao final, portanto, essa passagem é uma das mais importantes nos textos prototrinitários do corpus paulino. Independentemente de qualquer outra coisa, Paulo entende a obra salvífica de Deus como um trabalho conjunto do Pai, do Filho e do Espírito; e, em vista disso, o Espírito é compreendido por ele como sendo Espírito tanto do Pai como do Filho.

O Amor de Cristo (Rm 8.35)

Ao retornar a essa grande conclusão na passagem que pode ser encontrada entre 1.18–8.30 já analisada anteriormente, percebemos, finalmente, que na mesma passagem Paulo fala de Cristo como alguém que nos ama (vv. 35,37) e, depois, conclui o argumento como um todo referindo-se ao “amor de Deus que está em Cristo Jesus nosso Senhor”. Por si mesmo, o amor de Cristo poderia ser compreendido simplesmente como um meio, porém a passagem com um todo indica que o amor que Deus demonstrou para conosco, e que reside no caráter de Deus (Rm 5.5-8) deve, igualmente, ser compreendido como sendo o amor do próprio Cristo em nós, o qual também se fundamenta no seu caráter igualmente divino.[76] Sobre esse atributo compartilhado, vide a análise de 2 Ts 2.13 no cap. 2 (cf. 2 Co 5.14).

Um Apelo por Intermédio de Cristo (Rm 15.30)

Por fim, como também ocorre nas Cartas anteriores,[77] Paulo fundamenta um apelo "por intermédio do nosso Senhor Jesus Cristo". O fato de esse apelo ser feito tanto a Cristo quanto ao Espírito, provavelmente, fala mais acerca do papel do Espírito na Teologia paulina do que sobre o papel de Cristo. Todavia, um apelo assim se aproxima muito dos "juramentos" que o AT ordena que sejam feitos somente em nome de Yahweh. Como já vimos, a tranquilidade com que Paulo recorre a Cristo em tais situações nos diz algo a respeito da natureza pressuposítiva de sua Cristologia.

Todas as Assembleias de Cristo (Rm 16.16)

No fim de uma longa série de saudações a várias pessoas conhecidas por Paulo, ele conclui, como lhe é de costume, com uma saudação retributiva dos crentes do local onde ele redige a Carta. Em todos os outros momentos semelhantes, Paulo fala “das assembleias de Deus”,[78] e em cada um desses casos poderia se argumentar que o genitivo é, ao mesmo tempo, possessivo e descritivo: as igrejas pertencem a Deus e existem para os seus propósitos no mundo. A expressão por si só ocorre algumas vezes na Septuaginta, mais frequentemente como “do SENHOR” [= a assembleia de Yahweh] (ἐκκλησία κυρίου).[79] Assim, as várias cidades e vilarejos greco-romanos onde Paulo estabeleceu comunidades cristãs têm outra “assembleia” em seu meio, uma que pertence ao Deus vivo, ou, nesse caso, ao Cristo ressurreto. A intercalação é impressionante pela simples razão de ser basicamente imperceptível, de modo que o que é normalmente compreendido como pertencente a Deus é aqui designado como pertencente a Cristo, um caso óbvio de compartilhamento de prerrogativa divina.

Jesus como o Segundo Adão

Pela terceira e última vez nas suas Cartas, Paulo, em Romanos 5.12-21, faz um contraste explícito[80] entre Cristo e Adão. Nos dois casos anteriores (1 Co 15.21-22,44b-49), Paulo trouxe Adão para a cena dentro do contexto das duas partes do seu argumento com os Coríntios acerca da ressurreição. No primeiro caso, a certeza de uma ressurreição futura dos crentes é afirmada com base na ressurreição do próprio Cristo. Assim como o primeiro Adão trouxe o pecado e a morte para o mundo, os quais nós herdamos dele, também Cristo, como o segundo Adão, foi ressurreto para garantir que a vida na ressurreição seja a resposta de Deus ao nosso envio à morte, no primeiro momento. No segundo caso, o contraste existe como parte do argumento de que a ressurreição futura será corporal. Assim como nós carregamos o corpo sujeito à deterioração que recebemos por meio de Adão, na ressurreição, os crentes receberão um corpo semelhante ao do Cristo ressurreto. Assim, Adão serve, nos dois casos, como o progenitor da nossa raça, hoje destinada à morte e à deterioração.

Neste terceiro caso (Rm 5.12-21), o contraste ocorre totalmente na questão do pecado e da justiça. Assim como o pecado entrou no mundo por intermédio de um só homem, a justiça também se tornou disponível aos pecadores por meio de um homem. E o interesse, nesse caso, está na universalidade tanto do pecado como da justiça: a justiça que Cristo proporcionou é para todos que pecaram, tanto judeu como gentio, e, dessa forma, revoga qualquer necessidade dos gentios "observarem a Lei" como uma forma de alcançar a justiça. Portanto, não nos cabe fazer um uso além de τύπος além do que o próprio Paulo fez. Adão é um "tipo" somente no sentido de modelo, mas não em algum sentido teológico primordial mais amplo.[81]

Devemos notar que o denominador comum das três passagens nas quais Adão é mencionado é explicitamente duplo. Em primeiro lugar, Adão é trazido à cena somente nos casos em que o argumento de Paulo engloba a natureza universal da pecaminosidade humana que resulta na morte. Em segundo lugar, e para os propósitos desse nosso estudo a questão crucial, em cada um desses casos Paulo traz Cristo à cena para enfatizar a sua genuína humanidade, uma humanidade

que Ele compartilhou plenamente com Adão e, destarte, também conosco, porém sem pecado.

Também deveríamos observar aqui, portanto, que esses três casos de contraste entre Adão e Cristo, nos quais a questão da pecaminosidade humana (Adão) e a redenção (Cristo), dificilmente justificam a ênfase exagerada em um suposta Cristologia Adâmica que encontramos em alguns autores. O uso, para Paulo, é completamente no campo da analogia: Adão como pecador; Cristo, como segundo Adão, anula o efeito da herança de Adão. O único outro eco garantido entre Adão e Cristo é o que notamos acima, em 8.29, em que o Filho é visto como o portador da εἰκών (imagem) divina e, portanto, também da verdadeira imagem humana, num uso intencional da linguagem utilizada pela Septuaginta em Gn 1.26-27. E, apesar disso ser um eco de importância considerável, ele dificilmente justificaria uma compreensão de Cristo como um segundo Adão que normalmente extrapola de modo considerável o próprio relato bíblico e, dessa forma, leva a Cristologia de Paulo além do que Paulo desejou que ela fosse.

Paulo Chega a Chamar o Messias de “Deus”? — Romanos 9.5

Romanos 9.5 representa (possivelmente) um dos textos cristológicos mais complicados de todo o corpus. A questão é se Paulo realmente tinha a intenção de criar um momento doxológico no fim da sua frase para se referir ao Messias ou a Deus-Pai. O que está em jogo é uma questão de pontuação, na qual a leitura gramatical “normal” do texto e do seu conteúdo real parecem estar em desacordo um com o outro.[82] O texto diz (sem qualquer pontuação, como se pode verificar em qualquer tradição de manuscritos),

9.5 ⁴οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται... ⁵ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκ

que são israelitas... de quem são os Pai e de quem o Messias segundo a carne

As opções básicas de tradução (a começar por ὁ Χριστός) são três:[83]

(1) ... o Messias quanto à sua vida terrena, que é Deus sobre tudo, bendito para s

(2) ... o Messias quanto à sua vida terrena, que é sobre todas as coisas. Seja Deus

(3) ... o Messias quanto à sua vida terrena. Seja Deus que é sobre todas as coisas

A ideia aqui é transmitir que se não houvesse qualquer questão acerca do que é dito, provavelmente, leríamos ὁ ὢν como um modificador de ὁ Χριστός. Todavia, o "o que" nesse caso parece superar em muito as nossas expectativas gramaticais, de modo que outra opção gramatical aceitável acaba sendo preferida por muitos.

Só que também deveríamos perceber que o único aspecto que favorece a leitura da expressão final como um modificador de "o Messias" é a suposta forma "normal" de leitura da construção gramatical.[84] E, como todas as outras considerações parecem se colocar contra isso, eis um caso em que o "normal", provavelmente, está no olho de quem olha; na verdade, o "normal" não significa que outra forma de pontuação não seja "normal". Antes, nesse caso, simplesmente significa que sem pontuação, os nossos primeiros instintos são no sentido de lermos o texto com a oração final modificando ὁ Χριστός. Todavia, como todos também reconhecem, quando nos deparamos com a palavra θεός, temos todas as boas razões para fazermos uma pausa, já que os nossos primeiros instintos também são confrontados com uma segunda circunstância, que contraria esses instintos. E, ao final, penso que essas razões são muito mais importantes do que poderíamos entender como uma gramática "normal", já que, na verdade, outras formas de pontuação também estariam de acordo com o uso paulino em outros textos. Aqui estão as minhas razões para preferir a opção 3, que, ao mesmo tempo, contraria a opção 1.[85]

1. Numa fase muito inicial das suas Cartas, em uma passagem de certa importância e deliberação, Paulo dividiu a Shemá judaica em duas partes (1 Co 8.6),[86] identificando o θεός único com o Pai, e o κύριος único com Jesus Cristo (o Filho); e dessa forma, fazendo uso de uma interpretação cristã da Shemá como seu ponto de partida, ele fez uma distinção entre θεός e κύριος, ao passo que, simultaneamente, incluiu Cristo na identidade divina. O "único Senhor Deus", agora, deve ser compreendido como "Deus o Pai" e "o Senhor, Jesus Cristo".

A ideia aqui é que mostrar que essas distinções linguísticas prevalecem ao longo do corpus, inclusive nas Cartas a Timóteo e a Tito. As únicas exceções são aquelas citações da Septuaginta nas quais não se pretende mostrar que é o κύριος.[87] Não estou querendo dizer que todos concordam com isso. Porém, aqueles que discordam somente o fazem nos casos em que consideram que

κύριος se refere a Deus-Pai, e não a Cristo; jamais no sentido oposto. E mesmo nesses casos, as considerações contextuais sugerem o contrário, uma vez que em cada um dos casos precisaríamos fechar os olhos grosseiramente para as distinções claras que Paulo faz no começo de cada uma das suas Cartas, e faz isso sem uma justificativa textual adequada.[88] Além do mais, Paulo não faz a intercalação desses termos em nenhum outro escrito, de modo que ficamos curiosos para saber a quem κύριος e θεός se referem.

2. A questão do uso (gramatical/sintático) em outros escritos paulinos normalmente é trazida à cena; mas isso pode ser confuso por ter relação, em última análise, com quais analogias consideramos mais significativas. Para mim, a mais reveladora destas é aquela encontrada em dois outros exemplos do uso doxológico que Paulo faz de εὐλογητός (Rm 1.25; 2 Co 11.31); e destes, aquele que está mais no início da presente Epístola parece especialmente significativo. Aqui estão as duas passagens em paralelo (além de 2 Co 11.31):

Rm 1.25	παρὰ τὸν κτίσαντα,	ὅς ἐστι
	εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.	
Rm 9.5	ὁ ὢν ἐπὶ πάντων	θεὸς
	εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.	
2 Co 11.31	ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ οἶδεν, ὁ ὢν εὐλογητὸς	
	εἰς τοὺς αἰωνᾶς, ὅτι...	

Fora as considerações gramaticais que cabem na presente frase, essas duas "bênçãos" de Deus são quase idênticas, sendo que a bênção em si é idêntica em todos os três casos. As diferenças estão somente na introdução, na forma como θεός é identificado em cada caso; e em cada caso o contexto é o que exige essa forma de encaixe de texto. Perceberemos que em ambos os casos Deus é bendito como o Criador/Soberano de tudo o que há.

3. As ênfases paulinas, tanto em Romanos como um todo como na presente passagem, mais especificamente (caps. 9–11), são tão plenamente teocêntricas que, talvez, precisaríamos de mais de uma única opção gramatical para derrubar essa ênfase nessa Carta. Isso é ainda mais acentuado na presente passagem, na qual a narrativa dos vv. 3-5 até a doxologia apresentam o Messias como o momento máximo dos privilégios de Israel. O argumento que se segue mantém o mesmo padrão teocêntrico, com Cristo surgindo como a maneira de o próprio Deus colocar um fim na observância da Torá, de modo que a confissão de "Jesus como κύριος" é a maneira singular com que judeus e gentios se unem na bênção de Deus (9.30–10.21). Pareceria notavelmente estranho para Paulo, como o ponto alto dessa lista de privilégios judeus em um contexto muito judaico, bendizer o Messias como Deus[89] quando uma doxologia a Deus por todos esses privilégios parece ser muito mais adequada.[90]

A partir dessa forma de enxergar as coisas, tanto a introdução até a presente seção (9.1-5), que culmina com o dom do Messias, como o longo argumento dessa porção de texto[91] são levados a um clímax adequado com uma "bendição a Deus" de encerramento em 11.33-36. Juntas, essas "bendições" têm o efeito de fazer a separação do argumento dos capítulos 9–11; e como esta última é puramente teocêntrica, a probabilidade é que a primeira também seja, especialmente porque Cristo simplesmente não é o foco nem da lista de privilégios judeus (Ele é ponto alto, mas não o ponto central), nem do argumento que se segue.

4. Nessa mesma linha, geralmente é consenso que ὁ Χριστός neste caso refere-se a um título. Se admitirmos isso, ele também funciona como um "nome" para Jesus e, dessa forma, nesse caso também poderia estar exercendo uma dupla função, todavia, esse uso como título parece especialmente revelador contra a probabilidade de que ὁ ὢν... θεός tenha a intenção de ser um aposto a "o Messias". Uma coisa seria Paulo se referir a Jesus Cristo, ou ao Filho como

“Deus”; outra coisa bem diferente seria ele colocar, intencionalmente, a vinda do Messias como o ponto alto dos privilégios dos judeus e, depois, sugerir, por meio de uma doxologia que o próprio Messias era Deus. Isso parece forçar demasiadamente os limites da probabilidade.

5. Por fim, o que parece favorecer a leitura “normal” não necessariamente pode ser o correto. Duas questões estão em jogo: o surgimento de ὁ ὢν e a expressão prepositiva ἐπὶ πάντων que vem logo em seguida.

(a) A expressão ὁ ὢν, que ocorre somente duas vezes no corpus (aqui e em 2 Co 11.31), normalmente é vista como o ponto gramatical decisivo em favor da primeira opção. Todavia, deveríamos perceber que, na sua primeira ocorrência (2 Co 11.31), a expressão aparece como uma peça de prosa direta. Ela se coloca na sentença de tal forma que o seu sentido e significado são claros, e a própria gramática não permite outro significado. Paulo, aqui, está fazendo um juramento, no NT, o que mais se aproxima da inserção rabínica posterior da expressão “bendito seja Ele” depois da menção ao nome de Deus. Assim, “o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo sabe — aquele que é bendito para sempre — que eu não estou mentindo”. O interessante a respeito dessa expressão ὁ ὢν é como o particípio ὢν é desnecessário nesse caso. No inglês formal da NASU, podemos ler: “O Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, Ele que é bendito para sempre, sabe... “Porém, sem o ὢν, leríamos isso exatamente da mesma forma e não sentiríamos falta do particípio se ele não estivesse ali. Por outro lado, a inserção desse particípio (desnecessário), provavelmente, tem a intenção de enfatizar que essa expressão, que provoca uma interrupção no texto, na verdade, nos faz retornar ao sujeito “nosso Deus e Pai” e, portanto, não ao “nosso Senhor Jesus Cristo”.

Da mesma forma, o particípio é igualmente desnecessário no texto em análise se a bênção fosse uma referência a Cristo. Paulo poderia, simplesmente, ter apresentado um aposto direto: ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν (de quem é o Messias quanto à sua vida terrena, Deus sobre tudo, bendito para sempre. Amém). Por isso a inserção de ὤν, que, normalmente, é considerada como o argumento mais contundente com relação a Cristo, de fato, não tem esse poder. Ao contrário, muito provavelmente, isso está ali exatamente porque Paulo tinha a intenção de mudar o sujeito.

(b) Isso também é confirmado pelo que, para mim, é o argumento decisivo: O uso que Paulo faz de uma ordem “fechada” de palavras, na qual a preposição

“sobre todas as coisas” ocorre entre o ὁ ὢν e o seu substantivo, θεός. A razão para isso é, muito provavelmente, para fins de ênfase; e, ao fazer isso, Paulo volta a utilizar a “bênção” de 1.25, na qual a ênfase estava em Deus como Criador. Nesse ponto final do argumento, Paulo agora enfatiza o fato de o próprio Deus Criador estar acima de todas as coisas, incluindo especificamente a lista de privilégio judeus que culminaram no dom do “Messias em sua vida terrena”.

Assim, se tivéssemos que modificar essa ordem das palavras para a ordem “normal” (inequívoca), ὁ θεὸς ὁ ὢν ἐπὶ πάντων εὐλογητός, então a atribuição da doxologia a Cristo simplesmente não teria ocorrido ou, no mínimo, teria ocorrido com menor frequência. Com base no uso que Paulo faz em outros textos, poderíamos colocar um ponto final depois de κατὰ σάρκα e ler a doxologia no jeito “normal” para Paulo: “Seja Deus que é sobre todas as coisas bendito para sempre. Amém”. E, ao fazer isso, nós tanto preservaríamos o uso paulino em outras passagens como reconheceríamos que essa bênção súbita de Deus é tipicamente paulina, em especial em uma passagem na qual ele fez uma lista dos “privilégios” dos judeus. O Deus que é sobre todas as coisas, inclusive essa história do seu povo que culmina com o dom do Messias, deve ser louvado para sempre.

O meu argumento, portanto, é que a presença de ὢν é, em última análise, irrelevante em termos de significado, mas a sua ocorrência é, quase que certamente, responsável pela ordem atual das palavras.[92] Caso Paulo tivesse preferido enfatizar somente que Deus deveria ser bendito para sempre, então essa discussão toda nem teria ocorrido em função da não ocorrência de ὢν ἐπὶ πάντων. Porém, como a ênfase está em Deus ser a fonte suprema e o soberano sobre “todas as coisas”, especialmente sobre a história gloriosa do seu povo, a ordem das palavras assume esse formato. Parece incongruente, tanto para a Carta como um todo como ao contexto presente, de modo mais específico — sem mencionar o uso paulino ao longo de todo o corpus — que Paulo viesse a chamar o Messias de θεός de modo súbito quando Ele veio em carne, como a expressão máxima daquilo que Deus estava fazendo no mundo.

Por fim, deveríamos também notar que mesmo se essa forma de enxergar as coisas seja considerada a opção menos provável nesse caso, dificilmente se poderia questioná-la como uma forma possível ou provável de interpretar a gramática. E como esse é o caso, isso significa que, de fato, não existe nenhum exemplo garantido em que Paulo chame Cristo ὁ θεός, o que é exatamente o que

deveríamos esperar, em função das claras distinções que ele apresenta tanto na sua releitura da Shemá quanto nas saudações de todas as suas Cartas. Uma "possível" interpretação a partir de uma gramática ambígua simplesmente não tem o mesmo peso que o uso seguro tem.

Conclusão

Como as conclusões vinham antecipando ao longo de todo este capítulo, preciso retornar ao que foi observado no início, só que agora para salientar o significado da Cristologia consideravelmente superior que surge nessa Carta.

Independentemente de tudo que possa ser dito acerca de Romanos, essa é a Epístola mais consistentemente teocêntrica de todo o corpus. Escrita para uma comunidade que conhecia Paulo somente pela sua reputação (1.11-13; 15.22-29), essa Epístola parece ter sido "composta" com muito mais detalhes do que as demais. Nessa carta, que apresenta uma ênfase teocêntrica, também poderíamos esperar que Paulo fosse mais contido na maneira com que fala de Cristo como Filho e Senhor, o que de fato parece ser o caso. Portanto, assume certa importância o fato de encontrarmos aqui, bem como em outros escritos paulinos, tanto afirmações intencionais como pressupositivas acerca de Cristo como Senhor que indicam a mesma Cristologia Superior que encontramos nas Cartas anteriores.

A ênfase fundamental é posta em Cristo como Filho de Deus, e fica claro, pela maneira como Ele é apresentado já no início (1.2-4), que o Filho messiânico de Deus (como o rebento de Davi) é, acima de tudo, o Filho preexistente que veio a este nosso mundo como aquEle que seria enviado pelo Pai. Ao mesmo tempo, tanto o aspecto messiânico deste título (Messias quanto à sua vida terrena [9.5; cf. 1.2]) como a comparação com Adão colocam toda ênfase no caráter autêntico da sua humanidade. Uma visão docética de Cristo é deveras impossível com base nas evidências apresentadas nessa Carta.

Ao mesmo tempo, o Filho de Deus preexistente e encarnado também assumiu plenamente o papel de "Senhor" em virtude da sua ressurreição dos mortos. Assim, como vimos anteriormente, Ele é "o Senhor" dos textos veterotestamentários a quem as pessoas hoje invocam a sua salvação (10.9-13), e Ele é, agora, tanto o Senhor dos vivos quanto dos mortos (14.9), que (provavelmente) compartilhará do Juízo Final — a mais elevada das prerrogativas divinas.

Apêndice I: Os Textos

(Os colchetes duplos [[ ]] indicam textos com referência a Deus somente; os colchetes triplos [[[ ]]] com itálicos indicam citações da LXX, nas quais κύριος se refere a Yahweh.)

1.1-7 [1]Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, [2]ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις [3]περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, [4]τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, [5]δι᾽ οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, [6]ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, [7]πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

1.8-10 [8]Πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ πάντων ὑμῶν ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ. [9]μάρτυς γάρ μού ἐστιν ὁ θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὡς ἀδιαλείπτως μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι [10]πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος εἴ πως ἤδη ποτὲ εὐοδωθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς.

[[1.16-17 [16]Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, [v.l. + τοῦ Χριστοῦ] δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι. [17]δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.]]

[[1.18-23 18Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ᾽ οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, 19διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν. 20τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους, 21διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν, ἀλλ᾽ ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία. 22φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν 23καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν.]]

[[1.24-26 24Διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς, 25οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. 26διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας,]]

[[1.28 καὶ καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα,]]

[[2.2-6 2οἴδαμεν δὲ ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστιν κατὰ ἀλήθειαν ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας. 3λογίζῃ δὲ τοῦτο, ὦ ἄνθρωπε ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά, ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ; 4ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει; 5κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ 6ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ·]]

[[2.11 οὐ γάρ ἐστιν προσωπολημψία παρὰ τῷ θεῷ.]]

[[2.13 οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ...]]

2.16 ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ. [v.l. Ἰησοῦ Χριστοῦ]

[[2.17 Εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ καὶ ἐπαναπαύῃ νόμῳ καὶ καυχᾶσαι ἐν θεῷ]]

[[2.23-24 [23]ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι, διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάζεις· [24]τὸ γὰρ ὄνομα τοῦ θεοῦ δι᾽ ὑμᾶς βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν,]]

[[2.29 ...οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ θεοῦ.]]

[[3.2-7 [2]...πρῶτον μὲν γὰρ ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ. [3]τί γάρ; εἰ ἠπίστησάν τινες, μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει; [4]μὴ γένοιτο· γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης, καθὼς γέγραπται· ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσεις ἐν τῷ κρίνεσθαί σε. [5]εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν, τί ἐροῦμεν; μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν (κατὰ ἄνθρωπον λέγω); [6]μὴ γένοιτο· ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον; [7]εἰ δὲ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι;]]

[[3.11 ...οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν.]]

[[3.18 οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.]]

[[3.19 ...ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ·]]

3.21-26 [21]Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, [22]δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γάρ ἐστιν διαστολή, [23]πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ [24]δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· [25]ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων [26]ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. [v.l. - Ἰησου]

[[3.29-30 [29]ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν, [30]εἴπερ εἷς ὁ θεὸς ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως...]]

[[4.2-3 [2]...ἔχει καύχημα, ἀλλ᾽ οὐ πρὸς θεόν. [3]τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει; ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ...]]

[[4.6 ...ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων·]]

[[[4.8 μακάριος ἀνὴρ οὗ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν.]]]

[[4.17 ...κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ ζῳοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα.]]

[[4.20 εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ ἀλλ᾽ ἐνεδυναμώθη

τῇ πίστει, δοὺς δόξαν τῷ θεῷ]]

4.24 ἀλλὰ καὶ δι᾽ ἡμᾶς, οἷς μέλλει λογίζεσθαι, τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν,

5.1-2 [1]Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ [2]δι᾽ οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν τῇ πίστει εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν καὶ καυχώμεθα ἐπ᾽ ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.

[[5.5 ...ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν.]]

5.6-11 [6]ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν... [8]συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν. [9]πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι᾽ αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς. [10]εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ· [11]οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δι᾽ οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.

5.15 ...πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν.

5.17 ...πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.

5.18-19,21 [18]...οὕτως καὶ δι᾽ ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς. [19]...οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί... [21]...οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

6.3-5 [3]ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι, ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; [4]συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν. [5]εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα·

6.8-11 [8]εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ, [9]εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνῄσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει. [10]ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ· ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ. [11]οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. [v.l. + τῷ κυρίῳ ἡμῶν]

[[6.13 ...παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ.]]

[[6.17 χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι...]]

[[6.22 νυνὶ δὲ ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν,]]

6.23 τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος

ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

7.4 ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ.

[[7.22 συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον,]]

7.25 χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.

8.1-2 [1]Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. [2]ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.

8.3 τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί,

[[8.7-8 [7]διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται· [8]οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται.]]

8.9-11 [9]ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλ᾽ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. [10]εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. [11]εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας

Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζῳοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν.

8.14-17 [14]ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν. [15]οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας ἐν ᾧ κράζομεν· ἀββα ὁ πατήρ. [16]αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. [17]εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.

[[8.19 ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται.]]

[[8.21 ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.]]

[[8.27 ὁ δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων.]]

8.28-30 [28]οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. [29]ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς· [30]οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν.

8.31-35 [31]Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα; εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ᾽ ἡμῶν; [32]ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται; [33]τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ; θεὸς ὁ δικαιῶν· [34]τίς ὁ κατακρινῶν; Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ

ἐγερθείς, ὃς καί ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν. 35τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ;

8.37 ἀλλ᾽ ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς.

8.39 ...οὔτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

9.1 Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ,

9.3-5 3ηὐχόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα, 4οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, 5ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

[[9.6 Οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ....]]

[[9.8 ...οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ...]]

[[9.11 ...ἵνα ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ,]]

[[9.14 Τί οὖν ἐροῦμεν; μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; μὴ γένοιτο.]]

[[9.16 ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ.]]

[[9.20 ὦ ἄνθρωπε, μενοῦνγε σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ;]]

[[9.22 εἰ δὲ θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ...]]

[[9.24 οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν,]]

[[[9.28-29 [28]λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς. [29]καὶ καθὼς προείρηκεν Ἡσαΐας· εἰ μὴ κύριος σαβαὼθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα, ὡς Σόδομα ἂν ἐγενήθημεν καὶ ὡς Γόμορρα ἂν ὡμοιώθημεν.]]]

9.32 ...προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος,

10.1-4 [1]Ἀδελφοί, ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας καὶ ἡ δέησις πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν. [2]μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς ὅτι ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν ἀλλ᾽ οὐ κατ᾽ ἐπίγνωσιν· [3]ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητοῦντες στῆσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν. [4]τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι.

10.6-7 [6]...μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ᾽ ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν· [7]ἢ· τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ᾽ ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.

10.9 ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ·

10.12-13 [12]οὐ γάρ ἐστιν διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος, ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν· [13]πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

[[[10.16 ...Ἡσαΐας γὰρ λέγει· κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;]]]

10.17 ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ. [v.l. θεοῦ]

[[11.1-2 [1]Λέγω οὖν, μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; μὴ γένοιτο· καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμί, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμίν. [2]οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω. ἢ οὐκ οἴδατε ἐν Ἠλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή, ὡς ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ;]]

[[[11.3 κύριε, τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν,...]]]

[[[11.8 καθὼς γέγραπται· ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως,]]]

[[11.21-23 [21]εἰ γὰρ ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο, μή πως οὐδὲ σοῦ φείσεται. [22]ἴδε οὖν χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν θεοῦ· ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομία, ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότης θεοῦ,... [23]...δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεὸς πάλιν ἐγκεντρίσαι αὐτούς.]]

[[11.29-36 29ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ. 30ὥσπερ γὰρ ὑμεῖς ποτε ἠπειθήσατε τῷ θεῷ, νῦν δὲ ἠλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ, 31οὕτως καὶ οὗτοι νῦν ἠπείθησαν τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει, ἵνα καὶ αὐτοὶ νῦν ἐλεηθῶσιν. 32συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ. 33Ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ· ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ. 34τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο; 35ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ, καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ; 36ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.]]

[[12.1-2 1Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν· 2καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.]]

[[12.3 ...ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως.]]

12.5 οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ,...

12.11 τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί, τῷ πνεύματι ζέοντες, τῷ κυρίῳ δουλεύοντες,

[[[12.19 ...γέγραπται γάρ· ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος.]]]

[[13.1-6 1Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. οὐ γὰρ ἔστιν

ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν· [2]ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν,... [4]θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ· οὐ γὰρ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ. θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι.... [6]διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε· λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες.]]

13.14 ἀλλὰ ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας.

14.3-9 [3]...ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο. [4]σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην; τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει ἢ πίπτει. σταθήσεται δέ, δυνατεῖ γὰρ ὁ κύριος στῆσαι αὐτόν. [5]ὃς μὲν γὰρ κρίνει ἡμέραν παρ᾽ ἡμέραν, ὃς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν· ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοὶ πληροφορείσθω. [6]ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ φρονεῖ· καὶ ὁ ἐσθίων κυρίῳ ἐσθίει, εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ· καὶ ὁ μὴ ἐσθίων κυρίῳ οὐκ ἐσθίει καὶ εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ. [7]οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν ἑαυτῷ ζῇ καὶ οὐδεὶς ἑαυτῷ ἀποθνῄσκει· [8]ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνῄσκωμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνῄσκομεν. ἐάν τε οὖν ζῶμεν ἐάν τε ἀποθνῄσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν. [9]εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ.

14.10-12 [10]σὺ δὲ τί κρίνεις τὸν ἀδελφόν σου; ἢ καὶ σὺ τί ἐξουθενεῖς τὸν ἀδελφόν σου; πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ θεοῦ, [v.l. Χριστοῦ] [11]γέγραπται γάρ· ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, [ou κύριος] ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ. [12]ἄρα ἕκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει. [v.l. + τῷ θεῷ]

14.14 οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι᾽ ἑαυτοῦ,...

14.15 ...μὴ τῷ βρώματί σου ἐκεῖνον ἀπόλλυε ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν.

[[14.17 οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις...]]

14.18 ὁ γὰρ ἐν τούτῳ δουλεύων τῷ Χριστῷ εὐάρεστος τῷ θεῷ καὶ δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις.

[[14.20 μὴ ἕνεκεν βρώματος κατάλυε τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ.]]

[[14.22 σὺ πίστιν ἣν ἔχεις κατὰ σεαυτὸν ἔχε ἐνώπιον τοῦ θεοῦ....]]

15.3 καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν, ἀλλὰ καθὼς γέγραπται·...

15.5-6 [5]ὁ δὲ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως δῴη ὑμῖν τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν, [6]ἵνα ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι δοξάζητε τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

15.7-9 [7]Διὸ προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ. [8]λέγω γὰρ Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων, [9]τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν, καθὼς γέγραπται·...

[[[15.11 ...αἰνεῖτε, πάντα τὰ ἔθνη, τὸν κύριον...]]]

[[15.13 ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ

πιστεύειν,...]]

15.15-20 [15]τολμηρότερον δὲ ἔγραψα ὑμῖν ἀπὸ μέρους ὡς ἐπαναμιμνῄσκων ὑμᾶς διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ [16]εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ. [17]ἔχω οὖν τὴν καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πρὸς τὸν θεόν· [18]οὐ γὰρ τολμήσω τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι᾽ ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, λόγῳ καὶ ἔργῳ, [19]ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ. [v.l. - θεοῦ] ὥστε με ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, [20]οὕτως δὲ φιλοτιμούμενον εὐαγγελίζεσθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός, ἵνα μὴ ἐπ᾽ ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ,

15.29 οἶδα δὲ ὅτι ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ ἐλεύσομαι.

15.30 Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν,

[[15.32-33 [32]ἵνα ἐν χαρᾷ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς διὰ θελήματος θεοῦ συναναπαύσωμαι ὑμῖν. [33]ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης μετὰ πάντων ὑμῶν, ἀμήν.]]

16.2 ἵνα αὐτὴν προσδέξησθε ἐν κυρίῳ ἀξίως τῶν ἁγίων...

16.3 Ἀσπάσασθε Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν τοὺς συνεργούς μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,

16.5 ...ἀσπάσασθε Ἐπαίνετον τὸν ἀγαπητόν μου, ὅς ἐστιν ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν.

16.7-13 [7]...οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ. [8]ἀσπάσασθε Ἀμπλιᾶτον τὸν ἀγαπητόν μου ἐν κυρίῳ. [9]ἀσπάσασθε Οὐρβανὸν τὸν συνεργὸν ἡμῶν ἐν Χριστῷ καὶ Στάχυν τὸν ἀγαπητόν μου. [10]ἀσπάσασθε Ἀπελλῆν τὸν δόκιμον ἐν Χριστῷ. ἀσπάσασθε τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου. [11]ἀσπάσασθε Ἡρῳδίωνα τὸν συγγενῆ μου. ἀσπάσασθε τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ. [12]ἀσπάσασθε Τρύφαιναν καὶ Τρυφῶσαν τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ. ἀσπάσασθε Περσίδα τὴν ἀγαπητήν, ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ. [13]ἀσπάσασθε Ῥοῦφον τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ.

16.16 ...ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ.

16.18 οἱ γὰρ τοιοῦτοι τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν ἀλλὰ τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ,

16.20 ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει. ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μεθ᾽ ὑμῶν.

16.22 ἀσπάζομαι ὑμᾶς ἐγὼ Τέρτιος ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν ἐν κυρίῳ.

16.25-27 [25]Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, [26]φανερωθέντος δὲ νῦν διά τε γραφῶν προφητικῶν κατ᾽ ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος, [27]μόνῳ σοφῷ θεῷ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Apêndice II: Uma Análise do Uso

(* = sem o artigo; + = com pronome possessivo; [[LXX]] = eco/citação da Septuaginta)

Romanos

θεός	147 + 9 κύριος [LXX] / 2 πατήρ
Cristo	97

Os Dados

1. κύριος Ἰησοῦς Χριστός (6)

1.7	G*
5.1	G+ (διά)
5.11	G+ (διά)
13.14	A
15.6	G+
15.30	G+ (διά)

1a. Ἰησοῦς Χριστὸς κύριος (3)

1.4	G+ (apositivo de υἱός)
5.21	G+ (διά)
7.25	G+ (διά)

1b. Χριστὸς Ἰησοῦς κύριος (2)

6.23	D+ (ἐν)
8.39	D+ (ἐν)

2. κύριος Ἰησοῦς (2)

14.14	D* (ἐν)
16.20	G+

[o uso em 10.9 é predicado]

2a. Ἰησοῦς κύριος (1)

4.24 A+

2b. κύριος Χριστός (1)

16.18 D+

3. Χριστὸς Ἰησοῦς (12)

1.1	G*
2.16	G* (διά) [v.l. Ἰησοῦ Χριστοῦ]
3.24	D* (ἐν)
6.3	A* (εἰς)
6.11	D* (ἐν) [v.l. + τῷ κυρίῳ ἡμῶν]
8.1	D* (ἐν)
8.2	D* (ἐν)
8.34	N* [v.l. - Ἰησοῦς]
15.5	A* (κατά)
15.16	G*
15.17	D* (ἐν)
16.3	D* (ἐν)

3a. Ἰησοῦς Χριστός (7)

1.6	G*
1.8	D* (διά)
3.22	G*
5.15	G* (apositivo de ἄνθρωπος)
5.17	G* (apositivo de εἷς)
16.25	G*
16.27	G* (διά)

4. κύριος (19 + 15 = 34 [+ 9 LXX])

[[4.8	N* (LXX)]]
[[9.28	N* (LXX)]]
[[9.29	N* (LXX) + σαβαώθ]]
10.9	A*
10.12	N
10.13	G* (LXX)
[[10.16	V* (LXX)]]
[[11.3	V* (LXX)]]
[[11.34	G* (LXX)]]
12.11	D
[[12.19	N* (LXX)]]
14.4	D
14.4	N
14.6	D*
14.6	D*
14.6	D*
14.8	D
14.8	D
14.8	G
[14.9	κυριεύσῃ]
[[14.11	N* (LXX)]]

[[15.11	A (LXX)]]
16.2	D* (ἐν)
16.8	D* (ἐν)
16.11	D* (ἐν)
16.12	D* (ἐν)
16.12	D* (ἐν)
16.13	D* (ἐν)
16.22	D* (ἐν)

5. Ἰησοῦς (3 + 14 = 17)

3.26 G*

8.11 A

10.9 A*

6. Χριστός (34 + 24 = 58)

5.6	N*
5.8	N*
6.4	N*
6.8	D* (σύν)
6.9	N*
7.4	G
8.9	G*
8.10	N*
8.11	A*
8.17	G*
8.35	G
9.1	D* (ἐν)
9.3	G (ἀπό)
9.5	N
10.4	N*
10.6	A*
10.7	A*
10.17	G* [v.l. θεοῦ] [v.l. omit]
12.5	D* (ἐν)
14.9	N*
14.15	N*

14.18	D
15.3	N
15.7	N
15.8	A*
15.18	N*
15.19	G
15.20	N*
15.29	G*
16.5	A* (εἰς)
16.7	D* (ἐν)
16.9	D* (ἐν)
16.10	D* (ἐν)
16.16	G

7. υἱός (7)

1.3	G (αὐτοῦ)
1.4	G (θεοῦ)
1.9	G (αὐτοῦ)
5.10	G (αὐτοῦ)
8.3	A (ἑαυτοῦ)
8.29	G (αὐτοῦ)
8.32	G (ἰδίου)

8. Outros

8.29	τὸν πρωτότοκον
9.32	τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος

[72] Sobre o significado dessa passagem para a Pneumatologia de Paulo, vide Fee, God's Empowering Presence, 543-54.

[73] Este é um dos termos mais verdadeiramente evasivos que encontramos entre os acadêmicos do NT. Por definição, ele deveria significar que Cristo e o Espírito são compreendidos como tendo a mesma realidade ontológica; e isto é, de fato, o que alguns estão bem dispostos a afirmar. Vide, por exemplo, I. Hermann, Kyrios und Pneuma: Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe (SANT 2; Munich: Kösel, 1961), 132-26. Por outro lado, coisas similares são ditas de forma ousada, por exemplo, por Dunn (vide a nota a seguir) e Hamilton (Holy Spirit and Eschatology, 3-16), o qual assevera a distinção na p. 3, mas depois passa o restante do capítulo argumentando vigorosamente a favor da identidade comum.

[74] A linguagem na literatura é especialmente confusa neste ponto. Por um lado, todos concordam que na presente cena, o "ainda não" da escatologia parcialmente cumprida, a nossa experiência de Cristo ocorre por meio do Espírito. Por outro lado, em apoio a afirmações como "Para Paulo, Cristologia imanente é Pneumatologia; na experiência do crente não existe distinção entre Cristo e o Espírito. Isso não significa, obviamente, que Paulo não faz distinção entre Cristo e o Espírito. Porém, significa que o doma trinitário posterior não pode encontrar o apoio imediato em Paulo, neste ponto" (J. D. G. Dunn, "1 Corinthians 15:45 — Last Adam, Life-Giving Spirit", in Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of Charles Francis Digby Moule [editado por B. Lindars and S. S. Smalley; Londres: Cambridge University Press, 1973], 139). A última afirmação, obviamente, não é verdadeira, como poderemos averiguar na breve análise desse capítulo. Só que isso parece ser uma confusão estranha de termos. "Cristologia Imanente" diz respeito à Ontologia, Cristo no seu ser; por isso a primeira afirmação de Dunn subverte o que ele diz na segunda e na terceira. Se distinções puderem ser feitas, então elas devem ser desenvolvidas teologicamente; e deixando de lado tudo o mais que possa ser verdadeiro em Paulo, não existe confusão, nem fusão do Cristo ressurreto com o Espírito Santo. Assim como ocorre com Deus-Pai, o mesmo se dá com Cristo: ambos são compreendidos como estando ativamente em ação no crente e no mundo por meio do único Espírito. Para ter acesso a uma análise crítica da "Cristologia do Espírito" como tal, vide "Christology and Pneumatology".

[75] Isso está muito de acordo com o mesmo tipo de interpretação errônea de Paulo que encontramos em Dunn, e outros, a respeito de 1 Co 1.24, onde se afirma que Paulo identifica Cristo com a Sabedoria personificada. Isso, de fato, é uma interpretação errônea séria de Paulo, segundo a qual "Cristo", no v. 24, é clara e unicamente uma referência abreviada de "Cristo crucificado" no v. 23 (isto é, a intenção de Paulo é dizer que "Cristo crucificado é o poder de Deus e a sabedoria de Deus"). Qualquer outra leitura é introduzir ideias estranhas à uma frase singularmente soteriológica de Paulo. Vide a análise desse texto no cap. 3 (pp. 104-110) e a análise da confusão com "Sabedoria" no Apêndice A.

[76] Cf. Cranfield: Paulo "pode falar indiferentemente do amor de Deus e do amor de Cristo" (2:529).

[77] Vide as pp. 46 e 69 no cap. 2.

[78] Vide 1 Ts 2.14; 2 Ts 1.4; 1 Co 1.2; 10.32; 11.16,22; 15.9; 2 Co 1.1; Gl 1.13; 1 Tm 3.5; 3.15; das quais, 1 Ts 2.14; 2 Ts 1.4; 1 Co 11.16; 1 Tm 3.5 são plurais, como neste caso.

[79] Vide Dt 23.1-2; 1 Cr 28.8; Mq 2.5; em Ne 13.1, "assembleia de Deus" (ἐκκλησία θεοῦ).

[80] Faço essa colocação porque, com base nessas referências explícitas existe uma tendência, por parte de alguns, de extrapolar esse tema e encontrá-lo em vários casos nos quais a ênfase recai sobre a humanidade de Cristo (vide, especialmente, Dunn, Christology in the Making, 98-128; Wright, Climax of the Covenant, 57-62, 90-97). Porém, parece haver pouca base para essa extrapolação, já que o próprio Paulo recorre a essa imagem de forma bastante explícita somente em situações bem específicas; e ele fala da humanidade de Cristo em uma variedade de maneiras e situações. Vide informações adicionais., no presente volume, nos caps. 12 e 13.

[81] Para saber mais sobre essa questão, consulte Schlatter, 129; cf. Barrett, 112.

[82] Isso é tão verdadeiro que já em 1904 F. C. Burkitt comentava que "a pontuação [de Rm 9.5], provavelmente, já foi mais debatida do que qualquer outra frase de toda a literatura" ("On Romans ix 5 and Mark xiv 61", JTS 5 [1904]: 451). As análises mais recentes e completas do texto foram feitas por B. M. Metzger ("The Punctuation of Rom. 9:5", in Lindars e Smalley, Christ and Spirit, 95-112) e M. J. Harris (Jesus as God: The New Testament Use of Theos in

Reference to Jesus [Grand Rapids: Baker, 1992], 143-72), que defendem uma posição oposta à apresentada aqui (confira uma análise sucinta em Cranfield, 2:464–70); dentre outros que preferem a posição contrária, estão Hodge, Godet, Sanday e Headlam, Schlatter, Murray, Fitzmyer, Moo, Schreiner.

[83] Metzger lista oito opções diferentes de pontuação que foram defendidas (cf. Cranfield [2:465-70], que descreve uma lista de seis). Só que, ao final, como pode ser visto no resumo de Metzger, todas essas formas acabam redundando em uma das três apresentadas aqui.

[84] Não tenho a intenção de fazer com que as aspas aqui sejam pejorativas; essa é tanto a realidade da estrutura quanto o termo que ocorre seguidas vezes no artigo de Metzger que descreve a primeira opção.

[85] Consulte também os comentários de Denney, Barth, Barrett, Käsemann, Dunn, Stuhlmacher, Byrne; vide também O. Kuss, "Zu Römer 9,5", in Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag (editado por J. Friedrich, W. Pöhlmann, and P. Stuhlmacher; Tübingen, Mohr Siebeck, 1976), 291-303; Richardson, Paul's Language about God, 30-31.

[86] Metzger ("Punctuation of Rom. 9:5", 110) argumenta que "o argumento decisivo [contra a leitura 'normal'] é exterior à passagem sob consideração". Só que ele também apela para dados de apoio no corpus fora da epístola de Romanos. O primeiro ponto a ser feito aqui é que as identificações que Paulo faz em 1 Co 8.6 ocorrem consistentemente ao longo de outras passagens da própria epístola aos Romanos, de modo que se a suposta leitura "normal" é a correta neste caso, então, este momento único em Romanos também é único no que diz respeito ao corpus eclesiástico paulino e, provavelmente, à totalidade do corpus que inclui as epístolas pastorais (acerca de uma possível exceção, confira a análise de Tito 2.13, no cap. 10 do presente volume). Vide também Barth (330), que acrescenta a ideia de que esse texto jamais desempenhou qualquer papel nas controvérsias cristológicas da Igreja Primitiva.

[87] Vide a nota nº 7 no cap. 3; cf. a análise de Rm 14.10-11 acima.

[88] Vide, por exemplo, a análise de 2 Ts 2.13 e 3.1-5 no cap. 2.

[89] Este ponto é desconsiderado de forma bastante simplória por aqueles que entendem a doxologia como uma referência a Cristo. Na verdade, é um tanto interessante que a maioria dos comentaristas modernos reconheçam

corretamente a expressão ὁ Χριστός como referência a um título (= o Messias) (cf. NRSV, NAB, REB, TNIV) mas aqueles que veem a doxologia como sendo uma referência a Cristo tratam o título como um nome, já que ela desmonta todo o messianismo judeu (inclusive no NT) ao dizer que "o Messias é Deus"; vide o ponto 4 adiante.

[90] Cf. Käsemann: "Uma doxologia [a Deus] é apropriada, já que Deus concedeu as bênçãos e, ao fazer isso, como nas bênçãos concedidas à comunidade cristã..., ele mostrou-se como sendo ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, a saber, aquele que dirige a história" (260).

[91] O que, de um modo um tanto irônico, em função dos argumentos dos caps. 1-5, agora diz respeito à inclusão final de Israel junto com os gentios!

[92] Salvo na segunda opção, que fique bem claro. Ou seja, o particípio parece bastante necessário para que essa opção seja de fato considerada. Nesse caso, a expressão seria um aposto a "o Messias", como o momento máximo da referência crescente ao "Messias". De várias formas, esta poderia ser a opção mais atraente de todas, exceto pelo uso de θεός sem o artigo, o que parece um obstáculo grande demais para ser superado.

7

Cristologia em Colossenses (e Filemom)

SE MINHA CRONOLOGIA DAS CARTAS DE PAULO estiver correta, então, ao passarmos de Colossenses para Romanos, chegamos à segunda Carta consecutiva escrita para uma igreja que Paulo não visitou.[1] Só que em franco contraste com Romanos, essa é uma igreja fundada por um dos seus companheiros e, portanto, uma igreja sobre a qual ele assume a autoridade apostólica. O que torna Colossenses um escrito singular dentro do corpus paulino é que aqui a Cristologia per se é uma preocupação significativa, não à parte da Soteriologia, para sermos mais claro — então, poderíamos, verdadeiramente, argumentar que não se trata de uma característica de Paulo que aparece[2]—, mas uma Cristologia em toda a sua força ao lado da Soteriologia. A razão para isso está quase que seguramente relacionada à situação em Colossos e ao fascínio, ou à ansiedade, dos crentes colossenses com as "potestades" e com a magia.[3] Se a questão for o fascínio, isso ameaçaria "destronar" Cristo como Senhor de tudo; e se for a ansiedade, então "as potestades" precisam ser colocadas em um contexto cristológico que eliminaria o temor.[4]

O resultado é que a "devoção a Cristo" de toda a vida de Paulo surge nesta Carta de forma marcante; e como em Romanos, ela segue junto com uma preocupação igualmente profunda por esses convertidos gentios em reconhecer o seu próprio lugar na História de Deus. Enquanto estiverem encantados, de alguma forma, das "potestades" eles estarão em perigo de perder o que Deus fez por eles ao enviar o seu Filho. Portanto, nesta Carta encontramos lembretes constantes do lugar que eles ocupam como gentios na expressão da nova aliança que essa história tem. Ao mesmo tempo, Paulo sempre mantém diante deles a pessoa e o papel de Cristo, que ele não é ninguém mais do que o Filho eterno de Deus, em cujo Reino eles agora vivem e servem, e que, independentemente de qualquer outra coisa, Ele também é o Redentor e o cabeça do seu corpo, a igreja, da qual eles fazem parte. E o mesmo Filho de Deus que é o Redentor, e quem os livrou da

escuridão, é Criador de todas as coisas, inclusive das “potestades” invisíveis, cujo poder foi completamente destruído pela morte e ressurreição de Cristo.

Assim, em uma Carta em que a Cristologia surge com força própria, não nos impressiona o fato das ênfases básicas estarem exatamente onde as encontramos na Cristologia mais implícita do corpus até aqui: Cristo como o Filho messiânico e eterno de Deus, e Cristo como o Senhor exaltado assentado à destra do Pai. Como Filho de Deus, que carrega perfeitamente a divina imagem (1.15),Ele também é o Criador de todas as coisas (1.16-17) e é responsável por fazer surgir a nova criação, onde o povo de Deus está sendo restaurado àquela mesma imagem (3.10), a imagem do seu Criador: Cristo.

Ao mesmo tempo, o papel central atribuído a Cristo também coloca em evidência novas ênfases: o Filho como eternamente pré-existente, tanto Criador, como Sustentador do Universo; o Filho como Redentor encarnado, em quem toda a plenitude de Deus habita em expressão corporal; o Filho como “cabeça” do seu corpo, a igreja, que também é “cabeça” sobre as potestades. O resultado final é uma Carta na qual Cristo, o Filho de Deus e Senhor exaltado, ocupa o lugar de absoluta preeminência — na “eternidade passada”, no presente e na “eternidade futura”.

Todavia, a Cristologia do Filho de Deus/Senhor exaltado, que parece óbvia a partir de uma leitura cuidadosa daquilo que Paulo, na verdade, diz em Colossenses, tem sido sublimada ou completamente eliminada na academia em favor de uma suposta Cristologia Sapiencial. Portanto, alguns dos esforços exegéticos a seguir são direcionados à implausibilidade dessa última hipótese.[5]

Uma Análise Preliminar dos Dados

As várias referências a Cristo e a Deus[6] são encontradas no Apêndice I, ao final deste capítulo; como nos capítulos anteriores, o Apêndice II oferece uma análise das maneiras com que Paulo fala de Cristo nessas duas Cartas. Para uma Carta que foi enviada, provavelmente, alguns anos depois da Carta para Roma, é notório, aqui, que Paulo retornou aos seus padrões anteriores (normais?); e os padrões em Colossenses também podem ser vistos em Filemom, em que nenhum ponto sequer dessa Cristologia é encontrado.[7] Como nas primeiras Cartas, Cristo é mencionado mais frequentemente do que Deus (37x/29x), e isso sem levar em conta os 16 pronomes em 1.15-22, todos os quais apresentaram υἱός (o Filho) no v. 13 como o seu antecedente (o único uso de υἱός na Carta), ou os 8 pronomes em 2.8-15 que apresentam Χριστός como antecedente. A designação mais frequente para Cristo é o título transformado em nome Χριστός (25x), que ocorre tanto em combinação (6x) quanto isoladamente (19x) e é usada no lugar de κύριος até mesmo em 3.1, onde Paulo ecoa o Sl 110.1. Na outra ponta da escala, o nome Ἰησοῦς ocorre somente 6 vezes, sempre em combinação com Cristo e/ou Senhor.

Por outro lado, apesar do título ὁ κύριος ocorrer 14 vezes, 4 das quais ocorrem em combinação, o uso nesse caso é impressionantemente similar ao de Romanos, porque 7 das 14 ocorrências, e 6 das 10 ocorrências do título sozinho, estão agrupados em uma única passagem — neste caso, no "código de comportamento familiar" de 3.18–4.1 — e quatro destes junto com a menção a escravos.

Em função desses padrões de uso, não é surpresa descobrirmos que as duas categorias fundamentais da Cristologia em si mesma sejam as mesmas de Romanos: Jesus como Filho de Deus e Senhor exaltado, ao passo que o uso predominante de Χριστός ocorre mais frequentemente em contextos soteriológicos ou em outros tipos de contextos.

Jesus como Filho Messiânico/Eterno de Deus

Uma consequência ruim de termos textos bíblicos com capítulos e versículos enumerados é a tendência de assumirmos que essas divisões, normalmente arbitrárias como reflexos reais do planejamento seguido pelo autor bíblico. Isso é especialmente verdadeiro quando tratamos da ação de graças dessa Carta que começa em 1.9, e que evolui, primeiramente, para se tornar um lembrete do lugar dos Colossenses na história de Deus (vv. 12-14) e, depois (vv. 15-20) para uma exaltação poética de Cristo,[8] como uma forma de confrontar os colossenses com quem eles são à luz de quem Cristo é.

Se essa última passagem já existia anteriormente, antes de aparecer aqui é uma questão controversa;[9] todavia, Paulo incorporou intencionalmente essa peça poética maravilhosa à sua longa frase incrivelmente longa.[10] O que redunda na mistura suprema da Cristologia paulina do Filho de Deus com a realidade maior de Cristo ser o Filho eterno de Deus — Criador e Senhor de tudo. Como essa passagem é a primeira coisa que se destaca nesta Carta e, como ela representa, também, um dos momentos mais importantes do corpus, faremos uma análise mais minuciosa a seu respeito. Só que, antes disso, apresentarei uma breve análise da primeira menção de Deus como Pai na Carta.

Colossenses 1.2-3 — Deus, o nosso Pai e Pai do nosso Senhor Jesus Cristo

Um dos momentos mais idiossincráticos desta Carta está na saudação, que começa da maneira costumeira: “graça a vós e paz, da parte de Deus, nosso Pai”, mas não termina com “ e da do Senhor Jesus Cristo” como também é de costume. Isto parece ser intencional da parte de Paulo, como uma forma de antecipar a porção inicial da Carta.

Dessa forma, a saudação formal enfatiza que Deus é nosso Pai, o que significa que todos os crentes, inclusive os de Colossos; e somente aqueles que leram as outras Cartas de Paulo sentiriam falta da expressão de Cristo aqui. Porém quando chegamos à ação de graças (v. 3), o motivo da “omissão” passa a fazer todo o sentido. Já porção inicial da Carta, e retornando à forma como ele “bendiz” a Deus no início de 2 Coríntios (1.3), Paulo identifica o Deus que é nosso Pai como “o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”. Todavia, em comparação com a passagem de Coríntios, o seu texto, neste caso, diz:

Cl 1.3	εὐχαριστοῦμεν	τῷ θεῷ[11] πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
2 Co 1.3	εὐλογητὸς	ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῖ
Cl 1.3	Nós damos graças a	Deus, o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo
2 Co 1.3	Bendito seja	o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo

Nessa Carta, a expressão “Pai do nosso Senhor Jesus Cristo” representa um aposto demonstrável a “Deus”, o que sugere que o καί (e) na berakah de Corinto deve ser compreendida como exegético (como argumentei aqui). Além disso, como em 2 Coríntios, essa designação antecipa a Cristologia do Filho de Deus que se tornou um traço central da segunda ação de graças, que começa em 1.12. Para saber mais sobre o significado dessa designação utilizada para Deus, consulte a análise de 2 Coríntios 1.3, no cap. 4 (pp. 177-79).

Colossenses 1.12-17 — Cristo: Filho Messiânico e Eterno de Deus

O ponto de início da nossa análise da história de Cristo que domina a maior parte do que se segue não está propriamente no “hino”, mas na longa frase que começa (basicamente) no v. 12, dos quais o “hino” é uma parte integrante. A razão para começar aqui, entretanto, não é simplesmente porque a frase do próprio Paulo exige isso. Na verdade, a passagem é tão repleta de ecos verbais da história essencial de Israel que o papel de Cristo na história poderia, de outra forma, ser perdida ou consideravelmente distorcida.[12] Aqui está um lugar específico em que a representação visual do texto de Paulo parece útil.[13] Eu começo com apresentação direta do texto, na qual, para facilitar a observação, a menção ao Pai é sublinhada e a menção ao Filho é em negrito, ao passo que muitos ecos da história do AT seguem em itálico.

1.12-16 [12]εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρ

[12]agradecendo o Pai, que vos qualificou para compartilhar da herança dc

Inicialmente, três questões são de importância fundamental. Em primeiro lugar, apesar da passagem como um todo estar em uma única frase, podemos facilmente detectar o movimento (1) da ação de graças a Deus-Pai pela inclusão dos gentios (observe o ὑμᾶς [vós] no v. 12), para (2) a confissão que inclui Paulo e Timóteo, representando a comunidade judaica (observe a mudança para ἡμᾶς [nós] no v. 13), (3) para o o que e o como a “nossa” redenção (vv. 13-14), (4) para um desenvolvimento daquele que é responsável por ela (vv. 15-17).

Em segundo lugar, assim como existe um movimento do “vos”, para o “nos”, no qual o segundo pronome inclui tanto gentios como judeus, também existe um movimento do papel do Pai para o do Filho. Dessa forma, os vv. 12-13 tratam somente do que o Pai fez: deu a vós a participação na herança, ao nos resgatar do domínio das trevas e nos transferir para o Reino do Filho do se amor. Com a menção ao Filho no final do v. 13, a ênfase, então, muda por completo para o que o Filho fez (v. 14) e, finalmente, para quem o Filho é em relação a ordem criada como um todo (vv. 15-16).[14] Tudo isso pode ser facilmente visto por apresentação modificada da gramática:

τῷ πατρὶ

τῷ ἱκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί·

ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους

καὶ

μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ,

ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολ

τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν·

ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,

πρωτότοκος πάσης κτίσεως,

ὅτι

ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα

O que isso significa, obviamente, é que as traduções inglesas que dão início a um novo parágrafo com o v. 15 e colocam “Cristo” como o antecedente substituto para o “quem” (NVI, ESV,[15] NLT, GNB) desconsideram a gramática e a preocupação do próprio Paulo por uma margem considerável. E o mesmo é verdade quando consideramos os comentaristas que tratam os vv. 15-20 como se eles pudessem agir arbitrariamente de forma independente da frase e da gramática utilizada pelo próprio Paulo.[16] Além do mais, somente retirando essa frase do texto paulino seria possível encontrar a Sabedoria personificada nos vv. 15-20; aliás, a figura feminina de Sofia dificilmente poderia ser representada pela imagem do Pai, ou do seu primogênito!

Em terceiro lugar, a primeira parte da narrativa que inclui os colossenses no ministério redentor do Pai e do Filho é repleto de ecos acerca da história primária de Israel. Assim, esse breve recital, por ser adaptado à situação dos próprios colossenses, também retoma as preocupações encontradas na Epístola aos romanos de que os crentes gentios, por intermédio de Cristo, foram incorporados na história da redenção de Deus. Nós começamos a análise cristológica a partir desse terceiro item.

Colossenses 1.12-14 — O Filho Messiânico de Deus

Quando a maior parte da atenção dada a essa poesia começa com o v. 15, podemos, facilmente deixar passar os ecos da história de Israel nos vv. 12-15, nos quais os próprios colossenses foram escritos por Cristo, o que aqui é celebrado por meio da ação de graças.[17] Embora haja várias formas pelas quais possamos configurar a história do AT, dificilmente seria possível fazer isso sem os seis elementos seguintes, todos os quais aparecem com regularidade nas várias formas do corpus paulino:

1. A criação

2. Abraão (com a promessa da inclusão dos gentios)

3. O êxodo (a libertação da escravidão e a conquista da terra herdada)

4. A entrega da lei (especialmente Deuteronômio, com a sua antecipação do fracasso de Israel na observância da Lei)

5. A linhagem real de Davi

6. O exílio e a promessa da restauração (a consumação escatológica), que inclui especialmente os gentios

Todos esses elementos básicos da história ocorrem em alguma forma de eco linguístico ou conceitual na presente passagem, exceto na entrega da Lei, que se tornará parte da principal preocupação de Paulo quando ele tratar diretamente da atual situação dos colossenses em 2.13-23.

O nosso interesse presente é triplo, fazendo uso das ênfases do próprio Paulo no terceiro e quinto elementos (o êxodo e a linhagem real de Davi) do relato básico e, depois, mostrando como essa filiação messiânica evolui no sentido de uma preocupação sobre a filiação eterna.

1. Muito embora a nossa passagem presente comece com o tema da inclusão dos gentios (v. 12) — afinal de contas, trata-se de uma ação de graças —, Paulo celebra imediatamente essa realidade ao ecoar ambas as dimensões do êxodo.[18] Primeiramente, ele começa com o "recebimento da herança", em que a expressão εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων (compartilhar da herança dos santos) tem laços linguísticos inequívocos com várias passagens de Josué, nas quais as palavras μερίς (compartilhar) e κλῆρος (herança) são usadas repetidamente para se referir à ocupação de terras,[19] de modo que todos que conhecessem o relato bíblico dificilmente deixariam de reconhecer o argumento. Além disso, κλῆρος também parece em outros textos-chaves a respeito do êxodo (vide, por exemplo, Êx 6.6-8 adiante), sempre como uma forma de relembrar a Israel que Deus "os livrou" (do Egito) para "levá-los para dentro" (da Terra Prometida). Além do mais, a expressão dessa "herança" em termos de τῶν ἁγίων (os santos) dá continuidade ao tema do êxodo, já que Israel é chamado de "um reino sacerdotal e nação santa [ἔθνος ἅγιον] de forma programática" na sua constituição inicial como povo de Deus no Sinai (Êx 19.6) — um uso que, muito provavelmente, serve como fonte da expressão "os santos" nas porções finais do AT.[20]

Em segundo lugar, Paulo então utiliza a primeira parte do êxodo, o tema do livramento, ao ecoar uma linguagem de um dos seus textos fundamentais (Êx 6.6-8), no qual a Septuaginta apresenta ἐξάξω ὑμᾶς ἀπὸ τῆς δυναστείας τῶν Αἰγυπτίων καὶ ῥύσομαι ὑμᾶς ἐκ τῆς δουλείας καὶ λυτρώσομαι ὑμᾶς (Eu vos retirarei de debaixo do domínio dos egípcios, e Eu vos libertarei da escravidão e vos redimirei). Ao falar da obra salvífica de Cristo, Paulo utiliza os dois verbos-chaves desta passagem ("libertar" e "redimir") e faz eco ao livramento como tendo ocorrido do "domínio" das trevas (τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους).

2. Na narrativa de Paulo, a atividade final de Deus-Pai é descrita em termos de "nós" sermos transferidos εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (para dentro do reino do Filho do seu amor). Assim, Paulo afirma que o Redentor também é o Rei messiânico, fruto da semente de Davi. Ao falar do "reino" do Filho ele está utilizando a linguagem primária desse tema, a qual encontra a sua primeira expressão nas duas Cartas em 1 Co 15.24-27. Como naquela passagem, aqui o Filho também é representado como um Rei que está exercendo o seu reinado nos tempos atuais, para cujo Reino os gentios de Colossos agora foram transferidos. E é exatamente nesse ponto que o Filho messiânico se mistura com o Filho eterno, o qual, então, volta a ser revisitado, com detalhes, no v. 15.

O caráter davídico da filiação de Cristo é assinalado pelo qualificador "o Filho do seu amor", que ecoa a passagem de 2 Sm 7.14,18 da Septuaginta. Aqui Deus fala, primeiramente, a Davi sobre o seu Filho que o sucederá, ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν (Eu serei para ele um Pai, e ele será para mim um filho), ao que o rei responde: τίς εἰμι ἐγώ, κύριέ μου κύριε, καὶ τίς ὁ οἶκός μου ὅτι ἠγάπηκάς με ἕως τούτων; (Quem sou eu, SENHOR, Meu Senhor, e o que é a minha casa para que Tu me amasses desse jeito?).

Na frase de Paulo a expressão incomum "o Filho do seu amor" é, talvez, intencionalmente ambígua. Por um lado, trata-se de um semitismo para expressar "Filho amado"[21] e, desse modo, inicialmente fala algo a respeito da relação entre Pai e Filho: o próprio Filho é amado pelo Pai. Ao mesmo tempo e, provavelmente, mais de acordo com o argumento imediato de Paulo, o Filho que redime por intermédio do seu próprio sangue é a expressão máxima do amor de Deus por nós, como Paulo declara enfaticamente em Rm 5.5-9.[22]

O que é especialmente significativo para o restante da narrativa é que "o Filho do seu amor" é o antecedente de todos os pronomes subsequentes até o v. 22 — mesmo que no momento em que chegamos ao v. 18, o próprio Paulo possa ter se afastado um pouco da lembrança do seu antecedente. Todavia, o argumento a ser feito é que em todo caso os pronomes poderiam ser substituídos pelo seu antecedente, "o Filho".

3. O que acontece a seguir é muitíssimo interessante. Quando Paulo segue adiante para identificar a relação do Filho com a criação (vv. 15-17) e com a igreja (vv. 18-20), ele começa a fazer uso das duas palavras que havia utilizado para o Filho em Rm 8.29, εἰκών (imagem) e πρωτότοκος (primogênito). Antes, a ênfase recaía sobre a relação do Filho com a humanidade redimida; aqui Paulo

mantém a imagem do Filho de Deus intacta, porém agora ele se concentra na relação do Filho como Pai. Retrocedendo na história, o apóstolo chama-o de aquele que carregou perfeitamente a imagem do Deus que não se vê e cuja posição de primogênito, agora, não diz respeito à nossa redenção, mas à criação como um todo. Assim, o Filho messiânico (v. 13) é, agora, apresentado como o Filho eterno, obviamente preexistente e, simultaneamente, agente e Senhor de toda a ordem criada, inclusive das potestades. O que isso significa, com efeito, é que as partes da frase que formam os nossos vv. 13b e 14a antecipam as duas estrofes do "hino:" (1) O Filho amado de Deus, como Senhor soberano termina como sendo a principal preocupação dos vv. 15-17;[23] (2) O Filho amado de Deus como Redentor recebe, então, a ênfase nos vv. 18-20.

A minha razão para observarmos tudo isso aqui é que a mudança entre os vv. 14 e 15, às vezes, é considerada tão aguda que a relação do "hino" com o que o antecede normalmente é completamente desconsiderada.[24] Porém, a Cristologia do próprio Paulo, e a gramática dessa frase agora bem alongada, dificilmente permitiria tamanha bifurcação. Como já vimos, a Cristologia do Filho de Deus tem as suas origens com o fato de Cristo ter sido "enviado", de modo que na sua vida humana Ele foi da semente de Davi.[25] Só que o pressuposto dessa Cristologia Messiânica está, em última análise, baseado no fato de que o Filho de Davi não é ninguém mais do que o Filho eterno, a quem o Pai enviou para este mundo. É para essa expressão da Cristologia que agora nos voltamos.

Colossenses 1.15-17 — O Filho Eterno de Deus, Criador e Senhor de Tudo

Três características importantes deste “hino” como um todo (vv. 15-20) precisam ser percebidas já no início, antes de olharmos para a primeira estrofe em mais detalhes.[26]

Em primeiro lugar, bastante coisa é dita aqui que é retomada e explicada com mais detalhes na Carta para fazer-nos pensar que o “hino” serve como uma espécie de prelúdio (ou abertura) para a Carta como um todo. Esse, seguramente, parece ser o caso com a “interrupção” das linhas b^{1-4} no v. 16.[27] Isso, porém, também ocorre na segunda estrofe (vv. 18-20), em que as características são apresentadas uma após a outra (às vezes, quase que de forma codificada, somente para ser expandida mais adiante de uma maneira que nos faça retornar a esta passagem e interpretá-la à luz da elaboração futura.[28]

Em segundo lugar, uma das características mais marcantes de Cl 1.15-20 é a sua aparente relação com o que Paulo disse brevemente acerca do Filho como “Senhor” em 1 Co 8.6. Na verdade, de forma intencional ou não, os vv. 15-20 parecem muito ser um desenvolvimento das duas frases διά atribuídas a Cristo neste texto:

δι᾽ οὗ τὰ πάντα	καὶ	ἡμεῖς	δι᾽ αὐτοῦ
por meio de quem todas [as] coisas	e	nós	por meio dele

Os versículos 15-17 da nossa passagem poeticamente expandem “por meio dele todas as coisas”, uma expressão que, de fato, está no centro do “hino” (v. 16c). De modo semelhante, os vv. 18-20, poeticamente, expandem a expressão “e nós por intermédio dele”. Assim, as duas passagens se concentram no papel do Filho tanto na criação como na redenção.

Em terceiro lugar, as duas linhas a nas duas estrofes[29] apresentam o Filho com palavras que ecoam a narrativa da criação em Gn 1. No v. 15 a primeira coisa dita sobre o Filho é que Ele é a εἰκών (imagem) do Deus invisível; em uma estrofe que fala completamente da relação do Filho com a criação original, a primeira coisa dita sobre Ele é que Jesus substitui Adão (Gn 1.26-27) como o verdadeiro portador da imagem de Deus. Na segunda estrofe, a primeira coisa dita sobre o Filho é que Ele é o ἀρχή, o que ecoa as palavras de abertura de Gn 1.1, dessa forma, apresentando o Filho como o “princípio” da nova criação.

Nós começamos com a estrofe a respeito da criação original,[30] na qual a ênfase recai tanto sobre o ato da criação como sobre o fato de que o Filho de Deus tem soberania absoluta sobre o que foi criado por meio do seu agenciamento.

Obviamente, o próprio Filho não é, portanto, parte da ordem criada.[31] Para ajudar no debate a seguir, ofereço aqui uma apresentação do texto ao qual teremos várias oportunidades de no referir:

I.	(a)	ὅς ἐστιν	εἰκὼν	τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,	
	(a′)			πρωτότοκος	πάσης κτίσεως,
	(b)	ὅτι	ἐν αὐτῷ	ἐκτίσθη	τὰ πάντα
	(b¹)				ἐν
	(b²)				τ
	(b³)				εἰ
	(b⁴)				εἰ

(b′)	τὰ πάντα	δι᾽ αὐτοῦ καὶ	εἰς αὐτὸν	ἔκτισται·
(c)	καὶ αὐτός ἐστιν	πρὸ πάντων		
(c′)	καὶ	τὰ πάντα	ἐν αὐτῷ	συνέστηκεν

I. (a)	que é	a imagem	do invisível Deus	
(a′)			o primogênito	sobre toda criaç
(b)	porque	nele	foram criadas	todas [as] coisa
(b¹)				
(b²)				
(b³)				
(b⁴)				
(b′)	todas [as] coisas	por meio dele	e para ele	foram criadas
(c)	e Ele é	antes de todas [as] coisas		
(c′)	e	todas [as] coisas	nele	se juntam

A estrofe é expressa em três pares de paralelismos, com uma expansão considerável da primeira linha (linha b) do segundo par. Juntas, essas linhas enfatizam tanto a precedência, quanto a supremacia do Filho sobre toda a ordem criada, inclusive, e especialmente, sobre potestades. Independentemente do que estivesse ocorrendo na igreja de Colossos, o fascínio deles, ou a ansiedade diante das potestades, havia feito com que as potestades tivessem recebido um papel muito maior do que elas realmente mereciam. A mensagem de Paulo é a absoluta superioridade de Cristo de todas as formas possíveis. Cristo não somente existiu antes deles, mas também é, Ele mesmo, tanto o Criador, como o Senhor sobre eles.

1. O primeiro "reflexo" (a/a') afirma as duas questões cruciais a respeito das relações essenciais do Filho: ao Pai e à criação. Em primeiro lugar, o Filho é a εἰκών (imagem)[32] do Deus único, que tanto é invisível como também é inobservável.[33] É por intermédio do Filho, que, por meio da sua encarnação, carrega sozinho e perfeitamente a imagem do Pai, que o Deus invisível, agora, tornar-se conhecido (cf. 2 Co 4.4-6). Assim, o Filho eterno, a quem o Pai enviou ao mundo (Gl 4.4), restaurou a "imagem" de Deus que o primeiro Adão carregou, mas foi desfigurada pela Queda. No presente contexto, portanto, onde o restante desta estrofe trata da supremacia do Filho sobre a ordem criada, essa primeira afirmação mostra de uma maneira paulina especial que o Pai e o Filho carregam a mesma identidade.[34]

Em segundo lugar, e agora passando para o ponto imediato em termos do contexto de Colossos, o Filho, que carrega a imagem do Pai, é assim também que o πρωτότοκος de toda coisa criada. Assim, uma palavra utilizada anteriormente para enfatizar o relacionamento do Filho com os remidos (Rm 8.29) nesse caso é usada para apontar a posição privilegiada que o filho tem como "primogênito" — ao mesmo tempo herdeiro e soberano com relação à criação,[35] o argumento que será elaborado nos vv. 16-17. O uso que Paulo faz aqui é, muito provavelmente, derivado de Sl 89.27 (88.28 LXX), em que Yahweh fala do rebento de Davi: "Eu serei um Pai para ele, κἀγὼ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν [e eu lhe indicarei o meu primogênito]."[36]

O ὅτι que inicia as duas linhas b, típico de muitos salmos, dá razões[37] para exultar naquEle que é a "imagem" de Deus e detém o primado sobre a criação. As duas linhas são sinônimas e juntas enfatizam que "todas as coisas" foram

criadas “nEle”, que é elaborada na segunda linha tanto em termos de “por intermédio dele”, como “para Ele”. Esse desenvolvimento indica que o ἐν αὐτῷ no v. 16a (linha b) não é causal,[38] mas dativo de esfera, como no v.17b (a linha b¹). Assim, essas duas (b/b’) formam um “inclusio” com relação ao relacionamento do Filho para com a criação. O que está “encerrado” é, antes de tudo, a natureza compreensiva de τὰ πάντα (todas as coisas), de modo que todas as coisas criadas, seja no céu ou na terra, sejam visíveis ou invisíveis (incluindo todas as “potestades” nessas últimas, existem “nEle”). Como o Filho eterno, Ele abraça toda a esfera de existência criada, e nada está fora dEle ou é independente dEle. Assim, “todas as coisas” foram criadas “nele” (v. 16a) no sentido que “todas as coisas (criadas)” são constituídas e se juntam “nele” (v. 17b). A afirmação Cristológica especialmente suprema envolvida nessas linhas encerradas dificilmente pode ser negada — ou desviadas ao fazer isso simplesmente com outra forma de expressar agenciamento. Assim como não existe nada que esteja fora da existência de Deus-Pai, também não existe nada que exista fora do Filho.

3. Deveríamos perceber também que a linha b’ (v. 16f) começa como um eco direto de 1 Co 8.6, repetindo, assim, de forma explícita que o Filho é o agente divino da criação. A segunda metade dessa linha, entretanto, agora afirma que o Filho de Deus, que tem os direitos de primogenitura sobre toda a criação — nenhuma das quais existe fora dEle, e todas elas, de fato, foram criadas por Ele — também é o objetivo da criação (εἰς αὐτόν), aquEle por quem toda a criação existe e para quem ela aponta. Nesse caso, portanto, o Filho também é visto como assumindo o papel desempenhado por Deus-Pai em 1 Co 8.6. Além disso, duas (διά, εἰς) das três preposições abrangentes em Rm 11.36 atribuídas exclusivamente a Deus são aqui atribuídas ao Filho. E a ἐκ, que pertence somente ao Pai em 1 Coríntios e está conceitualmente presente no passivo divino (ἐκτίσθη, foram criados), também é moderada (de forma marcante) pela afirmação de que todas as coisas foram nEle criadas (isto é, “no Filho”).

4. A linha c (v. 17a), então, reenfatiza o que estava implícito nas linhas a’, b, e b’: o Filho é, e não “era”, antes de todas as coisas, em que a preposição grega carrega a mesma ambiguidade (temporal e espacial) encontrada na nossa palavra diante, enfatizando, assim, tanto a existência antes da ordem criada, como o fato dEle possuir a posição de primazia sobre ela porque Ele é o agente da sua existência. Na linha final (c’) o papel do Filho como o Criador preexistente de todas as coisas é ampliado pela ênfase de que elas estão “unidas” nEle e por meio dEle.

Os laços linguísticos entre essa passagem e 1 Co 8.6, sem mencionarmos 2 Co 4.4, sugerem que o mesmo ponto de vista cristológico está por trás de ambos, especialmente porque a estrofe seguinte (vv. 18-20) explica em detalhes similares a expressão καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ (e nós por intermédio dele) da passagem anterior. A passagem atual, dessa forma, expressa em mais detalhes o que já está pressuposto em 1 Coríntios. Não existe Cristologia Superior a essa no NT. Na verdade o que é dito aqui por Paulo também é refletido em João e Hebreus; e como a afirmação aqui é feita como algo que os colossenses já deviam conhecer, precisamos considerar que uma Cristologia assim existiu na Igreja desde os seus primórdios. A relação dessa passagem com 1 Co 8.6 indica também que esse “desenvolvimento” dificilmente seria uma forma adequada de descrever os pressupostos cristológicos do próprio Paulo que são mais extensivamente articulados aqui.

Colossenses 3.10 — Cristo e a Nova Criação: A Imagem Restaurada

O segundo uso que Paulo faz de εἰκών (imagem) nessa Carta também ocorre em um contexto de linguagem da "criação", só que agora com relação aos crentes serem renovados segundo a "imagem" daquEle que os criou. Assim, em lugar das "regras e normas" às quais os colossenses se sentiam forçados a se submeter, aparentemente para se manterem em compasso com os "poderes" e, portanto, para assegurar o seu lugar diante de Deus (2.14-23), Paulo os insta a levar as suas vidas em Cristo de maneira que reflita a sua participação na nova criação efetuada por Cristo (3.1-11). No processo, e seguindo avante rumo a um resumo final, Paulo faz uso da terminologia batismal de 2.11-13 e incentiva os colossenses, já que eles já haviam "se despido do seu velho homem e dos seus feitos" (3.9), a "se revestirem do novo homem", o qual está em constante renovação que é κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν (segundo a imagem daquele que criou o novo "homem"). Como essa expressão ecoa Gn 1.26,28, o que está em jogo é se o referente de τοῦ κτίσαντος se trata de Deus-Pai, que criou o "primeiro 'homem' (Adão), o qual, pela sua queda se tornou o 'velho homem'", ou de Cristo-Filho, que é entendido como responsável pela nova criação.

Embora haja muitas vozes em contrário,[39] no contexto dessa Carta o que, numa primeira leitura, pode parecer ambíguo, deveria ser visto de forma mais aprofundada como uma referência a Cristo, o Filho. Três questões contextuais nos fazem pensar dessa forma. Em primeiro lugar, no contexto imediato essa frase é seguida pela afirmação "no qual [presumivelmente na nova ordem pressuposta pela linguagem da nova criação] não existe nem grego, nem judeu [etc.], mas Cristo é 'tudo em tudo' [= o tudo de todos e em todas as pessoas]". É difícil imaginar que deveríamos ler "Deus", que teve sua última citação na Carta quando se falou em "ira" (v. 6), em uma frase que termina de maneira tão cristocêntrica.

Em segundo lugar, o mesmo é verdade quando falamos do contexto maior, que começou em 2.20, junto com 3.1-4. Aqui a terminologia batismal é especialmente inserida como o alicerce de uma nova e diferente forma de vida

ética. Os colossenses haviam tanto “morrido com Cristo” (2.20) (na cruz e observado no batismo) como também haviam “sido ressuscitados com Cristo” (3.1). De modo que eles deveriam procurar viver de acordo com a sua nova posição na vida, uma vida situada em Cristo, que está, Ele mesmo, “assentado à destra” de Deus e é, dessa forma, a sua atual fonte de “vida” (3.2-3). Deveríamos, portanto, considerar com naturalidade que Cristo é tanto o Criador dessa nova vida, como aquEle com cuja imagem eles estão sendo renovados.

E, em terceiro lugar, isso nos faz retornar ao início da Carta, no qual o Filho de Deus é declarado tanto o portador da imagem divina, como aquEle “em quem, por meio de quem, e para quem” todas as coisas vieram a existir na criação original. Parece fazer pouco sentido nesta Carta que o Filho preexistente, que carrega, ele mesmo a imagem divina, seja o Criador do Universo inteiro e, depois, que Deus-Pai seja o Criador da nova ordem, a qual está totalmente concentrada em Cristo, o Filho.

O que isso também significa é que com o presente uso de εἰκών Paulo tenha retomado o uso de “imagem” e “primogênito” que ele fez em Rm 8.29, a sua carta mais recente. Ali, Cristo, como Filho, foi designado “primogênito” entre muitos irmãos e irmãs aos quais Ele redimiu, e cuja redenção é expressa em termos deles serem predestinados a portar a mesma εἰκών que o próprio Filho. Assim, também aqui na nova criação o Filho restaura a “imagem de Deus” na humanidade que foi perdida na primeira criação por intermédio do pecado humano.

O Filho como Redentor Encarnado

Em função da ênfase da primeira estrofe do hino no Filho preexistente como o divino portador da imagem e o Criador de tudo o que há, ficamos surpresos de que na segunda estrofe também haja ênfase na sua encarnação quando Ele assumiu o papel de Redentor. Todavia, esta ênfase não ocorre antes dos vv. 19-20, onde tanto a encarnação, como a genuína humanidade do Filho são colocadas em evidência como os meios da sua obra de reconciliação. A última preocupação é, então, transferida para os vv. 21-22, onde Paulo faz uma argumentação considerável acerca do fato desta obra de reconciliação ter ocorrido “no seu corpo de carne”.

Só que Paulo não começa ali, mas sim por onde estão as suas preocupações fundamentais nesta carta: os crentes de Colossos e o seu relacionamento com Cristo.

E como, além de ser o primeiro ponto de destaque (v. 18), essa ser também a sua principal preocupação na carta, precisamos notar, primeiramente, os momentos cristológicos na frase “tópica” e suas ramificações imediatas. Pois aqui, sem o uso da linguagem do κύριος, Paulo começa afirmando que o Filho, em virtude da sua ressurreição, também assume a posição de primazia absoluta e, portanto, supremacia, com relação a “todas as coisas”.[40]

Colossenses 1.18 — Cristo, o “Cabeça” da Nova Criação

Em contraste com a primeira estrofe do “hino”, que se concentra na relação do Filho com a ordem criada, essa segunda estrofe, fundamentalmente, diz respeito ao relacionamento do Filho para com a Igreja e, portanto, também com as potestades, por causa dela. A ênfase, nesse caso, valendo-se do v. 14, está na obra redentora do Filho, particularmente na reconciliação que Ele efetuou em favor da Igreja (aparentemente) no contexto das potestades. Como já vimos, somo auxiliados no debate quando observamos a estrutura como um todo:

	(d)	καὶ αὐτός	ἐστιν
II.	(a)	ὅς	ἐστιν
	(a′)		
	(a¹)	ἵνα γένηται	ἐν πᾶσιν
	(b)	ὅτι	ἐν αὐτῷ
	(b′)	καὶ	δι᾽ αὐτοῦ ἀποκαταλ
	(b¹)	εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ,	
	(b²)		

	(d)	e Ele	é
II.	(a)	Que	é
	(a′)		
	(a¹)	de modo que ele pudesse	em todas [as] coisas
	(b)	porque	nele
	(b′)	e	por meio dele reconciliar
	(b¹)	tendo feito paz por meio do sangue da sua cruz	
	(b²)		

A estrofe tem várias características que estão de acordo, mas também algumas que estão em desacordo com o que é dito nos vv. 15-17. Percebe-se uma estrutura, de certa forma, semelhante, na qual o Filho é, agora, apresentado como "a cabeça do corpo". Isso é seguido por uma oração ὅς similar, ecoando novamente Gn 1, no qual o Filho é, agora, o ἀρχή (o novo começo), o que, por sua vez, é seguido pela apresentação de Cristo como o πρωτότοκος (primogênito), dessa vez da nova criação em virtude da sua ressurreição dos mortos; e, novamente, a terceira linha (a^1) oferece o propósito pelo qual Ele assumiu esse papel, dessa vez com uma oração ἵνα (acerca do propósito). As quatro linhas finais são caracterizadas pela repetição das três expressões prepositivas primárias da primeira estrofe (ἐν, διὰ, εἰς; em, por meio de, por), as quais, por sua vez, expressam a esfera/local em que "toda a plenitude (divina) habita, junto com o meio de reconciliação e seu objetivo. Vários momentos soteriológicos precisam ser observados.

1. Paulo já utilizou anteriormente a metáfora da igreja como corpo de Cristo para enfatizar a necessidade da diversidade dentro da unidade (1 Co 12.12-25; cf. 10.17). Só que aqui, utilizando o sentido grego da metáfora "cabeça",[42] Paulo enfatiza a relação de completa dependência da Igreja diante de Cristo. Na verdade, a falha em estar ligado à cabeça — ele declara posteriormente (2.19) —, significa o rompimento completo no que diz respeito ao nosso relacionamento com Deus. A igreja, portanto, deve ser compreendida como existindo "em Cristo", de modo semelhante à forma como a criação existe "nEle": assim como o Filho é a esfera de ser para tudo o que existe, também o Filho é a "cabeça" do seu corpo, a igreja, que além de existir nEle, também extrai toda a vida necessária da "cabeça" à qual ela está ligada.

O que é notável acerca dessa metáfora é a associação entre Cristo e o povo de Deus, recentemente constituída por Cristo e pelo Espírito. Na história de Israel no AT, Israel é o povo de Deus, escolhido por Ele, de sua propriedade, dependente dEle e, portanto, subserviente a Ele. Eles vivem somente no relacionamento com o seu Deus. Com uma metáfora oriunda do entendimento greco-romano do mundo da política,[43] Paulo já havia associado anteriormente o povo de Deus recentemente formado, especialmente em conexão com o pão da Mesa do Senhor (1 Co 10.16-17). Na sua primeira elaboração da metáfora (1 Co 12.12-26) a ênfase não recaía na relação do corpo com Cristo como tal, mas na diversidade necessária dentro da unidade que um corpo funcional precisa ter (cf.

Ef 4.10-16). Só que aqui a ênfase no relacionamento da Igreja com Cristo, que acaba gerando consequências muito mais amplas do que o relacionamento que Israel tinha com Yahweh. Ligado a Cristo como “cabeça” do corpo, os crentes de Colossos estão, assim, ligados àquEle que tem o senhorio total sobre as potestades (2.10).

2. Em função desse entendimento da oração janus, ou de apresentação (d), o pronome relativo ὅς (linha a) provavelmente deveria ser compreendido de maneira semelhante à que encontramos na linha a na primeira estrofe. Nessa estrofe o primeiro ponto de destaque estava em uma expressão que clarificava o relacionamento do Filho encarnado com o Deus invisível, como o portador da perfeita imagem divina. Nessa estrofe o primeiro ponto de destaque, Cristo como ἀρχή (o princípio), deveria, da mesma forma, ser compreendido à luz da referência imediatamente antecedente ao seu corpo, a Igreja. Com um eco aparentemente intencional de Gn 1.1,[44] o Filho de Deus é declarado o “princípio” da nova criação,[45] assim como Ele é a “causa” da primeira criação; e Ele só é assim como consequência da sua posição como o “primogênito” dentre os mortos. Nesse caso, entretanto, πρωτότοκος carrega esses dois sentidos da palavra: como o “primeiro” a se levantar dentre os mortos, Ele, portanto, também tem os direitos da primogenitura com relação à igreja. Tudo pertence a Ele, o autor da nova criação, e, destarte, tudo depende dEle com relação à vida futura.

3. O propósito (ἵνα) de Cristo ser o “princípio” da nova criação (por intermédio da sua ressurreição) é, então, expresso (linha a[1]) em termos que também ecoam o que dEle foi dito acerca da primeira criação. Assim como Ele tem os direitos de primogenitura com relação à criação original, como “primogênito” dentre os mortos “Ele mesmo [também] tem a primazia/supremacia em todas as coisas”.[46] Na verdade, Ele foi ressuscitado tendo em vista esse exato objetivo. Assim, dessa forma bem indireta, a Cristologia do Filho de Deus começa a se mover conceitualmente em direção à Cristologia do Κύριος, muito embora esse título não apareça aqui.

Colossenses 1.19-22 — Encarnação e Redenção

Depois das linhas de abertura a iniciais, — que apresentam o Filho como "cabeça" em relação ao seu corpo, a Igreja — Paulo passa a se concentrar (na série de linhas b) no meio pelo qual o Filho assumiu esse papel. Isso, por sua vez, leva-nos diretamente à afirmação de Paulo de que o Filho não é ninguém além do Redentor encarnado, o que é declarado duas vezes: uma vez em termos gerais no próprio "hino" (vv. 19-20) e, depois, em termos de aplicação específica aos crentes de Colossos (v. 21-22). Em ambos os casos, a metáfora da salvação é a reconciliação dos inimigos de Deus com Ele mesmo (cf. 2 Co 5.18-21); e nos dois casos a ênfase recai sobre a realidade corpórea daquEle que se fez carne para a salvação deles. Tudo isso parece suficientemente claro; só que nem todos os detalhes são igualmente claros e, portanto, eles exigem um exame mais minucioso.

Colossenses 1.19-20 (2.9) — Cristo, o Reconciliador Encarnado

Com uma ὅτι explicativa, Paulo retoma a sua afirmação acerca da ascensão do Filho ao lugar de absoluta supremacia sobre “todas as coisas” e oferece um duplo esclarecimento acerca de como e do porquê isso se sucedeu. O “como” ocorre na linha b, em que Ele declara que na sua encarnação “toda a plenitude” escolheu (ou “agradou-se em”)[47] habitar.[48] O “porquê” ocorre na linha b’: “toda a plenitude [de Deus]” escolheu habitar no Filho para que o Filho pudesse ser o agente da divina reconciliação de “todas as coisas”. Como já vimos, tudo isso parece suficientemente claro; as nossas dificuldades surgem do uso que Paulo faz de “toda a plenitude” — o que isso significa, o porquê dessa linguagem, e como ela funciona no restante da estrofe. Como essas questões são inter-relacionadas, abordá-las-ei uma a uma.

1. Quanto à primeira questão (o que “toda a plenitude” significa), o próprio Paulo retorna a essa linguagem em 2.9, em que ele acrescenta o substantivo τῆς θεότητος esclarecedor (da divindade) mais o advérbio enfático σωματικῶς (corporalmente). O primeiro desses é o substantivo abstrato para designar uma divindade, que em 2.9 funciona (aparentemente) como uma perífrase para “Deus”. Pouca dúvida deve haver de que na nossa presente passagem, bem como em 2.9, Paulo se refere especificamente ao Filho como a encarnação divina. Isso é confirmado na última referência, com o acréscimo do advérbio “corporalmente” para fins de ênfase.

Nessa passagem, portanto, Paulo está fazendo verdadeiramente o que encontramos em 1.1-18 e em Hb 1.1-3. Como foi proposto ao entendimento do leitor, a partir dos vv. 13-14, a principal preocupação de Paulo está na redenção dos Colossenses por intermédio do Filho; com os vv. 19-20 ele, finalmente, chegou lá. Só que, assim como ocorre no caso de João e Hebreus, ele começa demonstrando que o Filho encarnado, que veio a este mundo para redimir, deve ser compreendido, acima de tudo, como o agente divino preexistente de toda a ordem criada. E seguindo a linha poética dessa passagem, a encarnação é simplesmente afirmada. No segundo caso (2.9) ele é expresso, enfaticamente,

como uma questão de existência “corpórea” — um argumento feito de forma menos direta aqui.

Porém, o que precisa ser observado é que, nesse caso, Paulo apresenta uma expressão explícita e intencional do que ele já declarou nas Cartas anteriores de maneira mais explícita. Fazendo uso de uma linguagem direta, ele afirma que toda a plenitude de Deus encontra expressão encarnacional na vinda de Jesus, o Filho de Deus. O que era pressupositivo em vários momentos anteriores e implícitos no corpus (por exemplo, 2 Co 8.9; Gl 4.4-5; Rm 8.3) aqui é expresso de forma explícita.

2. Quanto ao porquê desse circunlóquio, podemos somente especular; todavia, um bom motivo pode ser proposto e que tem relação com o uso consistente que Paulo faz da palavra θεός. Ao longo de todo o corpus ele consistentemente reserva essa palavra para uso exclusivo do Pai.[49] Assim, muito embora Cristo, o Filho, compartilha da identidade divina, o circunlóquio “toda a plenitude da divindade” permite que Paulo pense em termos da encarnação sem especificar que o θεός “habitou” nele, a menos que isso pareça circunscrever a “habitação” de Deus a um local específico em contraponto à sua habitação no Universo como um todo que Pai e Filho criaram.

3. Porém, o próprio circunlóquio, como uma forma de falar sobre a “habitação” de Deus no Filho Encarnado, criou as nossas dificuldades em termos de como ele funciona no restante da frase. Três questões gramaticais estão em jogo, que não têm uma solução pronta. Cada uma delas deriva do fato de que os substantivos gregos apresentam gêneros gramaticais que exigem concordância gramatical em formas correlatas posteriores. Nesse caso, a expressão πᾶν τὸ πλήρωμα é neutro, muito embora seja uma perífrase para θεός (Deus), que é masculino. E como os substantivos neutros são idênticos no nominativo e no acusativo, nem sempre podemos diferenciar qual foi a intenção do redator, especialmente quando conjugados com o infinitivo. Portanto, aqui estão os nossos três problemas: (a) πᾶν τὸ πλήρωμα é o sujeito do verbo principal, εὐδόκησεν (escolheu/agradou-se em), ou o sujeito do infinitivo posterior, e seria um θεός não expresso o sujeito do verbo principal?

O particípio εἰρηνοποιήσας (tendo feito paz) na linha b¹ é um masculino singular, mas não existe um substantivo antecedente com o qual ele concorde gramaticalmente; seria a intenção de Paulo que lêssemos “Deus” como o sujeito de “escolheu”, apesar de Deus não ter sido mencionado ao longo de toda a

passagem, ou teria Ele criado uma anomalia gramatical para que “toda a plenitude” realmente dissesse respeito a “Deus”? (c) O αὐτόν da expressão prepositiva εἰς αὐτόν (a ele) na linha b’ é um pronome claramente pessoal, todavia se a frase subsistisse por si mesma (à parte da poesia), ela exigiria um reflexivo (para ele mesmo), como a maioria das traduções inglesas arbitrariamente a representam, ou se ela realmente se refere a uma segunda parte (“Deus” nesse caso).

O que está em jogo, cristologicamente, para nós no presente debate é este último item, à medida que ele está relacionado aos dois anteriores. Teria Paulo a intenção de que “todas as coisas” fossem reconciliadas com Deus, ou com o Filho? E isso, por sua vez, afeta o nosso entendimento de κατενώπιον αὐτοῦ (à sua vista) no fim do v. 22. A análise pode ser mais fácil de ser acompanhada se as duas opções forem apresentadas sem pronomes, com o padrão em negrito para Cristo e sublinhado para Deus.

Se um “Deus” não mencionado for o sujeito da frase, então as frases ficariam assim:

Pois no Filho [Deus] escolheu ter toda a sua plenitude a habitar, e por meio do Filho reconciliar todas as coisas ao próprio Deus,

tendo feito paz por meio do sangue da cruz do Filho, por meio do Filho, seja nas coisas da terra, ou nas coisas do céu.

Se “toda a plenitude” for o sujeito da frase, então as frases assumiriam o seguinte formato:

Pois no Filho toda a plenitude escolheu habitar, e por meio do Filho para reconciliar todas as coisas com o Filho,

tendo feito paz por meio do sangue da cruz do Filho, por meio do Filho, seja nas coisas da terra, ou nas coisas do céu.

Devemos notar que, já de início, que as duas formas enfrentam, pelo menos, uma anomalia gramatical. No primeiro caso, um pronome pessoal é transformado em um reflexivo; no segundo caso, um particípio masculino, conceitualmente, acaba modificando um substantivo (gramaticalmente) neutro. E, todavia, o problema real com a primeira posição (claramente majoritária) é que ela, agora, modifica a ênfase do Filho para Deus-Pai, que não é explicitamente mencionado no poema como um todo, exceto na expressão prepositiva de abertura ("a imagem do Deus invisível"). E esse caso é considerado, principalmente, em função do que Paulo afirma nas outras Cartas acerca da reconciliação: isso diz respeito a sermos reconciliados com Deus.[50] Só que esse poema, na sua totalidade fala do Filho, e não do Pai, que é trazido à cena somente por meio de um referente oblíquo "toda a plenitude" e que precisa ser evocado nesse ponto para que o conceito de encarnação não perca completamente o sentido.

A questão, então, gira ao redor das expressões prepositivas εἰς αὐτόν (a ele) no v. 19 e κατενώπιον αὐτοῦ (à vista dele) no fim do v. 22. Transformar esses casos em reflexivos é fazer algo que, para a surpresa de muitos,[51] não ocorreu somente uma vez na longa história da tradição textual. Isso é ainda mais notório por causa da tendência na história da interpretação e da tradução tem sido de fazer exatamente isso.[52] Porém, transformar esses pronomes pessoais em reflexivos é um recurso que não somente faz a segunda estrofe oscilar em termos do seu todo ser um poema/hino sobre Cristo, mas também fazer com que o leitor, subitamente, precise fazer suposições acerca dos pronomes que, até este ponto, tinham, consistentemente, o Filho como seu "antecedente".

Existe um motivo muito bom, entretanto, para pensarmos que Paulo não estava nem um pouco confuso acerca do que estava dizendo — nem do que tinha intenção de transmitir. Embora seja verdade que "Deus", por meio do circunlóquio "toda a plenitude", seja o sujeito implícito dos vários verbos na frase, é também verdade que toda a passagem se concentra na obra do Filho. É o filho que está no "começo" da nova criação, e o Filho que, por meio da ressurreição, assumiu o lugar de absoluta supremacia. Portanto, quando Paulo passa a enfatizar a sua completa divindade ao afirmar que "toda a [divina] plenitude escolheu/agradou-se em habitar nele", ele, muito provavelmente, não tem a intenção de, com isso, redirecionar a ênfase para Deus-Pai. Antes, a própria perífrase mantém a ênfase no Filho.

Porém a razão mais importante para seguirmos por esse caminho é que ela mantém todos os pronomes intactos, referindo-se ao Filho nessa estrofe, assim como ocorreu na primeira estrofe. Isso sugere que, assim como na linha b¹ no v. 16, em que as mesmas duas expressões prepositivas ("por meio dEle" e "por/com Ele") se concentravam no Filho, o mesmo também acontece aqui.[53] E não deveríamos ter maiores dificuldades em enxergar o Filho, tanto como agente e objetivo da reconciliação (e, portanto, da nova criação) do que teríamos em enxergá-lo como o agente e objetivo da primeira criação. Assim como a criação original foi "nEle, por meio dEle, e para Ele", a nova criação, a plenitude divina também se agradou em habitar "nEle", de modo que "por meio dEle", pela sua morte na cruz, todas as coisas pudessem, agora, ser reconciliadas "com Ele".

Existem três outras vantagens de se seguir por esse caminho exegético. (1) Ela também evita que transformemos o pronome pessoal utilizado por Paulo, εἰς αὐτόν (para/com Ele), em um pronome reflexivo, εἰς αὐτόν (para ele mesmo), uma grafia de ἑαυτόν que não ocorre em nenhuma outra parte do corpus paulino. Na verdade, Paulo não demonstra qualquer aversão ao pronome reflexivo, o qual ele utiliza regularmente quando a frase o exige; assim, talvez devêssemos considerar que ele não tinha a intenção de que esse pronome claramente pessoal fosse transformado num reflexivo. (2) Manter o funcionamento dos pronomes intacto também significa que chegamos ao τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ (da sua cruz), não nos deparamos com o constrangimento de retornar ao δι᾽ αὐτοῦ (por meio dele) no começo da linha b1 para descobrir o antecedente adequado. Em vez disso, todos os pronomes dessa estrofe são vistos como uma referência a Cristo, assim como ocorreu na primeira estrofe. (3) Por fim, o estratagema gramatical de se ler πᾶν τὸ πλήρωμα como o sujeito do primeiro infinitivo ("habitar"), mas não no verbo principal "escolheu/agradou-se de", vai diretamente de encontro ao que Paulo diz em 2.9. Nessa última passagem, Paulo afirma exatamente a mesma coisa que ele diz aqui de forma poética, só que de forma mais elaborada; só que lá ele faz isso na forma de prosa objetiva, sem as expressões prepositivas e pronomes que dominam a presente poesia. E lá πᾶν τὸ πλήρωμα é, na verdade, o sujeito da frase, como parece ser o caso aqui.

Por fim, deveríamos notar que ao interpretarmos os pronomes da maneira adequada, não estamos, com isso, "destronando" a Deus, por assim dizer, já que Deus-Pai não está no centro de nenhum ponto do "hino" como um todo. Em vez disso, o que fazemos é "entronizar" apropriadamente o Filho. Por intermédio da morte de Cristo na cruz "toda a plenitude" que se agradou em habitar no Filho fez com que todas as coisas fossem reconciliadas ao próprio Filho, e isso ocorreu

porque o Filho trouxe a paz por meio da sua morte na cruz. E aqui, como vimos anteriormente (na nota nº 34), está a principal razão do εἰκών ser o primeiro ponto de destaque no "hino". O Filho, que carrega a imagem divina para fins de redenção (Rm 8.30-31) também é cocriador de todas as coisas (cf. 1 Co 8.6). Cristologicamente, o que se sucede aqui, portanto, é o que já vimos ocorrer ao longo do corpus até este ponto: Paulo entende regularmente que Cristo compartilha com Deus-Pai prerrogativas que, em outras passagens da Escritura, são exclusivas de Deus-Pai.

Porém, o que, então, significa para Paulo afirmar que todas as coisas foram "reconciliadas" por meio dEle e com Ele, especialmente se as duas primeiras orações "quem" que modificam "o Filho amado" (1.14) fala dessa "redenção" em termos de "o perdão dos pecados"? Essa é uma pergunta ainda mais importante à luz do fato de que o que é dito aqui recebe aplicação específica para os colossenses nos versículos seguintes, sugerindo, assim, que a presente frase tem uma aplicação intencionalmente mais ampla. Nesse caso, deveríamos, provavelmente, compreender o τὰ πάντα dessa estrofe como sendo idêntico ao τὰ πάντα da primeira estrofe, de modo que "todas as coisas" das duas estrofes se refiram à criação como um todo e, mais especificamente aos "principados e poderes". A razão para pensar assim é que essas são exatamente as palavras retomadas em 2.10,15, numa referência às "potestades" às quais Cristo desarmou, fazendo delas um espetáculo público, ao triunfar sobre elas na cruz.

Isto também sugeriria que muito embora Paulo também entendesse que o "sangue de Cristo" fosse o meio escolhido por Deus para o perdão (2.13-14; cf. 1.14), ele, provavelmente entende a "reconciliação" na presente passagem como algo que vai além do perdão e chega também ao papel desempenhado pelo Filho na subjugação das potestades em favor dos colossenses.[54] Se esse for o caso, então, isso explica também porque tanto a criação cósmica (a primeira estrofe), quanto a nova criação (a segunda estrofe) estão sendo celebradas como "por meio de/para o Filho". Como ele é aquEle "por meio de quem" todas as coisas foram criadas e "por intermédio de quem" todas as coisas são reconciliadas, do mesmo modo Ele também é aquEle que representa o objetivo final da sua obra de criação e reconciliação, para que "todas as coisas" pudessem ter o lugar de divina supremacia. Assim, esse momento de "reconciliação" é uma afirmação especialmente cristológica, que, ao mesmo tempo, inclui a obra salvífica de Cristo que Paulo, agora, aplicará especificamente aos crentes de Colossos (vv. 21-22).

Por fim, deveríamos notar que essa estrofe não enfatiza somente a encarnação por assim dizer, mas na linha b’ (“tendo efetuado paz por meio do sangue da cruz”) ela também enfatiza a natureza genuína daquela humanidade. O Filho não morreu simplesmente por nós; Ele derramou o seu sangue na cruz e, assim, gerou a paz. Como isso é elaborado e expresso de forma ainda mais contundente em 2.14-15, nós, provavelmente deveríamos levar a natureza “terrena” da morte de Cristo mais a sério. Poderíamos até especular acerca do motivo dessa ênfase, todavia ela está, muito provavelmente, relacionada ao fascínio dos colossenses, à época, com as “potestades invisíveis”, exatamente as potestades que Cristo havia vencido na sua morte. Portanto, muito embora não seja por razões teológicas posteriores que Paulo insiste nesse ponto, isso, de fato, indica que ele estava corretamente preocupado com a genuína humanidade da encarnação de Cristo.

Colossenses 1.21-22 — Aplicação aos Colossenses

Para os propósitos deste estudo, poderíamos facilmente passar por cima dessa passagem; entretanto, as várias traduções na língua inglesa nos forçam a analisá-la pelas mesmas razões do v. 20 acima. Aqui, voltamos a estar diante do fato de que os tradutores tiveram a tendência de deixar que a expressão prepositiva κατενώπιον αὐτοῦ (na presença dele) ditasse como eles entendiam e, portanto, traduziam essa frase. Porém, nesse caso o problema é aumentado porque, ao traduzir o texto na forma como ele aparece nas nossas edições críticas, eles, provavelmente não estavam refletindo o texto original de Paulo. Dessa forma, as nossas dificuldades ocorrem em dois níveis: no texto e na interpretação.

Primeiramente, precisamos resolver a questão do texto, que chega até nós de três formas básicas.

ἀποκατήλλαξεν (ele reconciliou)	a A C Dc K e quase todos os outro
ἀποκατηλλάγητε (vós fostes reconciliados)	P^{46} B (33) Hil Ephraem
ἀποκατηλλαγέντες (tendo sido reconciliados)	D* F G itb,d,g vgms Ir Ambst

O crítico textual precisará enfrentar duas dificuldades maiores: (1) Dois dos melhores manuscritos do corpus paulino (P^{46} e B) apresentam uma leitura que é gramaticalmente anômala (o pronome e o particípio antecedentes estão no acusativo, ao passo que o verbo é passivo e, portanto, não pode receber um objeto). Ao mesmo tempo, o texto do P^{46} é o único que poderia explicar razoavelmente a existência dos outros.[55] Se for original, então teríamos que permitir que o próprio Paulo iniciasse a frase de uma forma e, depois, terminasse de outra ("Vós, antes sendo inimigos, mas agora tendes sido reconciliados").[56] (2) Isso fez com que a maior parte dos críticos textuais optassem pela leitura "gramaticalmente correta"; só que ao fazer isso, eles não conseguem apresentar nenhuma boa explicação acerca de como o escriba do Vorlage de manuscritos tão importantes como o P^{46} e B poderiam ter cometido um erro de cópia tão repugnante. Ou seja, da perspectiva de um escriba que copia um manuscrito, seria quase impossível explicar essa redação se a outra fosse a original. Esse parece um caso claro em que a "regra" fundamental da crítica textual deve assumir a precedência: que a leitura que melhor explica como todas as outras surgiram é, com maior probabilidade, a original.

Por essa razão, acabei aderindo ao posicionamento de J. B. Lightfoot e B. M. Metzger,[57] de que o texto do P^{46} e de B devem ser o original de Paulo, já que (1) esse texto dificilmente seria explicado como um erro do copista, mesmo em manuscritos menores e; (2) a leitura ocidental obviamente pressupõe esse texto como o único no qual o(s) copista(s) ocidental(ais) fez(izeram) essa modificação proposital no texto. Os copistas fazem algumas coisas estranhas, para sermos honestos, só que essa mudança somente poderia ter sido intencional; e é muito mais provável que o texto original de Paulo tivesse problema gramatical e fosse intencionalmente modificado pelos escribas (que normalmente tentam "ajudar o autor" nesses momentos) do que se ele tivesse escrito alguma coisa perfeitamente inteligível, como a leitura que encontramos no Texto Majoritário e um escriba (ou escribas) tivesse modificado a sua redação para algo difícil de ser explicado.

Portanto, eu inicio esta análise com o texto do P^{46} e de B em mãos como originais e apresento uma interpretação que está de acordo com o anteriormente exposto. O texto grego, nesse caso diz:

1.21-22 [21]Καὶ ὑμᾶς ποτε ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖ

E vós, uma vez estando alienados e inimigos nas vossas mentes por mei

As nossas dificuldades são as mesmas de antes, e elas não seriam muito diferentes se o Texto Majoritário, na verdade, fosse o original. Como no uso anterior, o antecedente do pronome em “do corpo da sua carne” é universalmente reconhecido como sendo o Filho (ou, para a maioria dos estudiosos, Cristo), muito embora somente pronomes tenham antecedido essa passagem desde o v. 14. O que estão em questão aqui é o sujeito que se assume para o infinitivo “para vos apresentar” e quem é a pessoa “diante de quem” eles devem ser apresentados.

A maioria dos intérpretes, por outro lado, fazem os seus comentários com base em um texto que diz: “Ele reconciliou no corpo da sua carne a fim de vos apresentar irrepreensíveis [etc.] diante dele”. Nesse caso, também, eles precisam superar enormes problemas, já que um “Deus” (não expressado) é tido como o “ele”; só que eles também reconhecem que o primeiro pronome não pode se referir ao sujeito (muito embora todas as regras da gramática defendam que assim devesse ser), portanto faz-se a opção de traduzir como “mas agora pela morte de Cristo no seu corpo de carne e sangue Deus vos reconciliou com Ele mesmo” (REB, cf. NVI/TNIV). E as razões para fazer isso permanecem as mesmas da oração anterior: para Paulo, segundo se argumenta, é Deus quem faz a reconciliação e, portanto, o Filho, que morreu e ressuscitou, é quem apresenta os crentes diante de Deus no fim dos tempos. É importante notarmos, no entanto, que mesmo nesse texto secundário (majoritário), essa não é uma opção necessária.

No texto original de Paulo, isso chega a ser uma opção menor. A forma passiva, muito provavelmente, existe pelas mesmas razões que Paulo utiliza a perífrase (“toda a plenitude”) na oração anterior: manter a ênfase em Cristo e nos Colossenses. Essa voz passiva apresenta uma forma similar de circunlóquio: “vós fostes reconciliados” é um passivo divino, o qual, quando tornado ativa, diria: “Deus vos reconciliou”. Só que não é isso que Paulo diz. Por intermédio da voz passiva, ele consegue manter a sua ênfase no Filho, que, nesse caso, fez a reconciliação por meio da sua morte (verdadeiramente) corpórea; e o fez de tal forma que, no fim, os Colossenses (bem como todos os outros crentes) poderão ser apresentados diante do tribunal celestial santos e irrepreensíveis na presença do Filho no fim dos tempos.

Assim como na oração anterior, não existe base gramatical para qualquer tipo de

mudança do Filho para o Pai no referente do pronome. Além do Filho ter sido o referente gramatical em todos os pronomes masculinos desde o v. 14 — relativos, pessoais e intensivos[58] —, a única menção a Deus como sujeito de uma oração é mais oblíqua (e gramaticalmente neutra): “toda a plenitude”. Em vez de modificar a frase de Paulo para que ela se conforme àquilo que fomos levados a esperar, deveríamos reconhecer que estamos diante de mais um caso no corpus em que Paulo simplesmente considera que o Filho compartilha das mesmas prerrogativas divinas que o Pai. Assim, como ocorre com o próprio “Trono do Juízo”, que também pode se referir a Cristo ou a Deus,[59] o mesmo ocorre com essa expressão prepositiva que aponta para os crentes como pessoas que estarão na Presença Divina no fim dos tempos. Destarte, Paulo os vê tanto na presença do Filho, como do Pai.[60] Nesse caso, o Filho é representado como aquEle que introduz os crentes “diante de Deus”, para sermos mais específicos, só que a ênfase é posta também no fato deles estarem na sua presença — a presença daquEle que os redimiu.

Colossenses 2.2-3

Em vez de passar diretamente para uma elaboração do seu prelúdio de abertura (ou introdutório) aplicando-o à situação dos próprios colossenses (o que ele acaba fazendo em 2.6), Paulo começa explicando o seu próprio papel na proclamação do evangelho, especialmente para benefício dos gentios (1.24–2.5). Ao fazer isso, ele tanto retoma parte da linguagem que ele utilizou na primeira ação de graças (1.9-11), como também a expande de tal forma que podemos ter certeza de que ele está indo direto na jugular com relação à natureza intelectual do problema. Retomando as palavras σύνεσις (entendimento), ἐπίγνωσις ([real] conhecimento), e σοφία (sabedoria) de 1.9, além das palavras μυστήριον (mistério) e ἀπόκρυφοι (oculto) da linguagem apocalíptica da tradição judaica, Paulo transforma todas as especulações fúteis dos colossenses numa ênfase em Cristo. Dessa forma, com uma frase que (aparentemente) tenta incluir o todo da linguagem deles, ele afirma que o seu objetivo entre os gentios é que "eles possam ter a plenitude das riquezas do completo entendimento, para que eles possam conhecer o mistério de Deus, o próprio Cristo, em quem estão ocultos todos os tesouros da sabedoria e [do] conhecimento". Assim, o "mistério" não está mais oculto, ele foi plenamente revelado em Cristo.

Do seu jeito típico, portanto, Paulo faz coopta a linguagem dos seus "oponentes" e a transmuta para que sirva aos seus propósitos, que são a colocação de Cristo, mais uma vez no centro de tudo para os Colossenses. Ao fazer isso, ele, mais uma vez entende que Cristo está no papel mais elevado. Tudo o que pode ser conhecido a respeito de Deus, tanto a sua sabedoria, como o seu conhecimento, agora foi revelado em Cristo, em quem "toda a plenitude da divindade habita em forma corpórea" (2.9).

Assim, muito embora a maior parte da preocupação de Paulo, a partir desse momento está em Cristo como Redentor, ele se sentiu forçado já no início a apresentar Cristo como completamente divino: preexistente, Criador, aquEle em quem a plenitude da Divindade habita e o supremo revelador do "mistério" de Deus. E tudo isso, aparentemente, para desarmar as potestades e despi-las de qualquer influência que elas pudessem ter sobre os crentes da igreja de Colossos.

O próprio Deus se fez presente em Cristo, o qual libertou aqueles crentes gentios não somente dos seus pecados, mas também do jugo de “observar a Lei” e Ele mesmo é a fonte da vida e da justiça na nova criação — dessa forma, Ele é suficiente para a nossa vida, agora e para sempre.

E isso exige uma palavra final. Uma das tragédias desse tipo de exercício exegético ocorre se nós nos concentrarmos no “significado” da passagem e, dessa forma, perdermos por completo a ênfase paulina, que recai sobre a suprema grandeza e glória de Cristo. Ao tentar “fazer o correto” no que diz respeito ao que Paulo afirma, estamos em constante perigo de “fazer o incorreto” no que diz respeito ao porquê dele, de fato, declarar essas coisas — o perigo sempre presente de fazer com essa grande passagem o que Jesus repreendeu nos fariseus com respeito à observância da Lei: passar do louvor e adoração para um acerto fino da nossa exegese e nunca mais retornar ao louvor e adoração. Fazer isso, penso eu, seria, ao final, destruir por completo a Cristologia. Nós simplesmente não entramos num entendimento do que Paulo entendia sobre o seu Senhor se não formos atraídos para a sua adoração e devoção absolutas. Por fim, essa passagem deveria nos levar mais a dobrar os joelhos do que a gesticular.

Excurso: Cristo e a Sabedoria em Colossenses

O que muitos estudiosos sentiriam falta na análise anterior de Cl 1.15-17 é a ausência completa de menção à Sabedoria personificada como algo que está por trás da linguagem de Paulo no "hino". Essa ausência, obviamente, foi proposital, já que a Sabedoria, obviamente não é levada em consideração na apresentação de Paulo.[61] Todavia, como muitos argumentam, ou simplesmente fazem afirmações no sentido contrário,[62] precisamos olhar com cuidado as supostas evidências em favor dessa posição antes de chegar à conclusão desta seção do livro.

Em função da exegese apresentada acima, em que se afirma, com base na gramática e no uso, que a passagem como um todo se encaixa pressupostamente dentro da Cristologia padrão do Filho de Deus defendida por Paulo, a pergunta é: Como alguém chegaria a ver a Sabedoria personificada por trás do que Paulo afirma? A resposta tem três partes. Em primeiro lugar, a relação que foi apresentada entre essa passagem e 1 Co 8.6 é quase sempre o ponto de partida.[63] Depois que descobrimos a Sabedoria personificada (inexistente) nessa passagem, com base no uso (irônico) que Paulo faz de poder e sabedoria em 1 Co 1.18-25 (!), a ligação com essa passagem parece muito fácil de se fazer, em função das duas partes do "hino" de Colossenses representarem um desenvolvimento das suas partes da frase de 1 Coríntios. Em segundo lugar, costuma-se observar que o erro em Colossos era algo como um "problema intelectual", já que a linguagem da sabedoria e do conhecimento acaba surgindo tantas vezes; dessa forma, Paulo pode ser visto como alguém que resgata a "Sabedoria" e faz com que ela sirva aos propósitos do seu evangelho. Em terceiro lugar, o apoio a essa visão é, então, encontrado em supostas ligações verbais/linguísticas nessa passagem com alguns momentos isolados da Tradição Sapiencial, sendo que todos são, "em última análise" dependentes da obra Sabedoria de Salomão. Como nós já observamos favoravelmente a ligação de Cl 1.15-17 com 1 Co 8.6 (mas sem mencionar a Sabedoria, já que Paulo também não a menciona), agora, passaremos a investigar os outros dois pontos que têm sido considerados como apoio a uma Cristologia Sapiencial.

O Uso Real que Paulo Faz da Palavra Σοφία (“Sabedoria”)

Uma das bases para se saber se Paulo tem a Sabedoria personificada como pano de fundo da sua visão de Cristo nessa Carta é observarmos como, e com que frequência ele, na verdade, utiliza a própria palavra σοφία (sabedoria), o que ocorre, de fato, 6 vezes (para facilitar o nosso estudo, eu sublinhei a “linguagem sapiencial”; os negritos dão destaque às passagens em que Cristo é especificamente ligado à sabedoria).

1.9 πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει

1.28 καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ

2.3 ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι

2.23 ἅτινά ἐστιν λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκίᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ

3.16 ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτούς

4.5 ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε πρὸς τοὺς ἔξω τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι

Esse uso frequente da palavra σοφία (para Paulo) pode, muito bem, falar alguma coisa sobre a situação de Colossos, que é, especialmente sugerido pelo que Paulo fala em 2.23 sobre a gravitação da igreja em direção a ser "observante" no sentido de ter a "aparência de sabedoria". Entretanto, esse uso não diz respeito à Sabedoria personificada, mas ao atributo da sabedoria. O mesmo ocorre com a sua insistência de que "todos os tesouros da sabedoria e conhecimento estão ocultos em Cristo". Esse é o único lugar em que Cristo e a sabedoria estão justapostos na Carta; mas isso está bem distante de Cristo assumir o papel de Sabedoria personificada, já que nada na linguagem de Paulo pertence a essa tradição. Por fim, as três ocorrências de ἐν πάσῃ σοφίᾳ não tem nenhuma intenção de chamar a atenção de ninguém; Paulo ensinou — e elas devem ensinar — aos outros "com toda a sabedoria", o que diz respeito à maneira de ensinar, e não ao seu conteúdo, e implica o mesmo entendimento atributivo da palavra. O mesmo é verdade quando falamos deles serem cheios do conhecimento da vontade de Deus, o que virá pela sabedoria e percepção do Espírito (1.9).[64] "Andar em sabedoria" para com os de fora (4.5) simplesmente significa "andar com sabedoria".

O uso que Paulo faz de σοφία em Colossenses, portanto, faz muito pouco para gerar esperança de que em 1.15-17 ele estivesse pensando no Filho de Deus em termos de Sabedoria personificada. Localizar todos os tesouros de "sabedoria e conhecimento" em Cristo e, dessa forma, fazer do próprio Cristo o depositário de toda a sabedoria de Deus, não é o mesmo que identificá-Lo com a própria Senhora Sabedoria. Tampouco a linguagem de qualquer desses usos aparece na literatura sapiencial judaica nos contextos em que a sabedoria está sendo personificada. Apesar da "sabedoria" fazer parte da questão que Paulo estava rebatendo, isso fala muito pouco em favor desse suposto uso de outra linguagem encontrada na tradição sapiencial que seria aplicada a Cristo, o que, de fato, Paulo não faz.

As Alegações de que Paulo Utiliza o "Vocabulário Sapiencial"

A questão mais ampla a respeito do vocabulário de Paulo em Colossenses não é, de fato, o seu uso da palavra σοφία, mas o seu uso de uma outra linguagem que se alega ser domínio especial não somente da Literatura Sapiencial per se, mas também da Senhora Sabedoria, de modo mais específico.[65] E eis aqui em que o argumento se fundamenta na Sabedoria personificada como algo que está por trás da primeira estrofe do "hino" em 1.15-17. Assim, tem sido afirmado por Dunn que Paulo aqui utiliza "uma sequência de correlação [entre Paulo e a Sabedoria personificada que] dificilmente poderia ser uma questão de coincidência". Na verdade, Dunn também afirma que a linguagem de Paulo nessa passagem (e em 1 Co 8.6) apresenta "expressões clássicas de Cristologia Sapiencial".[66] Porém, apesar dessa afirmação, existe uma ausência total tanto de laços linguísticos quanto conceituais com essa tradição. A "sequência de correlação" de Dunn acaba consistindo de cinco pontos (dentre os quais está o papel de Cristo na criação, o ponto crucial e controverso que será examinado no Apêndice A). Os outros quatro são fundamentalmente linguísticos e exigem de nós uma investigação criteriosa aqui, à qual a palavra ἀρχή do v. 18 também é acrescentada, já que essa palavra também costuma ser trazida para o debate. Como somente duas dessas palavras (εἰκών e ἀρχή), na verdade, ocorrem na Tradição Sapiencial e εἰκών é a única que inicia todas essas conversas, reservaremo-nas para o final a fim de dar a elas o tratamento devido. Começamos aqui pela segunda, o uso que Paulo faz de πρωτότοκος no v. 15.

1. Costuma-se alegar que a Sabedoria personificada é chamada de "'primogênita' de Deus na criação".[67] Só que isso é completamente enganoso, já que a palavra de Paulo (πρωτότοκος) não ocorre em lugar algum da Tradição Sapiencial.[68] Os textos apresentados, Pv 8.22,25, não somente apresentam palavras bem diferentes na Septuaginta, como também o seu objetivo (o fato da Sabedoria ser a primeira das "criações" de Deus de modo que ela poderia estar presente para divertimento enquanto ele criava tudo o mais) é algo consideravelmente diferente do uso paulino de πρωτότοκος aqui, no qual Cristo como Filho detém os direitos de primogenitura em relação a todas as coisas criadas, já que todas

elas foram criadas nEle e por meio dEle e para Ele.

A própria ausência dessa palavra na Literatura Sapiencial faz com que os estudiosos se voltassem para o filósofo judeu de Alexandria, Fílon, para afiançá-los nesse ponto. Só que a palavra usada por Fílon para se referir ao Logos é πρωτόγονος, no qual em cada uma das três ocorrências ele é um adjetivo que acompanha a palavra "filho".[69]Além do mais, em cada um desses casos, a palavra tem o sentido de "o primeiro indivíduo do sexo masculino que sai do ventre" e, portanto, não tem nenhuma relação com o sentido daquele que detém os direitos da primogenitura, ou de herança. Dessa forma, Fílon não nos oferece nenhum auxílio indireto para encontrarmos a palavra πρωτότοκος na Literatura Sapiencial. Ademais, é difícil de imaginar que até mesmo o mais distraído dos autores judeus do primeiro século pudesse pensar na figura de uma mulher em termos de "filho primogênito".[70] Portanto, além dessa palavra — que para Paulo representa um "título" — não aparecer na Literatura Sapiencial com referência à Sabedoria personificada, também é completamente improvável que os autores masculinos dos nossos textos pudessem ter imaginado isso.

2. Também se afirma que quando Eclesiástico 1.4 fala da Sabedoria como estando "diante de todas as coisas", isso se "correlacionaria" com o que Paulo fala aqui acerca do Filho. Só que isso é particularmente dúbio porque além da frase de Eclesiástico apresentar uma palavra diferente, o autor também se refere a algo quase oposto ao que Paulo quer dizer no seu texto.

Cl 1.17a	καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων
	e ele mesmo é antes de todas [as] coisas
Sr 1.4a	προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία
	[A] sabedoria foi criada antes de todas [as] coisas
Sr 1.9a	κύριος αὐτὸς ἔκτισεν αὐτήν
	o próprio Senhor a criou

Ao dizer que a “Sabedoria foi criada antes de todas as coisas [προτέρα πάντων]”, Sirácida, o autor do livro de Eclesiástico, certamente quer dizer “todas as outras coisas”.[71] Desse modo, Sirácida está, simplesmente, fazendo um reflexo de Pv 8.22-31, de que o “sábio” projeto da terra significa que Deus, na sua própria sabedoria foi quem criou o mundo; e quando a Sabedoria foi, então, personificada, ela, necessariamente, deve ter sido “criada antes de todas as outras coisas”. Paulo, por outro lado, afirma que o Filho ἐστιν πρὸ πάντων (é antes de todas as coisas), com o que ele quer dizer que o Filho, por meio de quem todas as coisas foram criadas, está “diante deles” em virtude da sua preexistência “temporal” e, em termos de sua primazia posicional. Portanto, essa expressão de Sirácida não nos oferece uma correspondência verbal, nem conceitual ao entendimento paulino do Filho como eternamente preexistente.

3. Além disso, a afirmação paulina de que “nele [o Filho] todas as coisas subsistem [συνέστηκεν]”, segundo se alega, correspondem a Sabedoria 1.6-7, no qual o autor fala de “aquele que dá consistência a todas as coisas [τὸ συνέχον]”, “aquele que”, nesse caso, refere-se especificamente ao “espírito” do Senhor. Como já vimos, aqui estão dois textos:

Cl 1.17b καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν

Sb 1.7 ὅτι πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην, καὶ τὸ συνέχον τὰ πάν

Para encontrarmos a Sabedoria personificada aqui, precisaremos dar vários saltos de fé.[72] Em primeiro lugar, existe uma questão muito complexa acerca da tradução de Sabedoria 1.6; ou seja, quando o Pseudo-Salomão afirma que "a sabedoria é um espírito amigo", o autor estaria equiparando a Sabedoria com o espírito do Senhor ou — e isso parece muito mais provável — referindo-se à qualidade "espiritual" da sabedoria? Em segundo lugar, a personificação da Sabedoria, neste livro, não começa seriamente até 6.12,[73] e, salvo por uma aparição-relâmpago em 14.2, a personificação cessa abruptamente em 10.21, o que significa que a Sabedoria personificada não será encontrada em cerca de dois terços do livro. Em terceiro lugar, o autor não afirma, de fato, que é a "sabedoria que dá consistência a todas as coisas";[74] mas sim que "o espírito" dá. A única maneira disso poder ser transformado em uma "fonte" da Cristologia Sapiencial em Paulo é argumentarmos que para o Pseudo-Salomão, o "espírito" e a "sabedoria" são idênticos, o que não é verdade, nem na mais remota das possibilidades. Portanto, mesmo que Paulo conhecesse essa passagem, ela dificilmente lhe teria influenciado a menos que Ele mesmo tivesse compreendido a identidade da mesma forma — um cenário bastante improvável.

4. Nós, então, passamos, finalmente, às duas palavras que Paulo compartilha com a Tradição Sapiencial; e o que está em questão é se ele também compartilha do seu significado, de modo que se poderia defender que Paulo tinha uma dependência dessa tradição, ou, mesmo que incidentalmente, utilizava as palavras de maneira similar à da tradição. Começamos com a designação que Paulo faz a Cristo de ἀρχή no v. 18. Interessantemente, essa palavra ocorre em referência à Sabedoria somente em Pv 8.22-23 e em Eclesiástico 24.9, que não passa de um eco de Pv 8.23. E a probabilidade de o tradutor da Septuaginta de Pv 8.23 ter tido a intenção de identificar a "Sabedoria" com a palavra ἀρχή é especialmente remota. Afinal de contas, o desenvolvimento que o autor faz do v. 22 no v. 23 identifica-a especialmente não com a palavra em si, mas com a sua presença "no princípio", antes da própria criação. E como essa é a única maneira com que Sirácida — o autor do Eclesiástico — a compreendia (24.9; cf. 1.4), é bastante improvável que Paulo tivesse em mente a Senhora Sabedoria quando fez alusão ao Filho ressurreto já estar no "princípio". Portanto, o argumento como um todo se baseia em um único uso feito por Fílon, que fala, de fato, na sabedoria de Deus dessa forma (Leg. 1.43). Só que, de forma alguma, está claro que ele esteja pensando em termos de Sabedoria personificada;[75] e Paulo parece estar, obviamente, refletindo sobre Gn 1.1 e pensando em Cristo em termos da

nova criação — uma ideia totalmente alheia à Tradição Sapiencial.

5. Isso nos leva, pelo menos, à εἰκών (imagem), o termo que sempre é o primeiro a ser apresentado como um indicativo da dependência paulina com relação à Sabedoria.[76] Na verdade, C. K. Barrett foi ousado ao declarar que "imagem é uma palavra que pertence à Literatura Sapiencial", citando Sabedoria 7.26 como evidência.[77] Esse é um exagero claro do argumento, já que essa é ,na verdade, a única ocorrência a palavra com esse sentido em toda a literatura.[78]

E, o que é mais importante, Paulo e o Pseudo-Salomão não refletem verdadeiramente usos paralelos da linguagem; pois a Sabedoria personificada não é "a εἰκών de Deus", tampouco é vista como subsistindo na imagem de Deus. Antes, ela não passa de "uma imagem da sua bondade" (εἰκὼν τῆς ἀγαθοτήτος αὐτοῦ) — uma das claras preocupações do autor. Paulo, por outro lado, tem a intenção de transmitir algo muito semelhante ao que ele faz em 2 Co 4.4-6: o Deus invisível agora pode ser conhecido no seu Filho amado (Cl 1.13), que é o único a portar a verdadeira imagem do Pai, ao qual Paulo tem dado graças (v. 12).

Além disso, os dois autores não compartilham de mais nada como fonte do seu uso. A evidência adicional de 3.10-11, em que todos concordam que Paulo está ecoando Gn 1–2, argumenta fortemente no sentido de que Paulo esteja fazendo o mesmo na sua primeira ocorrência aqui, e que isso, portanto, tem relação com o Filho encarnado e, agora, exaltado. Assim, o Filho de Deus é aquele que, sozinho, carrega a "imagem" do Deus invisível; e em Rm 8.29 o propósito de predestinação de Deus é para que o Filho conforme aqueles que são seus naquela mesma imagem, que foi desfigurada na queda.

O uso em Sabedoria, por outro lado, não tem qualquer ligação com o relato de Gênesis; mas a expressão é a última em uma série de vinte e oito descritivos acerca da Sabedoria personificada, e, no caso dela, isso foi desencadeado pela metáfora do espelho, e não por Gn 1–2. A análise do texto de Sabedoria 7.26 confirma essa falta de correspondência. Em uma série de reflexos duplos e triplos que enaltecem a grandeza incomparável da Sabedoria, o terceiro conjunto aparece dessa forma:

ἀπαύγασμα γάρ ἐστιν φωτὸς ἀιδίου

Pois ela é um reflexo da eterna luz,

καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας

um espelho imaculado do agir de Deus,

καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.

e uma imagem da sua bondade.

Esse é um jogo triplo em cima da representação do espelho, por assim dizer e, portanto, não tem qualquer relação com Gênesis. A porção do meio se refere ao próprio espelho, já a primeira e a terceira linhas indicam que a Sabedoria reflete a natureza e o caráter de Deus. A primeira (linha 1), fala da natureza de Deus, ela simplesmente reflete a luz na qual Deus habita eternamente; ela não é nem a própria luz em si mesma, nem a fonte da luz. A segunda (linha 3), fala do caráter de Deus, a Sabedoria é uma imagem espelhada da sua bondade; novamente, ela não é nem a bondade em si mesma, nem a fonte da bondade. Mesmo com tudo o que se possa falar acerca dessa analogia, a representação não é um eco de Gênesis, tampouco se aproxima do que Paulo afirma em Cl 1.15, acerca do Filho de Deus, no qual Ele mesmo é a εἰκών do Deus outrora invisível.

Assim, quando Paulo utiliza o termo aqui, bem como nos casos anteriores, a ideia é que somente o Filho carrega a verdadeira imagem e semelhança do Pai. Dessa forma, embora não seja explicitamente declarado, o Filho também se torna o segundo Adão, ao portar a divina imagem na sua humanidade;[79] ao mesmo tempo ele também carrega essa imagem na sua própria humanidade, a imagem que Adão e Eva deveriam carregar. É difícil fugirmos da suposição de encarnação nessa oração, especialmente à luz das orações que se seguem. Cristo tornou Deus conhecido exatamente porque como Filho de Deus ele carregou perfeitamente a divina imagem na sua vida e crucificação nesse mundo.

Essas várias linhas de “paralelismos” questionáveis, portanto, dificilmente constituem o tipo de “sequência de correlação” afirmada por Dunn e assumida ao longo da maior parte da literatura. Na verdade, não existem quaisquer laços linguísticos reais entre a passagem de Colossenses e a Literatura Sapiencial; e defender alguma forma de laço conceitual desconsiderando os laços linguísticos parece ser uma forma bastante discutível de argumentação. Em vez disso, a frase de Paulo indica uma Cristologia do Filho de Deus, na qual ele se serve de imagens bíblicas de Gênesis e linhagem real de Davi. Qualquer forma de dependência literária ou conceitual de Paulo para com a Literatura Sapiencial precisaria ser demonstrada — assim com os vv. 12-14 podem ser demonstrados como correlacionados com a história básica de Israel — para que possamos entender a ideia da uma Cristologia Sapiencial no pensamento de Paulo. Só que é exatamente isso o que falta, tanto aqui, como eu outras passagens do corpus paulino.

Ademais, o que normalmente não se diz, mas precisa ser dito, é que mesmo aqueles que encontram a Sabedoria aqui são confrontados com a realidade de que a maior parte do que Paulo afirma nesse "hino" não tem qualquer relação com a Sabedoria. Na verdade, como Martin, por exemplo, argumenta acerca da segunda parte da linha b', "Nenhum autor judeu elevou-se a essas alturas de ousar predizer que a sabedoria era o objetivo supremo de toda a criação".[80] E como os "paralelos" estão somente na mente do observador, o mesmo poderia ser dito de todos os supostos paralelismo, inclusive daquele entre Cristo e a Sabedoria como agente da criação, pois, salvo essa afirmação completamente dúbia, simplesmente não existem paralelos de qualquer espécie entre Cristo e a Sabedoria personificada nos escritos de Paulo. E como tudo, nesse ponto de vista, em última análise depende da questão da participação da sabedoria na criação, essa questão receberá uma atenção especial no Apêndice A, no fim deste livro.

Cristo como Senhor Exaltado

Apesar do uso de κύριος (Senhor) ser, comparativamente, menos frequente em Colossenses que a menção de Cristo, ou do Filho, ele ocorre, exatamente, nos mesmos tipos de locais que vemos em Romanos. Em Colossenses, entretanto, Cristo como Senhor também é o pressuposto de um argumento ocasional, muito embora o título, em si mesmo, não seja encontrado. Já vimos isso com relação a 1.18, no qual o Filho, em virtude da Sua ressurreição assumiu o lugar de absoluta supremacia no Universo. Nesse contexto, o plano não tão oculto estava no seu papel como Senhor sobre as potestades em favor da Igreja. Agora, passaremos a analisar as várias passagens nas quais Cristo como Senhor é tornado explícito; e nas quais se mostra que κύριος ocorre, principalmente, com respeito a preocupações ético-comportamentais. Isso fica evidente quando tomamos essas passagens em ordem de aparição na Carta.

Colossenses 1.10

Nessa primeira menção de Cristo como κύριος depois da ação de graças inicial (1.3), Paulo ora para que os colossenses sejam cheios da sabedoria e do entendimento do Espírito[81] de modo que eles possam "caminhar" de uma forma que seja digna "do Senhor". As implicações éticas são claras. O pressuposto cristológico é que a sua vida presente deve ser vista como debaixo do senhorio de Cristo e que, portanto, eles precisavam prestar contas a eles em todas as suas ações. Assim, novamente, Cristo como Senhor, assume o papel que, no Judaísmo de Paulo, pertenceria somente a Deus.

Colossenses 2.6

Nessa primeira frase do corpo principal da Carta — em termos das preocupações que Paulo tinha com os próprios colossenses — ele começa levantando a preocupação ético-comportamental expressa no περιπατῆσαι (andar, caminhar) da oração de abertura (1.9). Aqui fica claramente expresso: assim como eles receberam τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον ([o] Cristo Jesus, [que é] o Senhor), eles também deveriam "andar" nEle, o que significa "na esfera do seu senhorio". Como essa é a única ocorrência dessa expressão incomum nas Cartas de Paulo,[82] existem razões muito boas para crermos que a intenção dele era que essa expressão fosse compreendida segundo ela está aqui pontuada. E, se assim for, então as várias traduções inglesas que apresentam "recebei Cristo Jesus como Senhor"[83] estão bem próximas da realidade, na qual a ênfase está posta no reconhecimento dos colossenses ao senhorio do Cristo ao qual eles "receberam". Ou seja, quando eles se tornaram crentes, eles não somente creram em Cristo Jesus, mas também o reverenciaram como seu Senhor, em pé de igualdade com todos os outros "senhores" tanto nos outros cultos religiosos quanto no império.

Assim, o senhorio de Cristo pressuposto na oração de abertura é aqui expresso em termos dos colossenses terem "recebido" Cristo como seu Senhor, significando que eles assumiram o seu senhorio como sua estrutura fundamental de referência nessa nova vida, o que é, depois, elaborado com duas metáforas. Como uma árvore, eles estão firmemente arraigados (ἐρριζωμένοι) no Senhor;[84] e como um templo,[85] eles devem ser edificados nEle. Esse imperativo recebe destaque como a primeira questão da Carta, provavelmente, porque na visão de Paulo, o fascínio que eles tinham pela Lei judaica e o papel exacerbado que eles davam às potestades geravam um duplo efeito: destronavam a Cristo e colocavam os colossenses no fundamento errado, caso eles desejassem uma vida verdadeiramente santificada. Como sempre, Cristo como Senhor é um traço pressuposto e dominante da Cristologia de Paulo.

Colossenses 3.1-4

Em uma passagem que serve como uma espécie de “inclusio” com 2.6, esse parágrafo faz várias coisas de uma só vez. Em primeiro lugar, por intermédio das suas palavras de abertura, εἰ συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ (se vós fostes levantados com Cristo), ela se coloca em ligação explícita com 2.20-23, que começa com εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ (se vós morrestes com Cristo). Em segundo lugar, com essas mesmas frases Paulo faz com que os colossenses retornem ao seu batismo, conforme já vimos anteriormente — em 2.11-13, no qual ele os lembrou que eles “morreram” para a sua vida anterior e “ressuscitaram” para uma nova vida. Em terceiro lugar, e, agora especialmente tendo em vista 2.20-23, ele está prestes a prosseguir explicando para o que eles tinham morrido (os pecados da velha forma de viver [3.5-9]) e que a “observância da Lei”, em termos de não tocar, ou degustar algo não tinha mais qualquer valor no tocante a esses pecados. O que eles precisavam aprender era viver segundo a nova vida, uma vida, agora, ressurreta com Cristo e oculta nEle que é a própria vida deles — uma vida, portanto, que precisará refletir o seu caráter e a sua imagem (3.12-15).

Ao fazer esse argumento já no início (3.1), muito embora a palavra κύριος não apareça explicitamente, ele é mais uma vez, assim como em Rm 8.34, assumido como um eco paulino do Sl 110.1. Cristo é o “Senhor” messiânico assentado à destra de Deus-Pai. Só que a ênfase, nesse caso, não está no ministério presente de intercessão; antes, Paulo O coloca no céu, “no alto, à direita de Deus”, fundamentalmente para recentrar a cosmovisão dos próprios colossenses. As suas mentes estavam fixas nas “coisas terrenas [isto é, de baixo]”, e por isso eles estavam enamorados das potestades e da Lei, e a ética deles era voltada para as coisas terrenas, relacionada à “manipulação, toque, paladar” (2.21). Eles precisam ter as suas mentes reformatadas de modo a se concentrarem no Cristo assentado à destra de Deus.

Ao fazer isso, além de reconhecer o seu atual senhorio sobre a sua vida, eles também estarão reconhecendo que “nEle” eles morreram para a vida velha; e a sua nova vida está “oculta em Cristo”, que é a própria vida deles. Agora, eles estão, tanto seguros nEle no presente (portanto, não necessitam de regras), como

estão garantidos com relação ao futuro. Quando Cristo for mostrado na vida deles, eles também aparecerão com Ele “em glória”. Assim, no presente, eles estarão tanto arraigados, como edificados “no Senhor” (2.6), e também estarão ocultos nEle. De todas as maneiras, o Senhor agora “assentado à destra de Deus” tem soberania absoluta, tanto agora, como no futuro. A Cristologia dessas afirmações é autoevidente.

Colossenses 3.13-17

Paulo imediatamente segue a introdução antecedente à nova vida em Cristo dos colossenses ao pintar o quadro do passado pagão deles com pinceladas fortes (3.5-9). Aquela era a forma de vida para a qual eles haviam morrido; aquelas eram as roupas da velha vida que eles removeram ao adentrar as águas do batismo cristão. Começando pelo v. 12, ele prossegue descrevendo as "vestes" da nova vida que está "oculta com Cristo em Deus" (vv. 12-15) — uma descrição que parece marcante, e também soa marcante, como as palavras e a vida do próprio Jesus.[86] Uma das maneiras que eles precisam vivenciar a nova vida em Cristo é "perdoando" uns aos outros, assim como "o Senhor" [= Cristo][87] lhes havia perdoado (cf. v. 13).[88] E como se assume que o perdão dele diz respeito a ofensas cometidas contra o próprio Deus, Paulo, dessa forma, volta com tranquilidade, e sem argumento a atribuir a Cristo como Senhor, um papel divino que pertence somente a Deus.[89]

No v. 15 ele, então, insiste para que eles cultivassem "o domínio da paz de Cristo" nos seus corações, o que não significava que eles experimentariam a paz pessoal em meio à dificuldade, mas que a paz de Cristo dominaria coletivamente entre eles, já que é a essa "paz" que eles foram chamados em um corpo, a igreja. O simples fato dos escribas posteriores terem modificado essa passagem para que a sua redação passasse a ser "a paz de Deus"[90] serve como evidência de que as suas expectativas eram de que esse é um atributo normalmente mencionado como pertinente a Deus. Sobre esse tema, vide o cap. 2, sobre a intercalação dessa expressão em 1-2 Tessalonicenses.

Paulo concluir essa passagem com uma breve exortação (v. 16) que se concentra no papel de Cristo na adoração dos colossenses, tanto em palavra ("a mensagem sobre Cristo") quanto nos cânticos guiados pelo Espírito;[91] e, ao final, ele observa que cantar sobre Cristo é, em última análise, um ato feito a Deus.[92] Assim, como a passagem correlata de Ef. 5.18-19 deixa ainda mais claro, Paulo compreende que Cristo desempenha um papel central tanto na conversão quanto na adoração; só que ao fazer isso, Cristo não usurpa o papel final sempre atribuído a Deus-Pai. Assim como a salvação em Cristo está fundamentada no

amor de Deus, é afetada por meio da morte de Cristo e tornava efetiva por meio do Espírito, agora, na adoração, esses papéis são desempenhados na ordem inversa: o Espírito inspira os cânticos que têm a glória de Cristo como seu conteúdo, todos os quais são dirigidos, em última instância, e com ação de graças, a Deus-Pai. Passagens como essa fazem parte de uma mistura que levou os cristãos, já muito no começo, a pensarem em Deus em termos trinitários o que, por fim, levou à articulação de Deus como Trindade.

Essa passagem como um todo — as admoestações tanto a respeito da vida em comunidade (vv. 12-15) quanto a respeito da adoração (v. 16) — é resumida em uma única palavra de conclusão, que, mais uma vez, oferece-nos uma percepção observada em outras passagens acerca do papel de Cristo na nova ordem. Tudo o que eles fizessem, fossem em palavra (v. 16) ou ação (vv. 12-15), “todas as coisas” deveriam ser feitas em nome do Senhor, Jesus, e por meio dEle fossem oferecidas ações de graças a Deus. Para saber mais sobre o significado cristológico dessa expressão, confira a análise do cap. 2 sobre 2 Ts 3.6 e no cap. 3 de 1 Co 1.10.

Colossenses 3.18–4.1

No fim da parênese mais geral de 3.12-17, Paulo elabora acerca dos relacionamentos dentro do lar cristão (3.18–4.1) — um dos momentos mais marcantes de Colossenses e Filemom. Como duas das quatro pessoas citadas em Filemom voltam a aparecer nas saudações finais da sua Carta (Onésimo [4.9]; Arquipo [4.17]), podemos assumir corretamente que a Carta aos Colossenses seria primeiro lida em voz alta na igreja situada na casa de Filemom, o que também ocorreria com a Carta a Filemom, já que ela é, igualmente, endereçada para a igreja que se reunia na casa de Filemom (Fm 2). O significado disso é que tanto Filemom quanto o Onésimo (perdoado) estariam presentes para a leitura desda Carta — a única Carta, fora a sua correlata: Efésios, na qual as tais regras de comportamento doméstico aparecem.

O traço marcante dessa passagem é o grande espaço dedicado aos escravos.[93] Só que isso talvez adquira menos importância se considerarmos que tanto Filemom quanto Onésimo estavam presentes para a primeira leitura pública da Carta — apesar de Onésimo possa, muito bem, já ter sabido do seu conteúdo desde o momento da sua composição (4.9). Seja qual for o caso, somente quatro pessoas eram as destinatárias do código de comportamento familiar e, apesar dos plurais genéricos, poderíamos também supor que elas, de fato, tinham nomes: Filemom é o marido (v. 19), pai (v. 21), “senhor” (κύριοι [4.1]); Áfia é a esposa (v. 18); Arquipo (?) poderia ser o filho (v. 20); e Onésimo é o escravo (vv. 22-15). O que é notável é que 56 das 226 palavras totais da Carta (48% do total) são dedicadas somente ao escravo, ao passo que 74 das 116 (64%) são dedicadas ao relacionamento entre o senhor e o escravo.

Várias coisas poderiam ser especuladas a respeito desse desequilíbrio, só que, ao final, isso parece um profilático para os outros escravos não fazerem o que Onésimo fez, levando Paulo a escrever originalmente para Filemom (e serviu também como um motivo secundário para essa Carta). Para os propósitos desse nosso estudo, essas realidades históricas também representam cerca da metade das ocorrências da palavra κύριος (9 de 16) nessa Carta, em que Paulo faz um jogo de palavras que descreve o chefe da família em um contexto no qual tanto o

chefe de família (como o κύριος da sua casa) e todos os outros membros da casa têm Cristo como seu κύριος comum.

Dessa forma, esposas e filhos deveriam viver, segundo o seu respectivo papel, como aqueles que estão ἐν κυρίῳ (no Senhor); e embora essa seja uma designação comum nos escritos de Paulo para descrever a vida cristã nos seus vários aspectos, os crentes de Colossos pouco sabiam a esse respeito. Afinal de contas, eles não conheciam Paulo pessoalmente, e essas são as duas primeiras ocorrências (de quatro ao todo [vide 4.7 e 17]) e dessa expressão na Carta. O seu argumento parece ser que apesar do fato de um homem como Filemom ser o κύριος da sua própria casa, a sua esposa e filhos lhe devem obediência como aqueles que com ele levam vidas cristãs "no Senhor", portanto, debaixo do senhorio de Cristo.

Só que é o relacionamento entre senhor e escravo que recebe o destaque especial. O longo discurso dirigido aos escravos, que começa cobrando a obediência aos seus "senhores κατὰ σάρκα [segundo a sua vida terrena presente]", é, então, pontuada por constantes lembretes de que, ao final, mesmo essa obediência deve ser entendida à luz do seu relacionamento com o seu único e verdadeiro Senhor. Dessa forma, eles deveriam servir aos seus "senhores" deste mundo não como "bajuladores de homens", mas com sinceridade de coração, "no temor do Senhor [Cristo]" (v. 22). Esse único exemplo de "temor" tendo Cristo como objeto é uma clara referência à linguagem da Septuaginta, no qual o Senhor = Yahweh; e aqui se fala do "temor" não tanto no sentido negativo, mas no sentido de reverência suprema — na verdade, mais um outro momento da Cristologia Superior.

Além disso, eles deveriam considerar todo o trabalho para os seus "senhores" deste mundo como trabalho "para o Senhor", que era o seu verdadeiro Senhor (v. 23); na verdade, Paulo vai adiante, um serviço assim feito receberia o que um escravo jamais esperaria receber neste mundo: "uma herança [!] da parte do Senhor como recompensa". E isso é, então, seguido (provavelmente) pelo indicativo repetido: "Afinal, é ao Senhor Cristo que estais servindo"[94] mesmo quando o trabalho é feito para o seu "senhor" deste mundo.

O resultado final é, ao mesmo tempo, um jogo de palavras marcante a respeito do "senhorio" que, além de permitir que Paulo coloque toda aquela casa debaixo de Cristo como Senhor, também serve como um exemplo marcante de como Cristo, como Senhor, é o moderador de todos os relacionamentos neste mundo.

Ao tornar o “senhor” da casa um cristão, Deus não somente coloca o chefe da família debaixo do senhorio de Cristo, como também estabelece o padrão para a natureza desse “senhorio”: O próprio Cristo, que deu-se a Si mesmo àqueles sobre quem Ele é o Senhor supremo. Ao fazer isso, Paulo moderou de tal forma a casa tradicional que um senhor cristão que fosse abusivo se tornava uma contradição total. E por trás de tudo isso está Cristo como o Senhor do Sl 110.1, que está assentado no lugar de autoridade, que é a direita de Deus-Pai.

Colossenses 1.27-29

Um momento cristológico final precisa ser observado nessa Carta que não se encaixa facilmente nas categorias que foram propostas: Cl 1.27-29. No parágrafo em que Paulo está explicando o seu próprio papel como "apóstolo para os gentios", ele coloca esse papel completamente no contexto da obra de Cristo, o qual, no final também tem um momento de significado cristológico. Fazendo uso da linguagem de "mistério", Paulo utiliza, agora, a sua nova forma de compreender o termo à luz do que Cristo executou. O "mistério" não tem qualquer relação com as coisas atualmente "ocultas"; mas sim com o que antes estava "oculto" em Deus, mas agora está abertamente manifesto em Cristo.[95]

O que está em questão é o entendimento que Paulo tinha da missão entre os gentios, que ele declara, em termos cristológicos, ter relação com "Cristo em vós", que é a sua própria esperança específica de atingir a glória final de Deus (v. 27). Quando Paulo passa para o seu próprio papel nas missões, ele personifica a sua proclamação em termos de "[Cristo] a quem nós proclamamos", cujo objetivo, seja ele a "admoestação" ou o "ensino", é apresentar todos "completos em Cristo" (v. 28). Isso, ele acrescenta no fim, é a razão fundamental do seu labor e sofrimento, os quais, por sua vez, são enfrentados "por meio da energia que o próprio Cristo poderosamente opera em mim".

Assim, essa frase bastante complexa (vv. 26-29) é outro momento de prerrogativas compartilhadas entre o Filho e Deus-Pai. Para sermos mais claro, a linguagem de ἐνεργέω/ἐνεργεία (agir poderoso) pode ser atribuída a entidades inanimadas (o amor, a Palavra de Deus, etc); só que quando Paulo atribui isso, em outras passagens, diretamente à atividade divina, quem está em ação é Deus-Pai (como em Cl 2.12; cf. 1 Co 12.6; Gl 2.8; Fp 2.13) ou o Espírito Santo (1 Co 12.11). Aqui, esse mesmo agir divino poderoso é atribuído a Cristo.

Conclusão

Não deveríamos ficar surpresos ao descobrir que a Cristologia que surge em Colossenses continua a trajetória que já vimos nas Epístolas anteriores. Todavia, como os problemas dessa igreja são diferentes, as ênfases de Paulo também mudam. No nível comportamental e ético, a Cristologia paulina do Κύριος predomina tal como ocorreu em Romanos. O que falta, nesse caso, pela segunda vez no corpus (vide Gálatas) são os ecos da Septuaginta no qual κύριος = Yahweh.

Por outro lado, a Cristologia paulina do Filho de Deus surge já de início, como uma maneira de incluir os gentios de Colossos na história de Deus, que chega ao seu clímax em Cristo. Só que isso, imediatamente, é seguido por uma Cristologia do Filho eterno de Deus que se mostra da forma mais explícita possível que se poderia encontrar nas Epístolas de Paulo. Assim, a preexistência do Filho não é, simplesmente, afirmada, mas também enfatizada, como também é o seu papel como mediador divino da criação, tanto da antiga quanto da nova. Toda a ordem criada está, antes de tudo, “no” Filho, como a esfera do seu ser; ao mesmo tempo, ela veio à existência “por meio dEle” e “para Ele”. E, por meio da Sua morte e ressurreição, Ele não somente trouxe redenção, mas também deu início à nova criação na qual o seu povo está, agora, sendo recriado segundo a divina imagem.

Apesar da maior parte do que Paulo diz aqui apresentar algumas das mais elevadas expressões de Cristologia no NT, nem por isso devemos concluir que ela foi aqui apresentada por Paulo pela primeira vez. Antes, o que ficava implícito e pressuposto, de várias formas, nas Epístolas anteriores é aqui explicitamente esclarecido como parte do ensino corretivo. Portanto, na linguagem do próprio Paulo, o Filho de Deus foi ressurreto dentre os mortos para que Ele pudesse ser apresentado como aquEle que tem a supremacia sobre todas as coisas.

Apêndice I: Os Textos

(Os colchetes duplos [[ ]] indicam textos com referência a Deus somente; os colchetes triplos [[[ ]]] com itálicos indicam citações da LXX, nas quais κύριος se refere a Yahweh.)

Colossenses

1.1-2 [1]Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς [2]τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν.

1.3-4 [3]Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι, [4]ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους

1.6-8 [6]...καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ· [7]καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν, ὅς ἐστιν πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ, [8]ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι.

1.9-14 [9]Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς, ἀφ᾽ ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν, οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι, ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ, [10]περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν, ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ, [11]ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης

αὐτοῦ εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν. μετὰ χαρᾶς 12εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί· 13ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, 14ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν·

1.15-20 15ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, 16ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται· 17καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, 18καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας· ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, 19ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι 20καὶ δι᾽ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι᾽ αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

1.21-22 21Καὶ ὑμᾶς ποτε ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, 22νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ,

1.24 Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία,

[[1.25 ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ,]]

1.27-29 27οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅ ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης· 28ὃν ἡμεῖς

καταγγέλλομεν νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ. [v.l. + Ἰησοῦ] 29εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει.

2.2-3 2ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰς πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ, 3ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι.

2.5 εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι, χαίρων καὶ βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν καὶ τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν.

2.6-7 6Ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε, 7ἐρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει καθὼς ἐδιδάχθητε, περισσεύοντες ἐν εὐχαριστίᾳ.

2.8-10 8Βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν· 9ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, 10καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.

2.11-15 11Ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, 12συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν· 13καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παραπτώμασιν καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν, συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα. 14ἐξαλείψας τὸ καθ᾽ ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ· 15ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ.

2.17 ἅ ἐστιν σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ.

2.19 καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ.

2.20 εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε;

3.1-4 [1]Εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος· [2]τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. [3]ἀπεθάνετε γὰρ καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ· [4]ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ.

[[3.6 δι᾽ ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας.]]

3.10-11 [10]καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν, [11]ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός.

[[3.12 Ἐνδύσασθε οὖν, ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι, σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ χρηστότητα ταπεινοφροσύνην πραΰτητα μακροθυμίαν,]]

3.13-15 [13]ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς ἐάν τις πρός τινα ἔχῃ μομφήν· καθὼς καὶ ὁ [v.l. + Χριστὸς] κύριος ἐχαρίσατο ὑμῖν, οὕτως καὶ ὑμεῖς·

14ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος. 15καὶ ἡ
εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ [v.l. θεοῦ] βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, εἰς ἣν καὶ
ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι·

3.16-17 16ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν πλουσίως, ἐν πάσῃ σοφίᾳ
διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτούς, ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν
τῇ χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ· [v.l. κυρίῳ] 17καὶ πᾶν ὅ τι ἐὰν
ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ
θεῷ πατρὶ δι᾽ αὐτοῦ.

3.18–4.1 18Αἱ γυναῖκες, ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ. 19Οἱ
ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς. 20Τὰ τέκνα,
ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν κατὰ πάντα, τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ. 21Οἱ
πατέρες, μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν. 22Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε
κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίᾳ ὡς ἀνθρωπάρεσκοι,
ἀλλ᾽ ἐν ἁπλότητι καρδίας φοβούμενοι τὸν κύριον. [v.l. θεόν] 23ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ
ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, 24εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου
ἀπολήμψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας. τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε·
25ὁ γὰρ ἀδικῶν κομίσεται ὃ ἠδίκησεν, καὶ οὐκ ἔστιν προσωπολημψία. 4.1Οἱ
κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς
ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ.

4.3 προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν, ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου
λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, δι᾽ ὃ καὶ δέδεμαι,

4.7 Τὰ κατ᾽ ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τύχικος ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς
διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ,

[[4.11 καὶ Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰοῦστος, οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς, οὗτοι μόνοι
συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ,]]

4.12 ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἐπαφρᾶς ὁ ἐξ ὑμῶν, δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς, ἵνα σταθῆτε τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ.

4.17 καὶ εἴπατε Ἀρχίππῳ· βλέπε τὴν διακονίαν ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς.

Filemom

Fm 1 Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς...

Fm 3 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Fm 4-6 ⁴Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, ⁵ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν, ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, ⁶ὅπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου ἐνεργὴς γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν εἰς Χριστόν. [v.l. + Ἰησοῦν]

Fm 8-9 ⁸Διὸ πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνῆκον ⁹διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ, τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτης νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ·

Fm 16 ...ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί, πόσῳ δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ.

Fm 20 ναὶ ἀδελφέ, ἐγώ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ· ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ. [v.l. κυρίῳ]

Fm 23 Ἀσπάζεταί σε Ἐπαφρᾶς ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,

Fm 25 Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν.

Apêndice II: Uma Análise do Uso

(* = sem o artigo; + = com pronome possessivo)

Colossenses

θεός	22
Cristo	37

Filemom

θεός 2

Cristo 11

Os Dados

1. κύριος Ἰησοῦς Χριστός (1 / 2)

Cl 1.3	G+
Fm 3	G* (ἀπό)
Fm 25	G

1a. Χριστὸς Ἰησοῦς κύριος (1 / 0)

Cl 2.6 A

2. κύριος Ἰησοῦς (1 / 1)

Cl 3.17	G*
Fm 5	A (πρός)

2b. κύριος Χριστός (1 / 0)

Cl 3.24 D

3. Χριστὸς Ἰησοῦς (3 / 3)

Cl 1.1	G*
Cl 1.4	D* (ἐν)
Cl 4.12	G*
Fm 1	G*
Fm 9	G*
Fm 23	D* (ἐν)

4. κύριος (10 + 4 = 14 / 2 + 6 = 8)

Cl 1.10	G
Cl 3.13	N [v.l. + Χριστὸς]
Cl 3.18	D* (ἐν)
Cl 3.20	D* (ἐν)
Cl 3.22	A [v.l. θεόν]
Cl 3.23	D
Cl 3.24	G* (ἀπό)
Cl 4.1	A (“um senhor”)
Cl 4.7	D* (ἐν)
Cl 4.17	D* (ἐν)
Fm 16	D* (ἐν)
Fm 20	D* (ἐν)

5. Ἰησοῦς (0 / 0)

6. Χριστός (19 + 6 = 25 / 3 + 5 = 8)

Cl 1.2	D* (ἐν)
Cl 1.7	G
Cl 1.24	G
Cl 1.27	N*
Cl 1.28	D* (ἐν) [v.l. + Ἰησοῦ]
Cl 2.2	G* (apositivo de μυστήριον)
Cl 2.5	A (εἰς)
Cl 2.8	A* (κατά)
Cl 2.11	G
Cl 2.17	G
Cl 2.20	D* (σύν)
Cl 3.1	D
Cl 3.1	N
Cl 3.3	D (σύν)
Cl 3.4	N
Cl 3.11	N*
Cl 3.15	G [v.l. + θεοῦ]
Cl 3.16	G
Cl 4.3	G
Fm 6	A* (εἰς) [v.l. + Ἰησοῦν]

Fm 8	D* (ἐν)
Fm 20	D* (ἐν) [v.l. κυρίῳ]

7. υἱός (1 / 0)

Cl 1.13 G (αὐτοῦ

Apêndice III: Uma Análise Estrutural de Colossenses 1.15-20

(negrito = o Filho; sublinhado = Deus-Pai; itálico = “todas as coisas criadas”)

[contexto]		
13	ὃς	ἐρρύσατο
τοῦ σκότους		
	καὶ	μετέστησεν
τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ,		
14	ἐν ᾧ ἔχομεν	τὴν ἀπολύτρωσιν,
[o poema]		
I	(a)	ὅς ἐστιν
	(a′)	
	(b)	ὅτι
	(b¹)	
	(b²)	
	(b³)	
	(b⁴)	
	(b′)	τὰ πάντα

	(c)	καὶ αὐτός
	(c′)	καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέ
[janus]	(d)	καὶ αὐτός ἐστιν
II	(a)	ὅς ἐστιν
	(a′)	
	(a¹)	
	(b)	ὅτι
	(b′)	καὶ
	(b¹)	
	(b²)	
	εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.	

cf. 1 Co 8.6

	(1)	ἀλλ᾽
	ἐξ οὗ	τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτ
	(2)	καὶ
	δι᾽ οὗ	τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτ

[1] Os comentários sobre Colossenses estão listados na Bibliografia (pp. 683-84); eles estão citados neste capítulo somente pelo sobrenome do autor. Sobre a Cristologia de Colossenses, consulte informações adicionais em F. O. Francis, "The Christological Argument of Colossians", in God's Christ and His People: Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl (editado por J. Jervell e W. A. Meeks; Oslo: Universitetsforleget, 1977), 192-208.

[2] Permanece um dos mistérios mais intrigantes dos estudos acadêmicos do NT o fato de tantos eruditos rejeitarem a autoria paulina de Colossenses, contudo afirmarem a autenticidade de Filemom. Essas Cartas fazem muito sentido juntas se levarmos a sério que tanto Filemom quanto Onésimo teriam estado presentes para a leitura de ambas na Igreja Caseira de Filemom. Por um lado, a Carta a Filemom como um todo parece direcionada àquilo que Paulo tem muita confiança de conseguir: o perdão de Onésimo e sua aceitação de volta na comunidade. Por outro lado, como mais de 50% do "código de comportamento familiar" de Cl 3.18–4.1 é direcionado ao comportamento dos escravos, Onésimo teria tido o seu momento pessoal de ouvir cuidadosamente à sua admoestação. A hipótese de um pseudoautor ter tido o cuidado de escrever tal Carta em nome de Paulo, e tendo Filemom como a sua única fonte segura para "Paulo" (contra M. Kiley, Colossians as Pseudepigraphy [BibSem 4; Sheffield: JSOT Press, 1986], 75-107), parece colocar a opção da pseudoautoria no nível mais baixo da escala de probabilidade histórica. E, na verdade, todo "desvio" alegado da "norma" paulina (ficamos curiosos para saber em que base isso é determinado!) pode ser explicado à luz da situação histórica em Colossos à medida que isso surge na Carta. Se os critérios de Kiley, por exemplo, fossem usados no pressuposto de que 2 Coríntios ou Romanos fossem suspeitos (na verdade, Romanos têm muito mais "desvios" da "norma" paulina estabelecida pelos acadêmicos), então, a sua respectiva relação com 1 Coríntios e Gálatas os condenaria por completo como escritos paulinos. Esse é um caso claro de "o que entra, também sai".

[3] Para uma apresentação convincente de que o "falso ensino" era um sincretismo do evangelho com religiões populares (inclusive magia e a crença em seres intermediários), vide C. E. Arnold, The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae (Grand Rapids: Baker, 1996).

[4] Francis ("Christological Argument") apresenta um argumento considerável em

favor de que a Cristologia é um ponto de consenso entre Paulo e os Colossenses; nesse caso, o "acréscimo" do "hino" do senhorio do Filho sobre as "potestades" (1.16b) seria uma clara tentativa de apresentar as potestades numa perspectiva cristológica.

[5] Cf. pp. 106-10 no cap. 3, em que a mesma questão é tratada em 1 Coríntios.

[6] Para ter acesso a uma análise diferente, fazendo uso dos mesmos dados, vide Francis, "Christological Argument", 196-201.

[7] Os dados de Filemom estão incluídos por causa da totalidade dos dados, muito embora nada na carta pareça merecer análise cristológica; mas vide Wright, "ΧΡΙΣΤΟΣ as 'Messiah' in Paul", in Climax of the Covenant, 41-55.

[8] O saber acadêmico presente entende que isso se trata de um hino; mas vide Wright (Climax of the Covenant, 99-106), que prefere simplesmente se refere a isso como poesia e, especialmente, a análise de S. E. Fowl (The Story of Christ in the Ethics of Paul: An Analysis of the Hymnic Material in the Pauline Corpus [JSNTSup 36; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990], 31-45), que demonstra, de forma bastante conclusiva que a passagem não é um "hino" no sentido de que o termo é, correntemente, utilizado nos círculos do NT; antes, ele e outros são "hinos num sentido muito genérico de relatos poéticos da natureza e/ou atividade de uma figura divina" (45). Para fins de simplificação, utilizarei o termo "hino", entre aspas, ao longo de todo este capítulo.

[9] Para saber mais sobre essa questão, consulte o resumo feito por Fowl em Story of Christ, 44-45. Infelizmente, o mundo acadêmico do NT ainda não superou completamente a época e que o "hino" foi isolado das suas amarras paulinas e, depois, discutido como um ente autônomo, como se ele pudesse, na verdade, ser descoberto e, depois, discutido com profundidade de forma destacada do contexto no qual ele nos é conhecido. Para saber mais sobre esta questão, consulte, no presente volume, o cap. 1.

[10] Além da sua poesia óbvia, a principal evidência em favor dessa passagem como sendo um "hino" é baseada em três argumentos: (1) a composição dos pronomes, todos os quais se referem ao Filho no v. 13 e se tornam mais complicados para o leitor quanto mais ele se afasta do antecedente; (2) o fato de haver duas "estrofes" bem reconhecíveis, as quais começam de maneira similar; e (3) o que parece ser uma inserção ao próprio "hino" de expressões acerca das

potestades que dominam a maior parte do v. 16, nenhum dos quais pertence à tradição bíblica e que, neste caso, parecem destoar da poesia (veja, porém, Writh, 104-5). Esse último fenômeno, de fato, indica em que consiste a preocupação: o Filho de Deus eterno é Senhor sobre todas as coisas, inclusive sobre as potestades.

[11] O καί está faltando em P^{61}vid B C* 1739. Parece muito mais provável que este seja o texto original do que o contrário. Muito embora uma omissão intencional pudesse ser aqui explicada (o escriba está deixando claro que a expressão a seguir deve ser compreendida como um aposto a "Deus"), precisamos perguntar, neste caso: "Por que isto ocorreria somente aqui, em todo o corpus?".

[12] Sobre este tema, vide esp. Wright, 61-64; cf. J. Behr, "Colossians 1:13–20: A Chiastic Reading", SVTQ 40 (1966): 247-64; F. Matera, New Testament Christology (Louisville: Westminster John Knox, 1999), 136-40.

[13] Para um melhor aproveitamento, apresento uma análise estrutural de 1.13-20 na forma do Apêndice III, de modo que possamos ver como as várias partes se relacionam umas com as outras.

[1414] H. C. G. Moule, na sua obra Colossian Studies há um século (London: Hodder & Stoughton, 1902), falava que "o pensamento de Paulo... subia com a oração e transformava-se em confissão de adoração" (75).

[15] Embora no caso da NIV e ESV, os tradutores simplesmente mantiveram o pronome "ele"; o problema está com a inserção de um título antes do v. 15 que diz: "A Supremacia de Cristo". Isso, simplesmente, impede que o leitor comum veja o que Paulo está fazendo. A TNIV manteve o título, mas modificou-o para "A Supremacia do Filho de Deus", e substituiu (corretamente) "o Filho" pelo pronome no v. 15.

[16] É um tanto interessante que esse descolamento dos vv. 15-20 das suas raízes gramaticais nos vv. 12-14 comece mais ou menos na mesma época em que os eruditos do NT começaram a se referir a essa porção como um "hino"; e torna-se consenso quando o "hino" é compreendido como sendo pré-paulino. Desse modo, estudos anteriores (e.g., Lightfoot, 146; Moule, 71-72; Hendriksen, 71) reconhecem que o "hino" trata do Filho de Deus, ao passo que muitos dos estudos posteriores (embora não todos [vide O'Brien, 42; Wright, 70; Barth and Blanke, 194]) tendem a ignorar por completo o antecedente gramatical

verdadeiro (por exemplo, Lohse, 41, 46; Martin, 57-58; Schweizer, 63-69; Pokorný, 74-75; Dunn, 87, embora isso não ocorra na sua obra Theology of Paul the Apostle, 268); cf. H. Ridderbos, Paul: An Outline of His Theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 70-71; Reid, Jesus, God's Emptiness, God's Fullness, 33; Kim, Origin of Paul's Gospel, 144. Na verdade, Kim, ao negligenciar esse detalhe importante da gramática, declara ousadamente "In Col 1.15 Εἰκών-Christology is essentially Wisdom-Christology". Como o Filho de Deus se transforma em uma figura feminina não somos informados.

[17] Muitos comentaristas elogiam copiosamente o relato bíblico básico dos vv. 12-14, mas depois o abandonam por completo quando começam a comentar o v. 15. As exceções são raras; vide Wright, 60-64; Barth e Blanke, 183-93.

[18] Cf. Wright (60-63) que dá a esta seção o título de "novo êxodo".

[19] Por exemplo, a começar por Js 12.6, κληρος (compartilhar = herança) ocorre 33 vezes com referência à herança de terras, e μέρις (porção/compartilhar) ocorre 13 vezes. Eles ocorrem com proximidade em 14.3-4; 18.6-8,9-10; 19.9,48-49; 24.30/32.

[20] Sobre essa questão, vide, especialmente Barth e Blanke, 185-86; sobre a expressão se referir aos crentes de Colossos, vide Schweizer, 47; O'Brien, 26; Bruce, 50; Dunn, 77. Lohse (seguido por Martin, 54; Pokorný, 52; MacDonald, 50) faz a improvável sugestão, baseado no material de Qumran, de que o autor aqui tinha a intenção de falar sobre os "anjos do céu" (36). Procurar um paralelo no material de Qumran é, com certeza, procurar no lugar errado, em função do uso geralmente consistente desse termo no corpus paulino (exceto em 1 Ts 3.13, no qual Paulo está "citando" a Septuaginta), sem mencionar essa própria Carta (vide 1.2,4,26; 3.12) e o tema do êxodo que domina essa frase.

[21] Na mesma linha, e.g., Bruce, 52; Dunn, 79.

[22] Sobre essa questão, vide Lightfoot, 142.

[23] A inserção do v. 16b (o senhorio do Rei sobre as potestades), assim, volta a colocar a ênfase desse seu papel como Criador preexistente para apresentar o Soberano sobre tudo o que foi criado.

[24] Ou, como no caso de Tuckett (Christology) e outros, desprezado arbitrariamente ("a oração relativa de abertura... não se relaciona

gramaticalmente, de forma muito tranquila, com o que vem logo antes dela"[75]). Isso simplesmente não é verdade, já que é exatamente a combinação encontrada em Rm 8.29 (Filho, imagem, primogênito).

[25] Vide, por exemplo, a análise de Gl 4.4-5 no cap. 5; Rm 1.3-4; 8.3 e 9.5 no cap. 6.

[26] Como ocorre com a maior parte das passagens similares, existe aqui uma bibliografia considerável; vide a lista bastante completa (até 1987) em okorný, 56-57. Vide também J. F. Balchin, "Colossians 1:15-20: An Early Christian Hymn? The Argument from Style", VE 15 (1985): 65-93; S. M. Baugh, "The Poetic Form of Col 1:15-20", WTJ 47 (1985): 227-44; Wright, Climax of the Covenant, 99-119; Fowl, Story of Christ, 103-54; vários artigos de L. L. Helyer: "Colossians 1:15-20: Pre-Pauline or Pauline?" JETS 26 (1983): 167-79; "Arius Revisited: The Firstborn over All Creation (Col 1:15)", JETS 31 (1988): 59-67; "Recent Research on Col 1:15-20 (1980-1990)", GTJ 12 (1992): 61-67; "Cosmic Christology and Col 1:15-20", JETS 37 (1994): 235-46.

[27] Confira a exposição estrutural a seguir e a exposição completa no fim do capítulo, na forma do Apêndice III.

[28]Isso é verdade, por exemplo, (1) Cristo, o Filho como o "cabeça" do seu corpo, a igreja (cf. 2.19), uma metáfora que também é utilizada com uma nuance diferente em 2.10; (2) Cristo como o ἀρχή (princípio), o que antecipa o tema da "nova criação" em 3.10-11; (3) Cristo como as "primícias" da ressurreição, o que garante a vida, tanto no presente, como na eternidade (2.12-13; 3.1-4); (4) o uso de "toda a plenitude" no v. 19, que é expandido em 2.9 e assume o significado de "toda a plenitude divina"; e (5) "reconciliação [fazer as pazes] por meio do sangue da cruz", descrita em maiores detalhes em 2.13-15.

[29] Confira a análise estrutural no Apêndice II, ao final deste capítulo.

[30] Nem todos concordarão com o meu arranjo estrutural; na verdade, ele, normalmente é dividido em três estrofes. As minhas razões para essa disposição ficarão claras na exegese; todavia, a minha preocupação básica aqui não é convencer, mas simplesmente mostrar de forma conveniente a passagem como um todo, de forma a comentar de forma breve as suas partes mais relevantes.

[31] Enfatiza esse ponto porque é comum vermos Paulo como que ecoando temas atribuídos à Sabedoria personificada (vide pp. 337-46). Todavia, embora a

Sabedoria anteceda a criação material, ela mesma é regularmente entendida como sendo a primeira das "criações" de Deus e, portanto, embora seja preexistente, a Sabedoria personificada jamais é entendida como eterna. Observe, por exemplo Pv 8.22-26 (a passagem da qual todas as outras são derivadas): "O SENHOR me gerou como a primeira das suas obras, antes das suas obras da antiguidade. Eu fui formada há muitas eras, bem no início, quando o mundo veio a existir. Quando não havia oceanos, fui dada à luz" (TNIV). Cf. Siraque 1.4,9: "A sabedoria foi criada antes de todas as coisas"; "O próprio SENHOR a criou". Nada que Paulo diz se parece com isso, mesmo que remotamente, com respeito ao Filho eterno de Deus.

[32] Sobre o significado dessa palavra para Paulo, vide a análise no cap. 4 de 2 Co 3.18 e 4.4, no qual a palavra aparece pela primeira vez nos seus escritos. Acerca da sua falta de uso no sentido bíblico (de Gn 1-2) no livro Sabedoria de Salomão, vide pp. 343-46 adiante.

[33] No grego ἀοράτος (cf. Rm 1.20; Hb 11.27). A palavra ocorre 3 vezes na Septuaginta, mas não com respeito a Deus ou aos seus atributos, em parte, talvez porque em vários pontos do AT esteja implícito que Deus tem/pode ser visto (Êx 33.20-23; cf. Sl 63.2; Jó 42.5). Esta última, entretanto, é, quase que seguramente, uma acomodação de linguagem. Assim, a "invisibilidade" de Deus se torna mais comum durante o Judaísmo do Segundo Templo (vide, por exemplo, Fílon, Somn. 1.71-72; cf. Jesus em Mt 6.6,18). O seu uso aqui é, muito provavelmente, um contraste intencional com as coisas "ocultas" sobre as quais o Filho também exerce soberania absoluta (v. 16b).

[34] Observe, especialmente, que o Filho amado é identificado, antes de tudo, como aquEle em quem temos redenção (v. 14). Assim, a natureza da imagem divina não é encontrada na criação, mas na redenção. Ou seja, aquele que gerou essa imagem e, portanto, serve como cocriador do Universo é também aquEle em quem toda a plenitude divina escolheu habitar de modo a efetuar reconciliação "por meio do sangue da sua cruz". Assim, tal como em 1 Co 1.18-25 e Fp 2.8, a própria imagem (caráter) de Deus é apresentado de forma completa na morte de Cristo na cruz. Desconstruir historicamente isso e transformar em papel distante e não histórico desempenhado pela Sabedoria personificada é o mesmo que obliterar as preocupações do próprio Paulo em troca de preocupações exteriores acerca das "origens" dessa Cristologia (vide o excurso adiante, pp. 337-46).

[35] Por vezes se alega que, nesse uso, Paulo está em débito com a tradição sapiencial. Só que isso, simplesmente, não é verdade. A palavra ocorre uma vez em Sabedoria de Salomão (18.13, no plural, em referência ao massacre dos primogênitos egípcios) e uma vez em Siraque (36.17 [como uma variante textual], ecoando Êx 4.22-23, no qual Israel é chamado de "primogênito" de Deus). Vide informações adicionais nas pp. 340-42 adiante. A palavra, obviamente, jamais teria sido usada para falar da Sabedoria personificada, já que a palavra, por definição, implica "filho primogênito".

[36] Essa passagem foi, na verdade, interpretada por Rabbi Nathan (citado em Lightfoot, 146): "Deus disse: Como fiz de Jacó um primogênito (Êx iv.22), assim também farei do rei Messias um primogênito (Sl lxxxix.28)".

[37] A ὅτι, nesse caso, é explicativa, e não causal, como normalmente é o caso também no Saltério; cf. Eadie, 52; Lightfoot, 150.

[38] Como na NLT, GNB, NET BIBLE, NVI (agora corrigida na TNIV); verifique os comentários que a tomam como causal (Eadie, 52; Lohse, 50; Pokorný, 79; Barth e Blanke, 198; Dunn, 91), mas não Lightfoot, 150; Moule, 76; Haupt, 30-31; O'Brien, 45; Bruce, 61-62; Wright, 71; Garland, 88. Martin (58) sugere que "nele" tem o sentido de que nele "o céu e a terra são 'unidos', " o que, então, assemelha-se ao papel da "divina palavra" em Siraque 24.5 e Sabedoria 18.16. Só que isso é tanto errar na leitura de Paulo como na de Siraque e de Sabedoria. A passagem citada em Siraque não tem qualquer relação com a expressão "unir céu e terra" de Sabedoria, antes, nesta poesia, a Sabedoria louva a si mesma, cujo primeiro lar é o céu, mas que, depois, procurou um lar neste nosso mundo e o encontro em Israel. E Sabedoria 18.16 trata da "palavra" que destruiu os primogênitos do Egito. Encontrar uma "Palavra" cósmica aqui, que seja remotamente similar ao que Paulo fala acerca do Filho, nessa passagem, parece estender o sentido da poesia para além de todos os limites legítimos.

[39] Vide, por exemplo, Lightfoot, 216; Moule, 213; Lohse, 143; O'Brien, 191; Dunn, 222; Jervell, Imago Dei, 249. Martin (107) e Schweizer (198) aceitam as duas formas: a "imagem" é Cristo, e o Criador é Deus. Para saber mais sobre as interpretações aqui adotadas, vide João Crisóstomo, Hom. Col.; Wright, 138-39; Barth and Blanke, 413-14.

[40] No grego ἐν πᾶσιν; esse é o único lugar na poesia em que a expressão τὰ πάντα que abrange a tudo é moderada dessa maneira. Muito provavelmente isso

ocorre porque o que está agora em questão não é simplesmente a ordem criada como tal, mas a nova criação com a sua inclusão dos crentes de Colossos. Assim, o Filho que tem "direitos de primogênito" com relação a toda a criação, por intermédio da ressurreição tem os mesmos direitos "em todas as coisas", inclusive sobre a Igreja, da qual Ele é "o cabeça".

[41]A expressão δι᾽ αὐτοῦ, aparentemente redundante, não é encontrada em alguns dos melhores e mais antigos manuscritos, bem como em alguns dos manuscritos posteriores (B D* F G I L 075 81 1175 1241 1739 1881 it bo arm eth); ela ocorre, entretanto, com evidências fortes e antigas a ponto de conquistar o seu lugar no Texto Majoritário (P^{46} a A C D1 Ψ 048 0150 6 33 pler). Eis um caso em que a omissão é facilmente explicada, já que a expressão parece deveras redundante. Com a mesma base, dificilmente poderíamos imaginar as circunstâncias onde isso poderia ter sido acrescentado, exceto por um erro crasso; porém, o simples fato de haver evidências tão antigas e generalizadas para a inclusão da expressão significaria que o "erro" precisaria ter ocorrido mais de uma vez — uma probabilidade bem remota. Vide a análise de Metzger, Textual Commentary, 554. Se a "repetição" for original, então ela ocorre por motivos retóricos: para enfatizar que "todas as coisas" que foram "reconciliadas" por meio do "sangue da cruz" incluem tanto a humanidade quanto as potestades (que, no último caso, foram "desarmadas", como Paulo explicita em 2.14-15).

[42] Os gregos consideravam a cabeça como a última parte necessária do corpo, já que todas as funções se originam e são sustentadas pela cabeça; assim em uso metafórico, a ênfase recai sobre a dependência que o corpo tem da sua cabeça.

[43] Sobre isso, vide G. D. Fee, The First Epistle to the Corinthians (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 602.

[44] Somos levados a pensar assim porque essa estrofe se preocupa tanto com a nova criação quanto a primeira se preocupa com a criação original.

[45] Essa posição pode remontar a um período tão antigo quanto ao próprio Calvino; vide Martin, 59; O'Brien, 50; Wright, 73; cf. Ridderbos: "Ele foi... o Pioneiro, o Inaugurador, aquEle que abriu o caminho" (Paul, 56).

[46] Lightfoot observa acerca da expressão "em todas as coisas" que Paulo agora deseja falar "não somente do Universo, mas também da Igreja" (158).

[47] Cf. BDAG, que mostra que εὐδοκέω tende a significar mais "considerar algo

como bom e, portanto, digno de escolha” do que simplesmente “ter prazer em”. Dessa forma, a REB apresenta “Deus em toda a sua plenitude escolheu habitar”, em detrimento das outras traduções inglesas que apresentam alguma forma da ideia de “agrado/prazer”.

[48] Ou, pelo menos, uma leitura objetiva da passagem pareceria indicar isso. A maioria dos intérpretes, entretanto, preferem acrescentar um suposto referente externo, “Deus”, como o sujeito da frase. Só que essa visão existe, como quase todos prontamente admitem, em função de um compromisso prévio de se entender o εἰς αὐτόν no fim da frase como um pronome reflexivo ([ἑ]αυτόν) que se refere ao Pai, e não ao Filho. Confira a resposta adiante.

[49] Para saber mais sobre os dois casos que muitos consideram serem exceções à “regra”, vide a análise de Rm 9.5 no cap. 6 e Tito 2.13 no cap. 10.

[50] Na verdade, os tradutores da NET BIBLE colocam de forma “Como Deus é aquEle que reconcilia o mundo consigo mesmo (cf. 2 Co 5.19), Ele é, claramente, o sujeito de εὐδόκησεν” (itálico do autor). Isso não fica muito claro para mim.

[51] Vide esp. C. F. D. Moule, An Idiom Book of New Testament Greek (2ª edição; Cambridge: Cambridge University Press, 1959), 119 (citação completa em Meztger, Textual Commentary, 554).

[52] Isso se apresenta expressamente desse modo nas traduções que têm a rubrica de “equivalentes funcionais” (por exemplo, NIV/TNIV: “pois Deus estava contente”; cf. GNB, REB, NJB, todavia isso ocorre, da mesma forma, naquelas traduções que se orgulham de serem mais “literais” (NASB, ESV, NRSV). A única exceção conhecida é a NAB, que apresenta: “e por meio dele para reconciliar todas as coisas para Ele”. Na maioria das vezes, essa estratégia foi empregada (não necessariamente) com o objetivo de harmonizar essa passagem com o que Paulo fala em outras partes a respeito da reconciliação (2 Co 5.18-21; Rm 5.10-11).

[53] Cf. Barth e Blanke: “A referência é à reconciliação com Cristo; ...procura... interpretar eis auton (a ele) modificando a acentuação para o reflexivo e fazendo com que ela volta a se referir a ‘Deus’, dificilmente seria convincente” (214-15). Essa posição também é defendida por Matera (New Testament Christology, 143) que, de modo semelhante, observa o paralelo com o v. 16.

[54] Para saber mais sobre essa posição acerca da passagem, vide, por exemplo, Lohse, 59; Bruce, 75; Martin, 60; O'Brien, 56; Wright, 76-77; Garland, 94-95; Dunn, 102-3.

[55] Na verdade, o Texto Ocidental (D* et al) somente pode ser explicado como uma corruptela do texto do P^{46} B. O que os escribas criaram também foi uma anomalia: dois particípios sem um verbo principal. Isso dobra a probabilidade de que o texto do P^{46} B seja o original de Paulo.

[56] Não é difícil vermos o que pode ter ocorrido. Paulo começou a sua frase com um acusativo que ele desejava colocar como o objeto do verbo, só que quando ele chegou à oração principal, a ênfase sobre o contraste em si mesmo assumiu a forma da expressão νυνὶ δέ (mas agora), o que, então, lançou-o num contraste no qual eles mesmos continuavam ainda sendo a ênfase.

[57] Vide Lightfoot, 252-53; cf. Metzger, Textual Commentary, 554-55. O que é mais interessante é ver que Dunn (105, nº 1) admite que essa leitura "atende todos os critérios a serem considerados como originais"; todavia, "como a segunda pessoa passiva quase não se encaixa podemos ser justificados ao concluir que a correção/melhoria antiga foi totalmente justificada", ele, então prossegue para comentar somente o texto secundário reconhecido; cf. Barth e Blanke, 220-21.

[58] E isso continua sendo dessa forma mesmo que argumentemos no sentido conceitual, Paulo não está querendo impor o seu ponto de vista ao longo da passagem; isso é, ele poderia, muito bem, ter perdido a noção do "Filho" como o antecedente explícito, já que bem no fim da passagem (v. 24) ele, finalmente, muda o referente para Cristo. Todavia, não há dúvida de que aquEle que, inicialmente, é chamado de "Filho", seja qual for a outra designação que possa ser mais adequada ao contexto ("Cristo" ou "Senhor"), é o referente constante ao longo de toda a passagem.

[59] Vide a análise de 2 Co 5.10 no cap. 4 e Rm 14:10 no cap. 6.

[60] Para saber mais sobre essa questão, consulte, especialmente a análise de 2 Co 2.10 e 8.21 no cap. 4.

[61] Ridderbos (Paul, 79-80), de modo semelhante, rejeita a noção de Colossenses, segundo a qual ele caracteriza como "vagas reminiscências" — e mesmo isso é um ato de bondade.

[62] Na verdade, Dunn (Christology in the Making, xix–xx), faz uma interação genuína com ele nessa passagem um tanto complicada porque ele proíbe tal interação no momento exato em que ela precisa ser feita, a saber, quando ele encontra a "solução" do seu texto em Sabedoria, a qual não está presente nem linguística, nem conceitualmente nessa passagem. Ele insiste, contudo, que mais diálogo sobre a passagem de colossenses só poderá ir adiante se admitirmos que a sua alegação de que a "identificação de Cristo com a Sabedoria... foi documentada em detalhes suficientes em Christology "de modo a não ser mais uma questão em disputa" (xix). Só que isso equivale a fechar a porta antecipadamente diante da própria questão que deveria ser verificada. Além disso, (1) o próprio Paulo identifica a pessoa sendo celebrada no "hino" como o Filho amado de Deus (v. 13); e (2) como demonstraremos aqui, os seus supostos ecos verbais da Sabedoria Judia são basicamente inexistentes (a menos que consideremos que essas coisas existam de modo arbitrário). Portanto, para que a conversa possa avançar, precisaremos negar que a própria gramática de Paulo tenha qualquer significado, e, em lugar disso, precisamos concordar com o que é, na melhor das hipóteses ecos verbais distantes de palavras oriundas de textos que, de outra forma, não se pode demonstrar que foram do conhecimento de Paulo.

[63] Vide acima, pp. 318-322.

[64] Sobre esse ser o significado mais provável dessa linguagem, vide Fee, God's Empowering Presence, 640-43.

[65] Observe, por exemplo, C. H. Dodd: "Cada ponto remonda à Teologia Sapiencial judaica" ("The History and Doctrine of the Apostolic Age", in A Companion to the Bible [editado por T. W. Manson; Edinburgh: T&T Clark, 1947], 409); cf. Dunn: "O autor aqui está fazendo uso de linguagem usada para tratar da Sabedoria divina e reutilizando-a para expressar o significado de Cristo" (89).

[66] Dunn, Theology of Paul, 269; o conteúdo completo dessa apresentação, aqui refutada, aparece nas pp. 283-86, concluindo com "Claramente, então, Paulo estava atribuindo a Cristo o papel previamente atribuído à Sabedoria divina". Tal clareza, parecer-nos-ia, assim como a beleza, está no olho do observador!

[67] Vide Dunn, Theology of Paul, 269; cf. Lohse, 48 (e o seu extensivo nº 113); repetida normalmente ao longo da literatura.

[68] Pelo menos não no sentido de Paulo (vide a nota nº 35 anterior). Além dos dois exemplos dúbios citados aqui, Dunn também apresenta duas referências a Fílon como apoio a esse "paralelo" (Ebr. 30-31; QG 4.97); mas essas são igualmente dúbias. Na primeira passagem, Fílon fala que Deus tem uma união com o "conhecimento", que "deu à luz o único filho amado que é apreendida pelos sentidos, pelo mundo que vemos" (LCL 3.335); o "conhecimento" é, então, equiparado à sabedoria, em cujo argumento Fílon "cita" Provérbios 8.22 de seu próprio jeito: "Deus me concebeu [a] primeira [πρωτίστην] de todas as suas obras". Só que isso não está nem remotamente relacionado ao uso que Paulo faz de πρωτότοκος, o que não tem relação com o Filho ter sido criado mas com Ele ter desempenhado o papel de unigênito, herdeiro e soberano sobre toda a criação. A outra passagem existe somente em uma tradução armênia, que em nada nos ajuda aqui. Deveríamos notar também que, em qualquer um dos casos, com essa palavra em específico, Fílon se coloca completamente no outro lado das coisas. A palavra πρωτότοκος ocorre 45 vezes em Fílon, sempre e somente no contexto da narrativa do Antigo Testamento a respeito de um filho ou animal "primogênito" de verdade (e jamais do sexo feminino!). Para saber mais sobre a palavra real por ele utilizada, πρωτόγονος, confira a próxima nota.

[69] Agr. 51; Conf. 146; Somn. 1.215; a expressão πρωτόγονον υἱόν (filho primogênito) de Fílon significa especificamente "o primeiro filho que sai do ventre"; e em nenhum desses três casos a sabedoria de Deus é mencionada. Dunn faz a afirmação surpreendente de que "o antecedente para o uso da palavra πρωτότοκος... em relação à criação é, de forma muito óbvia, a Sabedoria" (90 [itálico do autor]). Em uma nota de rodapé ele lista quatro referências em apoio (Pv 8.22,25; Fílon, Ebr. 30-31; QG 4.97), nenhuma das quais contém essa palavra. Em uma outra nota de rodapé ele, então, descarta o Sl 89.27 como "menos relevante aqui", e isso, apesar do fato do antecedente real dessa palavra em Cl 1.15 ser o Filho Davídico de Deus no v. 13. Deveríamos, talvez observar que a palavra real utilizada por Fílon, πρωτόγονος, ocorre somente duas vezes na Septuaginta, uma das quais, com referência a Israel (Siraque 36.17).

[70] Isso torna a nova redação do hino feita por M. R. D'Angelo com o vocábulo "sofia" bem extravagante (vide MacDonald, 66).

[71] Vide P. W. Skehan and A. A. di Lella, The Wisdom of Ben Sira (AB 39; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1987), 136.

[72] F. Thielman (Theology of the New Testament: A Canonical and Synthetic

Approach [Grand Rapids: Zondervan, 2005]) reconhece a força do meu argumento anterior contra a Cristologia Sapiencial (“Wisdom Christology in Paul: A Dissenting View”), mas, depois, propõe que “existe uma superposição verbal e conceitual suficiente entre o que Paulo diz sobre Cristo em Cl 1.15-17... e Sabedoria 1.6-7... para se levantar um argumento plausível em favor do eco intencional de Paulo em alguns dos casos” (379 nº 15 [itálico do autor]). Na verdade, considerarmos que esse texto é um desses parece tornar o argumento da Sabedoria ainda mais frágil. Esse é um golpe infeliz em um estudo que, de outras formas, é magistral da Teologia de Paulo.

[73] Σοφία é mencionada de forma introdutória no prólogo em 1.4,6 mas não como plenamente personificada.

[74] Dunn também apela para vários casos em Fílon nos quais ele diz a mesma coisa acerca do Logos; mas isso é afirmar o que ainda precisa ser provado, não simplesmente afirmado, a saber, que o Logos e Sofia são ideias intercambiáveis para ambos os autores, especialmente para o autor de Sabedoria. Essa “intercambialidade” é baseada, fundamentalmente, no paralelismo de Sabedoria 9.1-2; mas esse é um entendimento especialmente questionável desse texto, por duas razões: (1) esse é o início da oração que Salomão faz pedindo sabedoria, e ao longo da oração o tema da personificação é, basicamente, deixado de lado pelo autor; e (2) o “reflexo” nos vv. 1 e 2 são um exemplo de “passo”, e não “sinônimos”, paralelismo. Dessa forma, Deus criou o mundo por intermédio do seu λόγος, e formou os seres humanos na sua σοφία. Essas linhas não falam de criação duas vezes, antes, elas expressam dois passos e atos claramente separados da criação, ecoando o dia um e o dia seis; e a formação dos seres humanos não é a mesma coisa que a criação do Universo como um todo. Confira no presente volume, no Apêndice A.

[75] Isso é especialmente verdadeiro porque dois parágrafos depois ele fala coisas similares acerca da virtude. Colson e Whitaker (LCL 1.175) certamente não pensam assim, e eles estão muito dispostos a capitalizar em cima dessas palavras quando elas são consideradas personificação. Segundo eles, nesse caso: “Ao fazer uso de muitas palavras para isso, Moisés já deixou manifesto que a sabedoria sublime e celestial tem muitos nomes”, dentre os quais estão “princípio, imagem e visão de Deus”. E, seja qual for o caso, trazer Fílon para um debate sobre a Literatura Sapiencial já é, em si mesmo, algo um tanto problemático — ainda mais quando ele se torna o único referencial possível que se têm.

[76] Para sermos justos, isso ocorre porque ela vem primeiro na apresentação de Paulo; mas também é claro, a partir da literatura, que essa é uma palavra sobre a qual os eruditos estão mais seguros de terem encontrado uma correspondência verbal genuína.

[77] C. K. Barrett, Paul: An Introduction to His Thought (Louisville: Westminster John Knox, 1994), 146-47. Cf. Dunn, "particularly Wis. [Sabedoria] 7:26" (88), que, junto com a sua segunda referência (Fílon, Leg. 1.43) são as duas referências possíveis na literatura; e tudo o mais, Sabedoria 7.26 não afirma que a Sabedoria é "a imagem de Deus". Que isso se trata mais de retórica do que de estudo acadêmico ficou evidente quando eu perguntei ao meu seminário, com base na frase de Barrett e "particularmente" na de Dunn, quantas ocorrências dessa palavra poderíamos esperar encontrar na literatura. As pessoas foram levadas a fazer uma pesquisa retrospectiva e descobriram que ela ocorre somente essa única vez. Infelizmente, Thielman (vide a nota nº 72 anterior) referência isso como mais uma "superposição verbal e conceitual" entre Paulo e Sabedoria — infelizmente não somente porque os dois autores estão tão distantes no seu uso real desse tipo de linguagem, mas, muito mais, porque Paulo parece estar, provavelmente, ecoando Gn 1 e 2.

[78] Além daqui, isso pode ser encontrado em Siraque 17.3 e Sabedoria 2.23, com referência direta a Gn 1.27, e em Pseudo-Salomão, em vários casos, referindo-se a ídolos (Sabedoria 13.13,16; 14.15,17; 15.5) e, uma vez, de maneira metafórica (17.21) referindo-se às trevas. Todavia, esses usos são tão estranhos à Sabedoria personificada que eles acabam não valendo para nada nesse caso.

[79] Sobre essa questão, vide a análise feita no cap. 4 e 2 Co 3.18; 4:4 e no cap. 6 sobre Rm 8.29.

[80] Martin, 58. Isso é dito em um contexto em que ele desconstrói vigorosamente o que Paulo afirma acerca do Filho nesse poema. Ele, certamente, não é o "artífice" da criação (Sabedoria 8.6), como Martin afirma; o Filho, na verdade, é a esfera na qual a criação ocorre ("nele"), e Ele mesmo é aquEle por meio de Quem tudo acontece.

[81] Para saber mais sobre esse entendimento dessa expressão, vide Fee, God's Empowering Presence, 641-43 (cf. agora a versão TNIV).

[82] Até esse ponto, a ordem "Cristo Jesus/nosso Senhor" ocorreu somente 3 vezes

(1 Co 15.31; Rm 6.23; 8.39); daqui em diante ela ocorrerá somente em Fp 3.8 (com o único acréscimo de “meu” diante de “Senhor”). A característica completamente inusitada do presente uso é a repetição do artigo definido (uma vez com “Cristo” e outra vez com “Senhor”).

[83] Como vemos na NIV/TNIV, REB, GNB, NLT, NET BIBLE; verifique a nota de rodapé da “the NET BIBLE”: “Apesar de o verbo παραλάβετε não assumir, normalmente, o duplo acusativo, aqui ele parece fazê-lo”, o que é, então, esclarecido com mais minúcia.

[84] Isso pressupõe que o antecedente da expressão ἐν αὐτῷ seja, de fato, τὸν κύριον, e não toda a expressão “Cristo Jesus como Senhor”. A ênfase de Paulo parece recair sobre o receber de Jesus como Senhor e, assim, no estar “arraigado” no Senhor que eles agora servem.

[85] Isso pressupõe que a metáfora do edifício utilizada por Paulo é, como quase em todas as partes, o povo de Deus como o Templo de Deus da Nova Aliança. Isso é explicitamente afirmado em, por exemplo, 1 Co 3.16-17; esse também é, de modo especial, o argumento utilizado na Carta correlata, em Ef 2.20-22, na qual o mesmo verbo aparece especificamente com referência ao Templo (mesmo que Paulo não tenha escrito Efésios, o seu autor certamente compreendia a passagem em Colossenses dessa forma).

[86] Observe, especialmente, Mt 11.29, em que temos o registro de Jesus declarando: “E aprendei de mim, que sou πραΰς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ [manso e humilde de coração]”. Essas são duas das cinco palavras utilizadas por Paulo no v. 12 para se referir à nova “roupagem” dos crentes.

[87] Esse é o aparente entendimento da igreja, desde que uma grande parte da tradição copistas a alterou para Χριστός (C K P Ψ 33 81 17 39 M it), ao passo que somente um MS (a) a alterou para θεός. O original é apresentado pelo P^{46} A B D* G vg al.

[88] Eventualmente, alguns leriam esse κύριος como uma referência a Deus-Pai com base em 2.13; mas o uso paulino precisa prevalecer aqui (nessa linha, veja também Lohse, 148; Martin, 112; O’Brien, 202-3; Dunn, 231; Pokorný, 171; Barth and Blanke, 423).

[89] Cf. Barth e Blanke: “Nós podemos observar várias vezes em Paulo que Deus, bem como Jesus, pode ser chamado de sujeito da mesmíssima ação, sem que isso

represente uma contradição” (423).

[90] Apesar dessa leitura ter se tornado a do Texto Majoritário, ela não parece ter sido conhecida muito antes do século oitavo (no códice Ψ).

[91] Para saber mais sobre essa perspectiva acerca dessa passagem, consulte Fee, God’s Empowering Presence, 649-57.

[92] Apesar de escribas posteriores terem modificado o θεῷ no final do v. 16 para κυρίῳ, como uma assimilação bastante tardia de Ef 5.19.

[93] Sobre essa passagem, vide também J. M. G. Barclay, “Ordinary but Different: Colossians and Hidden Moral Identity”, ABR 49 (2001): 34-52; A. Standhartinger, “The Origin and Intention of the Household Code in the Letter to the Colossians”, JSNT 79 (2001): 117-30.

[94] Muito embora a forma δουλεύετε seja bastante ambígua (seja no indicativo, ou no imperativo), a grande maioria das traduções e dos intérpretes de língua inglesa entendem a questão dessa maneira, principalmente porque a ordem das palavras (um imperativo no final de uma frase pode e, de fato, ocorre, mas é muito mais raro do que no começo dela).

[95] Para saber mais sobre essa questão, consulte Fee, First Epistle to the Corinthians, 104-5.

8

Cristologia em Efésios

QUANDO PASSAMOS PARA EFÉSIOS DESDE Colossenses, temos uma sensação de estar entrando em contato com “o mesmo, que não é o mesmo”.[1] Apesar de claramente relacionada com Colossenses, essa Carta não apresenta o elemento de “correção” como tal e, portanto, apresenta mais deliberações do que estamos acostumados a ver no apóstolo Paulo. Na verdade, Efésios parece ter uma relação com Colossenses similar a que encontramos entre Romanos e Gálatas. Nos dois casos, as primeiras Cartas (Gálatas e Colossenses) estão cheias de argumentações e correções, ao passo que as últimas (Romanos e Efésios) são bem menos apaixonadas e argumentativas, apesar de serem, ao mesmo tempo, cheias de características únicas que não são encontradas em nenhuma outra parte do corpus.[2] Efésios também tem em comum com Romanos o fato do papel de Cristo ser consistentemente expresso dentro do contexto maior do cumprimento que Deus-Pai proporciona ao plano divino. Essa característica fez com que Romanos se mostrasse especialmente teocêntrica; Efésios não tem essa mesma intensidade, pois nela a ênfase recai de forma tão completa no papel de Cristo, que ela se torna acentuadamente cristocêntrica.

A característica mais singular de Efésios é que ela é bem menos formal do que as demais Cartas de Paulo.[3] Nada no conteúdo da Carta parece ter sido o motivo da sua redação. Além disso, ela também vai, consideravelmente, além de Romanos e Colossenses — que também foram escritas para igrejas que Paulo não havia fundado — no sentido em que ela era dirigida a pessoas que, aparentemente, não o conheciam pessoalmente,[4] embora 6.21-22 pressupõe que os seus leitores o conheciam de alguma outra maneira. É bem provável que a sua intenção era servir com uma Carta circular a ser lida em muitas igrejas da Ásia. Seja qual for o caso, a Carta reflete uma quantidade considerável de suposições compartilhadas entre ele e os seus leitores, suposições que são elaboradas de várias maneiras e que indicam o lugar central que Jesus Cristo tinha nessas

comunidades gentílicas da Igreja Primitiva.

Entretanto, percebe-se a origem e a razão para a Carta aos efésios: a Carta nos chegou com uma mistura extraordinária das paixões que dominavam os colossenses, por um lado, e os romanos, por outro. A berakah (bênção de Deus) com a qual Efésios começa (1.3-14) reflete as preocupações fundamentais de Colossenses, especialmente o papel de Cristo como Redentor, só que agora com as implicações cósmicas observadas em Colossenses (por exemplo, 1.20) expressas de modo esplêndido. Dessa forma, a redenção ocorre, como sempre, da corrupção e do pecado humanos. Ao mesmo tempo, na ação de graças e na oração que se seguem (1.15-23), por meio da morte e ressurreição-exaltação do Filho, as potestades também foram colocadas debaixo dos seus pés nas regiões celestiais. Entretanto, quando isso é desenvolvido historicamente no cap. 2, a questão é a mesma exposta aos Romanos — judeus e gentios como um único povo de Deus, assim tornados por meio da obra de reconciliação da cruz — ao passo que o cap. 3 retoma o papel apostólico de Paulo nessa obra de reconciliação.

Além disso, em Romanos, a obra de Cristo que torna essa Carta tão cristocêntrica é muito mais soteriológica, no geral, se incluirmos na obra salvífica de Cristo a dimensão ética dos crentes de Éfeso serem o povo de Deus no mundo. O resultado final é que Efésios, lembrando muito Gálatas, apresenta uma quantidade menor de momentos estritamente cristológicos, em comparação ao restante do corpus. Só que, como sempre, essa mesma ênfase em Cristo como Salvador e Redentor se torna cristológica por seus próprios méritos. Tanto é assim que, no fim da berakah e da oração no cap. 1, o Filho, por meio de quem Deus ofereceu a redenção e sob quem todas as coisas, em última instância, encontrarão sua unidade (vv. 3-10), é visto no lugar de suprema autoridade à destra do Pai como aquEle “que cumpre tudo em todos” (v. 23). Assim, as implicações do “hino” em Cl 1.15-20 atingem a sua plena realização cósmica nessa Carta.

Todavia, por tudo isso, e apesar dessas novas reviravoltas, ainda encontramos aqui os mesmos padrões e ênfases cristológicos que surgem ao longo de todo o corpus. Cristo como Filho de Deus é o primeiro ponto de destaque na Carta, e isso é repetido de várias formas ao longo de toda a Carta. Somente nesse caso, a passagem do Filho de Deus do Messianismo judeu para o Filho eterno não é tão óbvia — apesar dela parecer pressuposta em 5.5, na expressão ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ (no reino do Messias e de Deus), em que o reino está

(provavelmente) relacionado a Jesus como o rei messiânico. Ao mesmo tempo, na exaltação do Filho ressurreto à destra de Deus, Ele assume o seu presente papel como o κύριος de tudo. O resultado é que, nessa Carta, o Filho de Deus e as Cristologias do κύριος tendem a se amalgamar de forma única.

Uma Análise Preliminar dos Dados

Como vimos antes, todos os textos em que Cristo e Deus são mencionados na Carta podem ser vistos no Apêndice I; a análise de uso é apresentada no Apêndice II. A característica mais marcante do uso em Efésios é que Cristo é mencionado por nome numa frequência duas vezes superior a Deus (65x/31x); na verdade, se não considerarmos Filemom (11x/2x), esse é o maior diferencial em uso no corpus — um fenômeno que começou de forma moderada em Colossenses (37x/29x) e voltará a ocorrer em Filipenses (48x/23x) Assim, em uma Carta cuja mensagem é transmitir que a atividade do Pai encontra expressão por intermédio do Filho, Cristo é, todavia, mencionado com muito mais frequência do que o Pai — um resultado que não mudaria mesmo se acrescentássemos todos os pronomes.

Com relação ao próprio Cristo, o título transformado em nome, Χριστός, é de longe a forma mais utilizada, ocorrendo em 47 das 65 menções do Senhor pelo nome. É um tanto interessante observarmos, a essa altura, que têm havido uma progressão gradual nas Cartas, desde o predomínio de κύριος nas duas Cartas aos Tessalonicenses,[5] passando por uma certa mistura homogênea em 1 Coríntios, até um predomínio do título Χριστός sobre κύριος em todas as Cartas posteriores (inclusive nas Epístolas Pastorais) até se atingir 2 Timóteo. Nessa questão, Efésios guarda uma afinidade muito íntima com Filipenses, a próxima Carta do corpus.[6]

Outras duas observações são de interesse quando falamos em uso. Em primeiro lugar, como todos reconhecem, a Carta chega até nós em duas partes bem claras. Os caps. 1-3 descrevem tanto o fato como as implicações soteriológicas da morte e da ressurreição-exaltação de Cristo, ao passo que os caps. 4-6 descrevem as suas implicações (éticas) em termos de Eclesiologia e comportamento. O interessante é que esse uso distinto também segue esse padrão. As 10 ocorrências da combinação Χριστὸς Ἰησοῦς (além de Ἰησοῦς Χριστός) aparecem exclusivamente nos caps. 1-3, ao passo que, à exceção de uma, todas as 14 ocorrências do singular ὁ κύριος e a maioria da forma singular (ὁ) Χριστός (17 de 28) aparecem nos caps. 4-6. Não sabemos ao certo como interpretar esse

fenômeno, mas ele, provavelmente, está relacionado ao fato dos caps. 1-3 se concentrarem na pessoa e na obra do próprio Cristo; ou seja, Ele é o “objeto” da conversa. Em contraste, nos caps. 4-6 a ênfase recai sobre os destinatários e na forma como eles devem viver à luz do que Cristo fez; já que Ele se torna o “sujeito” ativo da conversa. Dessa forma, o uso paulino tende a mudar seguindo esse padrão.

Em segundo lugar, embora o apelativo “Filho” não ocorra mais de uma vez (4.13), a linguagem do “Pai” é atribuída a Deus com mais frequência que em qualquer outra Carta no corpus (8x). E como esse é o primeiro ponto de destaque, tanto na saudação, como na berakah, esse, novamente, é o local lógico para iniciarmos a nossa análise cristológica.

Jesus como Filho Messiânico/Eterno de Deus

A Cristologia de Efésios é toda desenvolvida no contexto de Cristo cumprir a vontade e os propósitos de Deus-Pai. E, como o conhecimento que os leitores têm de Deus como Pai é resultado dEle ser “o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”, essa combinação de linguagem e interesse, notadamente presente na berakah de abertura e na oração/ação de graças, funcionará ao longo de toda a Carta, especialmente para benefício dos leitores de Paulo. Por trás dessa linguagem está a já recorrente Cristologia paulina do Filho eterno de Deus. Todavia, mais no final existe um texto (5.5) que também coloca essa Cristologia no contexto do Messianismo judeu. Eis um lugar, portanto, onde começamos pelo começo.

Cristo Jesus como o Filho do Pai

As várias passagens que falam de Deus como Pai, no contexto dEle ser o Pai do Filho de Deus, ocorrem principalmente no cap. 1, na berakah de abertura e na oração/ação de graças. Essas, por sua vez, servirão de base para Paulo mencionar Deus também como o Pai dele mesmo, bem como dos seus leitores.

Efésios 1.2; 6.23

Uma das características incomuns de Efésios, novamente atribuíveis à probabilidade dela ser uma Carta circular, é que ela começa com uma nota bem semelhante: um desejo de graça e paz. Assim:

1.2	χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη	
	ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν	καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.
6.23	εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως	
	ἀπὸ θεοῦ πατρὸς	καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.
1.2	Graça a vós e paz	e [d]o Senhor Jesus Cristo.
	de Deus nosso Pai	
6.23	Paz aos irmãos (e irmãs) e amor com fé	
	de Deus o Pai	e [d]o Senhor Jesus Cristo.

Apesar dessa bênção final ter várias características interessantes em si mesma,[7] nosso interesse imediato nesses dois textos volta a estar nos pressupostos cristológicos da preposição única com um duplo objeto, o que pressupõe que essas qualidades divinas chegaram aos leitores, simultaneamente, tanto do Pai, como do Filho. Como já vimos, podemos considerar que o “nosso” em 1.2 (e ausente em 6.23) cumpre um duplo papel: Deus é “nosso” Pai, e Jesus Cristo é “nosso” Senhor. Para saber mais sobre a dimensão cristológica pressuposta dessa saudação, confira a análise completa de 1 Ts 1.1,3 no cap. 2 (pp. 36-38).

Efésios 1.3; 6.7

Efésios é a segunda Carta (vide 2 Co 1.3) que começa com uma berakah, isto é, uma oferta de louvor a Deus, em vez do modelo mais comum que consiste na ação de graças, seguida de uma oração pelos destinatários. Assim:

Ef 1.3	εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,
	ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς...
2 Co 1.3	εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,
	ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν...
Ef 1.3	Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo,
	que nos abençoou...
2 Co 1.3	Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo,
	o Pai de misericórdias...

A diferença de 2 Coríntios é que aqui a berakah é seguida também pela ação de graças e oração mais tradicionais, e ambas têm o objetivo singular de incentivar os leitores gentios de Paulo no que diz respeito ao seu lugar no plano maior das coisas. O resultado teológico é que Deus-Pai, que é o sujeito gramatical da maioria dos verbos na berakah, recebe o louvor; entretanto, o louvor é pelo que o Pai tem feito por intermédio do Filho, resultando na adoração ao Filho como o conteúdo fundamental das duas passagens (1.3-14,15-23), sendo que a redenção dos judeus e gentios é um conteúdo secundário.

A razão para a berakah parece ser especialmente por causa dos leitores de Paulo, nesse caso para incentivar e reafirmar os seus leitores gentios que eles foram incluídos na história de Deus por meio de Cristo e do Espírito. Isso se torna claro em 2.11-12, em que as várias mudanças de representação (cidadãos/estrangeiros, casa, templo) têm todas por objetivo realçar a inclusão dos gentios e judeus, juntos, na recém-constituída comunidade de Israel. Todavia, isso já foi antecipado no cap. 1, como fica evidenciado pela mudança nos pronomes pessoais ao longo de toda a berakah e da oração/ação de graças. Assim, na primeira parte da berakah (1.3-10, o pronome da primeira pessoa do plural é o que aparece de ponta a ponta (7x mais um verbo); e o “nós/nos” de Paulo, no mínimo, inclui ele mesmo e os seus leitores.

A dupla aplicação nos vv. 11-14 é assinalada pelas três ocorrências de “em quem também”, que na sua primeira aparição significa “nós [os judeus] também obtivemos uma herança”, utilizando, assim a linguagem do Êxodo para falar do fato dos judeus serem os primeiros a entrarem na história. Só que no v. 13, com uma dupla citação enfática de “em quem também”, existe uma mudança notória para a segunda pessoa do plural, de modo que por intermédio de Cristo e do Espírito “vós [os gentios] também” fostes marcados pelo selo divino do Espírito Santo prometido e, destarte, incluídos nas promessas feitas a Israel.

A mudança para a primeira pessoa do singular na oração/ação de graças (vv. 15-23) os traz de volta para a saudação, na qual, no v. 1, Paulo havia identificado a si mesmo e os seus leitores. A ação de graças, em si mesma, destina-se a “vós (= os crentes gentios)”, e prossegue ao longo do v. 18, mas, tipicamente para Paulo,[8] ele passa para a expressão “nós que cremos”, que engloba a todos, no v. 19, quando a realidade da qual ele fala se expande para abranger a totalidade do povo de Deus.

Na Cristologia da própria berakah, confira a análise de 2 Co 1.3-5; 11.31 no cap. 4 (pp. 177-79). O seu conteúdo, nesse caso, entretanto, não poderia estar mais distante do primeiro, já que, nos dois casos, eles refletem as preocupações de cada Carta (consolo e exaltação). Todavia, aqui, tal como em 2 Coríntios, a intenção parece ser o oferecimento de uma identificação cristológica de Deus-Pai, a quem Paulo, agora, oferece o seu louvor. O Deus de Israel, que é bendito na Sinagoga é, agora, conhecido e bendito como “o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”, retomando mais uma vez, dessa forma, uma Cristologia do Filho de Deus logo de cara, como a primeira coisa com a qual nos deparamos na Carta.

Isso também é confirmado no fim do v. 6 e no início do v. 7, quando Paulo, subitamente, evoca o tema de Cristo como “o amado”. Depois de três expressões prepositivas nas quais “Cristo” é o agente divino da atividade divina, Paulo faz um eco à sua própria referência ao reinado davídico na ação de graças de Cl 1.12-14. É no seu “[Filho] amado” que Deus-Pai nos “agraciou”. Dessa forma, apesar disso não estar expresso de modo explícito, por trás de toda essa linguagem está a Cristologia prepositiva do Filho de Deus, profundamente arraigada em Paulo.

Efésios 1.4 — O Filho como Preexistente

Apesar de Paulo, em 2.11-21, acabar explicitando como Deus incluiu, historicamente, os leitores gentios na história, na berakah de abertura ele coloca essa realidade histórica dentro dos supremos propósitos divinos: Deus “nos” escolheu para o louvor da sua glória desde a eternidade passada, ou seja, em Cristo, antes da fundação do mundo. Assim, uma frase que começa com a articulação das bênçãos presentes de Deus ao seu povo “em Cristo com toda bênção espiritual nos lugares celestiais” imediatamente prossegue colocando essa realidade presente no contexto dos propósitos eternos de Deus. Ao fazer isso, e sem tentar colocar peso nisso, Paulo, mais uma vez, articula a sua convicção pressupositiva acerca da preexistência de Cristo.[9] Fomos escolhidos nEle antes da fundação do mundo.

Esse, pelo menos, parece ser o sentido pleno da passagem. Também é (remotamente) possível que Paulo, com a expressão prepositiva “nEle”, estivesse posicionando Cristo não tanto em termos temporais, mas sim pessoais. Ou seja, a “escolha” pertenceria a Deus antes dos mundos começarem, e o uso que Paulo faz de “nEle” a essa altura foi, simplesmente, uma antecipação atemporal do fato de que isso ocorreria “em Cristo” num determinado ponto do tempo.[10] Todavia, o que faz isso parecer improvável é o καθώς introdutório (assim como), o qual implica que o v. 3 expressa a realidade (histórica) presente, ao passo que a oração que começa no v. 4 expressará a sua realidade antecedente nos propósitos divinos antes do início dos tempos; e Cristo, o Filho, já fazia, desde a eternidade, parte desse plano divino.

Efésios 1.17

O segundo exemplo da fórmula da berakah (v. 17) teve uma história interessante nos debates cristológicos da Igreja Primitiva, já que, à primeira vista, ele parece refletir uma Cristologia muito mais inferior do que a que encontramos nos escritos de Paulo. Na verdade, se essa fosse a única maneira que Paulo utilizasse para se comunicar com essa expressão, o debate sobre o seu conteúdo até poderia ter uma certa validade.[11] Porém, esse não é o primeiro exemplo de uso, já que Paulo aqui pressupõe o que ele já disse no v. 3, ao passo que, ao mesmo tempo, identifica o Pai com a expressão repetida três vezes, “para o louvor da sua δόξα [glória]”. Como ele não poderia fazer essa identificação dentro do formato padrão,[12] Paulo, nesse caso, simplesmente reordena a forma como ele fala a respeito do Deus a quem ele ora. Assim:

1.3	εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ	τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,	
1.17	ἵνα[13]	ὁ θεὸς	τοῦ κυρίου
		ὁ πατὴρ τῆς δόξης	
1.3	Bendito seja	Deus, o próprio Pai	do nosso Se
1.17	que	o Deus	do nosso Se
		o Pai da glória	

A preocupação nesse caso parece ser dupla. Em primeiro lugar, o primeiro interesse de Paulo no v. 3 não era dizer algo sobre o relacionamento do Filho com o Pai, mas do Pai com o Filho. Ou seja, o louvor de Paulo a Deus identifica Deus como aquEle a Quem agora conhecemos como “o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”. Esse é o Deus que nos abençoou em Cristo, seu Filho. Só que, agora, ele identifica o mesmo Deus com a sua “glória” que estava sendo louvada nos vv. 6,12,14.

Apesar da expressão “o Pai da glória” possivelmente poder significar “o Pai glorioso” (como em várias traduções contemporâneas),[14] isso desconsidera completamente a ligação com a berakah anterior — uma ligação que Paulo parece estar fazendo intencionalmente. E isso, por sua vez, explica a atual inadequação da expressão, já que mesmo no grego, ele não poderia ter dito isso de forma racional: “o Deus e Pai da glória de nosso Senhor Jesus Cristo”. Dessa forma, a presente ênfase está na identificação do Deus que, agora, é conhecido por nós como “o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo” como aquEle que também habita na glória infinita e insondável, para o louvor de cuja glória toda a atividade divina exercida pelo Filho ocorre.[15]

Os leitores de Paulo saberiam a partir da abertura da berakah que a presente expressão, “o Deus de nosso Senhor Jesus Cristo”, não diz respeito a Deus ao qual Cristo adora[16] — tal ideia é totalmente estranha para Paulo — mas diz respeito ao Deus que agora é conhecido por nós como mais plenamente revelado em seu Filho. Ao mesmo tempo, esse Deus é “o Pai que habita no contexto da glória infinita”. Assim, muito embora Ele seja o Pai da glória assim definido e, portanto, aquEle a quem Paulo pode orar com grande confiança, a confiança de Paulo na sua oração repousa, em última análise, no fato das questões pelas quais ele ora estarem disponíveis aos seus leitores porque esse Deus é, antes de tudo, o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo.

Assim, mais uma vez, nas Cartas de Paulo, somos relembrados de quão intensamente esse encontro com o Senhor ressurreto, Jesus Cristo, afetou a forma como ele pensava sobre tudo, inclusive sobre a própria compreensão que ele tinha do próprio Deus.

Efésios 4.13

Pelas referências que Paulo faz ao Filho de Deus no meio de uma longa frase (vv. 11-16) que descreve o papel daqueles a quem o próprio Cristo entregou à Igreja, parece claro que a Cristologia do Filho de Deus está por trás de todas as referências anteriores a Deus como Pai.[17] A razão desses ministérios (apóstolos, profetas, evangelistas, mestres/pastores) terem sido dados é, em última análise, para trazer plena maturidade à Igreja. Essa maturidade incluirá obras de serviço a fim de que o corpo de Cristo possa ser edificado, mas o seu proposito final é proporcionar unidade ao corpo em dois aspectos: a fé em si mesma e o "pleno conhecimento[18] do Filho de Deus". Assim:

4.13	καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως	
	καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ[19] τοῦ θεοῦ	
	nós todos atinjamos	a unidade da fé
		e do conhecimento d

O mais marcante é a repentina aparição do título “o Filho de Deus” em uma passagem cheia de referências a Cristo. Isso pode ser somente uma mudança de ritmo, mas parece muito mais provável que seja uma referência intencional a esse tema a partir do louvor introdutório a Deus e da oração feita em favor dos leitores no cap. 1, no qual Deus foi intencionalmente designado como Pai do nosso Senhor Jesus Cristo, com o Filho de Deus estando presente por pressuposto. O pleno conhecimento do Filho de Deus é, nessa passagem, o equivalente ao pleno conhecimento do próprio Deus, já que a palavra não guarda tanta relação com o acúmulo de fatos e dados, mas sim com o tipo de conhecimento que as pessoas próximas entre si terão umas das outras. Desse modo, nesse tipo de uso, não estamos tratando do Messianismo judeu, mas da convicção cristã de Paulo de que Jesus é o Filho de Deus, enviado ao mundo pelo Pai.[20] A Cristologia Superior assumida nessa expressão torna-se autoevidente.

Deus como “nosso” Pai

As várias outras referências a Deus como Pai pressupõem Deus como o Pai do nosso Senhor Jesus Cristo, só que agora a ênfase recai sobre Deus como o Pai do seu povo, remido por Cristo Jesus. Em cada um dos casos, a ênfase de Paulo é posta sobre judeus e gentios, juntos, formarem um único povo de Deus. Há quatro momentos em que isso é expresso.

Efésios 2.18

Em uma das passagens mais eloquentes das suas Cartas a respeito da união de judeus e gentios, o novo povo formado de Deus (2.11-18), a palavra de encerramento de Paulo é que “nós dois, pelo Espírito, temo igual acesso ao Pai.”[21] E, aqui, novamente essa referência a Deus como Pai pressupõe que é por meio do Filho que Ele também se torna nosso Pai (como em Gl 4.4-6).[22] A razão para se pensar assim não é somente por causa do que é dito enfaticamente na berakah de abertura, mas também porque o presente parágrafo fala integralmente sobre a obra de Cristo, que é o Filho do Pai. Fazendo uso de uma linguagem representativa oriunda do sistema sacrificial do AT, Paulo apresenta Cristo como aquEle por intermédio do seu “sangue” derrubou o muro de hostilidade entre judeus e gentios ao colocar de lado o que os dividia: a Lei “com os seus mandamentos e normas”. Dessa forma, Cristo reconciliou os dois povos (não somente os gentios) com Deus por meio da sua morte na cruz e, ao fazer isso, ele feriu mortalmente a longa história de hostilidade entre eles. Assim, por fim, Paulo demonstra que o que os judeus e os gentios têm em comum é o acesso em conjunto ao Deus que é o Pai do seu Senhor Jesus Cristo e que, por meio dele também é o Pai comum aos dois povos. Portanto, como já vimos, apesar de não se ter em mente o Messianismo judeu aqui, Cristologia paulina do Filho de Deus — Cristo como o Filho messiânico e agora eterno de Deus — é o pressuposto da referência a Deus nessa frase.

Efésios 3.14-16

A mesma coisa volta a acontecer em Ef 3.14-16. Paulo tem aqui a intenção de colocar o seu próprio apostolado no contexto da reconciliação que acabou de ser narrada, o "mistério" agora revelado de que por meio de Cristo "os gentios são herdeiros, juntamente com Israel, membros de um único corpo e coparticipantes na promessa [que é cumprida] em Cristo Jesus" (3.6). Em função da forma como Paulo trouxe Deus-Pai para dentro da equação no cap. 1, não deveríamos ficar surpresos dele fazer algo similar na longa oração pelos seus leitores gentios, pedindo para que eles tanto compreendessem quanto assumissem essa realidade magnífica. Assim, a oração que começou no v. 1, mas foi interrompida para que o papel do próprio Paulo fosse explicado dentro daquilo que Deus está fazendo em Cristo, é novamente retomado no v. 14 como o "dobrar dos joelhos" de Paulo diante do Pai.

O contexto aqui deixa claro que Deus é o Pai do seu povo — Ele é, ademais, aquEle que deu nome a tudo no Universo inteiro[23] —, só que o contexto maior novamente indica que esse relacionamento existe entre Deus e o Universo não somente porque foi Ele quem o criou, por assim dizer (cf. v. 9), mas porque Ele foi louvado logo no início da Carta (1.3) como o Deus que agora conhecemos como o Pai do nosso Senhor Jesus Cristo.[24]

Efésios 4.6

Como já vimos, o mesmo ocorre na expressão trinitária da identidade de Deus em Ef 4.4-6, no qual o interesse da sua preocupação imediata sobre a vida ética que deve ser vivida pelo poder do Espírito, Paulo cita a identidade trinitária de Deus em ordem crescente do papel de cada uma das pessoas na salvação. Como a sua preocupação imediata era que os seus leitores mantivessem a unidade do Espírito (v. 3), fazendo uso da ênfase de 2.18,22, Paulo coloca essa unidade, em última análise, na “unidade” (1) do único Espírito (v. 4), que formou o corpo e o “pagamento em forma de ‘sinal’” de que Deus é a base da esperança deles; (2) do único Senhor (v. 5), que assim se tornou por eles por meio da sua fé e batismo comuns; e (3) do único Deus (v. 6), que mais uma vez é identificado como “o Pai de todos”.[25] Ao fazer isso, Paulo retoma, novamente, a ênfase de 2.18 e 3.14 na qual ele declarou ser Ele o Pai tanto dos judeus, como dos gentios e, desse modo, o Pai de todos; e, novamente, com muita exatidão porque Ele é, antes de tudo, o Pai do nosso Senhor Jesus Cristo (1.3).[26]

Efésios 5.1

No que parece ser, simultaneamente, um resumo e uma passagem de transição, Paulo insta os seus leitores, como filhos amados de Deus, a seguirem o exemplo de Deus no seu perdão. Muito embora Deus não seja chamado aqui de “Pai”, essa designação fica implícita quando Paulo os chama de filhos de Deus. O que está em jogo é a sua preocupação pela unidade de judeus e gentios como um só povo de Deus e pela necessidade deles apresentarem evidência dessa unidade pela maneira como eles vivem uns com os outros. Assim, uma passagem que começou em 4.1, instando-lhes a “andarem” em amor, também os insta a fazerem todos os esforços para manterem a unidade do Espírito por meio do vínculo da paz, já que existe somente um corpo (valendo-se da afirmação de 3.6, de que gentios e judeus, juntos, formam um só corpo).

A maior parte do restante do capítulo descreve os meios (por meio dos dons de ministério que lhes foram dados por Cristo) e a natureza daquela unidade. Assim, quando Paulo prossegue a descrever em 4.25 o segundo ponto, ele volta a retomar a imagem da igreja como “um corpo”. Dificilmente poderíamos desprezar o fato de que todos os pecados mencionados depois disso, até 5.1, são pecados que destroem a unidade do corpo único. Para resumir o que veio antes e para fazer a transição para outras formas de pecados, cuja lista começa em 5.3, Paulo os incentiva a serem “tal Pai, tal filho” ao perdoarem uns aos outros quando defraudados e, em todas as situações, “andarem em amor”, do tipo demonstrado pelo Filho, que deu-se a Si mesmo por eles. Com essa palavra, Paulo, portanto, estrutura a passagem como um todo a partir de 4.1, mas também antecipa o movimento em direção à vida comunitária que recomeça em 5.15-20. É nessa última passagem que ocorre a última menção de Deus como “nosso” Pai.

Efésios 5.20

Seguindo um caminho já apresentado em Colossenses, Paulo utiliza a dimensão pedagógica da música deles como uma maneira de fazer a transição das preocupações éticas anteriores para a preocupação pela vida em Cristo em um lar cristão. Dessa forma, ele insiste que o louvor inspirado pelo Espírito seja tal que eles “falem uns aos outros” por meio das suas várias formas de hinos sagrados, eles fazem isso também como ação de graças “no nome de nosso Senhor Jesus Cristo” mas, em última análise, oferecidas τῷ θεῷ καὶ πατρί (ao [nosso] Deus e Pai). Assim, a seção exortativa básica da Carta termina com a mesma nota com que a Carta começou. Em 1.3 o Deus a quem louvamos é aquEle a quem agora conhecemos como o Pai do nosso Senhor Jesus Cristo; em 5.20 o Deus a quem damos graças em nome do Filho (5.20) é o Deus que, ao mesmo tempo, é o “nosso” Pai.

Juntas, todas essas passagens,[27] apesar de estarem mais concentradas no povo de Deus, elaboram acerca da realidade de que o Deus a quem eles serviam e adoravam, o único Deus que existe é, de fato, também Pai deles porque Ele é, antes de tudo, o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo. Em tudo isso, a ênfase está sobre Cristo como o Filho eterno de Deus. Na nossa passagem final dessa seção passaremos para o único lugar em que fica pressuposto que o Filho eterno também assumiu o papel messiânico do Filho davídico de Deus.

Efésios 5.5 — Jesus: o Rei Messiânico

Com mais um eco de sua Carta aos Colossenses, mas consideravelmente remodelado para se encaixar ao contexto maior da presente Carta, Paulo se refere ao futuro Reino de Deus como "o Reino do Messias e de Deus". Nas duas passagens (Cl 1.12-13 e essa) o contexto tem relação com os gentios receberem a sua porção da "herança". No seu contexto original, essa linguagem diz respeito à herança que Israel receberia com a Terra Prometida, que acabou se tornando o lugar onde a linhagem real davídico reinou sobre o povo de Deus. Em Colossenses, Paulo assegura aos seus leitores gentílicos que eles já receberam a sua porção da herança quando foram transferidos "para o eino [presente] do Filho amado do Pai". Nessa passagem, Paulo está incentivando os seus leitores a abandonarem por completo o tipo de comportamento que, a partir da perspectiva judaica de Paulo, caracterizava os gentios pagãos: a imoralidade sexual, a imundice e a avareza — sendo que a última foi identificada como uma forma de idolatria. Tais pessoas, prossegue Paulo, não tem "herança no reino [futuro] do Messias e de Deus".

Por três razões, fica claro que τοῦ Χριστοῦ, nesse caso, é mais um título do Filho[28] do que o seu "novo" nome: Em primeiro lugar, a combinação de τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ (um ὁ Χριστός na forma de artigo combinado com uma καί [e] com um θεοῦ sem artigo) é única não somente nessa Carta, como também no corpus como um todo. Na verdade, quando um fenômeno assim aparece (isto é, um substantivo na posição de artigo/καί/substantivo sem artigo), como em 1.3 e 5.20, o segundo substantivo é um aposto do primeiro ("Deus, isto é, o Pai"). Como esse não parece ser o caso aqui, esse uso incomum sugere que ὁ Χριστός significa "o Cristo/Messias". Em segundo lugar, a expressão mais comum nos escritos de Paulo, bem como no restante do NT, é "o reino de Deus".[29] Todavia, a evidência de Cl 1.13 (e 1 Co 15.24) sugere que a presente expressão do Reino de Deus tem o Filho messiânico de Deus como o rei. Em terceiro lugar, a própria ordem desses substantivos coloca ênfase no Reino do Messias, o qual, ao mesmo tempo, é o Reino de Deus-Pai. Isso, por si mesmo, não somente é melhor expresso em termos do rei messiânico, como também indica a Cristologia Superior assumida pelo apóstolo. Assim, o Filho eterno de Deus, que reina no

presente reino eterno de Deus, fá-lo porque na sua peregrinação nesse mundo ele assumiu o papel do Messias judeu há muito aguardado.

Tudo isso significa dizer, portanto, que com o uso que Paulo faz de Filho de Deus/Deus como linguagem referente ao Pai, ele pressupõe, regularmente, que o Filho eterno de Deus, na sua vida terrena, assumiu o papel do Rei messiânico da linhagem davídica, que em 2 Sm 7.14 e no Sl 2.7 é chamado de Filho de Deus (cf. Sl 89.26-27).

Cristo como Κύριος

Assim como em todas as Cartas anteriores, Paulo mal pode falar sobre Cristo sem usar, com regularidade, o título ὁ κύριος (o Senhor). Como indicado na Carta seguinte (Fp 2.10-11), pela perspectiva de Paulo, esse título foi concedido a Cristo na sua exaltação. Apesar desse título ser predominante nas Cartas anteriores de Paulo, em Efésios e Colossenses ele tende a ser encontrado, fundamentalmente, na seção ético-comportamental, nesse caso, principalmente nos caps. 4-6. No cerne do uso que Paulo — e a Igreja Primitiva — faz desse título estava a convicção de que a exaltação de Cristo ocorreu à "destra" de Deus, cumprindo assim o Salmo 110.1 ("Disse o Senhor ao meu Senhor: Assenta-te à minha mão direita, até que ponha os teus inimigos por escabelo dos teus pés"). A quarta das referências paulinas a essa realidade[30] ocorre na oração/ação de graças de Efésios 1.15-23, e nesse caso, como na sua primeira ocorrência (1 Co 15.24-27), ela é combinada com linguagem do Sl 8.6. E, apesar do título κύριος em si não ocorrer aqui, nós começaremos esta análise do título em Efésios a partir dessa passagem porque ela desempenha um papel muito importante em todos os usos posteriores do título.

Efésios 1.20-23 — O Exaltado Posto à Direita de Deus

O tema soteriológico predominante nessa Carta tem relação com a obra reconciliadora de Cristo, na qual, por meio da sua morte, Ele criou uma nova ἄνθρωπος (humanidade) a partir de judeus e gentios, tendo abolido a barreira (a Lei) que os separava (2.11-22). Ao longo dos caps. 3 a 5 esse tema é expandido por intermédio da metáfora da igreja como corpo de Cristo. Todavia, o tema soteriológico secundário, que vem se estendendo desde Colossenses, é que Cristo, por meio da sua morte e ressurreição-exaltação, também sujeitou e, portanto, subjugou "as potestades", as forças espirituais que, aparentemente, desempenharam um papel considerável nas vidas de muitos crentes no vale do Lico e nas terras posteriores.

Não é surpreendente, portanto, que esses dois temas retóricos sejam desenvolvidos com ênfase especial na berakah (1.3-14) e na oração-ação de graças (1.15-23) com as quais essa Carta começa. A vitória de Cristo sobre as potestades é aludida na berakah ("ele nos abençoou nos [lugares] celestiais, só que esse tema também fica subordinado à obra redentora da Cruz, pela qual nós fomos perdoados dos nossos pecados, e adotados como filhos de Deus (vv. 5-8). Entretanto, na oração/ação de graças a ênfase recai toda sobre a vitória de Cristo sobre as potestades. Com uma profusão extraordinária dessa linguagem de "poder", Paulo fala do poder de Deus que age tanto na ressurreição de Cristo dentre os mortos como na sua "herança" para esses crentes gentios.

O nosso interesse imediato está nos vv. 20-23, em que Paulo fala do supremo poder de Deus que levantou Cristo dentre os mortos e O exaltou ao lugar mais elevado, "assentando-O à destra" de Deus nas regiões celestiais. A partir de um olhar aos dois textos em conjunto podemos perceber que esse é um eco intencional do Sl 110.1 (109.1 LXX):

Sl 109.1 LXX εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου

	κάθου	ἐκ δεξιῶν μου	
Ef 1.20	καὶ	καθίσας	ἐν δεξι
Sl 109.1 LXX	Disse o SENHOR ao meu Senhor,		
	Assenta-te	à minha destra	
Ef 1.20	E	tendo se assentado ele	à destra

A preocupação de Paulo, nesse caso, é com a segunda linha do Salmo, por Deus ter posicionado Cristo como Senhor e, portanto, muito acima de todas as outras potestades, que são chamadas aqui com a linguagem de Colossenses: πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου (todo domínio e autoridade e potestade e senhorio e todo outro nome que é chamado). Essa última expressão indica que a intenção de Paulo é lançar uma rede ampla, de modo que seja qual for o nome pelo qual essas "potestades" sejam conhecidas pelos seus leitores, eles devem saber que Cristo foi exaltado a um κυριότητος (senhorio) muito acima delas e, portanto, acima de todos eles.[31]

Paulo, então, conclui a sua oração com uma frase final na qual ele ecoa a segunda estrofe do Sl 110.1 (109.1 LXX), só que, agora, com a linguagem do Sl 8.6 (8.7 LXX) — um fenômeno que já havia ocorrido em 1 Co 15.24-27. Assim, além de ser posicionado no lugar de autoridade — à destra do Pai — ao fazer isso, Deus também sujeitou as potestades sob a sua autoridade. Assim:

Sl 109.1 (LXX)	ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου	ὑποπόδι
Sl 8.7 (LXX)	πάντα ὑπέταξας	ὑποκάτ
Ef 1.22	καὶ	πάντα ὑ
Sl 109.1 (LXX)	até que eu ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés	
Sl 8.7 (LXX)	todas as coisas tendo	sujeitou
Ef 1.22	e	todas as

Portanto, no entendimento paulino do “Exaltado”, Cristo foi indicado para ser o “Senhor” do Sl 110.1 e, portanto, a ter toda autoridade nos céus e na terra, tanto na presente era, como no porvir. E tudo isso aconteceu, Paulo faz lembrar aos seus leitores, por causa deles. Assim, com um uso marcante da metáfora do corpo e sua cabeça (encontrado somente aqui e em Cl 2.9-10), ele utiliza o entendimento judeu dessa metáfora ao colocar Cristo como o “cabeça” sobre os poderes.[32]

Não pode haver engano acerca da mui Suprema Cristologia pressuposta nessa passagem, a qual atinge um clímax impressionante na frase final, uma frase cuja gramática parece suficientemente clara, mas cujo significado sutil não é assim tão claro. A frase diz: ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου (o qual no seu corpo, a plenitude daquele que enche todas as coisas em todos os lugares). A gramática parece suficientemente clara: a igreja, onde judeus e gentios se tornaram um único povo de Deus, é representada como o corpo de Cristo — o Senhor, agora, assenta-se entronizado nas regiões celestiais e debaixo dos seus pés todos os outros poderes estão sujeitados.

Só que Paulo não termina ali porque ele entende que a própria igreja é parte desse papel ampliado do Cristo agora exaltado. Por isso, num aposto à “igreja” ele acrescenta a metáfora da igreja como sendo o corpo de Cristo, agora entendida como uma expressão da sua presença contínua na terra. E, depois, ele anexa uma última frase: a igreja, o corpo de Cristo, deve ser a expressão da “plenitude” de Cristo, o qual é, então, descrito numa linguagem que, normalmente, é utilizada exclusivamente para se referir a Deus. Por intermédio da sua igreja, a plenitude do próprio Cristo agora enche τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (todas as coisas em todos os lugares).[33] Esse é precisamente o tipo de coisa dita repetidas vezes acerca de Deus-Pai — nessa Carta em 4.6, em que Deus é “sobre todas as coisas, por meio de todas as coisas, e em todas as coisas”.

Dificilmente poderíamos desconsiderar as implicações escatológicas. Por intermédio da morte e ressurreição de Cristo, não há parte da ordem criada que não esteja cheia da sua presença. E essa é a razão mais provável para uma coincidência tão grande entre a expressão “em Cristo/Cristo Jesus/o Senhor” nessa Carta. Toda a existência da igreja é circunscrita à sua existência “em Cristo Jesus”; e, dessa forma, enquanto o seu povo é uma expressão da sua “plenitude” na terra, ele está, ao mesmo tempo, “assentado com [Deus] nos lugares celestiais

em Cristo Jesus” (2.6). Assim, por meio da sua encarnação e exaltação, o próprio Cristo enche “todas as coisas em todos os lugares” — uma expressão que pressupões a sua plena divindade.

Efésios 4.4-6 — O Único Κύριος e o Caráter Trinitário do Deus Único

A segunda maior passagem cristológica de Efésios ocorre no início da seção ético-comportamental da Epístola; aqui ela será analisada em duas partes (vv. 4-6,7-13). Como já vimos anteriormente, os caps. 4-6 da Epístola expressam as implicações práticas do fato de Cristo ter criado uma nova humanidade do conjunto de judeus e gentios. Dessa forma, Paulo começa essa seção com o seu apelo básico: eles precisam “andar de forma digna do seu chamado” (v. 1) ao “suportar uma ao outro em amor” (v. 2) e, portanto, fazendo “todo esforço para manter a unidade do Espírito por intermédio do vínculo da paz” (v. 3). As outras duas questões apresentadas são, em primeiro lugar, a base teológica da unidade deles (vv. 4-6), em segundo lugar, a fonte do dom concedido que lhes ajudará a fazer com que aquela unidade funcione (vv. 7-8). O nosso interesse imediato está na base significativa que se mostra diante deles.

Como ponto de partida de Paulo, ele volta a refletir essa compreensão acerca do corpo como uma questão de diversidade dentro da unidade essencial, primeiramente articulada em certo detalhamento em 1 Co 12.12-26. Nos dois casos, a unidade é encontrada na Tríade Divina: um Espírito, um Senhor e um Deus, que é Pai de todos (vv. 4-6; cf. 1 Co 12.4-6); e, nos dois casos, a ordem é Espírito, Cristo e Deus porque o Espírito é a chave para fazer a unidade funcionar. Todavia, não pode haver uma unidade real que não abrace a diversidade essencial do corpo. Em 1 Coríntios, a urgência foi colocada na diversidade em si mesma, pois os coríntios haviam confundido uniformidade com unidade. Aqui, a ênfase é colocada, fundamentalmente, na unidade do corpo. A “unidade” deles no contexto da sua diversidade, postula ele, está fundamentada na “unidade” da Tríade Divina — Espírito, Senhor, Pai. Assim, ele afirma, abruptamente, por assim dizer:

ἓν σῶμα	um corpo,

καὶ ἓν πνεῦμα,	e um Espírito,
καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι...	assim como vós fostes chamados com uma e
εἷς κύριος,	um Senhor
μία πίστις,	uma fé
ἓν βάπτισμα,	um batismo
εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων,	um Deus e Pai de todos
ὁ ἐπὶ πάντων	que está acima de todas as coisas
καὶ διὰ πάντων	e por meio de todas as coisas
καὶ ἐν πᾶσιν	e em todas as coisas

Ao fazer essa afirmação ousada, particularmente no contexto de um Espírito e um Senhor, Paulo enfatiza a própria “unidade” dos seus leitores em termos das suas origens e do que significa para eles serem um corpo em Cristo. O único Espírito lhe formou na forma de um único corpo, e também lhes “selou” como propriedade de Deus, garantindo assim o seu futuro (1.13-14); de modo que a “única esperança” dos seus leitores também está associada com o “único Espírito”. Associada ao seu único Senhor está a sua “única fé” e o “único batismo”, o denominador comum tanto para a incorporação de judeus como de gentios no corpo de Cristo. E tudo isso ocorre dentro da estrutura do Deus único, que é o Pai de todos, e por meio de quem todas as coisas existem.

Ao fazer esse tipo de afirmação, Paulo está alinhado com outros crentes da Igreja Primitiva cujo entendimento da identidade divina também incluía tanto o Filho, como o Espírito (Pedro, João, Hebreus). E é essa “unidade” divina e a sua unidade dentro da diversidade que, para Paulo, funciona como a base suprema da unidade dos judeus com os gentios em um único corpo. Para saber mais sobre o significado cristológico, sem mencionar o teológico, de uma afirmação dessas, confira a análise de 1 Co 12.4-6 no cap. 3 (pp. 130-31).

Efésios 4.7-13 — O Cristo Exaltado, que Concede os Dons

Depois de apresentar a base para a unidade dos efésios, Paulo, a seguir, descreve o meio para o estabelecimento dessa unidade dentro da óbvia diversidade que ocorria entre eles; e aqui a Cristologia Superior de Paulo novamente ganha expressão.

Ele começa com uma declaração temática semelhante àquela encontrada em 1 Co 12.7 e Rm 12.6: ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ (para cada um de nós a graça foi dada segundo a medida do dom de Cristo).[34] Numa primeira leitura, poderíamos até considerar que o verbo ἐδόθη (foi dada) é um "passivo divino", com Deus como sujeito implícito. Isso parece especialmente verdadeiro à luz da expressão prepositiva conclusiva, a qual sugere que o que foi dado está "de acordo com a medida do dom de Cristo"; ou seja, os dons presentes que Deus concedeu à igreja estão de acordo com a "medida" encontrada na entrega de Cristo, por parte de Deus, a nós.

Entretanto, o que vemos a seguir nos dá bons motivos para fazermos uma pausa, tanto que a maior parte das traduções inglesas tratam o genitivo τοῦ Χριστοῦ como sujeito, entendendo, portanto, que é o próprio Cristo quem concede os dons.[35] A citação intrigante feita por Paulo do Sl 68.18 (67.19 LXX) a seguir provavelmente confirma que, essa tenha sido a intenção de Paulo. A expressão introdutória διὸ λέγει (portanto isso [ou ele] diz) indica que Paulo está citando o Salmo para assegurar o seu presente ponto: O próprio Cristo é responsável pela variedade de dons necessária para a edificação da sua igreja. Assim, Paulo, em uma citação quase literal do texto da Septuaginta, escreve:

Ef 4.8	ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν,	
	ἔδωκεν	δόματα τ

Sl 67.19 LXX	ἀνέβης εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν,	
	ἔλαβες	δόματα ε
Ef 4.8	Tendo ascendido às alturas, ele levou cativos os cativos;	
	ele deu	dons aos
Sl 67.19 LXX	Tu subistes às alturas, tornastes cativos os cativos;	
	tu recebestes	dons no

A dificuldade que muitos têm tido com a citação de Paulo é que, em contraste com a maioria das citações similares, ele parece ter alterado intencionalmente o texto do Salmo para que ele se encaixasse aos seus próprios objetivo, o que, por sua vez parece ser o oposto do que o salmista diz. Por outro lado, é discutível que essa atitude de Paulo faça todo o sentido à luz da sua (correta) compreensão do contexto do Oriente Médio antigo. Em um salmo que representa o próprio Yahweh como o rei-guerreiro que subiu ao Seu santo monte em Jerusalém, o salmista observa que Yahweh, assim como todos os guerreiros semelhantes do mundo antigo, tomou para si uma grande quantidade de espólios. Todavia o principal objetivo desse espólio era fazer com que o rei-guerreiro beneficiasse o seu provo, e não, simplesmente, aumentasse a sua riqueza. Na verdade, essa é a ideia apresentada em Êxodo acerca das disputas de Yahweh com Faraó e, portanto, com os deuses de Faraó. Na obra "Cântico de Moisés", Faraó se gloria: "Eu perseguirei, eu prevalecerei, eu dividirei o espólio" (Êx. 15.9), que, obviamente, não aconteceu porque Yahweh "o lançou nas profundezas do mar". Todavia, na própria narrativa de Êxodo se observava anteriormente que Yahweh faria isso a Faraó e a seu povo. Por isso, "Quando sairdes, não saireis vazios, porque cada mulher pedirá à sua vizinha... vasos de prata, e vasos de ouro, e vestes, os quais poreis sobre vossos filhos e sobre vossas filhas; e despojareis ao Egito" (Êx. 3.21-22).

Esse fenômeno, muito provavelmente, está por trás da citação que Paulo faz do Salmo. E a sua interpretação do que se segue indica (vv. 9-10) que a sua primeira preocupação está no fato de Cristo ter ascendido ao trono e, dessa forma, assumindo o papel do rei-guerreiro da antiguidade que, por isso, tinha o direito de dividir os espólios, por assim dizer. Paulo chega lá com uma interpretação cristológica do texto, semelhante à de Rm 10.6-8. Lá, ele interpretou a morte, a ressurreição e a ascensão de Cristo à luz de Dt 30.12-14, fazendo uso da linguagem do Sl 107.26 no processo (vide cap. 6, pp. 270-74). Aqui, ele faz o mesmo com o Sl 68.18; só que nesse caso a citação serve a um duplo propósito.

Por um lado, ela proporciona a linguagem "ascendeu às alturas", que, originalmente se referia a "ascensão" de Yahweh ao Monte Sião, mas agora é aplicada a Cristo e sua ascensão à destra do Pai (cf. 1.20-21), em que ele, agora, tem autoridade sobre todas as potestades, tanto no céu, como na terra. E isso, por sua vez, permite a Paulo retomar a ênfase do cap. 1, nesse caso argumentando, por implicação, que o Cristo que ascendeu à destra do Pai havia, anteriormente,

“descido” às profundezas por meio da Sua morte; mas como Ele conquistou a morte por meio da ressurreição, não existe parte do Universo que não se coloque debaixo do Seu senhorio divino.[37]

Por outro lado, e agora, como razão fundamental da citação, a vitória de Cristo sobre a morte e sobre o sepulcro significa que, além dEle tomar os “espólios” dos inimigos como sendo seus, Ele fez isso precisamente para que pudesse, dessa forma, conceder à Igreja todos os dons que Ele poderia dar, como resultado da Sua “ascensão”, que ocorreu depois da sua “descida”. Ao fazer essa passagem com relação a esse salmo, Paulo simplesmente capturou o tema do próprio salmo: Yahweh saqueou o Egito (e Canaã) em favor do seu povo. É um tanto interessante, portanto, que o Targum Aramaico sobre os Salmos faz exatamente essa passagem de forma completamente independente de Paulo, ao traduzir essa passagem como: “Tu capturaste os cativos; ...tu destes dons aos filhos dos homens”.[38]

Dificilmente poderíamos desconsiderar as implicações escatológicas. Em primeiro lugar, como acontece com tantos textos das primeiras Cartas de Paulo, uma passagem do AT que apresente Yahweh como seu referente foi apropriado e aplicado a Cristo como Senhor. Cristo é, agora, o rei-guerreiro, que, por intermédio da Sua morte e ressurreição não somente subjugou todos os inimigos de Deus, como também é a fonte de todos os dons no seu corpo: a Igreja. Em segundo lugar, o que normal e corretamente é compreendido como prerrogativas exclusivas de Deus agora é igualmente compartilhado por Cristo, o Senhor — e isso sem nenhuma forma de apologia ou explicação.

Cristo e as Prerrogativas Divinas

Apesar das passagens anteriores representarem os momentos cristológicos fundamentais dessa Carta, assim como ocorre com todas as Cartas anteriores, essa é cheia de todas as formas de momentos “incidentais” que refletem a Cristologia Superior de Paulo como um substrato já pressuposto. Passaremos, portanto, a analisar cada uma delas na sua ordem canônica.

Efésios 3.19; 5.1-12,25-27 — O Amor de Cristo

Como já vimos anteriormente (vide 1 Ts 2.13; 2 Co 5.14; Rm 8.35), é mais comum Paulo falar do amor de Deus do que do amor de Cristo; e quando ele fala do segundo (como em 5.2,25), normalmente esse é expresso em termos do amor demonstrado na Sua morte por nós. Todavia, os três casos de uso nessa Carta são dignos de comentários mais aprofundados. Em 3.19, como o clímax da sua oração fervorosa pelos seus leitores, a preocupação de Paulo é que eles cheguem ao conhecimento do amor de Cristo em toda a sua plenitude e, assim, sejam cheios da plenitude de Deus. Apesar disso, talvez ser uma alusão ao que ele disse sobre Cristo em 2.14-18, essa, de fato, é a única vez em que Paulo fala do amor de Cristo sem ligá-lo diretamente à morte de Cristo por nós (como em 5.2). Na verdade, esse é um exemplo no qual poderíamos ter esperado que Paulo se referisse ao "amor de Deus"; mas por ele, esse amor é uma realidade que pode ser intercalada entre o Pai e o Filho.[39]

O imperativo em 5.1-2 exige uma atenção especial porque ele reflete o tipo de intercalação entre o amor de Deus e o amor de Cristo que encontramos em Rm 8.35,39. Na presente passagem, o amor de Deus é expresso em termos dos destinatários serem filhos "amados" que, agora, são conclamados a imitar o amor do Pai nos seus relacionamentos uns com os outros. Só que quando Paulo prossegue e apresenta o exemplo supremo desse amor — demonstrado no Filho — ele fala de "Cristo [que] nos amou e a Si mesmo se entregou por nós". Assim, tanto a intercalação quanto a maneira específica com que ele fala do amor de Cristo refletem o que foi dito nas Cartas anteriores.

De modo semelhante, em 5.25-27, Paulo, ao insistir que a o marido crente ame a sua esposa, dirige-o a fazer isso segundo o modelo de Cristo. Em uma linguagem idêntica a 5.2, Paulo também insiste que o amor de um homem pela sua esposa deve ser semelhante ao amor de "Cristo [que] amou a igreja e a Si mesmo se entregou para torná-la santa". A guinada cristológica surpreendente ocorre no fim dessa longa frase, em que o noivo (Cristo), depois de tê-la purificado, apresentá-la-á a si mesmo como igreja radiante. Paulo faz isso, obviamente, para manter a analogia intacta; mas ao fazê-lo ele procede uma leve mudança daquilo

que poderíamos ter esperado, ou seja, que Cristo “apresentaria a Igreja para o Pai”, como já foi visto num uso anterior dessa figura, Paulo fala dele mesmo apresentando a igreja para Cristo (2 Co 11.2). Antes, Cristo aqui é tanto “quem apresenta” como “quem recebe” a noiva; e, assim, Paulo com toda tranquilidade, coloca Cristo em um papel que, normalmente, pertenceria somente a Deus-Pai.

Efésios 4.17 — Uma Fórmula Modificada de Juramento

Em vários momentos anteriores das suas Cartas, quando Paulo quis enfatizar a importância ou gravidade de um certo tema, ele faz um juramento brando em nome do Senhor.[40] Isso volta a ocorrer nessa Carta, embora não se trate tanto de um juramento, e mais de uma base na qual ele ordenará aos crentes de Éfeso que parem de viver como gentios. Assim:

4.17	τοῦτο οὖν λέγω	καὶ	μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ
	Isso, portanto, eu declaro:	Em verdade	eu insisto nisso no Senhor

Como já visto anteriormente, o significado desse tipo de juramento é que era exigido que Israel fizesse juramentos somente em nome de Yahweh (= o Senhor), cf. Dt 6.13. Dessa forma, quando Paulo insiste com os seus leitores que abandonem por completo a sua antiga forma de viver, ele “insiste no Senhor”, e, nesse caso, Cristo, como Senhor, assume o papel que anteriormente era domínio exclusivo de Yahweh.

Efésios 4.21 — A Verdade que Está em Jesus

4.20-21 [20]ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν, [21]εἴ γε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐ

Porém tu não conheceste Cristo assim, se [é que] na verdade dele tu ouv

Nessa frase impressionante Paulo volta a afirmar que um atributo essencial ao caráter de Deus (a verdade absoluta) deve ser encontrado em Jesus. Que Deus não é somente o único Deus verdadeiro, mas, portanto, também que o Deus da verdade é um imperativo padrão do Antigo Testamento, do qual o Sl 31.5b (30.6b LXX) não é nada mais que um exemplo: ἐλυτρώσω με, κύριε, ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας (Redime-me, Senhor, Deus da verdade). Esse tipo de compreensão é transferido por Paulo com respeito a Deus, que é tanto o Deus vivente e verdadeiro (1 Ts 1.9), como aquEle cuja verdade é representada no evangelho (Rm 15.8). Em 2 Co 11.10, entretanto, Paulo fala da "verdade de Cristo" que está "em mim" (vide o cap. 4, p. 203-04). De modo bem semelhante, ele também fala do conteúdo do seu evangelho como "a verdade que está em Jesus".

Efésios 5.8-14 — Cristo, a Fonte de Luz

De tudo o que se possa falar sobre o Deus do AT, Ele mesmo é tanto a fonte da luz (a primeira realidade da criação [Gn 1.3]) quanto aquEle que habita na luz que jamais se apaga. É na luz de Deus que enxergamos a luz (Sl 36.9b). Assim, uma das promessas escatológicas é que não precisaremos mais do sol, já que "o Senhor será a nossa luz eterna" (Is 60.19). Em Efésios esse é mais um atributo divino que, agora, passa a ser aplicado a Cristo.

Em uma série de jogos de palavras entre luz e trevas, como representação do povo de Deus em um mundo de trevas, Paulo, primeiramente, observa que por eles estarem ἐν κυρίῳ (no Senhor), os seus leitores são, eles mesmos, a luz (v. 8); e, então, depois de um jogo considerável acerca desse conceito como sendo a forma como eles vivem no mundo, ele cita, a partir de uma fonte desconhecida, que quando eles despertarem do sono e, portanto, levantarem-se dentre os mortos, "Cristo brilhará em vós" (v. 14).[41] Assim, o que era considerado como uma prerrogativa exclusivamente divina passa a ser, aqui, atribuída a Cristo.

Efésios 5.10 — Vivendo para Agradar ao Senhor

Na parte central da passagem anterior, como meio pelo qual os seus leitores serão filhos da luz, Paulo insiste que eles aprendam a “determinar (fazendo uma correta avaliação) o que é agradável ao Senhor”. Para saber mais sobre esse pressuposto de uma outra prerrogativa divina por parte de Cristo, confira no cap. 4 a análise de 2 Co 5.9 (pp. 201-02).

Efésios 5.17 (e 1.1; 6.6) — A Vontade do Senhor e a Vontade de Deus

Apesar de não ser normalmente encontrado no AT, o conceito de se fazer “a vontade de Deus”, muito provavelmente, tem as suas raízes em textos como o Sl 40.8, um texto citado e exposto em Hb 10.5-10 (“Eis aqui venho [no princípio do livro está escrito de mim], para fazer, ó Deus, a tua vontade”). Este conceito ocorre frequentemente, no pensamento de Paulo.[42] Nessa Carta, ele encontra expressão tanto na forma padrão acerca do apostolado de Paulo em 1.11 quanto no que diz respeito à conduta dos escravos em 6.6. À luz dessa forma consistente de se falar sobre a vontade divina, a insistência de Paulo com os seus leitores (em 5.17) para que “conheçam qual é a vontade de Deus” (ἀλλὰ συνίετε τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου) é mais uma transferência marcante de uma prerrogativa notadamente divina para o Senhor = Cristo.

Efésios 5.19-20 — Cantando ao Senhor e em Nome do Senhor

Em Cl 3.16, Paulo fala da adoração deles em termos de cantarem a mensagem acerca de Cristo, indicando que esse cantar é, em última instância, feito a Deus e oferecido com ações de graças. Nessa passagem correlata, a exortação é levemente reconstruída de modo que o seu objetivo (a instrução e admoestação mútua), o seu conteúdo (a mensagem sobre Cristo), e o seu modo (com toda a sabedoria) não estão mais em vista. Isso significa que o destinatário desses cantos também é outro, passando de Deus-Pai para Cristo, o Senhor; sempre oferecendo, simultaneamente ação de graças a Deus "em nome do Senhor". Assim, de uma maneira bem bíblica, Paulo faz o mesmo tipo de intercalação com respeito à pessoa divina a quem eles cantam à medida que Ele opera as diversas atividades citadas nessa seção desses capítulos. E, como já vimos, tal intercalação carrega consigo implicações cristológicas significativas,[43] já que esse cantar é o louvor de uma divindade.[44]

Para saber mais sobre Paulo oferecer ação de graças "em nome do Senhor", vide a análise no cap. 2 sobre 2 Ts 3.6 (pp. 69-70) e no cap. 3 sobre 1 Co 1.10 (pp. 142).

Efésios 6.5 — Obediência a Cristo, o Senhor; Efésios 6.8 — O Senhor Galardoará

Nas “regras de comportamento doméstico” da Carta (5.21–6.9), que diferem significativamente daquelas de Cl 3.18–4.1; Paulo, mais uma vez, insiste que os escravos tratem o seu serviço aos “senhores” terrenos como sendo um serviço a Deus. Sobre essa questão, vide a análise feita no cap. 7 da passagem de Colossenses (pp. 351-52).

Nessa mesma passagem, Paulo nos fala que o resultado final de se servir a esses senhores terrenos como quem serve ao Senhor celestial é que cada um de nós, seja escravo ou livre, κομίσεται παρὰ κυρίου (receberá o galardão do Senhor). Essa é a mesma linguagem usada para descrever o resultado do comparecimento (de todos nós) diante do “Trono do Juízo de Cristo” de 2 Co 5.10 (vide o cap. 4, pp. 201-02).

Efésios 6.10 — Fortalecendo-nos no Senhor

Para saber mais sobre o conceito dessa passagem, confira a análise no cap. 2 de 2 Ts 3.3 (pp. 73-74). Como a presente passagem ocorre na forma imperativa — indicado o que os próprios leitores de Paulo deveriam fazer nessa questão — a ideia é bem semelhante ao indicativo expressado aos tessalonicenses (“O Senhor [= Cristo] é fiel, e quem irá vos fortalecer”). Desse modo, aqui, tal como em 2 Ts 3.3 e 1 Ts 3.12, Paulo entende que o Senhor está no papel divino outrora atribuído a Deus-Pai (2 Ts 2.17; Rm 16.25).[45]

Todavia, igualmente importante na presente passagem é a forma como a frase termina: καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ (e na força do seu poder). Essa é a mesma linguagem usada anteriormente nessa Carta (1.19) para fala do poder de Deus pelo qual Ele ressuscitou Cristo dentre os mortos (κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ [segundo o agir da força do seu poder]). Assim, mais uma vez, e obviamente sem que isso tenha sido planejado, Paulo atribui a Cristo como Senhor o que, em outras passagens, ele declara acerca de Deus.

Conclusão

O que deveria ser marcante nas várias expressões vistas nas passagens anteriores desta seção final é a forma como esse fenômeno se assemelha ao estilo de Paulo nas outras Cartas. Ficamos a imaginar como seria possível que uma pessoa escrevesse em nome de Paulo fosse capaz de entrar na sua mente de forma tão plena a ponto de conseguir fazer isso. Seja como for, o que surge de formas mais acidentais segue o padrão do caráter totalmente paulino da Cristologia que emerge ao longo de toda a Carta, muito embora, como se percebe, depois de Gálatas, essa é a Carta com a menor quantidade de dados cristológicos em todo o corpus eclesiástico. E isso está de acordo com a preocupação similar das duas Cartas: judeus e gentios como um único povo de Deus, por intermédio de Cristo e do Espírito. Só que é a segunda preocupação dessa Carta — o senhorio do Cristo exaltado sobre as potestades — que fez aumentar a quantidade de dados cristológicos nesse caso.

Essas duas preocupações também explicam as duplas ênfases cristológicas. Cristo como Filho de Deus e como Senhor. Portanto, a Cristologia dessa Carta está bem de acordo com a das Cartas anteriores e representa o que realmente há de genuíno na Cristologia Paulina.

Apêndice I: Os Textos

(Os colchetes duplos [[ ]] indicam textos com referência a Deus somente.)

1.1-2 [1]Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, [2]χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

1.3-10 [3]Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ, [4]καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ, [5]προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, [6]εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ. [7]ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ [8]ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς, ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει, [9]γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ [10]εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ.

1.11-14 [11]Ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ [12]εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ. [13]ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, [14]ὅ ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν, εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ.

1.15-23 15Διὰ τοῦτο κἀγὼ ἀκούσας τὴν καθ᾽ ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ
τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους 16οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν
μνείαν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, 17ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ
Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν
ἐπιγνώσει αὐτοῦ, 18πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν εἰς τὸ
εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ, τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς
κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις, 19καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως
αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος
αὐτοῦ. 20ἣν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας ἐν
δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις 21ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ
δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, οὐ μόνον ἐν τῷ
αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι· 22καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας
αὐτοῦ καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, 23ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα
αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.

2.4-10 4ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν
ἠγάπησεν ἡμᾶς, 5καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν
τῷ Χριστῷ, – χάριτί ἐστε σεσῳσμένοι – 6καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς
ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 7ἵνα ἐνδείξηται ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις
τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι ἐφ᾽ ἡμᾶς ἐν Χριστῷ
Ἰησοῦ. 8Τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσῳσμένοι διὰ πίστεως· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν,
θεοῦ τὸ δῶρον· 9οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται. 10αὐτοῦ γάρ ἐσμεν
ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ
θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.

2.12-18 12ὅτι ἦτε τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς
πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες
καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ. 13νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν
ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ. 14Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ
ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν ἐν
τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, 15τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο
κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην 16καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς
ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν

αὐτῷ. 17καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς· 18ὅτι δι᾽ αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.

2.19-22 19 Ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι ἀλλὰ ἐστὲ συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, 20ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, 21ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, 22ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.

3.1-2 1Τούτου χάριν ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ [v.l. - Ἰησοῦ] ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν 2– εἴ γε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς,

3.4 πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ,

3.6-7 6εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου, 7οὗ ἐγενήθην διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

3.8-12 8ʼΕμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ 9καὶ φωτίσαι πάντας τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, 10ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ, 11κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, 12ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ.

3.14-17 [14]Τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα, [v.l. + τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ] [15]ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται, [16]ἵνα δῷ ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον, [17]κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν,

3.19 γνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ, ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ.

3.20-21 [20]Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν, [21]αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων, ἀμήν.

4.1 Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε,

4.5-7 [5]εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, [6]εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν. [7]Ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ.

4.8-11 [8]διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις. [9]τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν, εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς; [10]ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. [11]Καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους,

4.12-16 [12]πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν

τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, 13μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, 14ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης, 15ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός, 16ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ᾽ ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.

4.17-18 17Τοῦτο οὖν λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ, μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν, καθὼς καὶ τὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν, 18ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν,

4.20-21 20ʼΥμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν, 21εἴ γε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ,

[[4.24 καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.]]

[[4.30 καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως.]]

4.32 γίνεσθε δὲ εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὔσπλαγχνοι, χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν.

5.1-2 1Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητὰ 2καὶ περιπατεῖτε ἐν

ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας.

5.5 τοῦτο γὰρ ἴστε γινώσκοντες, ὅτι πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης, ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης, οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ.

[[5.6 Μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις· διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας.]]

5.8 ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε

5.10 δοκιμάζοντες τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ,

5.14 πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστιν. διὸ λέγει· ἔγειρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.

5.17 διὰ τοῦτο μὴ γίνεσθε ἄφρονες, ἀλλὰ συνίετε τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου.

5.19-20 [19]λαλοῦντες ἑαυτοῖς ἐν ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ, [20]εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί.

5.21-24 [21]῾Υποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ, [22]αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ, [23]ὅτι ἀνήρ ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς

κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος· 24ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί.

5.25-27,29-32 25Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, 26ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, 27ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ᾽ ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος.... 29Οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν, 30ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ.... 32τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.

6.1 Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν ἐν κυρίῳ· [v.l. omite] τοῦτο γάρ ἐστιν δίκαιον.

6.4 Καὶ οἱ πατέρες, μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου.

6.5-9 5Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν ὡς τῷ Χριστῷ, 6μὴ κατ᾽ ὀφθαλμοδουλίαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι ἀλλ᾽ ὡς δοῦλοι Χριστοῦ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς, 7μετ᾽ εὐνοίας δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, 8εἰδότες ὅτι ἕκαστος ἐάν τι ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομίσεται παρὰ κυρίου εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος. 9Καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν, εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς καὶ προσωπολημψία οὐκ ἔστιν παρ᾽ αὐτῷ.

6.10-11 10Τοῦ λοιποῦ, ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. 11ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου·

[[6.13 διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ,]]

[[6.17 ...δέξασθε καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ.]]

6.21 ...Τύχικος ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ,

6.23-24 [23]Εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. [24]ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ.

Apêndice II: Uma Análise do Uso

(* = sem o artigo; + = com pronome possessivo)

Efésios

θεός	31
Cristo	65

Os Dados

1. κύριος Ἰησοῦς Χριστός (6 + 1 = 7)

1.2	G* (ἀπό)
1.3	G+ (com πατήρ)
1.17	G+ (com θεός / πατήρ)
[3.14	v.l. G+ (com πατήρ)]
5.20	G+
6.23	G* (ἀπό)
6.24	A+

1a. Χριστὸς Ἰησοῦς κύριος (1)

3.11 D+ (ἐν)

[3.12 ἐν ᾧ]

2. κύριος Ἰησοῦς (1)

1.15 D (ἐν)

3. Χριστὸς Ἰησοῦς (10 + 1 = 11)

1.1	G*
1.1	D* (ἐν)
2.6	D* (ἐν)
2.7	D* (ἐν)
2.10	D* (ἐν)
2.13	D* (ἐν)
2.20	G* [genitivo absoluto]
3.1	G [v.l. - Ἰησοῦ]
3.6	D* (ἐν)
3.21	D* (ἐν)

3a. Ἰησοῦς Χριστὸς (1)

1.5 G* (διά)

4. κύριος (16 + 8 = 24)

2.21	D* (ἐν)
[2.22	ἐν ᾧ]
4.1	D* (ἐν)
4.5	N*
4.17	D* (ἐν)
5.8	D* (ἐν)
5.10	D
5.17	G
5.19	D
5.22	D
6.1	D* (ἐν) [v.l. omit]
6.4	G*
6.7	D
6.8	D* (παρά)
6.9	N
6.10	D* (ἐν)
6.21	D* (ἐν)

5. Ἰησοῦς (1 + 19 = 20)

4.21 D* (ἐν)

6. Χριστός (28 + 18 = 46)

1.3	D* (ἐν)
[1.4	ἐν αὐτῷ]
1.10	D* (ἐν)
[1.10	ἐν αὐτῷ]
[1.11	ἐν ᾧ]
1.12	D* (ἐν)
[1.13	ἐν ᾧ]
[1.13	ἐν ᾧ]
1.20	D* (ἐν)
2.5	D
2.12	G* (χωρίς)
2.13	G
[2.14	αὐτὸς... ἐστιν]
[2.18	δι᾽ αὐτοῦ]
3.4	G
3.8	G
3.17	A
3.19	G
4.7	G
[4.11	αὐτὸς ἔδωκεν]
4.12	G

4.13	G
4.15	N* (apositivo para κεφαλή)
4.20	A
4.32	D* (ἐν)
5.2	N
5.5	G
5.14	N
5.21	G*
5.23	N
5.24	D
5.25	N
5.29	N
5.32	A* (εἰς)
6.5	D
6.6	G*

7. υἱός

4.13 G (τοῦ θεοῦ)

8. Outro

1.6 ἐν τῷ ἠγαπημένῳ

[1] Os comentários sobre Efésios estão listados na Bibliografia (p. 684); eles estão citados nesse capítulo somente pelo sobrenome do autor.

[2] É deveras interessante que os eruditos do NT, geralmente, optem pela pseudoautoria no caso do livro de Efésios, mas não façam essa opção no caso de Romanos, que tem uma quantidade muito maior de momentos idiossincráticos e de diferenças com relação ao restante do corpus do que a Epístola aos efésios. Isso não significa que não haja problemas sérios a serem enfrentados em Efésios, mas sugere que as questões de autoria tendam a ser mais uma questão de opção pessoal do leitor e, portanto, dependem principalmente da nossa posição inicial.

[3] Essa característica é, provavelmente, responsável pelas várias outras características que provocam suspeita quanto à autoria genuinamente paulina. Para ter acesso a uma análise interessante dos dados apresentados pelas duas correntes dessa questão, vide Lincoln, lix–lxxiii; O'Brien, 4-47.

[4] Como fica claro a partir de 1.15 e 3.1-2; não só isso, mas faltam termos de afeto e qualquer alusão de conhecimento específico dos destinatários, bem como da sua situação, exceto deles serem gentios. Paulo tem amigos e contatos em Roma e Colossos (Rm 16.1-6; Cl 1.8; Fm 1-3). A Carta aos efésios não tem nenhum desses elementos.

[5] Em 1 Tessalonicenses, κύριος ocorre em 29 das 36 referências a Cristo, ao passo que em 2 Tessalonicenses ocorrem em 22 de 23 referências.

[6] É um tanto interessante, portanto, que nessa questão, provavelmente, mais inconsciente do uso, a Epístola aos Efésios se enquadre perfeitamente nos parâmetros paulinos, ao passo que fica difícil concebermos que um pseudoautor pudesse fazer o mesmo, especialmente ao sabermos que Colossenses, seguramente, é uma Carta conhecida pelo autor. Nesse ponto específico, também é interessante a semelhança que Efésios tem com Filipenses — a próxima Carta na cronologia aceita — com a qual ela, segundo argumentam alguns, teria tão pouco conteúdo em comum.

[7] Inclusive a interessante substituição de τοῖς ἀδελφοῖς por ὑμῖν; que "graça" e "paz", agora, passam a ser "paz" e "amor" (mas de quem para quem?); de modo que a tríade mais familiar ("fé, esperança e amor") aqui assume a expressão de

“paz, amor e fé”; e o significado de μετὰ πίστεως em um contexto de desejar essas coisas por serem oriundas de Deus e de Cristo.

[8] Para saber mais sobre essa questão, confira a análise de Cl 1.12-13 no cap. 7 (p. 312).

[9] Isso é, de fato, tão pressupositivo que um grande número de comentários em língua inglesa nem fazem menção a esse aspecto (as exceções incluem Scott, 140; Hendriksen, 76; Bruce, 254; Lincoln, 24; Best, 121; O’Brien, 100; Hoehner, 108-9). Isso ocorre, em parte, porque muitos comentaristas estão mais interessados em lidar com a doutrina da eleição do que em colocar o texto no seu contexto histórico de reafirmar aos crentes gentílicos que o seu lugar no plano de Deus remonta à eternidade.

[10] Apesar dessa posição não ser articulada dessa maneira nos comentários, podemos extraí-la do comentário de Abbott, o qual declara que “os crentes eram vistos, no propósito de Deus, como estando em Cristo como filhos adotados por intermédio dele”(6).

[11] Para ter acesso a uma visão geral concisa de parte da História da Igreja Primitiva, vide Eadie, 78-80. O debate, que teve início na controvérsia ariana, coloca em evidência a frequência com que esses debates tinham, fundamentalmente, motivação teológica, de modo que o “texto no seu contexto” não estava sempre em mente.

[12] Ou seja, nem mesmo em grego ele poderia ter significativamente “que o Deus e Pai da glória [e] de nosso Senhor Jesus Cristo” — muito embora ele pudesse, obviamente, ter repetido o πατήρ (“o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, o Pai da glória”).

[13] Esse ἵνα funciona aqui como um ὅτι, introduzindo, assim, o conteúdo da oração de Paulo; cf. Best, 161.

[14] Vide, por exemplo, a NVI/TNIV, NLT, GNB, REB. O problema com essa tradução é que o leitor que não conhece nada do grego não consegue fazer a ligação com a expressão “para o louvor da sua glória” nos vv. 3-14. Essas traduções fazem o mesmo com a expressão seguinte, “as riquezas da sua herança gloriosa no seu povo” (TNIV), que, provavelmente, também deveria ser traduzida mais literalmente: “as riquezas da glória da sua herança no seu povo”, de modo a manter essa palavra-chave intacta. Cf. Hoehner, 255.

[15] Causa-nos certa surpresa a frequência com que essa conexão é feita nos comentários; todavia verifique Best, 161, para ter acesso à expressão por si mesma. Para ter acesso ao contexto do AT; verifique o Sl 29.3 (“o Deus da glória”) e o Sl 24.7-10 (“o Rei da glória”). Confira também no presente volume, a análise de 1 Co 2.8 no cap. 3 (p. 143).

[16] Como uma frase que se sustenta por si mesma, obviamente — já que Ário e outros liam os textos “por eles mesmos” e não no seu contexto — esse pareceria ser o significado básico da expressão, assim como em “meu Deus”, ou “vosso Deus”, ou “o deus dos gentios”. Tanto o contexto imediato, como o uso ao longo do corpus paulino negam tal compreensão.

[17] Para ter acesso a uma crítica à posição idiossincrática que M. Barth tem sobre essa passagem, como tendo relação com os crentes saindo para se encontrarem com Cristo na sua Parúsia, como rei e noiva (484-96), vide Lincoln, 255.

[18] No grego ἐπίγνωσις; embora o “pleno conhecimento” possa parecer uma “sobretradução”, essa é uma tentativa de distingui-lo de γνῶσις. A intenção de Paulo, nesse caso, vai um pouco além e diz respeito a um relacionamento de intimidade, e não somente com um “conhecimento a respeito de alguém”. Para saber mais sobre o uso paulino dessa palavra nesse tipo de contexto, vide G. D. Fee, The First Epistle to the Corinthians (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 648-49, sobre 1 Co 13.12, em que o verbo cognato aparece.

[19] As palavras τοῦ υἱοῦ estão faltando em alguns manuscritos ocidentais (F G b Clementpt Lucifer), muito provavelmente por causa das quatro palavras que, na em sequência, têm a mesma terminação, e que na sua forma abreviada seriam ΤΟΥ ΥΥ ΤΟΥ ΘΥ.

[20] Cf. Robinson: “...sugerindo, como se pode ver, a ideia da sua existência externa em relação ao Pai Divino” (100).

[21] Fica claro que a ênfase continua no fato de tanto judeus quanto gentios terem, juntos, acesso, segundo a ordem das palavras de Paulo, que (colocadas no sentido literal) apresenta: “Como, por intermédio dele [Cristo] nós temos acesso, nós dois, pelo único Espírito ao Pai”. Mesmo essa não sendo uma boa redação nos idiomas ocidentais, ela mostra como o grego enfatiza judeus e gentios juntos como um só povo.

[22] Na mesma linha Eadie, 187; Lincoln, 149; O’Brien, 209.

[23] Pelo menos, esse parece ser o objetivo do “passivo divino” ὀνομάζεται (é ‘nomeado’) nessa oração. A razão para o verbo passivo, ao final, é enfatizar que tudo vem de Deus que “deu nome” a todas as coisas.

[24] Essa compreensão do texto remonta a um período muito antigo, como fica evidenciado pelo acréscimo largamente difundido de τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, encontrado já nas Primeiras Cópias Latinas e que, por fim, passaram a fazer parte do Texto Majoritário. O texto mais curto e original é encontrado no P^{46} a*A B C P 6 33 81 365 1175 1739, além de Orígenes e do texto Coptic. Best (337) afirma que ao rejeitar essa leitura, nós também rejeitamos essa compreensão. Só que essa é uma conclusão um tanto desnecessária; afinal de contas, é Paulo que está orando e que acaba de falar do Pai como aquEle a quem tanto judeus, como gentios tem acesso comum (2.18). O motivo pelo qual o descritivo adicional que também vê Deus como Pai de tudo deveria, portanto, modificar o sentido que não fica nem um pouco claro. Para ter acesso à compreensão aqui sugerida, vide também O’Brien, 255.

[25] Alguns comentaristas recentes (Lincoln, 240; O’Brien, 284) observaram a relação dessa linguagem com o remodelamento que Paulo faz da Shemá judaica em 1 Co 8.6.

[26] Vide as pp. 377-78 a seguir para saber mais sobre as implicações cristológicas do elemento intermediário, “um Senhor”.

[27] Consulte o resumo dos usos nessa carta em Robinson, 83.

[28] Cf. Hoehner, 661-62 (“possivelmente”).

[29] Tanto é que dois manuscritos (correlatos) (F G) invertem a ordem de Paulo para atender a expectativa do copista.

[30] Para um exame mais completo desse uso, vide a análise no cap. 3, na sua primeira ocorrência, em 1 Co 15.24-27 (pp. 111-17); cf. Rm 8.34 e Cl 3.1.

[31] Cf. Matera: “... a entronização de Cristo, pela qual Deus estabeleceu o seu Messias como soberano sobre todos os seres humanos, bem como espirituais” (New Testament Christology, 150).

[32] É interessante vermos que, quando Paulo utiliza, mais tarde, essa mesma metáfora para exemplificar o relacionamento de Cristo com a própria igreja, ele

passa a utilizar o uso grego da metáfora, no qual Cristo é a “cabeça” do corpo. Da cabeça todas as partes funcionais do corpo dependem e por ela todas também são apoiadas. Vide a análise de 1 Co 11.3 no cap. 3 (pp. 150-55) e o artigo em que essa análise esteve presente pela primeira vez: G. D. Fee, “Praying and Prophesying in the Assemblies: 1 Corinthians 11:2-16”, in Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy (editado por R. W. Pierce e R. M. Groothuis; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), 142-60.

[33] Pelo menos é isso que a gramática parece exigir; o que está em questão é o significado do particípio πληρουμένου, que por si mesmo poderia ser médio (com Cristo sendo o sujeito assumido) ou passivo (com Deus sendo o sujeito assumido). A grande maioria dos intérpretes o entendem como sendo um particípio médio; dentre aqueles que defendem o particípio passivo, vide especialmente Best, 187-89; cf. J. A. T. Robinson, The Body: A Study in Pauline Theology (SBT 5; Londres: SCM Press, 1952), 68-69; R. Yates, “A Re-examination of Ephesians 1:23”, ExpTim 83 (1972): 146-51; P. Benoit, “Body, Head and pleroma in the Epistles of the Captivity”, in Jesus and the Gospel (traduzido por B. Weatherhead; 2 vols.; Londres: Darton, Longman & Todd, 1973-1974), 2:90; Hoehner, 298-99.

[34] Esse é o tipo de frase que deveria fazer os proponentes da pseudoautoria pensar duas vezes, já que ela é extremamente paulina e, ao mesmo tempo, uma combinação muito forte daquilo que ele disse anteriormente, em 1 Coríntios e Romanos, e, portanto, demasiadamente sutil para um pseudoautor que precisaria ter conhecido as duas Cartas anteriores para redigir essa frase. Aqui estão as três passagens, com a ligação com 1 Coríntios em negrito e com Romanos em sublinhado:

1 Co 12.7	ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον
Rm 12.6	ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν
Ef 4.7	ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χρ

O que vemos aqui é Paulo, simplesmente, fazendo o mesmo argumento três vezes e ajustando cada um a um contexto específico.

[35] A NRSV, por exemplo, apesar de aderir a uma tradução mais literal, coloca as coisas de uma forma que dificilmente poderia ser ambígua. “segundo a medida do dom de Cristo”. As traduções de equivalência funcional deixam tudo ainda mais claro: “a graça foi dada segundo Cristo a repartiu” (TNIV); “concedida de qualquer forma que Cristo a distribuiu” (NJB); “em proporção àquilo que Cristo concedeu” (GNB). Na mesma linha seguem a maioria dos comentários, mais recentemente Hoehner, 523.

[36] Essa tradução para o inglês não é tanto uma tentativa de exatidão de gênero, quanto é de reconhecer que Paulo e a Septuaginta apresentam a mesma palavra, apesar de Paulo manter o plural do hebraico, ao passo que a Septuaginta apresenta o singular.

[37] Essa posição seguramente minoritária remonta os tempos de João Cristóstomo; cf. Robinson, 180; Hendriksen, 192; Barth, 433-34; O’Brien, 295; Hoehner, 536. A maioria defende a ideia de que a “descida” é simplesmente uma referência à sua encarnação por si mesma; vide Eadie, 293 (que faz uma lista de um grande número de intérpretes do período primitivo); Westcott, 60; Mitton, 147-48; Bruce, 343-44; Best, 384-86; MacDonald, 290-91. A principal dificuldade com essa posição é o adjetivo κατώτερα (partes mais baixas), que, por um lado, é totalmente desnecessário se o objetivo fosse descrever a descida a esse mundo, e, por outro lado, quando combinado com o genitivo “da terra”, parece desnecessariamente redundante — temos, portanto, “para as partes mais baixas = terra” ou simplesmente “para a terra”, mas por que “partes mais baixas da terra”? Por isso muitos passaram a entender que essa era uma referência ao Hades (Tertuliano, Ireneu, Jerônimo; Alford, Ellicott, Scott), só que essa parece um acréscimo desnecessário a esse texto. Finalmente, G. B. argumentou com veemência a favor da “descida” em Pentecoste, em que Cristo retornou por meio do seu Espírito (“The Descent of the Spirit in Ephesians 4.7-11”, in Studia evangelica II [ed. F. L. Cross; TUGAL 87; Berlin: Akademie, 1964], 535-45; Lincoln (247) também prefere essa posição, como o faz W. H. Harris, “The Ascent and Descent of Christ in Ephesians 4.9-10, BSac 151 (1994): 198-214; cf. idem, The Descent of Christ: Ephesians 4.7-11 and Traditional Hebrew Imagery (Grand Rapids: Baker, 1998), 171-97.

[38] À luz do contexto imediato do v. 11, G. V. Smith ("Paul's Use of Psalm 68:18 in Ephesians 4:8", JETS 18 [1975]: 181-89) acrescenta a essa posição a interessante possibilidade de que Paulo também tinha em mente Nm 18.6, em que Yahweh fala que "tomou" os levitas do meio do povo de Israel: "A ti eles são dados como um presente para o Senhor". O'Brien (292-93) sente-se especialmente atraído por essa posição. A dificuldade, obviamente, é que ela deixa de lado o tema do rei-guerreiro do salmo.

[39] Tem havido um debate considerável acerca do significado de "conhecer esse amor que excede o entendimento". Seguramente, a intenção de Paulo era que esse amor poderia ser compreendido em termos dos seus efeitos, mas, ao final, estava além da capacidade humana de compreender por completo um amor assim em Cristo.

[40] Vide, por exemplo, a análise no cap. 2 sobre 1 Ts 5.27; 2 Ts 3.6,12; no cap. 3 sobre 1 Co 1.10; 5.3-4; no cap. 4 sobre 2 Co 11.10 e, no cap. 6 sobre Rm 15.30.

[41] Sobre a possibilidade de isso ser uma fusão de textos do AT (tal como ocorre em 1 Co 2.9), vide Hendriksen, 234-36. O mais comum é a sugestão de que a fonte seja um hino cristão da Igreja Primitiva; nessa linha de argumentação temos Best, 497-98.

[42] Vide 1 Ts 4.3; 5.18 (acompanhado por ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ); 1 Co 1.1; 2 Co 1.1; 8.5; Gl 1.4; Rm 1.10; 12.2; 15.32; Cl 1.1,9; 4.12; 2 Tm 1.1.

[43] Eadie observa a natureza imperativa desse texto e, por isso, declara: "A Igreja Primitiva, em obediência ao mandamento dos apóstolos, reconhecia a Sua Divindade, e cantava louvores a Ele como o seu Deus" (404).

[44] Cf. Hurtado, Lord Jesus Christ, 150-51.

[45] Obviamente, suspeitou-se que Romanos 16.25 não fosse paulino por causa de diferenças significativas nas várias formas como as cópias remanescentes de Romanos terminam. Para saber mais sobre essa questão como um todo, consulte H. Y. Gamble, The Textual History of the Letter to the Romans: A Study in Textual and Literary Criticism (SD 42; Grand Rapids: Eerdmans, 1977); sobre a doxologia, vide a breve análise de B. M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament (2ª ed.; Nova York: United Bible Societies, 1994), 476-77; veja também a análise bem mais completa de L. Hurtado, "The Doxology at the End of Romans", in New Testament Textual Criticism — Its Significance for

Exegesis: Essays in Honour of Bruce M. Metzger (editado por E. J. Epp and G. D. Fee; Oxford: Clarendon, 1981), 185-99.

9

Cristologia em Filipenses

EIS UMA CARTA DENTRO DO corpus paulino sem a qual nós teríamos ficado verdadeiramente empobrecidos, especialmente no que diz respeito aos temas cristológicos.[1] Como temos observado até aqui, o único momento intencionalmente cristológico do corpus é Cl 1.15-17. Fora isso, a Cristologia de Paulo é simplesmente pressuposta, e muito do que é pressuposto é extraído da principal preocupação das Cartas: O sacrifício amoroso e redentor de Cristo e as implicações desse amor para todos os relacionamentos e o comportamento dentro da comunidade dos crentes. Isso é especialmente verdadeiro na Carta de Paulo aos cristãos de Filipos, na qual encontramos um dos momentos cristológicos mais importantes do NT (2.6-11).

Escrita já no fim do ministério ativo de Paulo, quase que certamente de Roma,[2] essa Carta é cheia de temas de amizade expressos com amor e preocupação genuínos pelos filipenses. Ao mesmo tempo, Paulo enfrenta um problema crescente de uma possível dissensão, o qual tinha surgido no contexto do seu sofrimento nas mãos do povo pagão desse posto romano avançado na extremidade oriental da planície macedônia.

Como nas Cartas anteriores, duas coisas aparecem em evidência: a absoluta centralidade de Cristo na vida e cosmovisão de Paulo, e a Cristologia Superior que é pressuposta ao longo de toda a Carta, que surge de forma natural, e não a partir de deliberações teológicas. Na verdade, o que muitos consideram o ápice da Cristologia Paulina (2.6-11) é aqui oferecido como forma de apresentação do paradigma supremo de humildade e altruísmo que Paulo está incentivando na comunidade durante esse tempo de aparente tensão.

Todavia, a Cristologia dessa Carta não está limitada a essa metanarrativa; em contraste com Gálatas, por exemplo, no qual a maior parte da Cristologia surge

em uma passagem, em Filipenses a Cristologia pode ser encontrada ao longo de todo o seu conteúdo, de várias formas diferentes. Começaremos, como de costume, por uma análise preliminar das questões de linguagem.

Uma Análise Preliminar dos Dados

As várias referências a Cristo e a Deus são encontradas no apêndice I, ao final deste capítulo; de modo semelhante, uma análise das diferentes formas de se referir a Cristo é encontrada no apêndice II.

O traço mais notório do uso em Filipenses é que Paulo, aqui, prossegue com os padrões de uso que surgiram em Colossenses/Filemom e Efésios, especialmente nessa última Epístola. Como em Efésios, Cristo é mencionado pelo nome ou título com frequência de mais de duas vezes que Deus (49x/23x).[3] Porém, além disso, não existe traços do uso em Filipenses que tendam a se sobressair de forma exclusiva. A tripla designação κύριος Ἰησοῦς Χριστός ocorre 5 vezes, mas ao longo da Carta, nesse caso (1.2; 2.11; 3.8,20; 4.23). Duplas designações ocorrem 16 vezes (Χριστὸς Ἰησοῦς ou Ἰησοῦς Χριστός [15x]; κύριος Ἰησοῦς [1x]), principalmente em expressões prepositivas. Como já vimos, essas estão espalhadas pela Carta como um todo em não agrupadas de alguma forma específica.

Se considerarmos nomes/títulos sozinhos nas frases, “Jesus” ocorre uma vez (2.10 [no genitivo e sem artigo]). Κύριος ocorre 9 vezes, 8 delas na expressão ἐν κυρίῳ, salvo uma única exceção em 4.5, em um eco do Salmo 145.18. Assim como nas Cartas correlatas, Χριστός é o referente mais comum (17x sozinho; 38x em conjunto); e este uso abrange todas as formas — sujeito ou objeto de verbos; mais 4 vezes nas expressões prepositivas (mas somente dois ἐν Χριστῷ). Apesar desses dois últimos títulos ocorrerem ao longo de toda a Carta, o uso de Χριστός de forma isolada desaparece depois de 3.18, e 5 das 9 ocorrências de κύριος se dão em 4.1-10. Por outro lado, pela primeira vez desde 2 Tessalonicenses não ocorre uma referência explícita a Cristo como υἱός (Filho); todavia, Deus é chamado de πατήρ (Pai) 3 vezes, sempre em ligação íntima com Cristo.

Finalmente, essa é a primeira (e única) vez no corpus eclesiástico que o título σωτήρ (Salvador) aparece (3.20, com “Senhor Jesus Cristo” na posição de aposto).[4] Nesse caso, como isso ocorria no contexto de “cidadania”, isso quase

que certamente se mostrava em confronto direto com o imperador (Nero, nesse caso), que era aclamado ao longo de todo o império como “Senhor e Salvador”.

Nós começamos a nossa investigação, portanto, com as duas principais passagens cristológicas da Carta, 2.6-11 e 3.20-21, na qual a (típica) Cristologia paulina do Κύριος encontra a sua expressão suprema; só que no último caso nós também temos a expressão mais clara e mais marcante da fé paulina em Cristo como preexistente — totalmente divino e igual ao Pai — que na sua encarnação se tornou completamente humano para a salvação da humanidade.

Cristo, Preexistente e Encarnado — Filipenses 2.6-8

Como Fp 2.6-11 é uma das passagens cristológicas mais importantes do corpus, e como nem todos concordam num bom número de questões a ela relacionadas, algumas palavras preliminares importantes são necessárias para começarmos,[5] especialmente algumas palavras sobre a sua estrutura e origem, bem como sobre o seu papel no contexto da Carta. Começaremos falando da segunda.

O contexto imediato (2.1-5) indica que os vv. 6-8 funciona, fundamentalmente, como paradigma.[6] O que estão em questão em Filipos é um certo grau de dissensão dentro da comunidade de crentes exatamente no momento em que eles estavam experimentando um grau de perseguição por parte da população local que era pagã. Essas duas questões são apresentadas em conjunto no apelo inicial em 1.27-30, ao passo que a questão da dissensão se torna primordial em 2.1-16. Depois de um apelo passional para que eles "tenham o mesmo modo de pensar",[7] Paulo indica negativamente o modo de pensar que destrói a unidade: "Não faça nada", diz ele, "por ambição egoísta [ἐριθεία] e vanglória [κενοδοξία]", mas sim por "humildade" coloquem a preocupação pelos outros antes de vocês mesmos (vv. 3-4). Nesse ponto ele, então, apela para o "modo de pensar" de Cristo (v. 5).

No relato bem conhecido da história de Cristo que se segue, e em franco contraste com a linguagem do v. 3, Paulo deixa claro dois pontos básicos: Como Deus, Cristo "derramou-se a Si mesmo" ao se tornar homem (vv. 6-7a); e como ser humano ele se humilhou ao se tornar obediente até a morte (vv. 7b-8). Assim, Ele demonstrou a semelhança divina, em contraponto à "ambição egoísta", ao "derramar-se a si mesmo" e assumir o papel de um servo; e demonstrou a verdadeira humanidade (o real significado de ser à imagem de Deus), em contraponto à "vanglória", ao se humilhar num ato de obediência que culminou com a Sua morte na Cruz. Os versículos 9-11, portanto, prosseguem relatando a sua remissão por meio da exaltação, quando Deus Lhe concedeu o Nome (= SENHOR). Dessa forma, tudo nos vv. 6-8 tem o objetivo de oferecer uma alternativa divina à vida egoísta no contexto da comunidade cristã.

Ao mesmo tempo, ao contar a história essencial de Cristo, a passagem é autocontida e apresenta uma óbvia dimensão poética. Ao longo de algumas décadas, agora, tem sido denominador comum entre os eruditos do NT referir-se a essa passagem como “o hino de filipenses”; e o que normalmente tem acompanhado esse “resultado garantido” é que, segundo eles, o “hino”, provavelmente, não seria paulino, já que muito do que é dito aqui não aparece dessa maneira em outras partes do corpus.[8] Todavia, existe uma razão muito boa para sermos cautelosos nesse ponto, pois, como bem mostrou Stephen Fowl, nenhum dos supostos “hinos” do corpus paulino se enquadram no que sabemos de outras fontes acerca deles.[9] Portanto, como Paulo está, aqui, contando a história de Cristo como um paradigma exemplar, referir-me-ei a ela simplesmente como “a história de Cristo”.

Além disso, embora seja verdade que a passagem tem um caráter decididamente poético, não obstante, chega até nós em três sentenças (muito paulinas).[10] Nosso interesse imediato é com as duas primeiras sentenças dela (vv. 6-8), cuja estrutura pode ser exibida desta forma:

I	a	ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
b		[οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,
c		ἀλλὰ][11] ἑαυτὸν ἐκένωσεν
	d	μορφὴν δούλου λαβών,
	e	ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·
II	f	καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
g		ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
	h	γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου,
	i	θανάτου δὲ σταυροῦ.[12]

I	a	Que na “forma” do ser Deus,
b		(não harpagmon considerou o ser igual a Deus.
c		mas) ele mesmo derramou-se
	d	na “forma” de um escravo tendo assumido,
	e	na semelhança de seres humanos tendo vindo.
II	f	E tendo sido encontrado em aparência como um “ser humano”,[13]
g		Ele humilhou-se a si mesmo
	h	tendo se tornado obediante até a morte,
	i	a saber, morte em uma cruz.

Fora o contraste “não/mas”, as duas frases são praticamente idênticas na sua estrutura, o que sugere, por si só, que eles têm a intenção de corresponderem-se entre si. Na verdade, se tivéssemos que remover a linha entre colchetes b, as duas frases acabam sendo bem equilibradas, a primeira indicando como Cristo agiu como Deus, a segunda como Ele agiu dentro da Sua humanidade. Só que Paulo inclui a linha b na sua frase, e como sempre acontece nas suas Cartas, o contraste “não/mas” funciona para potencializar o efeito da linha “mas” — apesar de, nesse caso, as duas linhas contrastantes qualificarem, negativa e positivamente, o significado real de Cristo “estar na forma de Deus”.

Também deveríamos mostrar que a maior parte das dificuldades de interpretação estão na primeira das duas frases (vv. 6-7), em que as ideias são profundas e revestidas de conteúdo teológico, e de forma alguma poderiam ser chamadas de linguagem simplória. Todavia, sobre essa questão, outras duas observações se fazem necessárias. Em primeiro lugar, historicamente, a análise se concentrou em quatro formas complicadas de redação: ἐν μορφῇ θεοῦ (na “forma” de Deus), ἁρπαγμόν (utilizar para proveito próprio), ἑαυτὸν ἐκένωσεν (ele esvaziou-se a Si mesmo), e ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων (em “semelhança” humana). Devemos notar que essas dificuldades estão concentradas na frase que trata dos mistérios divinos. Ou seja, com base no que era conhecido e veio a ser crido acerca da vida terrena de Jesus, Paulo está tentando dizer aqui algo acerca do que não poderia ser observado, mas veio a ser crido acerca da existência anterior de Cristo como Deus. A maior parte das nossas dificuldades deriva dessa realidade: que Paulo está expressando em forma de narrativa o que ele e outros crentes da Igreja Primitiva não experimentaram por eles mesmos, mas, mesmo assim, criam ser um relato verdadeiro da história do próprio Cristo antes, durante e depois da Sua encarnação. A preexistência, portanto, é simplesmente pressupositiva ao entendimento que eles tinham da sua história.

Em segundo lugar, a principal preocupação de Paulo não é teológica, como se pode ver, mas ilustrativa,[14] o que Cristo fez (segundo o seu “modo de pensar”) na sua existência prévia como Deus (o que, obviamente, implica, de fato, em teologia). A sua entrada na História humana é a demonstração singularmente mais profunda da semelhança divina que a humanidade poderia ter encontrado — tão profunda quanto o oxímoro supremo da fé cristã: um Messias crucificado.[15] Portanto, apesar da intenção inicial não ter sido essa, pela sua própria natureza, a passagem está cheia de Cristologia que deve ser levada em

consideração.

Por fim, observamos que vários eruditos entendem que Paulo, aqui, estaria apresentando Cristo como o segundo Adão,[16] uma posição que tem seguido duas vertentes: na primeira, temos uma Cristologia diminuída que considera Cristo somente humano e não preexistente, mas cuja recusa autossacrificial para ser semelhante a Adão foi "galardoada" pela exaltação final à destra de Deus; na segunda vertente, temos uma Cristologia Superior que enxerga um contraste intencional entre o fracasso de Adão e o Cristo divino assumindo esse papel com pleno sucesso.[17] Como essa tem se tornado uma posição relativamente comum apesar da falta de laços linguísticos reais entre essa passagem e Gn 2-3, essa opção será regularmente avaliada à luz do que Paulo verdadeiramente diz, ou não diz.

Ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (Sendo na “Forma” de Deus) (v. 6a)

A expressão de abertura em particípio, “que sendo[18] na ‘forma’ [μορφή] de Deus”, apresenta-nos dois temas cristológicos: o significado de μορφή, e se a expressão pressupõe a preexistência. Nós começamos com a segunda, observando que apesar de alguns intérpretes recentes, essa linguagem expressa como pressuposto o que o restante da frase assume: foi o Preexistente que “esvaziou-se a Si mesmo” num certo ponto da nossa história humana “ao assumir a ‘forma’ de um escravo, sendo feito à semelhança de seres humano”. Várias questões são decisivas nesse tema.

Em primeiro lugar, o uso que Paulo faz do particípio em lugar do verbo finito ocorre, muito provavelmente, porque Cristo sempre “foi” assim.[19] Na verdade, o particípio, em última análise, modifica e, portanto, coloca-se em contraste temporal não com o aoristo de “ele não considerou” mas com o verbo principal da frase: “ele esvaziou-se a si mesmo”. Foi enquanto estava no seu estado de “ser uma coisa” que ele, num dado ponto do tempo, “esvaziou-se a si mesmo” e assumiu outra “forma”, a qual é explicitada pelos dois particípios aoristos no fim da frase (linhas d e e). Portanto, antes dEle “ter assumido a ‘forma’ de um servo” ele estava, de fato, “na ‘forma’ de Deus”. Além disso, também se mostra, de forma substantiva, em contraste com o particípio final da frase, “tendo vindo a ser à semelhança de seres humano”, o que faz mais sentido somente se “estar na μορφή de Deus” pressupor a existência prévia como Deus.[20] Assim, mesmo que Paulo pudesse estar contrastando Cristo com Adão na sua frase de abertura, essa expressão dificilmente poderia ser uma alusão à humanidade de Cristo como sendo “à imagem de Deus”. Além de tudo, não faz muito sentido dizer que “sendo já à semelhança de Deus [como um ser humano], Cristo esvaziou-se a si mesmo vindo a ser (ou ‘sendo nascido’) em semelhança humana”.[21]

Isso nos leva, em segundo lugar, à palavra μορφή,[22] em que as nossas dificuldades são duas:[23] (1) descobrir qual foi a intenção de Paulo com o uso dessa palavra e; (2) depois, traduzi-la para o nosso idioma, que não dispõe de um equivalente preciso.[24] O fundamental para entendermos essa palavra está na

provável razão de Paulo para escolhê-la, que, por sua vez, se fundamenta naquilo que a própria frase deixa transparecer. A sua urgência é dizer algo sobre o "modo de pensar" de Cristo, primeiramente como Deus e, em segundo lugar, como homem. Todavia, na transição entre Cristo "ser Deus" (linha a) para o momento em que ele "se torna humano" (linha e), Paulo expressa por meio de uma metáfora (linha d) a qualidade essencial dessa humanidade: ele assumiu a 'forma' de um servo". Μορφή, foi precisamente a palavra certa para descrever esse uso duplo, para caracterizar tanto a realidade (dEle ser Deus), como a metáfora (Ele ter assumido o papel de um servo),[25] já que ela descreve a "forma" não termos usuais que tratam de características externas pelas quais algo é reconhecido, mas das características e qualidades que lhes são essenciais. Desse modo, ela significa aquilo que verdadeiramente caracteriza uma certa realidade.[26] Portanto, essa acaba sendo a única palavra no grego que serviria aos propósitos de Paulo; e todas as tentativas de se compreender ἐν μορφὴ θεοῦ na linha a sem, ao mesmo tempo, considerar a linha d estão fadadas, já de início, ao fracasso.[27]

Esse entendimento de μορφή, deveríamos bem observar, coloca uma pressão negativa considerável na ideia de que essa palavra tem uma suficiente ligação semântica com εἰκών (imagem) de modo a tornar possível uma alusão semântica a Cristo como o segundo Adão. Se a frase toda permite ou não uma alusão conceitual realmente é algo que se pode discutir;[28] mas permanece o fato de que não existe uma única conexão verbal, de qualquer espécie, entre essa passagem e a Septuaginta de Gn 1–3. A suposta sobreposição semântica entre essas duas palavras é, na verdade, mais uma obra da mitologia acadêmica baseada em uma Semântica indefensável.[29] E, seja qual for a hipótese, εἰκών não suporta o sentido de ser "igual a Deus", o que a presente expressão o faz, como a linha seguinte deixa claro.

O que os primeiros seguidores de Cristo vieram a crer, obviamente, com base na sua ressurreição e ascensão, foi que aquEle a quem eles vieram conhecer como verdadeiramente humano tinha, Ele mesmo, conhecido a preexistência na "forma" de Deus — sem a intenção de dizer que Ele era "como Deus, mas na verdade não", mas que Ele era caracterizado por aquilo que era essencial ao Ser de Deus. É essa compreensão que (corretamente) está por trás da TNIV quando traduz "Deus na própria natureza".[30] E essa é a realidade singular, fundamentada na primeira posição enfática que ocorre nessa expressão, que dá potência à que se sucede e, portanto, ao conjunto.

Τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ([o] Ser Igual a Deus) (v. 6b)

Que Paulo, pela primeira expressão, deseja expressar “na própria natureza de Deus” também é confirmado pela frase que imediatamente se segue, que também é um dos pontos cruciais mais famosos do corpus. “Estando na ‘forma’ de Deus”, Paulo começa. “Não harpagnon Cristo considerou o ser igual a Deus”, acrescenta ele a seguir. Além de encontrar um sentido adequado para ἁρπαγμόν, existem duas questões importantes de gramática, normalmente desconsiderada, que exigem atenção especial: A ordem das palavras de Paulo e (especialmente) o seu uso de um τό (o)[31] anafórico com o infinitivo.

Em primeiro lugar, existe a ordem das palavras. A frase de Paulo, de fato, é uma forma de discurso indireto, que, como no inglês, pode ser expressa por um verbo que fala dos processos mentais, seguido por dois acusativos nos dois lados de um infinitivo expresso ou implícito, ou no caso de “ser/estar”. O primeiro dos acusativos é o sujeito, e o segundo é o substantivo predicado ou adjetivo.[32] Na presente frase, a expressão infinitiva τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (ser igual a Deus) é o sujeito do “ser/estar” implícito e ἁρπαγμόν é o substantivo predicado. Posto na ordem “normal” das palavras no nosso idioma, a leitura seria: “[Ele] considerou o ser igual a Deus não [ser] harpagmon”.[33] Só que, nesse caso, Paulo coloca na frente o substantivo predicado e, desse modo, coloca a sua ênfase principal no que a igualdade com Deus não representa:[34] Cristo está sendo um oportunista cobiçoso. Aparentemente, Paulo fez isso para que na frase seguinte ele pudesse enfatizar o seu contrário direito e inesperado — especialmente por uma divindade. Ao mesmo tempo, isso também coloca a nossa presente expressão (“o ser igual a Deus”) na posição final igualmente enfático, enfatizando, desse modo, a total igualdade de Cristo com Deus.

Essa ordem das palavras também significa que a expressão infinitiva não deve ser compreendida, como costumeiramente tem ocorrido, como o objeto de uma ideia verbal inerente a ἁρπαγμόν, como se Cristo não tivesse nem igualdade com Deus, nem tentasse se apropriar do que não Lhe fosse de direito. O significado do substantivo, a própria gramática, e a expressão infinitiva, juntos, simplesmente não permitem tal leitura apesar da frequência com a qual tem se

sugerido na literatura.[35]

Em segundo lugar, existe o τό (o) anafórico. É especialmente importante observarmos que esse artigo definido tenha a força de transformar um substantivo a partir do verbo “ser/estar”. E, nesse caso, ele é, quase que certamente, anafórico; isto é, ele faz da presente expressão uma referência intencional da expressão anterior “na ‘forma’ de Deus”, dessa forma, funcionando de quase como um aposto.[36] Dessa forma, ao contar a história de Cristo, para ilustrar o “modo de pensar” divino que se apresenta em franco contraste com a “ambição egoísta” e “vanglória”, Paulo agora esclarece o significado de “na ‘forma’ de Deus”. Esse “ser igual a Deus” que acabou de ser mencionado significa que o Deus que revelou-se a Si mesmo no Filho exemplifica exatamente o modo de pensar oposto do “senhor” deificado — o imperador Nero —, sem falar nas divindades do panteão greco-romano, que normalmente eram gananciosas, ou coisa pior.

O resultado final de tudo isso, portanto, é que essas duas expressões juntas tornam explícito o que Paulo já implicou de várias formas ao longo do corpus: Cristo teve sua preexistência como o Filho de Deus, e a sua filiação era a de quem era total e igualmente divino com o Pai. O mais impressionante no presente relato da história é a sua insistência de que o ato de Cristo como Deus, ao encarnar, está em franco contraste com o que as pessoas normalmente esperariam das divindades. Assim, uma análise mais atida na palavra ἁρπαγμός nos fornece uma percepção sobre como o entendimento que Paulo tinha de Cristo ser totalmente divino nos ajuda a entender como Cristo modelou o entendimento de Paulo acerca do caráter de Deus.

Οὐκ ἁρπαγμός (Não Teve por Usurpação) (v. 6b)

As dificuldades bem documentadas acerca do nosso entendimento da exata intenção dessa palavra se resumem a duas questões:[37] a sua raridade na literatura grega; e os momentos em que aparece, ela tende a denotar “roubo”,[38] um sentido que dificilmente se poderia considerar para esse caso.[39] Isso significa que os eruditos tiveram que determinar o seu significado com base (1) no contexto percebido, ou (2) na formação dos substantivos no grego, ou, ainda, encontrar paralelos que sugiram um uso na forma de expressão idiomática.[40]

Apesar de alguns considerarem que a decisão ainda está aberta nessa questão, o sentido provável dessa palavra quase que provavelmente deve ser encontrado em um (ou ambos) de dois refinamentos — por Moule e Hoover — das sugestões anteriores.[41] A primeira baseou as suas conclusões na formação dos substantivos na língua grega, na qual os substantivos que terminam em -μος normalmente não se referem a uma expressão concreta de ideia verbal no substantivo, mas sim à ideia verbal em si mesma.[42] Nessa visão, ἁρπαγμός não deve, de forma alguma, ser considerado como uma “coisa” (“algo” a ser tratado pela ideia verbal no substantivo); antes, trata-se de um substantivo abstrato que enfatiza o conceito de “apanhar” ou “apreender”. Assim, Cristo não considerava que a “igualdade com Deus” seria “apreender” algo , ou ser “egoísta”; antes, ele rejeitou essa visão popular do poder de rei ao “derramar-se a Si mesmo” para proveito dos outros. Nas palavras de Moule, a igualdade com Deus não significa “tomar para si, apreender algo”, mas “entregar para os outros”. Essa posição tem muita coisa positiva,[43] e, seja como for, ela seguramente aponta para a direção certa em termos do sentido geral do substantivo no contexto.[44]

A alternativa é ver a palavra como sinônimo do seu cognato ἅρπαγμα (“espólio” ou “presa”), o qual em expressões similares à de Paulo[45] denota algo como “algo a ser agarrado”, no sentido de “tirar proveito de algo”. Essa posição também tem muitos pontos positivos, embora seja questionável que a evidência em favor da intercambialidade de ἁρπαγμός e ἅρπαγμα não seja tão forte quanto os seus proponentes sugiram.[46] Seja qual for o caso, devemos notar que a oração ocorre praticamente no mesmo ponto. Dessa forma, insiste Paulo, a verdadeira

semelhança como Deus que é encontrada no modo de pensar de Cristo revelou que Deus se entrega a Si mesmo em vez de servir-se a Si mesmo, que Deus é amoroso em vez de explorador.

Também deveríamos observar que essa palavra desempenha um papel fundamental para aqueles que enxergam uma analogia entre Adão e Cristo nessa passagem. Só que essa visão exige um entendimento da palavra que não parece se encaixar facilmente com o contexto, ou com a visão em questão com respeito ao seu significado. E, como não existe qualquer elo linguístico com a narrativa de Gênesis, e como o elo conceitual é criação nossa e não algo tornado explícito por Paulo, o suposto contraste na oração “não/mas” parece ser, muito mais provavelmente, um confronto intencional ao imperador e aos “deuses” caprichosos e gananciosos do panteão greco-romano. Essa parece ser, de fato, a motivação no fim da frase de redenção no v. 11 (“o Senhor” não é Nero César, cujos súditos estavam causando angustia aos crentes de Filipos, mas sim o Cristo Jesus exaltado, diante de quem todos os “deuses” e o próprio César, um dia, haverão de se dobrar). Seja como for, a presente preocupação é com o comportamento entre os crentes de Filipos. As pessoas se tornam como o Deus que elas adoram; e esses crentes filipenses continuam em um caminho de transformação, longe da sua devoção anterior às outras divindades e rumo à remodelação segundo a semelhança divina encontrada em Cristo.

Ἐκένωσεν ἑαυτόν (Aniquilou-se a Si mesmo) (v. 7a)

Ao chegarmos ao verbo principal da frase de Paulo, também chegamos a uma grande incógnita no corpus paulino no que diz respeito ao que Paulo desejou expressar com esse tipo de linguagem. O que está em questão é se o verbo ἐκένωσεν deve ser compreendido de forma literal ou metafórica. terá que Paulo compreendia o Cristo divino com alguém que (literalmente) esvaziou-se a Si mesmo de algo ”ao assumir a ‘forma’” de um servo? Ou seria essa uma metáfora contundente para expressar o que, de outra forma, é inexprimível e, portanto, signifique algo como “ele fez nada de si mesmo” ao se tornar humano?

Essas questões não podem ser respondidas definitivamente, mas pelo menos é questionável, com base na estrutura paralela das duas frases nos vv. 6-8, que as partículas, muito provavelmente, têm o mesmo sentido nos dois casos (vv. 6 e 8). E aqui, ao que parece, podemos entender melhor as duas quando entendemos que elas têm um relacionamento modal com o verbo principal em cada uma das frases. Isso é a maneira como Cristo esvaziou-se e humilhou-se a Si mesmo: ao “se tornar humano” e “ao se tornar obediente”. E, se esse for o caso, pareceria mais provável que o verbo seja uma metáfora intencional e muito forte, semelhante ao uso que Paulo faz do verbo com respeito à Cruz em 1 Co 1.17, em que ela perderia o seu significado e poder se apresentada à luz da “sabedoria da palavra”.

A questão, portanto, não é do que Cristo se esvaziou a si mesmo, mas de que outra forma Paulo poderia ter expressado o divino mistério do Deus encarnado, salvo por esse tipo de figura contundente. Historicamente, muito já se falou sobre esse verbo, muito embora, ao encarnar, Cristo tenha mesmo “se esvaziado a Si mesmo” de algo, também no sentido literal. Todavia, assim como ἁρπαγμόν não precisa de objeto para que Cristo “agarre”, mas sim aponto para o que é contrário ao caráter de Deus, Cristo também não se esvaziou a Si mesmo de nada; ele simplesmente “esvaziou-se a Si mesmo”, derramou-se a Si mesmo, por assim dizer.[47] Assim, para Paulo a questão é a o despojamento de Deus, expresso pelo Filho divino preexistente, pelo qual ao assumir a encarnação ele assumiu a μορφή, de um servo — alguém que expressava a sua humanidade no serviço

subalterno a outros.[48]

Esse significado, ao que parece, no fim das contas é o que o contexto exige, já que uma metáfora assim tão forte faria pouco sentido se a personagem envolvida já fosse somente um ser humano. Portanto, não está se insistindo com os filipenses que tenham uma nova visão de Jesus[49], mas um reforço, com base na visão que Paulo tem da crucificação, segundo a qual, na cruz o verdadeiro caráter de Deus — a sua expressão extravagante e generosa de amor — foi plenamente manifesta.[50] É para isso que Paulo lhes está chamando por meio do discipulado. A expressão "não ἁρπαγμόν", aliás, corresponde a "não procurar os seus próprios interesses" (TNIV) no v. 4. Essa é a forma paulina de dizer que Cristo, como Deus, não agiu dessa forma. Portanto, tal como ele acabou de apelar a eles para que tivessem um "modo de pensar" singular (τὸ αὐτὸ φρόνητε [v. 2]), o qual se expressará em "humildade" à medida que eles "consideram" uns aos outros melhores do que a si mesmos, também agora ele repetiu a instrução para que eles tivessem esse "modo de pensar" (φρονεῖτε [v. 5]), que eles veem em Cristo Jesus, que não "considerou" (o mesmo verbo usado no v. 4) ser igual a Deus como algo do que tivesse que tirar proveito. Antes, ele "derramou-se a Si mesmo", para cumprir o objetivo de realizar a salvação da humanidade.

O Papel dos Particípios nos Versículos 7-8

Fica ainda mais certo que essa era a intenção de Paulo pelas duas expressões participiais explicativas que se seguem e pela expressão participial explicativa que começa no v. 8, as quais, juntas, compõem a ênfase de forma especial acerca da realidade da humanidade de Cristo.[51] Tanto é assim que é extremamente difícil imaginarmos que Paulo considerasse que Cristo já fosse humano quando falou dEle no início como "sendo na forma de Deus".

1. O primeiro particípio explica a natureza do esvaziamento do próprio Cristo, a forma como esse se expressou na nossa história humana: μορφὴν δούλου λαβών (ao assumir[52] a "forma" de um servo). "Forma" (μορφή) aqui significa, precisamente, o que vimos acima: na sua existência terrena Ele assumiu a "qualidade essencial" do que significava ser um servo. A combinação μορφὴν δούλου aqui, provavelmente, significa algo próximo ao verbo correspondente em Gl 5.13 (= "cumprir as obrigações de um escravo").[53] Da perspectiva de Paulo, é assim que o amor divino se manifesta na sua expressão mais característica e copioso.

Costuma-se sugerir que δοῦλος tem um peso um pouco maior aqui, que ao utilizar "servo", Paulo tinha em mente um outro "contexto" e não somente o servo de uma família. Duas sugestões básicas têm sido feitas. Apesar de bastante improvável, sugere-se que ao se tornar homem, Cristo tenha aceitado a "servidão" às "potestades" de modo que por meio da Sua morte Ele as pudesse destruir.[54] A dificuldade óbvia com essa visão é que nada no texto sugere isso; na verdade, ela é defendida, basicamente, por aqueles que entendem que o "hino" é uma peça pré-paulina, com esse significado no contexto da sua preexistência, e que Paulo, então, teria-no importado e utilizado de forma imperfeita no atual contexto.

Um "contexto" mais defensável é que o Servo do Senhor de Isaías 42-53, em que alguns elos linguísticos e conceituais interessantes, de fato, existem.[55] Na Septuaginta, entretanto, o Servo de Isaías é designado por uma palavra grega bem diferente.[56] Se esses laços existirem, portanto — e eles são, no mínimo, tão

viáveis como a “referência oculta a Adão” no v. 6 — eles, muito provavelmente, existem na forma de um contexto geral. Afinal de contas, o próprio Jesus interpretou a sua morte à luz de Isaías 53, e tanto Paulo quanto a Igreja Primitiva foram rápidos em entender que a “servidão” de Cristo foi, em última análise, cumprida no “derramamento da sua vida na morte” (53.12) em favor das outras pessoas. É difícil imaginarmos que os cristãos da Igreja Primitiva, portanto, não teriam ouvido essa passagem automaticamente nesse contexto, especialmente porque a passagem de Isaías (52.13) começa da forma que essa termina, com a exaltação do Servo por parte de Deus.[57]

Só que no atual contexto, a ênfase não está no Messianismo de Jesus, tampouco no seu cumprimento do papel de Servo do Senhor; mas sim na natureza serviçal da Encarnação de Cristo. Ele entrou na nossa história não como κύριος (Senhor), que, aliás é um nome que Ele somente adquire na sua remissão (vv. 9-11), mas como δοῦλος (escravo, servo) uma pessoa sem vantagens, sem direitos ou privilégios, mas que serviria a todos.[58] E tudo isso, certamente, levando em conta os vv. 3-4.[59] Assim o δοῦλος dessa expressão funciona com o ponto mínimo entre os dois pontos altos da sua expressão “estando na forma de Deus” (v. 6a) e da sua exaltação por Deus-Pai e da sua confissão que será feita por todos como κύριος (v. 11).

2. A segunda expressão em forma de particípio, simultaneamente, (a) esclarece a primeira por elaboração,[60] (b) de forma especial, enfatiza a realidade da humanidade de Cristo e, (c) conclui a presente frase abrindo caminho para a próxima (v. 8). Juntas, essas expressões proporcionam a definição do “empobrecimento” de Cristo. A expressão “na forma de um servo” ocorre, primeiramente, por razões retóricas: para aguçar o contraste com “na forma de Deus” e para estabelecer a verdadeira natureza da sua encarnação. Dessa forma, ela reflete a “qualidade” ou “natureza” da sua encarnação. Essa segunda expressão indica o seu lado “factual”. Dessa forma, Cristo veio “na forma de um servo” — isto é, por “ter vindo[61] na imagem e semelhança de seres humanos”.[62]

Essa expressão parece necessária somente por causa do que Paulo disse no início da frase, que Cristo “era na forma de Deus”. Aqui, e agora com clareza explícita, Paulo afirma que o Cristo (que existia na forma de Deus) “esvaziou-se a Si mesmo” especificamente por ter nascido na semelhança de ἀνθρώπων (seres humanos [observe o plural]). Se a intenção fosse que nós compreendêssemos a expressão anterior como uma simples referência a Cristo como humano, então essa aqui — bem como a próxima — apresentar-se-nos-ia como uma

redundância intolerável (aquEle que já era humano, agora se apresenta na semelhança de seres humanos! [no plural]). Dunn tenta evitar essa redundância fazendo uso de uma exegese circular que faz com que isso se refira a algo além do que é dito na verdade, sugerindo que o texto aponta para Adão na sua humanidade decaída e que, agora, ficou sujeito à morte.[63] A dificuldade com essa posição é, obviamente, que não existem sinais no texto em si que nos ajude a lê-lo dessa forma; na verdade, ele exige de nós um paradigma adâmico prévio reconstruído como a nossa forma básica de olhar para Cristo e, depois, aplicá-lo a esta expressão.[64]

Uma nota final é necessária a respeito da palavra por vezes complicada "semelhança", uma palavra que aparece com uso semelhante em Rm 8.3 (vide p. 261). Quanto a essa passagem, a escolha que Paulo faz de ὁμοίωμα parece intencional e é utilizada por causa da sua crença (compartilhada pelo resto da intencionalmente) de que, ao tornar-se homem, Cristo nem por isso deixou de ser divino. Essa palavra abre espaço para a ambiguidade, ao enfatizar que Ele é semelhante à nossa humanidade em alguns aspectos e diferente em outros. A similaridade está na sua plena humanidade; na sua encarnação Ele foi "como" nós no sentido de "o mesmo que". A diferença, nesse caso, tem relação com o fato dEle jamais ter deixado de ser "igual a Deus". Assim, Ele veio na "semelhança" de seres humanos porque, por um lado, Ele estava totalmente identificado conosco e porque, por outro lado, ao tornar-se humano, Ele não foi somente humano. Ele foi Deus que viveu uma vida verdadeiramente humana, tudo isso está salvaguardado por essa expressão.[65]

Em suma: Essa primeira diferença, a mais antiga desse grupo no NT, reforça os dois pontos que são cruciais para a Cristologia do Novo Testamento: (a) Cristo tinha tanto a "forma" de Deus quanto era igual a Deus e, portanto, era pessoalmente preexistente, quando escolheu "esvaziar-se" e assumir a "forma" de um servo; (b) Ele assumiu a "forma" de um servo ao vir a existir (γενόμενος) na "semelhança" (ὁμοίωμα) de seres humanos. Desse modo, em Cristo Jesus, Deus nos apresentou a sua verdadeira natureza; isto é, o que significava para Cristo ser "igual a Deus": derramar-se a Si mesmo em favor dos outros, e fazer isso assumindo o papel de um servo. Por meio disso Cristo não somente revela o caráter de Deus, mas da perspectiva do presente contexto também revela o que significa para nós sermos criados à imagem de Deus, carregar a sua semelhança e termos o seu "modo de pensar". Significa assumir o papel de um servo em favor dos outros, o que será modelado na próxima frase.

3. A terceira expressão sucessiva em forma de particípio (linha f) aparece no início da segunda frase e, portanto, funciona exatamente como a linha a na frase de abertura: estabelecer o modo de ser de Cristo (Deus/humano) quando Ele efetuou a ação dos dois verbos principais (“esvaziou-se a Si mesmo/humilhou-se a Si mesmo”). Só que nesse caso isso é feito ao se retomar o ponto em que a frase anterior deixou em aberto, com a sua encarnação na forma humana. O resultado é uma afirmação duplamente enfática quando à autenticidade da humanidade de Cristo: agora “achado em semelhança humana”, Ele escolheu o caminho da obediência.[66] O fato de três expressões consecutivas em particípio enfatizarem esse mesmo ponto sugere que Paulo está enfatizando o contraste entre quem Ele “era” e quem Ele “se tornou” na sua encarnação.[67]

A própria construção nega enfaticamente a opção interpretativa que veria, aqui, Cristo como “se tornando” humano somente no sentido de ser como Adão na sua condição decaída e, portanto, sujeito também à morte. O que Paulo afirma é que ele “foi achado a estar”[68] na aparência reconhecível[69] de um ser humano. Essa afirmação pareceria fazer pouco sentido se Paulo não tivesse a intenção de expressar o que a visão tradicional dessa passagem regularmente tem reconhecido, a saber: que na Sua encarnação, Cristo fez algo completamente novo, tornando-se o que Ele não tinha sido anteriormente — apesar disso se apresentar como um mistério teológico para nós. No fim das contas, essa ênfase agora tripla de Cristo “esvaziar-se a Si mesmo” ao tornar-se humano somente faz sentido como um contraste intencional, não simplesmente entre quem Ele era, e quem veio a ser; mas para também enfatizar o caráter de Deus, cuja encarnação em Cristo e subsequente obediência que O levou até a Cruz, serve como paradigma supremo de todos os relacionamentos dentro da comunidade de fé.

“Ele Humilhou-se a Si mesmo” (v. 8)

A frase principal da segunda frase da história relata como o Cristo encarnado agiu na sua humanidade. Não nos causa surpresa saber que foi precisamente segundo a forma como Ele agiu ao encarnar-se. Já que a ênfase agora é posta na sua humanidade, duas questões cristológicas importantes precisam ser observadas: em primeiro lugar, Ele vivenciou a sua humanidade em obediência a Deus; em segundo lugar, a Sua morte na Cruz foi uma escolha deliberada, o comprimento da vontade do Pai. Ela não foi vista como um ato no qual as pessoas malignas do mundo, simplesmente, tiraram-lhe a vida.

Essas duas questões precisam ser enfatizadas somente porque não existe nada na Cristologia paulina que pudesse nos levar a uma visão apolinariana de Cristo — uma visão que tende a prevalecer na Igreja — na qual a divindade de Cristo é compreendida como sobrepondo-se a si mesma sobre a Sua humanidade. A escolha da metáfora do “esvaziou-se a si mesmo” por parte de Paulo já é uma salvaguarda contra uma perspectiva cristológica assim; o verbo no presente simplesmente reforça a realidade de uma encarnação genuína: Ele humilhou-se a Si mesmo, tornando-se obediente até a morte na cruz.

Por outro lado, essa frase também expressa na forma de narrativa o que pode ser visto ao longo dos escritos de Paulo como um todo: a cruz não foi meramente um ato humano do qual Deus tirou o máximo proveito. Essa frase deixa claro o que também é encontrado em outras partes do corpus: a cruz foi a consequência direta da vontade de Deus. Na verdade, essa frase é a versão paulina da oração de Jesus no Getsêmani: “Não seja feita a minha vontade, mas a tua”.

Como já vimos anteriormente, Cristo também foi trazido a essa frase como o segundo Adão, só que de uma forma muito mais indireta. Assim como a desobediência de Adão o tornou sujeito à morte (cerca de 930 anos depois, segundo a narrativa de Gênesis), também a obediência de Cristo, nessa narrativa, leva a sua morte real. Todavia, como também já vimos, sem esse modelo já aceito, como teríamos ouvido esse “eco”, já que não existe nenhuma espécie de elo verbal? O tema da “obediência” deve ser importado de outra Carta paulina

(Rm 5.19) para que isso, de fato, funcione. Assim, a única forma disso, ao final, funcionar é argumentarmos, segundo fez Dunn, que o modelo, nesse caso, é a forma fundamental de Paulo enxergar a Cristo; só que isso também significaria que os filipenses conheceriam essas coisas a partir do contato pessoal com Paulo, já que é improvável que eles conhecessem as epístolas de 1 Coríntios ou Romanos.

Excurso: Uma Nota Final sobre a Visão Alternativa

Antes de passarmos para a frase de redenção (vv. 9-11), precisamos de uma palavra final acerca de uma suposta Cristologia Adâmica nessas primeiras duas frases, especialmente na forma como isso foi defendido por Dunn, primeiramente na sua obra Christology in the Making, cuja essência é repetida sem modificações sérias na sua obra magnífica Theology of Paul the Apostle. O que é básico nessa posição não é o que encontramos explicitamente declarado em nenhuma parte de Filipenses, mas Cristologia Adâmica paradigmática anterior, a qual Dunn reconstruiu em um capítulo anterior de Christology in the Maing. Crucial para essa empreitada é extrair da leitura de Paulo todo e qualquer indício de convicção acerca da preexistência de Cristo. Com base no paradigma anterior, Dunn defende que no presente relato da história "existem quatro ou cinco pontos de contato com a tradição adâmica e com a Cristologia adâmica",[70] dos quais ele lista cinco:

1. v. 6a — na forma de Deus

2. v. 6bc — tentado a reivindicar igualdade diante de Deus

3. v. 7 — assumiu a forma de um servo [da corrupção e do pecado]

4. v. 8 — obediente até a morte

5. vv. 9-11 — exaltado e glorificado[71]

O problema aqui é que nenhum desses casos é autoevidente a partir de uma leitura direta do texto, nem de Paulo, nem do relato de Gênesis.[72] Já argumentamos acima que o primeiro ponto, a suposta sobreposição semântica de μορφή com εἰκών, denota mais um desejo de se enxergar isso, e não a realidade. Só que o problema para o leitor é ainda mais difícil. Aqui está um lugar onde um

elo verbal parece absolutamente necessário. Podemos até entender como um erudito, impressionado pela possibilidade “conceitual” de um eco de Adão, poderia saber que existe uma sobreposição semântica (limitada) entre essas duas palavras. Porém, como os crentes de Filipos poderiam chegar a essa conclusão? A “sobreposição” é de tal natureza que ela funcionaria para eles da mesma forma que funciona para um leitor moderno numa língua ocidental, o qual, ao ler “forma” dificilmente pensaria na sua sobreposição semântica (limitada) com “imagem” e, por isso, acabaria entendendo “imagem” em que ele lê “forma”. Somente um erudito seria capaz de mostrar isso, tanto para os filipenses, como para nós.

O segundo ponto, é aquele que pode ser percebido como um eco da história de Gênesis; só que esse é um eco puramente conceitual, e não linguístico, tampouco se trata de um eco que tenha plena correspondência com o que é verdadeiramente dito na história de Adão, ou por Paulo. O relato de Gênesis trata, fundamentalmente, de Eva, e não de Adão;[73] eles não foram tentados a serem iguais a Deus, mas a “serem como Deus” no que diz respeito ao conhecimento do bem e do mal, o que a narrativa diz que ocorreu, de fato (3.22) e o que, portanto, não tinha qualquer relação com atingir o status divino.[74] Como já mostramos anteriormente, a “igualdade com Deus” era algo que Cristo tinha, não algo que Ele escolheu não reivindicar para Si.[75] Por fim, os pontos do terceiro ao quinto exigiram de nós uma atenção especial para serem compreendidos, mesmo depois de lermos a exposição de Dunn, e as suas referências nas notas de rodapé correspondentes são especialmente obtusas.[76] Analogias, poderíamos pensar, precisam ser feitas a partir de coisas mais palpáveis.

Além dessa posição não poder ser demonstrada nos próprios relatos bíblicos, contra essa posição de que o texto está tratando do Jesus terreno e desprovido de preexistência estão os pontos feitos na exegese anterior: (1) a gramática e a linguagem que existem precisam ser forçadas quase além da compreensão para se fazer a analogia funcionar; (2) a metáfora especialmente poderosa, inerente a ἐκένωσεν (ele esvaziou-se a si mesmo) parece notavelmente imprópria para nos referirmos àquele que já é humano; (3) a pessoa descrita no v. 6 como tendo “a forma de Deus”, o que significa também que Ele era “igual a Deus”, mais adiante é descrita como alguém que “foi feito/nasceu” na semelhança humana” e é, portanto “encontrado na aparência humana”; tudo isso é algo deveras estranho de se declarar acerca de um segundo Adão cujas origens devem ser entendidas com “de baixo”; (4) a estrutura da narrativa como um todo, na qual a segunda

frase (v. 8) que começa “e sendo achado em aparência como um ser humano”, se mostra em franco contraste com o início da primeira frase (“que estando na ‘forma’ de Deus”); essa ênfase, praticamente, não faz nenhum sentido se a pessoa foi sempre e somente um ser humano; (5) essa visão retira da primeira parte da narrativa o seu poder essencial, que está no contraste agudo entre o particípio de abertura (“estando na forma de Deus”) e a “coda” final (“morte na cruz”); e (6) é necessário forçarmos muito para encontrarmos na frase de remissão qualquer frente a Adão, salvo se for por remissão pura e simples, o que jamais fez parte do relato de Adão, nem no AT, tampouco nos escritos de Paulo.[77]

O que isso significa, portanto, é que, seja qual for o grau da analogia Adão-Cristo que possa estar presente nas duas primeiras linhas, a analogia se rompe exatamente no ponto do verbo principal e os seus duplos modificadores (“Ele esvaziou-se a si mesmo, ao ter assumido a ‘forma’ de um servo, por ter vindo na semelhança de seres humanos”), no qual o segundo modificador (linha e) elabora a primeira (linha d) ao enfatizar o fato de Cristo ter “se tornado” humano. Assim, transformar uma possível analogia entre Adão/Cristo em uma analogia plena e, dessa forma, desprezar ou diminuir a preexistência e encarnação nessa passagem exige que superemos uma dificuldade linguística e conceitual após a outra.

Por outro lado, as frases muito bem equilibradas de Paulo foram escritas, precisamente, para contrapor as duas atitudes negativas expressas no v. 3 (“ambição egoísta” e “vanglória”), de modo que Cristo, como Deus, tivesse “se esvaziado a si mesmo assumindo a forma de um servo”, e como homem tivesse “se humilhado ao se tornar obediente a ponto da morte na cruz”. Tudo isso faz muito sentido em termos da compreensão que Paulo tinha de Cristo como preexistente e totalmente divino, mas pouquíssimo sentido nesse contexto que enfatiza o seu papel em contraste com Adão e assumindo uma visão de Cristo que começa a partir de baixo. Como Barth colocou em estilo inigualável: “Não existe um outro Cristo além desse, aquEle que é Igual a Deus se fez homem” (66).

Cristo, Senhor Exaltado sobre Tudo — Filipenses 2.9-11

Apesar dessa terceira frase servir para a conclusão da história de Cristo que começou no v. 6 — uma redenção da humilhação abnegada daquEle que foi preexistente — a sua ênfase cristológica de necessidade segue uma direção diferente. E se as duas primeiras frases representam o clímax do entendimento paulino de Cristo como ser preexistente e, portanto, do caráter de Deus revelado na sua encarnação, essa frase de redenção é, da mesma forma, o ponto mais alto da Cristologia paulina do Κύριος. Com essa nota de enaltecimento, Paulo, ao mesmo tempo, tanto afirma a retidão do paradigma ao qual ele chamou os filipenses quanto mantém diante dos olhos deles a redenção escatológica que aguarda aqueles que estão em Cristo[78] — uma preocupação que se estende ao longo de toda a Carta e da nota com a qual essa seção como um todo encerra (2.16). Para uma comunidade sofredora a quem Paulo repetidamente faz lembrar da centralidade absoluta de Cristo em tudo, tanto no presente quanto no futuro, essa é a palavra necessária de encerramento.

Muito embora a passagem possa soar como doxologia, ela não apresenta a poesia que a antecedeu, que era suscitada, principalmente, pelas construções em particípio.[79] Na verdade, aqui tudo se mostra diferente. Nos vv. 6-8, Cristo é o sujeito de todos os verbos e particípios; aqui Deus é o sujeito e Cristo o objeto, que recebe tanto o “Nome” divino quanto a adoração oferecida por “todo joelho” e “toda língua”, tudo para a glória de Deus. Se esse for um fragmento de hino, ele não encontra qualquer paralelo, nem no Judaísmo, nem no Helenismo, tampouco nos escritos de Paulo.[80] O paralelismo que existe (nos vv. 10-11) é o resultado direto de outra porção de intertextualidade nessa Carta;[81] na verdade, o todo foi formulado para ecoar um oráculo de Is 45.18-24, em que o κύριος (Senhor) da Septuaginta é uma referência a Yahweh, o Salvador de Israel, no qual o seu estado de supremacia sobre todos os deuses e nações é declarado com veemência.

Para orientar o restante da nossa análise, apresentarei a estrutura básica em “linhas” como auxílio para rápida referência.

a	διὸ	καὶ
b		καὶ
c	ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ	πᾶν γόνυ κάμψῃ
c¹	ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων	
d	καὶ πᾶσα γλῶσσα	ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος Ἰησοῦ
d¹	εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.	

a	Portanto também Deus a ele	tem exaltado soberanamente	
b	e	a ele	ele [1]
c	para que diante do Nome de Jesus	todo joelho se dobre	
c[1]	no céu e na terra e nas profundezas		
d	e toda língua	confesse que o Senhor é Jesus Cristo	
d[1]	para a glória de Deus, o Pai.		

Mesmo uma observação casual destse formato estrutural confirmará que nada existe aqui que possa lembrar um hino. Na verdade, trata-se de uma frase completamente paulina, com expressões paulinas, uso paulino da Septuaginta (em negrito), teologia paulina, e com a confissão paulina básica de que o Senhor não é ninguém mais do que Jesus Cristo.[82]

Com um sugestivo “portanto também”,[83] Paulo, dessa forma, traz a narrativa anterior à sua conclusão adequada, oferecendo uma redenção divina ao esvaziamento e à humilhação que Cristo impôs a Si mesmo em obediência, ao morrer na Cruz. Como o “sim” de Deus a essa expressão de “igualdade com Deus”, Deus-Pai “o exaltou ao lugar mais elevado e lhe deu o Nome, o Nome que é acima de todo outro nome.”[84] Apesar de expressos em uma ação dupla, é mais provável que Paulo tivesse a intenção de que os dois verbos apontassem para uma realidade única. Deus exaltou soberanamente a Cristo ao[85] lhe conceder “o Nome”. Todavia, as duas partes da frase levantam questões que demandam um exame mais minucioso.

Deus o Exaltou Soberanamente (v. 9a)

Ao afirmar (na linha a) que Deus "exaltou soberanamente"[86] a Cristo, Paulo utiliza um composto do verbo comum para exprimir a ideia de "exaltar" com a preposição ὑπέρ, cujo significado básico é "acima". Com base em uma compreensão do v. 6 (o que Cristo não "agarrou" foi algo que anteriormente não era seu), alguns entendem que Paulo está enfatizando que Cristo foi galardoado pela sua humilhação ao receber uma "posição" mais elevada do que a que Ele tinha antes.[87] Outros enxergam uma ênfase na sua vitória sobre as potestades,[88] embora essa preocupação seja estranha à narrativa e deva ser inferida com base em uma compreensão (quase que certamente) incorreta de "no céu e na terra e debaixo da terra". Todavia, o verbo "exaltou soberanamente" não implica nenhuma dessas coisas. Na verdade, Paulo utiliza os compostos ὑπέρ muito mais do que outros autores do NT, e na maioria esmagadora dos casos esses compostos exaltam, ou expressam excesso,[89] e não posição.[90] De modo semelhante, o fato de Deus ter "soberanamente exaltado" a Cristo significa que Ele O exaltou ao grau mais elevado possível. A frase seguinte, então, esclarece o que isso significa.

O Nome que É sobre todo o Nome (v. 9b)

O tema verdadeiro dessa frase tem relação com a forma como Deus exaltou Cristo ao lugar mais elevado: “agraciando-Lhe”[91] com o Nome. O que está em questão é o que Paulo queria expressar (na linha b) com a frase “o nome, aquele que é acima de todo nome”. Como a frase a seguir começa com a referência ao “nome de Jesus”, foi comum entender “Jesus” como o nome que está em questão.[92] Todavia, nem o contexto, nem a realidade histórica apoiam essa posição. Aliás, o nome “Jesus” tem uma ligação especial com a sua vida terrena, e não com o seu estado exaltado, no céu. Como a expressão ἐν τῷ ονόματι Ἰησοῦ (no nome de Jesus) não se refere a uma pessoa que ouve o nome “Jesus” e, depois se curva diante dEle; mas sim é uma referência direta ao que antecedeu e significa algo como “o Nome que agora pertence a Jesus”.[93]

O que vem a seguir sugere que aqui, no mínimo, temos a explicação que o próprio Paulo deu acerca do fenômeno recorrente e consistente da sua transferência do termo κύριος (Senhor) = Yahweh da Septuaginta para o Cristo exaltado. Tudo isso já era de entendimento comum nas primeiras Cartas de Paulo (1-2 Tessalonicenses). Na sua Carta seguinte (1 Co 8.6) ele, explicitamente, dividiu a Shemá judaica nas suas duas partes gregas, de modo que houvesse somente um θεός (Deus-Pai) e um κύριος (Jesus Cristo), o que, por sua vez, é a forma com que Paulo consegue ser, simultaneamente, um monoteísta ferrenho e incluir Cristo na identidade divina.

O restante dessa frase deixa claro que esse é “o Nome” a que Paulo está se referindo, daí a razão para ele ser escrito em letra maiúscula e receber o artigo para fins de ênfase, tornando-se “o Nome”. Apesar de não ser ilegítimo traduzirmos a frase τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα de Paulo como “o nome que é acima de todo nome”, o seu uso do artigo anafórico indica que a expressão τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα funciona como um qualificador adjetivo e, portanto, significa, “nominadamente, aquele que está acima de todo nome”. O que Paulo deseja transmitir é que Deus-Pai, na exaltação de Cristo, agraciou-O com “o Nome que-é-o-nome-acima-de-todo-nome”, o que dificilmente seria outra coisa senão uma referência ao Nome Divino do AT. Esse é o nome que foi revelado a Moisés no

Sinai, como o Nome que seria de Deus para todo o sempre (Êx. 3.13-15), o Deus que é Uno e cujo Nome é Um (Dt 6.4), o Deus que escolheu Jerusalém como o lugar onde o seu Nome deveria habitar (Dt 12.5) e o lugar onde todo o Israel deveria invocar esse Nome (12.11). É esse Nome, por intermédio do termo κύριος da Septuaginta, que agora foi dado ao Cristo exaltado.

A evidência segura desse entendimento ocorre nas palavras seguintes. A exaltação daquEle que derramou-se a Si mesmo ao se tornar um ser humano e que humilhou-se a Si mesmo em obediência até a morte na Cruz tem como seu resultado escatológico final[94] a reverência total de todo o mundo criado. Para expressar isso, Paulo, mais uma vez, faz um empréstimo da linguagem de Isaías 45.23.[95]

Fp 2.10-11	[10]πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων [11]καὶ π
Is 45.23	ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα τῷ θεῷ
cf. Is 45.18	οὕτως λέγει κύριος ὁ ποιήσας τὸν οὐρανόν...
Fp 2.10-11	[10]todo joelho se dobrará no céu e terra e debaixo da terra, [11]e toda lín
Is 45.23	para que diante de mim se dobre todo joelho e confesse toda língua a
cf. Is 45.18	assim diz o Senhor, que fez o céu...

As duas frases enfatizam que toda a criação, ao final, honrará e adorará a Cristo. Dessa forma, a narrativa que começou no v. 6 abrange todo o espectro: ela começa na eternidade passada na qual Cristo “estava na ‘forma’ de Deus”, depois se concentra na sua encarnação e, por fim, expressa a sua exaltação como algo já alcançado (v. 9), pressupondo, assim, a sua ressurreição e ascensão; agora, ele termina mostrando o futuro escatológico, no qual todos os seres criados estarão sob o seu senhorio.[96] As duas partes dessa frase final carecem de uma análise mais detalhada.

Para que se Dobre todo Joelho (v. 10)

Aqui, de forma mais específica, fica claro que a intenção de Paulo é que os seus leitores ouçam o que é dito acerca de Cristo no contexto do que é dito sobre Yahweh em Isaías 45. Nesse oráculo comovente (Is 45.18-24a), Yahweh é declarado ser o único Deus, sobre tudo o que Ele criou e, portanto sobre todos os outros deuses e nações. E Ele é o Salvador de Israel, em que eles podem, portanto, confiar. Nos vv. 22-24a Yahweh, apesar de oferecer a salvação a todos, sem deixar de receber a reverência, declara que "diante de mim todo joelho se dobrará". O "dobrar dos joelhos" é uma expressão comum para se prestar honra, às vezes, por meio da oração, mas sempre em reconhecimento da autoridade do deus ou pessoa a quem prestamos tal reverência.[97] Paulo, agora, afirma que por meio da ressurreição e da ascensão de Cristo, Deus transferiu esse direito de reverência ao Filho; Ele é o Senhor diante de quem todo joelho, ao final, haverá de se dobrar.[98]

O significado desse uso que Paulo faz da linguagem de Isaías está na substituição da expressão "no nome de Jesus" por "diante de mim" de Isaías 45.23, que se refere a Yahweh, o Deus de Israel. Não existe nenhum indício de que, nesta linguagem, aqueles que se dobram estejam reconhecendo a sua salvação; pelo contrário, eles se dobrarão diante da sua soberania ao final, mesmo que, agora, não estejam sujeitos a ela. Este, portanto, é mais um caso em que uma passagem do AT que expressa a soberania de Yahweh sobre as nações, por intermédio do ku,rioj da Septuaginta, foi transferida para Cristo.

Além disso, seguindo o oráculo de Isaías, só que agora interrompendo a linguagem da própria citação, Paulo declara a plena abrangência da honra que Cristo, um dia, irá receber: todo joelho "dos que estão nas regiões celestiais, bem com os que estão na terra e aqueles que estão debaixo da terra" se dobrarão diante da autoridade inerente a Ele ser o κύριος. Ainda em consonância com o oráculo, especialmente pelo fato do "Senhor" ser o Criador dos céus e terra (45.18), Paulo lança, intencionalmente, a rede da soberania de Cristo sobre todos os seres criados.[99] "Os que estão no céu" é uma referência a todos os seres celestiais, anjos e demônios;[100] "os da terra" são uma referência a todos aqueles

que estiverem vivendo na terra na época da sua Parúsia, inclusive aqueles que estão, no momento, causando sofrimento em Filipos; e aqueles “debaixo da terra” provavelmente se trata de uma referência aos “mortos”, que também serão ressurretos para reconhecer o seu senhoria sobre todos. A Cristologia Superior inerente a esta frase parece inegável.

E toda Língua Confesse (v. 11)

Só que há mais coisa na poesia do oráculo de Isaías. Além de toda criatura dobrar os joelhos e oferecer a adoração devida ao nome de Cristo, "toda língua"[101] também expressará esta adoração na língua da igreja confessante, mas atualmente sofredora: o Senhor é Jesus Cristo.[102] Em Isaías (LXX) esta é a capitulação final e óbvia de todas as nações ao senhorio exclusivo de Yahweh sobre todos. Para Paulo este acaba sendo o terceiro caso nas suas cartas em que a confissão cristã básica é mencionada. Nas suas ocorrências paulinas, a confissão sempre assume o formato de "O Senhor é Jesus", ao que ele aqui acrescenta "Cristo". Para Paulo, esta confissão é a linha de demarcação entre o crente e o não crente (Rm 10.9). Esta confissão, argumentou ele anteriormente em 1 Co 12.3, só pode ocorrer por meio do Espírito; por isso o papel crucial do Espírito na conversão. Em Rm 10.9, esta confissão está ligada à convicção sobre a ressurreição de Jesus; esta mesma combinação, sem dúvida, está sendo levada em conta aqui. Quando, no fim, toda a criação contemplar o Jesus ressurreto, com base nisso, ela declarará que o κύριος é ninguém mais do que o próprio Jesus que foi crucificado e a quem os cristãos adoram. Todavia, a confissão, então, não será a de conversão, mas um reconhecimento final de que "a esse Jesus, a quem vós crucificastes, Deus o fez Senhor e Cristo" (At 2.36).

Apesar de um ou outro questionador ocasional, não pode haver muita dúvida de que esta confissão surgiu na comunidade cristã judia primitiva,[103] como o "Maranata" aramaico de 1 Co 16.22 serve de notória evidência.[104] Assim, nas primeiríssimas comunidades de fala aramaica, a linguagem que pertencia somente a Deus estava, agora, sendo direcionada a Cristo, na invocação comunitária. Dificilmente poderíamos colocar em dúvida as implicações cristológicas desta confissão na presente passagem. Por um lado, na sinagoga dos judeus o apelativo "Senhor" há muito havia sido substituído pelo "nome" de Deus (Yahweh). Os crentes da Igreja Primitiva haviam, agora, transferido este "nome" (Senhor) para o Jesus ressurreto. Assim, afirma Paulo, ao ressuscitar Jesus dos mortos, Deus O exaltou ao lugar mais elevado e Lhe concedeu o nome de Deus — no sentido hebraico de o Nome, referindo-se à sua investidura com o poder e autoridade de Deus.[105]

Por outro lado, o monoteísmo de Paulo continua intacto no fim da expressão, “para a glória de Deus-Pai”.[106] Isto está em grande consonância com 1 Co 8.6, onde existe somente um único Senhor (Jesus Cristo, por meio de quem são todas as coisas e nós por meio dele), cuja obra está encerrada dentro da obra do Deus único (o Pai, de quem e para quem são todas as coisas, inclusive nós mesmos), portanto, aqui, esta frase final começa com a exaltação que Deus faz de Cristo ao Lhe conceder o Nome e conclui com uma nota teológica similar, de que tudo isso é para a glória de Deus-Pai.[107]

Por fim, deveríamos observar que essa declaração de Jesus como “Senhor”, provavelmente não passaria despercebida em uma cidade cujos habitantes pagãos eram cidadãos romanos e devotos de “muitos senhores”, inclusive do “senhor César”. Paulo sabe muito bem a quem ele está escrevendo estas palavras, especialmente porque ele é, agora, um dos prisioneiros do imperador, e os crentes de Filipos também estão sofrendo nas mãos dos cidadãos romanos. Todos eles, afirma Paulo, incluindo o próprio imperador, irão, ao final, reconhecer que o tempo inteiro sempre houve um único Senhor.

Cristo, Salvador e Senhor Celestial — Filipenses 3.20-21

Mais para o fim da argumentação desta carta, e como a conclusão teológica à aplicação da história do próprio Paulo, à medida que ele serve de modelo para a história de Cristo (3.4-14), Paulo retoma o tema escatológico martelado ao longo da carta e, agora, coloca tudo em perspectiva. Em contraste com aqueles que vivem como inimigos da cruz, porque as suas mentes foram colocadas nas coisas terrenas, Paulo apresenta o seu retrato final do Senhor e Salvador agora exaltado, como o objetivo escatológico de todas as coisas. Ao expressar isto em termos do reinado presente e da Parúsia futura, ele afirma que a existência escatológica do próprio crente é totalmente determinada pelo reinado presente de Cristo.

A linguagem da passagem é cheia de ecos da história de Cristo em 2.6-11; todavia, ela tem o seu papel singular na carta, servindo, simultaneamente, para concluir o argumento que começou em 3.1, como também para oferecer uma resposta imediata aos “muitos” que “andam” de forma contrária ao modelo paulino (vv. 17-18). Estes, em última análise, serão julgados porque “as suas mentes estão nas coisas desse mundo” (cf. v. 19). Ao mesmo tempo, Paulo também retoma o jogo de palavras sobre a “dupla” cidadania dos crentes (cf. 1.27); já que como (atuais) cidadãos de Roma (em função de Filipos ser uma colônia romana), eles recebem a reafirmação de que a sua verdadeira cidadania está no céu.[108] Tudo isso[109] é dito em uma frase que se eleva a alturas cristológicas extraordinárias; pois Cristo não é somente o foco e o centro de tudo, mas também as suas atividades aqui são aquelas que, nos textos soteriológicos paulinos, são, normalmente, atribuídas a Deus-Pai.[110] Três questões estritamente cristológicos são de nossos interesse.

Cristo como “Salvador” e “Senhor”

O primeiro ponto que Paulo enfatiza ao concluir o presente argumento é que a atual cidadania dos crentes de Filipos já é “do céu,” de onde “nós aguardamos ansiosamente [a vinda do] nosso Salvador”.[111] Ele não é ninguém mais do que “o Senhor Jesus Cristo,” aquele que recebeu o nome de “Senhor” da parte de Deus-Pai na sua exaltação (2.9-10). Assim, Paulo se concentra, antes de tudo, na vinda de Cristo como o Senhor e Salvador escatológico.

O que é importante, tanto para o contexto dos seus leitores, quanto para a nossa compreensão da Cristologia paulina, é que Aquele a quem nós “aguardamos ansiosamente” é, antes de tudo, designado de “Salvador”[112] O significado disso é realçado pela sua raridade nos escritos de Paulo; ela só havia utilizado este apelativo para se referir a Cristo uma única vez até aqui (Ef 5.23) e, mesmo naquele caso, o uso não se referia completamente a um título.[113] Observamos que ele o faz, aqui, quase que certamente por causa dos filipenses, já que este era um título comum a César,[114] utilizado, normalmente junto com “Senhor”[115]. Que esta é uma designação intencional parece claro em função da afirmação igualmente intencional de que a verdadeira “cidadania” deles estava no céu e não em Filipos, uma colônia romana.

O fato de Paulo designar Cristo, verdadeiramente, como “Salvador” é especialmente importante, em termos cristológicos, porque o título ocorre frequentemente no Antigo Testamento para se referir a “Deus nosso (meu) Salvador,” o que é, quase que certamente, o seu primeiro referente. O seu significado deve ser encontrado nas suas origens na Septuaginta, onde ele ocorre, normalmente, e em lugares-chaves, como um apelativo para o Deus que havia “salvado” = “libertado” Israel da servidão no Egito. Assim, no Cântico de Moisés (Dt 32.15), “Jacó” é castigado porque “rejeitou Deus seu Salvador;” e no coração do livro 1 do Saltério, “Davi” fala do “Deus meu Salvador (Sl 25.5; 27.9).

O ponto alto de tudo isso, no que diz respeito à palavra de Paulo sobre a reafirmação dos filipenses, é o aposto final, doutra forma desnecessária “o

Senhor Jesus Cristo," no qual ele faz um uso exato dessa linguagem (inclusive da ordem das palavras) de 2.11 — os únicos dois usos absolutos desta combinação na carta. O Salvador — assim eles são lembrados — não é ninguém menos que o próprio "Senhor Jesus Cristo," cujo senhorio toda língua confessará no desfecho escatológico.

AquEle que Transformará os nossos Corpos

A segunda oração de Paulo se concentra na forma pela qual Cristo operará como Salvador escatológico. Ela começa assim,

3.21	ὃς μετασχηματίσει	τὸ σῶμα	τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν
	σύμμορφον	τῷ σώματι	τῆς δόξης αὐτοῦ
	que transformará	o corpo	de nosso estado humilhado
	conformando-o	ao corpo	de sua glória

Dificilmente poderíamos deixar de utilizar os jogos de palavras, os contrastes, e ecos dos momentos anteriores na carta. O contraste fundamental ocorre entre o nosso corpo e o corpo de Cristo: o nosso é uma expressão de "humildade," que ecoa o verbo "ele humilhou-se a si mesmo" em 2.8; o dele é, atualmente, uma expressão da sua "glória," uma palavra que pertence a Deus-Pai em 2.11[116] Ao mesmo tempo, a palavra σύμμορφον somente pode ser um eco intencional de 3.10,[117] no qual o crente deve estar συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ (conformado à morte de Cristo), ao passo que μετασχηματίσει é uma construção verbal a partir do substantivo σχήματι em 2.7b ("em semelhança humana").[118]

Apesar da linguagem de Paulo ser bem diferente aqui, o conceito em si mesmo deve ser compreendido à luz do que ele havia escrito anteriormente para os coríntios (1 Co 15.42-57), em um contexto onde alguns estavam negando uma ressurreição futura e corporal dos crentes. Os contrastes que havia entre os nossos corpos presentes, como perecíveis e "naturais," e quando mortos, "semeados em desonra e fraqueza") e o corpo celestial transformado como imperecível e "sobrenatural"[119] (e ressuscitado em "glória" e "poder"); os corpos presentes devem, portanto, ser transformados segundo a "semelhança" do "homem do céu," que já possui este corpo por meio da sua ressurreição. E, apesar da ênfase nesta passagem recair na ressurreição em si mesma, Paulo encerra enfatizando que a mesma transformação ocorrerá naqueles que viverem até a época da Parúsia (1 Co 15.52-53).

Dois pontos cristológicos significativos estão englobados na presente frase. Em primeiro lugar, junto com 1 Co 15.44b-49, existe uma forte afirmação da associação corporal de Cristo conosco na sua encarnação, cuja realidade foi enfatizada em 2.7-8, sem a linguagem do "corpo". Isto, por sua vez, é a evidência segura de que Paulo compreendia a encarnação como uma marca eterna de Cristo, de modo que no seu presente estado de exaltação à destra de Deus, Ele lá está em forma corpórea (apesar de transformado para a existência eterna). Assim, apesar disso se mostrar um tanto misterioso para nós, Paulo claramente parece ter crido que Aquele que sempre foi, por natureza, Deus (2.6), ao tornar-se um conosco na sua humanidade, continuou, mesmo no seu atual estado de exaltação à glória, a levar consigo a realidade de ter compartilhado da nossa existência corpórea.

A ideia aqui, obviamente, é que o mesmo futuro aguarda aqueles que estão em

Cristo, sendo esta a presente preocupação de Paulo. O fardo atual dos filipenses, segundo ele argumentou em 1.29-30 e aludiu em 2.17, é “sofrer por causa de Cristo”. Só que eles poderiam “regozijar-se no Senhor” em meio àquele sofrimento (2.18; 3.1; 4.4) porque mesmo aquele sofrimento era proporcionado pelo “poder da sua ressurreição” (3.10), a mesma ressurreição que também era, ao mesmo tempo, a garantia do seu futuro seguro. Portanto, na sua atual “humilhação” os crentes de Filipos aguardavam a vinda do Salvador e, com esta vinda, a transformação da sua humilhação na semelhança da sua glória.

Em segundo lugar, o mais surpreendente sobre esta frase é que o próprio Cristo é o seu sujeito (gramatical). Eis aqui uma das intercalações mais marcantes do corpus, na qual uma atividade que, em outras partes era algo, expressa ou implicitamente, atribuído a Deus-Pai, agora passa a ser atribuído a Cristo. Muito embora a linguagem de “transformação” não apareça anteriormente, esta ênfase já foi anteriormente feita por Paulo várias vezes. Em 1 Co 15.38 é Deus quem concede um novo “corpo” àquilo que é ressurreto; em 2 Co 5.2 o novo corpo é “um edifício de Deus, uma casa não feita por mãos;” e em Rm 8.11 é Deus quem ressuscita Cristo dentre os mortos e que “também dará vida para os vossos corpos mortais por causa do Espírito que habita em vós” (TNIV).[120] Só que nessa frase, a ação é atribuída a Cristo, que irá, Ele mesmo “transformar” o coro que, no seu presente estado de humilhação, está sujeito à morte e, ao fazer isto, conformá-lo-á ao seu próprio corpo atual glorificado.

A Sujeição Final de todas as Coisas

O terceiro momento cristológico importante desta frase encontra-se na expressão final. Ali os filipenses são informados que o poder pelo qual Cristo trará esta transformação é κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα (segundo o agir daquele que é também capaz de sujeitar a Si mesmo todas as coisas). De certa forma, esta é a transformação mais impressionante de todas, no sentido de que Paulo utiliza aqui uma linguagem sobre Cristo que ele utiliza, em outras passagens, exclusivamente para se referir a Deus-Pai. Em primeiro lugar, é "segundo[121] o agir,"[122] o qual é, então, definido, "daquele que também o capacita a sujeitar todas as coisas a si mesmo". A expressão em si mesma ocorre exclusivamente naquelas que são conhecidas como as "Cartas do Cativeiro," em Cl 1.29; Ef 1.19; 3.7; 4.16; e aqui. Em Colossenses e Efésios, o "agir" é exclusivamente de Deus-Pai. Aqui ele é, igualmente, atribuído ao Filho.

Em segundo lugar, a expressão "capaz de sujeitar a si mesmo todas as coisas" é a interpretação escatológica de Paulo do Sl 8.7 LXX, no qual Deus "sujeitará todas as coisas" ao seu messias, que, por sua vez, segundo 1 Co 15.28, transferirá todas as coisas a Deus-Pai de modo que "Deus possa ser tudo em todos". De modo impressionante, na presente passagem o "sujeitar" de todas as coisas ao próprio Cristo é mencionado como um ato do próprio poder de Cristo.

Em terceiro lugar, a pequena palavra "também" é de grande importância para ser omitida, como ocorre em muitas das nossas traduções.[123] Ela é a palavra final de reafirmação para os filipenses. Pelo mesmo poder que transformará os seus corpos presentes que estão sofrendo com os opositores em Filipos, Cristo, de modo semelhante, sujeitará "todas as coisas"[124] a si mesmo, inclusive o imperador e todos aqueles que, em seu nome, estão provocando sofrimento aos filipenses. Como Paulo já declarou em 1.28 e implicou em 3.1, a própria salvação deles "vinda de Deus" provocará, simultaneamente, a destruição dos opositores.

A mensagem de Paulo aqui, obviamente, bem como na frase como um todo, além de outras passagens semelhantes no corpus, não é cristológica em si

mesma. Ou seja, as suas afirmações cristológicas não são intencionais, mas incidentais; e é isto que as torna tão reveladoras. Paulo é um home que não se presta a demonstrar, nem a provar a divindade de Cristo; mas isto é tão profundamente assumido por ele a ponto dele intercalar com regularidade o Pai e o Filho em atividades tão exclusivamente divinas quanto estas.

Outras Passagens/Expressões Cristológicas

Em função da quantidade significativa de Cristologia expressa e pressuposta nesta breve carta, não deveríamos nos surpreender com a quantidade considerável de outras expressões incidental que têm importância cristológica. A maioria delas pertencem a um tipo, com duas categorias de uso encontradas ao longo de todo o corpus: (1) Textos em que Cristo assume o papel do κύριος divino da Septuaginta e; (2) textos em que Cristo compartilha de algumas das prerrogativas divinas. E muitos destes, a esta altura, já terão sido percebidos também nos capítulos anteriores.

Cristo como Κύριος = Yahweh nas Expressões da Septuaginta

O Dia de Cristo (1.6,10; 2.16)

Uma das preocupações menos óbvias, nem por isso menos seguras, que Paulo têm pelos crentes de Filipos era que eles não perdessem de vista a certeza absoluta da sua esperança futura. Esta preocupação é expressa de várias formas, a começar pela ação de graças (1.6) e pela oração (1.10-11) e, depois, levada adiante ao longo de toda a carta. O resultado é que Paulo os faz lembrar do futuro seguro com mais frequência do que ele o faz em outras cartas, o que não é de causar surpresa em uma carta que se concentra de forma tão intensa em Cristo.

Nas duas cartas anteriores de Paulo, a linguagem profética acerca do grande e vindouro "Dia de Yahweh" já havia sido assumida pela Igreja Primitiva, passando a se referir à (segunda) vinda futura de Cristo. Nestas cartas, Paulo havia mantido intacta a linguagem da Septuaginta (ἡμέρα κυρίου) e simplesmente a aplicou a Cristo. Em 1 Co 1.8 ele identifica "o Senhor" nesta expressão como "o Senhor Jesus Cristo". Agora, no fim da sua vida, e em grande consonância com a sua total devoção a Cristo, Paulo se refere a esta esperança futura simplesmente como "o Dia de Cristo Jesus". Todavia, ela continua carregando a identificação óbvia de Cristo com o κύριος = Yahweh da expressão profética.

O Espírito de Jesus Cristo (1.19)

Pela quarta vez nas suas cartas Paulo fala do Espírito Santo como o Espírito de Cristo (vide 2 Co 3.17; Gl 4.6; Rm 8.9). Como já vimos na análise de Rm 8.9, o Espírito, que em outros momentos tem a sua própria identidade, é mais costumeiramente chamado, com base no uso da Septuaginta, de “o Espírito de Deus”. Assim como nas três passagens anteriores, o motivo da mudança da linguagem, neste caso, é puramente contextual. Em uma carta em que Paulo apresenta Cristo como o paradigma supremo da semelhança divina, especialmente ao ter se tornado obediente até a morte na Cruz, ele anseia para que o Espírito Santo lhe capacite a exaltar a Cristo no seu próprio tribunal.

O que é significativamente cristológico é que o único Espírito Santo (1 Co 11.4; Ef 4.4), o qual, normalmente é chamado de Espírito de Deus, também pode, neste caso, ser chamado de Espírito de Jesus Cristo. Na verdade, este tipo de intercâmbio tranquilo desempenhou o seu próprio papel na eventual articulação de Deus como Trindade.

Cristo Será Engrandecido (1.20)

Devemos também observar que o conteúdo da expressão anterior comanda o restante da frase, de modo que por meio das orações deles e do consequente "envio" do Espírito de Jesus, Paulo espera experimentar a σωτηρία (salvação/redenção) de Deus. Com a expressão "isto se transformará em 'salvação' para mim," Paulo, mergulha, dessa forma, em Jó 13.16 da Septuaginta, onde Jó anseia apresentar o seu caso diante de Yahweh "mesmo que ele me mate". Esta opção, reconhece Jó, por mais aterradora que possa parecer, é a sua única esperança que ele tem de redenção e, portanto, de salvação. Tendo em vista o tribunal que lhe aguardava, Paulo afirma que será por meio do "Espírito de Jesus Cristo" que ele conhecerá a "salvação = redenção" de Deus, cujo resultado final será uma ausência de "vergonha" à medida que "Cristo é exaltado no corpo de Paulo (por meio da sua vida, ou da sua morte).

Esta colocação final de "vergonha" e de Cristo sendo "exaltado" ecoa o início do Sl 34.2-3 (33.3-4 LXX) e a conclusão do Sl 35.26-27 (34.26-27 LXX). O que Paulo deseja é que o seu tribunal não seja um motivo de "vergonha" — nem para si mesmo pessoalmente, mas, principalmente, para Cristo e o seu evangelho. Pelo contrário, ele anseia pela "salvação/redenção" de Deus, na qual Cristo será "exaltado," indiferentemente disto vir a significar vida ou morte para Paulo. Como este é o único caso desta combinação (que "Cristo seja exaltado") nos escritos de Paulo e como isto se encaixa tão bem no contexto como um todo, podemos supor que aqui, mais uma vez, Paulo fez uso de linguagem bíblica que na Septuaginta é utilizada para "o Senhor" e agora a atribui a Cristo como o Senhor.

Assim, a passagem como um todo é repleta de ecos de vários tipos que refletem a linguagem dos textos do Antigo Testamento, onde pessoas em apuros clamam pelo socorro do Senhor. Somente agora "o Senhor," cujo Espírito fará com que Ele seja exaltado, é Cristo Jesus.

Regozijai-vos no Senhor (3.1; 4.4; cf. 4.10)

Assim como na passagem anterior, Paulo parece também estar ecoando as ideias do AT quando ele constrói a advertência/exortação final da carta com o imperativo χαίρετε ἐν κυρίῳ (regozijai-vos no Senhor [3.1 e 4.4]), cuja linguagem ele, depois, retoma em 4.10 como sua própria resposta ao recebimento do presente deles. Apesar dos tradutores da Septuaginta utilizarem dois verbos diferentes (e os dois diferentes do que Paulo utilizou),[125] esta expressão ocorre ao longo de toda a Septuaginta como uma forma fundamental de exprimir a piedade dos israelitas (mais frequentemente no indicativo; vide, por exemplo, o Sl 32.11 [31.11 LXX]; 33.21 [32.21 LXX]; 35.9 [34.9 LXX]; 40.16 [39.17 LXX]). Por razões que desconhecemos, eles evitaram consistentemente o vocábulo χαίρω nesta expressão (mas vide Zc 10.7). Paulo, por outro lado, utiliza as palavras deles somente uma vez (2 Co 2.2),[126] sem contar as citações da Septuaginta. Só que em função da maneira flexível que essa expressão é tratada na Septuaginta e em função das preferências linguísticas de Paulo, é difícil imaginar que este imperativo não é a sua tradução pessoal desta expressão do Antigo Testamento, especialmente quando, assim como ocorre com os filipenses, o contexto do salmista é, mais frequentemente, de dificuldade e angústia. E, mais uma vez, sem planejamento prévio, Paulo simplesmente atribui, agora, ao seu Senhor, Jesus Cristo, o que no Antigo Testamento era domínio exclusivo de Yahweh.

Gloriemo-nos em Cristo Jesus (3.3); O Conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor (3.8)

Em um contexto que faz distinção entre aqueles que promovem a circuncisão (os κατα-τομή, “mutiladores” da carne) e aqueles que servem a Deus pelo Espírito (3.2-3), Paulo acrescenta que a verdadeira circuncisão (os περι-τομή) são aqueles que “se gloriam em Cristo Jesus” (3.4). Esta linguagem é tão incomum que somos levados a crer que Paulo aqui estaria, mais uma vez, ecoando a passagem crucial (para ele) de Jr 9.23-24 (vide a análise, no cap. 3, de 1 Co 1.31 [pp. 135-37]). O único “gloriar-se” legítimo é aquele que se faz “no Senhor;” e este gloriar-se reside em “conhecer o Senhor”. Assim, parece mais do que simples coincidência que o único caso de “conhecer o Senhor,” no corpus paulino (3.8) venha logo após 3.4, como uma elaboração/explicação do significado de “gloriar-se em Cristo Jesus,” assim como em Jeremias a Palavra de Deus é: “Mas o que se gloriar glorie-se nisto: em me conhecer e saber que eu sou o Senhor” (9.24).

Assim como ocorre em vários destes momentos nos escritos paulinos, a sua devoção a Cristo faz com que ele utilize a linguagem da Septuaginta que se refere a Yahweh a aplique a Cristo com muita tranquilidade.

Perto Está o Senhor (4.5)

A súbita aparência desse indicativo (ὁ κύριος ἐγγύς [o Senhor está próximo])[127] no contexto das exortações finais de Paulo é tão surpreendente quanto obscuro é o seu objetivo. O assíndeto típico deste tipo de material exortativo também é verdadeiro no caso desse indicativo, de modo que não podemos discernir se a intenção de Paulo é concluir o que foi dito anteriormente, ou introduzir o que virá a seguir e, portanto, se ele está expressando a escatologia futura ou já realizada. Seria a sua intenção "Regozijar-se sempre no Senhor; e permitir que a sua longanimidade fosse conhecida por todos, pois a [vinda do] Senhor estava próxima"?[128] Ou seria "Porque o Senhor [sempre] está próximo, não fiqueis ansiosos por coisa alguma, mas sejam as vossas petições tornadas conhecidas a Deus"?[129] Ou — talvez algo muito próximo de um duplo sentido intencional como vemos no apóstolo — não seria o caso da sua intenção ser transmitir um pouco das duas coisas?[130]

Por um lado, isto se parece muito com outro caso de intertextualidade,[131] que ecoa intencionalmente o Salmo 145.18: "Perto está o Senhor de todos os que o invocam"[132] E, se for o caso vemos a introdução dos vv. 6-7 como uma expressão de escatologia já "realizada": "Como o Senhor é sempre presente, não estejais ansiosos, mas orem". Por outro lado (ou, talvez, ao mesmo tempo), isto também ecoa a linguagem apocalíptica de Sofonias 1.7,14 ("o Dia do SENHOR está próximo"), retomado por Paulo em Rm 13.12, e encontrado em Tg 5.8 em referência à vinda do Senhor.

No geral, parece provável que a intenção principal seja apresentar a última de uma série de palavras escatológicas a esta congregação sofredora, lembrando-os, mais uma vez, do seu futuro seguro, apesar das dificuldades presentes. Assim, provavelmente se trata de uma palavra de ânimo e afirmação.[133] E como o sofrimento presente deles está nas mãos daqueles que proclamam César como Senhor, eles são lembrados que o verdadeiro "Senhor" está "próximo". A redenção escatológica deles estava muito próxima. Ao mesmo tempo, ao fazer uso da linguagem do Saltério, Paulo estava lhes animando a orar em meio às suas presentes angústias, porque, de forma muito real, "o Senhor está próximo"

daqueles que o invocam hoje. E, como sempre é o caso para Paulo, “o Senhor” que sempre está próximo, agora, é o Senhor Jesus Cristo.

Partícipe das Prerrogativas Divinas

Apesar da brevidade comparativa desta carta, ela contém várias outras expressões que falam de Cristo de maneiras que Paulo e outros escritores do NT normalmente atribuiriam a Deus-Pai. Existem quatro expressões assim nesta carta que demandam de nós um breve comentário.

Em Entranhável Afeição de Jesus Cristo (1.8)

Paulo conclui a sua ação de graças um tanto complexa, que se concentra tanto em quem os filipenses são, como na sua parceria com ele no evangelho, fazendo um juramento brando acerca do seu ardente por encontrá-los ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ (com a compaixão de Cristo Jesus). Este uso das entranhas como uma forma de expressar sentimentos profundos para com alguém é uma expressão comum no grego; e embora ela jamais seja usada como referência a Deus no AT, ela é um sinônimo aproximado do termo comum οἰκτίρμων/-μος (compaixão). Na verdade, no versículo 2.1 desta carta, Paulo apela exatamente para esse sentimento profundo (o qual ele espera que eles tenham por ele) como a base final para a exortação nos vv. 2-4.

No Antigo Testamento, esta última palavra é utilizada para descrever o caráter de Deus e, portanto a sua atitude para com Israel, na passagem reveladora base de Êx 34.4-6 (“O SENHOR, um Deus de οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων [compaixão e misericórdia]”). Na presente passagem trata-se da mesma característica, agora atribuída a Cristo, que serve como a base para o afeto do próprio Paulo pelos seus amigos filipenses.

Espero no Senhor Jesus (2.19); Confiantes no Senhor (1.14; 2.24)

O primeiro ponto de destaque na carta, depois da longa exortação de 1.27–2.18 é uma recomendação a dois companheiros, Epafrodito, o portador da carta (2.25-30), e Timóteo, que virá até eles com a notícia do resultado do encarceramento de Paulo (2.19-24). Como esse resultado está no futuro atualmente desconhecido (para eles), Paulo começa com uma expressão qualificada acerca do que ele espera acontecer em breve. Desse modo, ele declara: “Espero, no Senhor Jesus, enviar Timóteo a vós em breve”. Na nossa linguagem contemporânea isto não significaria muito; mas para Paulo, esta, de fato, era uma expressão de considerável confiança. Ele já havia declarado que ele mesmo esperava ser liberto da prisão (1.24), o que ele volta a repetir em 2.23-24. Isto, portanto, não é simplesmente uma forma de desejo positivo com relação ao futuro; mas, para Paulo, isto beira mais à certeza, como podemos ver claramente na referência de 2.24.

Esta “esperança” é, assim, expressa em linguagem bíblica,[134] mesmo que ela não signifique aqui exatamente o que ela expressa nos textos do AT. Lá, ela dizia respeito ao depositar de toda a nossa confiança em Deus acerca do que Ele faria no futuro; para Paulo, este é simplesmente outro momento no qual Cristo é Aquele em quem ele deposita a sua confiança para uma realidade mais quotidiana.

Só que nos dois casos de “confiante no Senhor,” Paulo chega muito mais perto da genuína confiança. A expressão idiomática grega, que ocorre com regularidade na Septuaginta, é uma forma do verbo πείθω (persuadir), que no tempo “perfeito” pende para a ideia de “ser persuadido” acerca de alguém, ou algo e, portanto, que devemos depositar a nossa confiança nesta pessoa. O primeiro caso deste uso nas cartas de Paulo ocorre em 2 Ts 3.4, onde Paulo expressa total confiança no Senhor com respeito aos tessalonicenses. Ali, a fonte dessa confiança é o próprio Des, de modo que, na Septuaginta, várias formas de linguagem que falam de “confiança” acabam sendo grafadas pelo termo grego πείθω. Esta é quase que seguramente a fonte do uso paulino.

No primeiro caso (1.14) ele diz respeito àqueles que foram despertados para proclamar a Cristo em função do aprisionamento de Paulo; e tal confiança é necessária exatamente por causa desse aprisionamento, especialmente se eles precisarem “ousarem, antes de tudo, proclamar o evangelho sem medo”. No segundo caso (2.24) isto indica o quanto Paulo genuinamente esperava ser liberto do seu cárcere. O mais impressionante é que a linguagem que na Septuaginta tinha relação com a confiança do salmista em Yahweh passa a ser expressa por Paulo em termos de uma confiança em Cristo.

AquEle que me Fortalece (4.13)

O fato de Deus “fortalecer” o seu povo para várias tarefas é um tema recorrente na Bíblia. Paulo já havia orado anteriormente por isso em 1 Ts 3.13 (a Cristo) e em 2 Ts 2.17 (a Deus). A única questão no presente texto (Fp 4.13) é o sujeito assumido da frase — Deus ou Cristo — o qual, neste caso, deve se referir a Cristo, já que o contexto parece assim o exigir(vide o v. 10). Essa, pelo menos, era a visão corrente na Igreja Primitiva, onde os escribas acrescentaram “Cristo” na tradição de manuscritos, mas não “Deus”. Esse mesmo verbo será usado novamente com referência ao fortalecimento que Cristo transmite ao apóstolo em 1 Tm 1.12. Na mente de Paulo, Cristo e o Pai partilham dessa atividade em favor do povo de Deus.

Portanto, em consonância com todo o corpus eclesiástico, sem falar nas cartas aos seus associados que se seguem, Paulo atribui, regularmente, a Cristo as atividades e prerrogativas divinas, e faz isto de forma tão inconsciente, que a base pressupositiva desta linguagem fala muito acerca do seu entendimento sobre Cristo. E isto nos leva a refletir mais uma vez sobre o lugar central que Cristo tem em toda a cosmovisão de Paulo, na qual nem tudo o que ele pensa sobre Cristo é estritamente soteriológico.

Paulo e a Devoção a Cristo

Na Cristologia que surge em 2 Coríntios, tivemos oportunidade de observar como a soteriologia cristocêntrica de Paulo abrange, de modo especial, toda a sua Cristologia. Qualquer análise da Cristologia de Paulo em Filipenses que não leve em conta a sua total devoção a Cristo parece ser mais uma forma de fazer Teologia a partir de abstrações, divorciada da realidade. Pois aqui, com uma maravilhosa sonoridade, Paulo dá expressão à paixão da sua vida: ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος (para mim viver, Cristo; morrer, lucro, 1:21). Apesar de encontrarmos este tipo de devoção ao longo de todo o corpus, nesta carta isto ocorre de forma mais acentuada. E as pessoas que conhecem Paulo somente por meio dos escritos que nos chegaram precisam levar a sério que essa era a motivação do apóstolo em todos os momentos, dos quais o evangelho, como tal, é a parte mais importante. Só que isso não é o todo, como essa carta e este lema deixam claro.

O mais marcante nas cartas de Paulo é a falta quase que completa de devoção similar expressa com relação a Deus-Pai, que para Paulo está no início e no fim de todas as coisas. E isto vem de um monoteísta fervoroso cuja vida devocional foi moldada, em parte, pelo Saltério, onde tal devoção a Yahweh, normalmente, é expressa: “A minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo” (42.2); “Ó Deus, tu és o meu Deus... a minha alma tem sede de ti (63.1); “O meu coração e a minha carne clamam pelo Deus vivo” (84.2). Esta devoção, no pensamento de Paulo, é completamente dirigida a Cristo, o seu Senhor.

E ela assume duas formas essenciais. Por um lado, temos aqui, como também em outras passagens, um profundo amor a Cristo por razões soteriológicas, tanto pela salvação como tal, como pela dimensão da nova criação oriunda dessa salvação. Esta última encontra expressão especialmente quando Paulo utiliza a sua própria história como um paradigma a ser imitado pelos filipenses (3.4-14,15,17), uma história que parece ser intencionalmente modelada segundo o tema principal do relato de Cristo em 2.6-11. Assim, o penúltimo objetivo de “conhecer a Cristo Jesus, meu Senhor” (v. 8), pelo poder da ressurreição, deve ser conformado à semelhança do próprio Cristo à medida que isto encontra

expressão na sua morte sacrificial pelos outros (v. 10).

Por outro lado, a devoção é dirigida, especialmente, ao próprio Cristo. É aí que o lema se encaixa; para Paulo, o viver só faz sentido se girar completamente em torno de Cristo, e, em Cristo, o morrer significa “lucro”. E o que nos impede de considerar isto como algo estritamente soteriológico é o desenvolvimento que Paulo faz do “lucro,” que passa a significar “partir e estar com Cristo” (1.23), uma opção muito melhor, se tivéssemos que ter opções. No discurso humano comum isso somente pode ser entendido de modo pessoal.[135]

Portanto, é notável que Paulo pense consistentemente acerca do propósito escatológico em termos de “estar com Cristo”. Isto começa já em 1 Ts 5.10-11 (“para que possamos viver com ele”). Isto volta a ser retomado em 2 Co 5.8 (“Mas temos confiança e desejamos, antes, deixar este corpo, para habitar com o Senhor”). Este tema encontra sua plena expressão em Filipenses, primeiramente em 1.23, como vimos acima e, depois, de modo especial, em 3.8-9, onde ele ecoa 1.21 ao afirmar que tudo mais é perda em comparação com a opção de “ganhar a Cristo e ser encontrado nele”. A exegese contextual, portanto, sugere que isto é tanto a “uma coisa” de 3.13 e, como também o prêmio escatológico do v. 14; tudo o mais parecera representar uma injustiça para com Paulo.

Independentemente do que possamos pensar com relação a este tipo de devoção pura a Cristo, precisamos reconhecer que se trata de devoção para com uma divindade, e não para com um ser humano meramente exaltado. E, assim, mais uma vez, a Cristologia Superior de Paulo encontra expressão mesmo sem ser articulada de modo intencionalmente teológico.

Conclusão

Como nos capítulos anteriores, as conclusões cristológicas foram sendo tiradas ao longo de todo o conteúdo. A esta altura não é mais surpresa que a Cristologia paulina do Κύριος, que tende a ser o tema dominante na maior parte das cartas, assume um lugar de destaque nesta também. Além da história de Cristo em 2.6-11 terminar com uma ênfase extraordinária neste tema, temos também que o mesmo Senhor, Jesus Cristo, será responsável pela transformação final dos nossos corpos atuais em corpos semelhantes ao seu corpo atual: "o corpo glorificado". É difícil não enxergarmos algumas das ênfases deste tema como um confronto indireto com o imperador Romano (neste caso, Nero), cuja egomania, àquela altura, poderia muito bem estar por trás das pressões externas que os crentes de Filipos estava enfrentando.

Esta última questão, talvez seja o que está por trás do fato de Paulo ter suscitado, nesta carta, a identificação de Cristo também como "Salvador," além do título que Ele já possuía como Senhor. Esta designação incomum de Cristo (para Paulo), apesar de ser uma linguagem que certamente deriva das raízes veterotestamentários de Paulo, faz muito sentido em um contexto como este descrito.

Se a Cristologia do Filho de Deus não se faz muito presente nesta carta — muitos até diriam que não há nada a esse respeito — é um tanto interessante que a conclusão doxológica da história de Cristo fala da "gloria de Deus-Pai" em um contexto no qual o Cristo preexistente, encarnado e exaltado o principal tema da passagem. A preexistência de Cristo, afirmada com veemência, e que em outros momentos é expressa em termos de Deus ter enviado o seu Filho, é o que nos leva a chegar a essa conclusão. Em todo caso, esta carta se mostra como a apresentação mais direta da preexistência e da encenação de Cristo que podemos encontrar no corpus.

Apêndice I: Os Textos

(Os colchetes duplos [[ ]] indicam textos com referência a Deus somente.)

1.1 Παῦλος καὶ Τιμόθεος δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις,

1.2 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[[1.3 Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν]]

1.6 ...ὅτι ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελέσει ἄχρι ἡμέρας Χριστοῦ Ἰησοῦ·

1.8 μάρτυς γάρ μου ὁ θεὸς ὡς ἐπιποθῶ πάντας ὑμᾶς ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ.

1.10-11 [10]εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα, ἵνα ἦτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, [11]πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης τὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ.

1.13-14 [13]ὥστε τοὺς δεσμούς μου φανεροὺς ἐν Χριστῷ γενέσθαι ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, [14]καὶ τοὺς πλείονας τῶν ἀδελφῶν ἐν κυρίῳ πεποιθότας τοῖς δεσμοῖς μου περισσοτέρως τολμᾶν ἀφόβως τὸν λόγον λαλεῖν.

1.15-18 [15]τινὲς μὲν καὶ διὰ φθόνον καὶ ἔριν, τινὲς δὲ καὶ δι᾽ εὐδοκίαν τὸν Χριστὸν κηρύσσουσιν· [16]οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης, εἰδότες ὅτι εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου κεῖμαι, [17]οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας τὸν Χριστὸν καταγγέλλουσιν, οὐχ ἁγνῶς, οἰόμενοι θλῖψιν ἐγείρειν τοῖς δεσμοῖς μου. [18]Τί γάρ; πλὴν ὅτι παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ, Χριστὸς καταγγέλλεται, καὶ ἐν τούτῳ χαίρω.

1.18-21 [18]...Ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι, [19]οἶδα γὰρ ὅτι τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ [20]κατὰ τὴν ἀποκαραδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου, ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι ἀλλ᾽ ἐν πάσῃ παρρησίᾳ ὡς πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου. [21]Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος.

1.23 συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, πολλῷ [γὰρ] μᾶλλον κρεῖσσον·

1.26 ἵνα τὸ καύχημα ὑμῶν περισσεύῃ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐν ἐμοὶ διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ὑμᾶς.

1.27 Μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε,

[[1.28 καὶ μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων, ἥτις ἐστὶν αὐτοῖς ἔνδειξις ἀπωλείας, ὑμῶν δὲ σωτηρίας, καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ·]]

1.29 ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ, οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν,

2.1 Εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ, εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης, εἴ τις κοινωνία πνεύματος, εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί,

2.5-11 [5]Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, [6]ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, [7]ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος [8]ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. [9]διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, [10]ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων [11]καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

[[2.13 θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας.]]

[[2.15 ἵνα γένησθε ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι, τέκνα θεοῦ ἄμωμα μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ,]]

2.16 λόγον ζωῆς ἐπέχοντες, εἰς καύχημα ἐμοὶ εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα.

2.19 Ἐλπίζω δὲ ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Τιμόθεον ταχέως πέμψαι ὑμῖν, ἵνα κἀγὼ εὐψυχῶ γνοὺς τὰ περὶ ὑμῶν.

2.21 οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

2.24 πέποιθα δὲ ἐν κυρίῳ ὅτι καὶ αὐτὸς ταχέως ἐλεύσομαι.

[[2.27 καὶ γὰρ ἠσθένησεν παραπλήσιον θανάτῳ· ἀλλὰ ὁ θεὸς ἠλέησεν αὐτόν, οὐκ αὐτὸν δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐμέ,]]

2.29-30 [29]προσδέχεσθε οὖν αὐτὸν ἐν κυρίῳ μετὰ πάσης χαρᾶς καὶ τοὺς τοιούτους ἐντίμους ἔχετε, [30]ὅτι διὰ τὸ ἔργον Χριστοῦ μέχρι θανάτου ἤγγισεν παραβολευσάμενος τῇ ψυχῇ,

3.1 Τὸ λοιπόν, ἀδελφοί μου, χαίρετε ἐν κυρίῳ.

3.3 ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες,

3.7-14 [7]Ἀλλὰ ἅτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἥγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν. [8]ἀλλὰ μενοῦνγε καὶ ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου, δι᾽ ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην, καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα, ἵνα Χριστὸν κερδήσω [9]καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ, μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει, [10]τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, [11]εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν. [12]Οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ᾽ ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ. [v.l. - Ἰησοῦ] [13]ἀδελφοί, ἐγὼ ἐμαυτὸν οὐ λογίζομαι κατειληφέναι· ἓν δέ, τὰ μὲν ὀπίσω

ἐπιλανθανόμενος τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος, 14κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

[[3.15 Ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν· καὶ εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε, καὶ τοῦτο ὁ θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει·]]

3.18 πολλοὶ γὰρ περιπατοῦσιν οὓς πολλάκις ἔλεγον ὑμῖν, νῦν δὲ καὶ κλαίων λέγω, τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ,

3.20-21 20ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, 21ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα.

4.1 Ὥστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοὶ καὶ ἐπιπόθητοι, χαρὰ καὶ στέφανός μου, οὕτως στήκετε ἐν κυρίῳ, ἀγαπητοί.

4.2 Εὐοδίαν παρακαλῶ καὶ Συντύχην παρακαλῶ τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ.

4.4-7 4Χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε· πάλιν ἐρῶ, χαίρετε. 5τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις. ὁ κύριος ἐγγύς. 6μηδὲν μεριμνᾶτε, ἀλλ᾽ ἐν παντὶ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει μετὰ εὐχαριστίας τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωριζέσθω πρὸς τὸν θεόν. 7καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν φρουρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

[[4.9 ...καὶ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἔσται μεθ᾽ ὑμῶν.]]

4.10 Ἐχάρην δὲ ἐν κυρίῳ μεγάλως ὅτι ἤδη ποτὲ ἀνεθάλετε τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν, ἐφ᾽ ᾧ καὶ ἐφρονεῖτε, ἠκαιρεῖσθε δέ.

4.13 πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με.

4.18-19 [18]ἀπέχω δὲ πάντα καὶ περισσεύω· πεπλήρωμαι δεξάμενος παρὰ Ἐπαφροδίτου τὰ παρ᾽ ὑμῶν, ὀσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτήν, εὐάρεστον τῷ θεῷ. [19]ὁ δὲ θεός μου πληρώσει πᾶσαν χρείαν ὑμῶν κατὰ τὸ πλοῦτος αὐτοῦ ἐν δόξῃ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

[[4.20 τῷ δὲ θεῷ καὶ πατρὶ ἡμῶν ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.]]

4.21 Ἀσπάσασθε πάντα ἅγιον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί.

4.23 Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν.

Apêndice II: Uma Análise do Uso

(* = sem o artigo; + = com pronome possessivo)

Filipenses

θεός 22

Cristo 48

Os Dados

1. κύριος Ἰησοῦς Χριστός (4 + 1 = 5)

1.2	G*
2.11	N*
3.20	A* (com σωτήρ)
4.23	G

1a. Χριστὸς Ἰησοῦς κύριος (1)

3.8 G+ (com μου)

2. κύριος Ἰησοῦς (1)

2.19 D* (ἐν)

3. Χριστὸς Ἰησοῦς (12 + 3 =15)

1.1	G*
1.1	D* (ἐν)
1.6	G*
1.8	G*
1.26	D* (ἐν)
2.5	D* (ἐν)
3.3	D* (ἐν)
3.12	G* [v.l. - Ἰησοῦ] (ὑπό)
3.14	D* (ἐν)
4.7	D* (ἐν)
4.19	D* (ἐν)
4.21	D* (ἐν)

3a. Ἰησοῦς Χριστός (3)

1.11	G* (διά)
1.19	G*
2.21	G*

4. κύριος (9 + 6 = 15)

1.14	D* (ἐν)
2.24	D* (ἐν)
2.28	D* (ἐν)
3.1	D* (ἐν)
4.1	D* (ἐν)
4.2	D* (ἐν)
4.4	D* (ἐν)
4.5	N
4.10	D* (ἐν)

5. Ἰησοῦς (1 + 21 = 22)

2.10 G*

6. Χριστός (17 + 20 = 37)

1.10	G*
1.13	D* (ἐν)
1.15	A
1.17	A
1.18	N*
1.20	N*
1.21	N*
1.23	D* (σύν)
1.27	G
1.29	D* (ὑπέρ)
2.1	D* (ἐν)
2.16	G*
2.30	G*
3.7	A (διά)
3.8	A*
3.9	G*
3.18	G

[1] Os comentários sobre Filipenses estão listados na Bibliografia (pp. 684-86); eles estão citados neste capítulo somente pelo sobrenome do autor.

[2] Para saber mais sobre essa e outras questões introdutórias, vide Fee, 1-53 (nesse caso, 34-37), a maior parte dessas informações também é confirmada, de um modo um tanto independente, por Bockmuehl, 25-32. Posicionar Filipenses em data anterior, e escrito em Éfeso, é um dos "resultados garantidos" de uma geração recente de eruditos do NT que os dados concretos acabaram esfacelando. Além de não haver um encarceramento conhecido em Éfeso, também não poderia haver uma guarda pretoriana (1.13), nem um contingente da casa de César digno de nota (4.22) já que a Ásia era uma província senatorial e não imperial. A principal dificuldade com a posição tradicional tem sido o número de viagens de ida e volta entre Filipos e Roma que muitos consideram ter ocorrido; todavia uma forma diferente de se ler os dados permite reconhecermos três viagens em vez de cinco (vide Fee, 36-37).

[3] Cf. Colossenses (37x/29x) e Efésios (63x/31x).

[4] Mesmo assim, consulte Ef 5.23, em que o termo não aparece como um título, "o salvador do corpo".

[5] Para ter acesso a um análise e apresentação completas do argumento a favor das posições assumidas aqui, consulte 191-218; cf. Bockmuehl, 114-40.

[6] Ese é o sentido pleno do v. 5, vide Fee, 199-201 (esp. n. 33). Na verdade, precisamos aprender a ler de outra maneira, já que o contexto e a gramática apontam para essa visão tradicional. Não obstante, há duas exceções marcantes: E. Käsemann, "A Critical Analysis of Philippians 2:5-11", JTC 5 (1968): 45-88; R. P. Martin, A Hymn of Christ: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship (edição revisada.; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997). A negativa de Käsemann se mostra em franca oposição a Lohmeyer e está, portanto, fundamentada principalmente na sua aversão teológica a tudo o que cheira a "imitação de Cristo", como se a ética fosse baseada, finalmente, no esforço pessoal e não na graça; para Martin, ela também inclui a "impossibilidade" de se emular a Cristo nos vv. 9-11. Todavia, essas objeções estão baseadas em uma compreensão errônea fundamental da imitatio no pensamento de Paulo, que não significa "repetir comigo", mas sim (no

presente contexto) “ter uma estrutura de pensamento que vive em favor dos outros, da mesma forma que Cristo fez ao encarnar e morrer na cruz”. Podemos apreciar o desejo de não deixar essa passagem profunda perder o seu poder ao fazer dela simplesmente um paradigma exemplar, mas o próprio Paulo parece ter feito exatamente isso. Ele, então, dá sequência a isso com a sua própria história em 3.5-14 como alguém que vivencia o paradigma de Cristo e insiste com os filipenses que sigam o seu exemplo de seguir o exemplo primário (3.15-17) e, dessa forma, viverem no presente de modo a honrar a Cruz.

O argumento de que os vv. 9-11 não são paradigmáticos parece não ser muito relevante, já que essa não é, verdadeiramente, a visão predominante. Antes, esses versículos expressam a remissão de Deus em função de Cristo ter vivido a humildade autosacrificial apresentada nos vv. 6-8. L. W. Hurtado (“Jesus as Lordly Example in Philippians 2:5-11”, in From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare [editado por P. Richardson e J. C. Hurd; Waterloo, Ont.: Wilfred Laurier University Press, 1984], 113-26), cuja refutação da posição de Käsemann/Martin é especialmente interessante por mostrar (125) que eles questionam uma posição que é excessivamente simplista (chamada por Martin de “idealismo ético ingênuo”), cuja caricatura, poderíamos acrescentar, não é a perspectiva da maioria dos autores que escreveram sobre o tema. Consulte também a análise de O’Brien, 253-62; S. D. Fowl, The Story of Christ in the Ethics of Paul: An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus (JSNTSup 36; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 77-101.

[7] No grego φρονέω, uma palavra que ocorre 23 vezes no corpus paulino (de um total de 26 no NT), 9 vezes em Romanos, e 10 vezes nessa Carta. Nessas duas Cartas ela ocorre, com mais frequência, em passagens motivadoras que guardam relação com “considerar minuciosamente algo” (BDAG), fazendo com que a nossa mente se concentre em uma certa direção, de modo a estar disposta em uma forma específica de pensar e de viver.

[8] Esse último argumento parece especialmente sério. Paulo, aliás, não está escrevendo Teologia Sistemática, mas as Cartas tinham a intenção de corrigir e estimular crentes em situações específicas nas suas igrejas, o que significa que grande parte do que elas contêm está condicionado às contingências da situação. Será que algum erudito do NT, por exemplo, creria que a Ceia do Senhor era celebrada nas igrejas paulinas caso algum dos coríntios não estivesse abusando dos pobres à mesa? E Rm 9-11 é tão diferente de qualquer coisa no corpus, que

passa a ser um lembrete constante de que nós, simplesmente, não sabemos tudo o que precisa ser conhecido a respeito da Teologia do apóstolo. Como a passagem atual nos está disponível somente como um trecho de prosa paulina e foi escrita especificamente para moderar atitudes expressas no v. 3, podemos presumir corretamente que as coisas que Paulo escreveu/ditou haviam sido tomadas por ele como se fosse sua propriedade. Cf. D. J. Moo: "Metodologicamente é necessário, pelo menos, pressupor que tudo o que Paulo cita, ele mesmo está afirmando" (A Epístola aos Romanos [NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1996], 49 [sobre Romanos 1.3-4]).

[9] In Story of Christ, 31-45; cf. G. D. Fee, "Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?" in To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological (Grand Rapids: Eerdmans), 175-91.

[10] Digo "muito paulino" pelas razões que se seguem: (1) o contraste "não/mas" na primeira sentença, que é uma característica totalmente paulina, assim como (2) o διὸ καί inferencial com que o v. 9 começa; além disso, (3) o uso intertextual de Isaías 45.23 no v. 10 é especialmente paulino (ele, na verdade, cita esse texto em Rm 14.11), enquanto (4) a cristologia do Κύριος dos vv. 9-11 reflete teologicamente o que Paulo fizera com o Shemá judaico em uma de suas primeiras cartas (1 Co 8.6).

[11] Os colchetes não têm a intenção de remover esse conteúdo do texto, mas, simplesmente, acrescentar à discussão que se segue.

[12] Apesar de esse arranjo ser de minha autoria, a redação em si é a que encontramos na versão NA[27]/UBS[4]. Uma das idiossincrasias do Textus Receptus foi uma versificação na qual o v. 6 incluiu as linhas a-c, o v. 7 as linhas d-f (!), e o v. 8 as linhas g-i; dos tradutores da Versão King James, entretanto, adotaram a versificação conhecida na tradição da Bíblia Inglesa.

[1313] Sobre a dificuldade de traduzir a ἄνθρωπος nas linhas e e f, consulte a nota nº 35 sobre 1 Tm 2.5 no cap. 10 (p. 456).

[14] Um ponto que costuma ser desprezado nos debates; sobre essa questão, vide Kennedy, 435.

[15] Vide a análise desse texto no cap. 3 sobre 1 Co 1.13–2.16 (pp. 104-05).

[16] Embora uma possível associação com Gn 2–3 tenha sido notada (mas

rejeitada) por Plummer (44), ela tem sido muito mais aceita nos anos recentes (por exemplo,; Houlden, 73; Kent, 127; Silva, 116 [parcialmente]; Cullmann, Christology, 175; Ridderbos, Paul, 74; A. Bandstra, "'Adam' and 'the Servant' in Philippians 2:5ff.", CTJ [1966]: 213-16; M. Hooker, "Philippians 2:6-11", in Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag [editado por E. E. Ellis e. Grässer; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978], 151-64; Dunn, Christology in the Making, 114-21; Wright, Climax of the Covenant, 90-97), com variados graus de convicção quanto ao nível em que a linguagem foi propositalmente idealizada para representar essa analogia, desde Caird, o qual afirma que "o contexto exige" até Wright, que declara mais cautelosamente ser essa "tipicamente uma referência oculta a Adão" (cf. Silva: "network of associations"). Isso é rejeitado por Collange, 88; T. F. Glasson, "Two Notes on the Philippians Hymn (ii.6-11)", NTS 21 (1974-1975): 133-39; R. B. Strimple, "Philippians 2:5-11 in Recent Studies: Some Exegetical Conclusions", WTJ 41 (1979): 247-68; P. D. Feinberg, "The Kenosis and Christology: An Exegetical-Theological Analysis of Phil 2:6-11", TJ 1 (1980): 21-46; Fowl, Story of Christ, 70-73; Melick, 102-3; Bockmuehl, 131-33. Confira a visão geral útil e atual desse tema em O'Brien, 263-68.

[17] O principal proponente dessa primeira visão é J. D. G. Dunn (Christology in the Making, 114-21, 310-13; cf. idem, Theology of Paul, 281-88; cf. J. Murphy-O'Connor, "Christological Anthropology in Phil. II, 6-11", RB 83 [1976]: 25-50). Para uma segunda opinião, vide Wright, Climax of the Covenant, 90-97. Em função da sua importância reconhecida, a minha interação será com esses dois atores principais.

[18] No grego ὑπάρχων; embora às vezes esse vocábulo possa ser intercalado com εἶναι (ser/estar), nesse caso ela, muito provavelmente carrega o seu sentido primário de "existir (de verdade)" (cf. BDAG, contra BAGD). Intérpretes anteriores (por exemplo, Lightfoot, 110; Plummer, 42) defendiam que a palavra em si implica a existência anterior; porém, no período Koine a palavra em si dificilmente tinha esse peso. Vide MM 650-51.

[19] Para saber mais sobre esse uso do particípio em um contexto muito similar, vide 2 Co 8.9. Dunn (Christology in the Making, 310-11) coloca em evidência esse ponto, já que o particípio por si mesmo não necessariamente tem a conotação defendida e pode se referir somente ao "estado de ser" de Cristo no momento em que ele οὐκ ἡγήσατο (não considerava). Todavia, essa objeção pode ser invertida de duas formas: (1) o primeiro verbo (οὐκ ἡγήσατο) não se

refere, necessariamente, a um único momento no tempo, mas, antes, ao seu estado mental durante o período completo em que ele esteve ἐν μορφῇ θεοῦ; (2) caso Paulo tivesse a intenção de fazer o contraste entre Adão/Cristo que Dunn argumentou, então ὃς ἦν simples teria servido melhor aos seus objetivos e sem nenhuma ambiguidade. O que é ainda mais importante: o particípio, muito provavelmente, modifica o verbo principal da frase, ἐκένωσεν (esvaziou-se), assim como o particípio no v.7b modifica ἐταπείνωσεν (humilhou-se [a si mesmo]). Isso também sugere que grande parte do debate sobre a relação do particípio "estar" com o verbo "não considerou" é discutível — por exemplo, concessiva (a maioria; NRSV ["embora ele estivesse na forma de Deus"]; cf. NASB; ESV; NAB; Lightfoot, 111; Vincent, 58; Michael, 85; Hendriksen, 103; Silva, 112) ou causal (Hawthorne, 85; Wright [Climax of the Covenant, 83 n. 110], seguindo C. F. D. Moule ["The Manhood of Jesus in the New Testament", in Christ, Faith and History: Cambridge Studies in Christology (editado por S. W. Sykes e J. P. Clayton; Cambridge: Cambridge University Press, 1972)], 97), assim "precisamente porque ele estava na forma de Deus... ele reconheceu o que significava, etc." É mais provável que a intenção de Paulo tenha sido circunstancial (em relação ao verbo principal): "o qual, na circunstância de estar na μορφή de Deus (como ele sempre esteve), derramou-se a si mesmo (cf. GNB: "ele sempre teve a natureza de Deus"; na mesma linha segue Meyer, 79).

[20] Dunn trata essa questão sugerindo que as linhas a e d e b e e formam uma "inclusio" dupla (Christology in the Making, 115). Desse modo, "na 'forma' de Deus" na linha a significa "à imagem de Deus"; na inclusio da linha d a disposição de Jesus em portar a "imagem" de um servo é considerada um paralelismo com Adão ter se tornado um escravo do pecado. Para o segundo contraste, que demanda muito mais imaginação, confira o ponto 2 da seção "O Papel dos Particípios nos Versículos 7-8" adiante (pp. 408-13).

[21] Como Wright observou corretamente: "[O contraste não envolve meramente a substituição de uma forma de humanidade por outra" (Climax of the Covenant, 92).

[22] A palavra ocorre somente nesses dois casos no NT. A literatura aqui é imensa. O melhor dos artigos de dicionário estão em TDNT (4.759-62 [J. Behm]) e EDNT (2.442-43 [W. Pohlmann]), com uma bibliografia interessante no segundo caso. O melhor dos debates anteriores em inglês (antes da influência dos papiros) vem de Kennedy (435-36 [citado em MM 417]), que se sobrepõe a Lightfoot (127-33), que se limita ao uso clássico (e, apesar da sua utilidade,

acaba por tratar de questões, provavelmente, não paulinas). Confira também a análise de Martin (A Hymn of Christ, 99-133 [apesar dele aceitar a sua improvável identidade com εἰκών e δόξα]), além dos comentários mais recentes (Hawthorne, 81-84; Silva, 113-16; O'Brien, 207-11; Fee, 204; Bockmuehl, 127).

[23] Outros também veem aqui outra questão: o "contexto" histórico-cultural dessa palavra (e, para muitos, outras ideias encontradas ao longo do "hino"). Sobre essa questão, vide O'Brien, 193-98 — no entanto deve-se esclarecer que a visão influente de Käsemann (nota nº 6 anterior) reflete um mito redentor gnóstico pré-cristão constitui-se um momento de mitologia erudita, visto não haver dados concretos (nem vagos, por assim dizer) em favor dessa posição no século I da Era Cristã.

[24] Cf. Vincent: " 'Forma' é uma tradução inadequada de μορφὴ; todavia o nosso idioma não dispõe de uma palavra melhor" (57). Na falta de uma alternativa melhor, ficarei com "forma", mas colocarei entre aspas.

[25] Não fosse pela segunda expressão, portanto, Paulo poderia ter escrito algo como φύσει θεός (estando Deus na natureza) ou, talvez, ἐν φύσει θεοῦ (na natureza de Deus). Porém, φύσις não funcionaria no segundo caso, em que "escravo" é um termo metafórico e precisa de um segundo particípio (linha e) para expressar o que se desejou. Tampouco a palavra σχῆμα da expressão final — em forma de particípio — do v. 7 funcionaria (UBS⁴; começando pelo v. 8 na tradução inglesa), já que essa palavra enfatiza as características externas em vez da substância ou realidade. Como observa Meyer: "A expressão μορφὴ θεοῦ pressupõe a φύσις divina" (80).

[26] Na mesma linha segue MM: "Uma forma que expressa de forma plena e verdadeira o ser que a fundamenta" (417 [citando Kennedy]) (cf. Martin, 94; Hawthorne, 83; O'Brien, 210). Como já observamos, a segunda ocorrência é o que torna extremamente improvável que μορφή, sirva como um sinônimo de εἰκών (imagem). A segunda ocorrência de μορφή, (v. 7) também cria dificuldades para a visão adotada nas várias formas (por exemplo, por Meyer, Jones, Martin [95], Strimple ["Philippians 2:5-11"], Bockmuehl [128-29], Fowl [Story of Christ, 54]), de que μορφή = δόξα (glória), uma posição que estaria bem fundamentada caso tivéssemos somente o primeiro exemplo (ἐν μορφῇ θεοῦ); todavia, aplicar "glória" ao papel do escravo é forçar as palavras além do seu sentido normal (cf. Collange, 97-98; Hawthorne, 82).

[27] Dunn, na verdade, leva isso em consideração ao sugerir que ela "provavelmente se refere, portanto, ao que Adão se tornou como resultado da sua queda: ele perdeu a sua porção na glória de Deus e se tornou um escravo" (Christology in the Making, 115). É um tanto interessante, obviamente, que essa linguagem não seja utilizada nem no AT, nem por Paulo com referência a Adão (ela somente é importada à discussão pela forma como Paulo a utiliza em Rm 6, com relação aos crentes estarem escravizados daquela maneira, só que num contexto em que Adão não é mais o tema da análise.

[28] Confira a análise da linha b a seguir.

[29] Confira, por exemplo, o "estudo da palavra" de Cullmann nesse tema: "É interessante que encontramos [em Rm 8.30] o radical μορφή, acompanhado de perto por εἰκών, pois isso confirma o fato de que Fp 2.6 realmente se refere a Gn 1.26" (Christology, 177 [itálico do autor]). Para saber mais sobre essa questão como um todo, vide, especialmente. D. H. Wallace, "A Note on morphé", TZ 22 (1966): 19-25; D. Steenburg, "The Case against the Synonymity of MORPHE and EIKON", JSNT 34 (1988): 7786; Hurtado, Lord Jesus Christ, 121-22. A improbabilidade de uma sobreposição semântica genuína pode ser especialmente notada no fato de que as duas palavras jamais ocorrerem juntas nos seus vários usos no Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains; e como Hurtado declara, não está em questão, simplesmente, as duas palavras, mas a própria expressão (μορφή com o genitivo θεοῦ), que não ocorre em parte alguma da literatura judia, nesse sentido. A questão como um todo se torna ainda mais problemática quando notamos que Paulo, em vários outros exemplos utiliza εἰκών com relação a Cristo, como o Filho de Deus, para falar algo sobre ele ser verdadeiramente uma "imagem" de Deus (2 Co 4.4; Cl 1.15), bem como dele ser a verdadeira imagem divina real nos seres humanos, que foram concebidos, desde o princípio, para portarem a divina imagem (2 Co 3.18; Rm 8.29; Cl 3.10). Em função desse uso significativo nas Cartas anteriores da palavra real da Septuaginta, por que, agora, surpreende-nos ver Paulo recorrendo a μορφή, se, de fato, ele quis mesmo expressar o que diz a palavra εἰκών, já que ele poderia ter utilizado, com muita facilidade, um substantivo diferente na linha d. Cf. Wright: "A equivalência declarada de μορφή e εἰκών na LXX... me parece ilusória" (Climax of the Covenant, 72). De fato!

[30] Cf. GNB "ele sempre teve a natureza de Deus"; NEB: "a natureza divina era dele desde o primeiro" (mas mudou para a "forma" ambígua na REB); cf. TCNT; Montgomery; Phillips.

[31] Trata-se de um infinitivo em forma de artigo; mas como esses infinitivos são relativamente raros nos escritos de Paulo e como esse parece estar claramente em forma de aposto à primeira frase, a sua primeira função é anafórica, apesar dela também poder ser descrita de outras formas; cf. Wright, 83. Contra a objeção de D. B. Wallace, a qual sugere que o τό funciona, nesse caso, "simplesmente para destacar [o infinitivo] como o objeto" (Greek Grammar beyond the Basics, 220), isso está bem longe de estar correto, já que o todo parece, muito mais, ser uma forma de discurso indireto que se segue a ἡγήσατο (como no exemplo de Heliodorus na nota 33 adiante).

[32] Causa certo espanto que a associação dessa oração com o v. 3 raramente seja percebida, todavia tudo indica ser esse o ponto principal de tudo. Lá Paulo declara ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν, novamente uma forma de discurso indireto, mas naquele caso antes do sujeito da oração assumida: "considerando que os outros [estejam] acima de vós mesmos". Essa parece ser a razão óbvia para o uso do mesmo verbo nessa oração, bem como de ἐταπείνωσεν no v. 8, que retoma o ταπεινοφροσύνῃ do v. 3.

[33] Esse ponto gramatical normalmente é nebuloso ou mal interpretado na literatura, mas essa parece ser a única compreensão viável dessa combinação de palavras e formas. Cf. Lightfoot (111), que apresenta vários exemplos da expressão, sendo que somente um dos quais mostra a combinação de palavras (Heliodorus vii.20: οὐχ ἅρπαγμα οὐδὲ ἕρμαιον ἡγεῖται τὸ πρᾶγμα [ele não considera que a questão seja nem butim, nem algo enviado por um deus]); a tradução proposta por ele mesmo para a expressão é "todavia [ele] não considerou isso como um prêmio, um tesouro a ser agarrado e retido diante de todos os perigos", em que o seu "isso" substitui a expressão no infinitivo.

[34] Isso também é confirmado pela colocação da partícula negativa οὐχ, que, nesse caso, nega o substantivo, e não o verbo. Para saber mais sobre essa questão, consulte J. Carmignac, "L'importance de la place d'une négation: OYX ΑΡΠΑΓΜΟΝ ΗΓΗΣΑΤΟ (Philippiens II.6)", NTS 18 (1971-1972): 131-66.

[35] Essa é uma das dificuldades mais óbvias com a abordagem de Dunn a essa passagem. É um tanto interessante que ele não fala de forma alguma da questão gramatical, portanto essa interpretação baseada na tradução da oração, "ele escolheu [!] não como Adão... agarrar-se à igualdade com Deus". Só que isso desrespeita toda a gramática, concentrando-se em um significado específico de ἁρπαγμός e fazendo com que todo o restante da oração se conforme a ela. E não

só isso, mas o uso que Dunn faz de “escolheu” como uma interpretação de ἡγήσατο não somente deixa de levar a sério a frase de Paulo, como também desrespeita o elo verbal com o v. 3 (vide a nota nº 32 anterior), que é o seu motivo aparente para usar esse verbo.

[36] Cf. Fowl: “A ênfase dessa oração é afirmar a disposição de Cristo para com a sua igualdade com Deus” (94).

[37] Como já vimos, assim como μορφή, a literatura é imensa. O melhor da literatura recente vem de Wright (Climax of the Covenant, 62-90), que tanto resume o debate anterior, quanto oferece uma solução que é especialmente satisfatória à luz de todas as questões e para a qual eu reconheço a minha dívida, com satisfação. Wright, basicamente, adota a visão de R. W. Hoover (“The HARPAGMOS Enigma: A Philological Solution”, HTR 64 [1971]: 95-119), moderado pelas percepções anteriores de C. F. D. Moule (“Further Reflexions on Philippians 2:5-11”, in Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce on His 60th Birthday [editado por W. W. Gasque e R. P. Martin; Grand Rapids: Eerdmans, 1970], 264-76).

[38] O substantivo é formado a partir do verbo ἁρπάζω, que significa “arrebatar” ou “agarrar”, normalmente com a conotação de violência ou subtaneidade.

[39] Como faz muito pouco sentido (apesar da Versão King James e aqueles que tentaram comentar com base nessa tradução). J. C. O’Neill (“Hoover on harpagmos Reviewed, with a Modest Proposal concerning Philippians 2:6”, HTR 81 [1988]: 445-49) argumenta contra Hoover (vide a nota nº 37 acima) de que o “roubo, “que é ‘quase um contrassenso’”, parece “ser a única escolha que resta” (448); o conselho desesperado de O’Neill’s é fazer uma correção ao texto. Só que ao fazer isso, ele levou em conta somente alguns dos dados de Hoover (as evidências de Heliodorus [Hoover, 102-6] é especialmente notória); ao transformar os achados de Hoover em uma “regra”, O’Neill eliminou a “regra” ao notar as exceções. Só que isso não é o mesmo que eliminar a compreensão que Hoover tem da expressão.

[40] Também faz parte da questão já tratada anteriormente, quanto à “igualdade com Deus” ser algo que Cristo não possuía, mas poderia ter desejado, ou algo que ele já possuía, mas não tratava de forma ἁρπαγμόν. A linguagem técnica para essas distinções, tal como elas aparecem na literatura é res rapta (“algo pego” = “roubo”) ou res rapienda (“algo a ser pego”), ambas expressões se

referem àquilo que não era possuído anteriormente, e res retinenda (“algo a quem se deve agarrar”), referindo-se a algo que já é de nossa posse.

[41] Vide a nota nº 37 anterior. Esses dois estudos apareceram quase simultaneamente (1971 e 1970, respectivamente). Hoover valeu-se, especialmente, do trabalho de W. W Jaeger (“Eine stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief”, Hermes 50 [1915]: 537-53), embora essa linha de raciocínio remonte a Lightfoot (111). Moule deu uma base filológica mais sólida ao trabalho anterior de J. Ross (“ΑΡΠΑΓΜΟΣ [Phil. ii.6]”, JTS 10 [1909]: 573-74), F. E. Vokes (“Ἁρπαγμός in Phil. 2:5-11”, in Studia evangelica II [editado por F. L. Cross; TUGAL 87; Berlim: Akadamie, 1964], 670-75), e S. H. Hooke (Alpha and Omega: A Study in the Pattern of Revelation [Londres: J. Nisbet, 1961]); confira também J. M. Furness, “Ἁρπαγμός... ἑαυτὸν ἐκένωσε”, ExpTim 69 (1957-1958): 93-94; H. Dean, “Christ’s True Glory”, ExpTim 71 (1960): 189-90. Apesar de alguns seguirem Moule (por exemplo, Hawthorne, 85), a tendência geral (adotada também no meu comentário) pende mais para Hoover, mesmo mantendo Mouleem vita (nessa linha também temos Martin, 96-7; Strimple, “Philippians 2:5-11”; Feinberg, “Kenosis and Christology”; Wright, Climax of the Covenant, 76-80; Silva, 118; Fowl, Story of Christ, 55-56; O’Brien, 214-15; Melick, 102-3); esse ponto de vista foi assumido anteriormente por Käsemann, “Critical Analysis”, 63 (“usar algo para o nosso benefício próprio”).

[42] Vide o debate em MM 78.

[43] A objeção comum de que o objeto continua sendo necessário — “o que não está sendo agarrado ou entregue?” — já foi respondida por Moule: uma visão assim “ativa” do substantivo, da mesma forma, não exige um objeto assim. E, seja como for, a “tradução” de Dunn não tem justificação gramatical (“não contou a igualdade com Deus como algo a ser agarrado”).

[44] Como Wright (Climax of the Covenant, 83) também destaca.

[45] Ou seja, quando isso ocorre como parte de um “duplo acusativo” com um verbo semelhante a “pensar” (como nesse caso) ou “fazer”.

[46] Confira a crítica (um tanto exagerada) de O’Neill, “Hoover on harpagmos”. A primeira objeção a essas duas sugestões (a de Moule e a de Hoover) é, obviamente, a falta de evidência linguística para essa palavra.

[47] Desde que o meu comentário foi escrito, descobri que essa posição já era

defendida nos idos de 1911, por W. Warren (“On ἑαυτὸν ἐκένωσεν”, JTS 12 [1911]: 461-63); ela é vista com bons olhos por Michael, 90.

[48] Para sermos honestos, teologicamente a última pergunta precisa ser feita, só que de forma um tanto diferente; e ela nos leva consideravelmente além das preocupações do próprio Paulo ao escolher essa metáfora. A natureza das autolimitações que Cristo impôs a Si mesmo ao assumir a encarnação simplesmente não está no escopo de Paulo.

[49] Como uma igreja paulina, o que é apresentado aqui é a posição com a qual eles já deveriam estar bem familiarizados.

[50] Essa é a razão da “coda” do particípio final no v. 8, “e morte de cruz”, ser expressa daquela forma — de modo a exercer um efeito retórico. Eis o apogeu da verdadeira “semelhança divina”, na qual o Cristo divino se entrega na fraqueza (humilhação) total e execrável da crucificação. Para saber mais sobre esse entendimento da cruz, vide especialmente 1 Cor 1:18-25 em G. D. Fee, The First Epistle to the Corinthians (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 67-78.

[51] Tanto é assim que pensaríamos que Dunn et al. defenderia que Paulo está, intencionalmente, tentando contestar a ideia de que Cristo era preexistente como Deus. Só que se esse fosse o caso, então, nós precisaríamos reconhecer que Paulo havia se tornado completamente aberto ao entendimento errôneo pela forma como ele fala de Cristo em outras passagens (por exemplo, 1 Co 8.6; 10.4,9; 2 Co 8.9; Gl 4.4; Rm 8.3). É um tanto interessante que Dunn refuta a preexistência em cada um desses textos ao argumentar contra o que ele reconhece que eles parecem dizer.

[52] No grego λαβών; normalmente, o particípio aoristo indica um tempo anterior. Porém, apesar de Moule (Idiom Book, 100), que reconhece somente dois desses usos no NT (ambos em Atos), a maioria dos eruditos entende que esse particípio expressa o tempo coincidente. Cf. Gl 4.6; Ef 1.9.

[53] Sobre esse significado do verbo, vide Fee, God’s Empowering Presence, 425. Defender que ele deve ser escravizado por alguém (“Deus” [nessa linha, Meyer, 91; Plummer, 45] ou “pelas potestades” [vide a nota seguinte]) é forçar a metáfora e, portanto, desperdiçá-la.

[54] Vide Käsemann (“Critical Analysis”, 67-68), seguido por Beare, 82; Gnilka, 120; Caird, 121-22; G. Bornkamm, “Zum Verständnis des Christus-Hymnus,

Phil. 2.6-11", in Studien zu Antike und Urchristentum (BEvT 28; Munich: Kaiser, 1959), 181.

[55] Especialmente a repetição de εἰς θάνατον (53.8,12) no contexto dele ser ἐν τῇ ταπεινώσι (v. 8). Observe também os laços conceituais de "ele esvaziou-se a si mesmo" e "ele derramou a sua alma até a morte" (53.12); e (52.13) ("o meu servo καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα [será exaltado e grandemente glorificado]"). Vide, por exemplo, Michael, 90-91 (relutantemente); Hendriksen, 109; Cerfaux, Christ in the Theology of Saint Paul, 288-98; J. Jeremias, "Zu Phil ii 7: EAYTON EKENΩΣEN", NovT 6 (1963): 182-88; Martin, A Hymn of Christ, 169-96; Strimple, "Philippians 2:5-11", 260-61; Feinberg, "Kenosis and Christology", 36-40; J. G. Gibbs, "The Relation between Creation and Redemption according to Phil. II.5-11", NovT 12 (1970): 170-83; and Reid, Jesus, God's Emptiness, God's Fullness, 58-60 (que o interpreta totalmente dentro da estrutura de Is 53 sem qualquer menção a Adão ou à Sabedoria!). Vide a análise interessante de O'Brien, 268-71, embora ele, ao final, acabe rejeitando-o.

[56] Ele é o παῖς θεοῦ; a palavra de Paulo é δοῦλος. Uma certa cautela deve ser utilizada aqui, já que o Servo fala de si mesmo sem se referir a título como o δοῦλος do Senhor (49.5) e ele faz o mesmo com relação a Israel em 42.19; 48.20; 49.3 (na mesma linha segue Bockmuehl, 135); porém, todos esses casos não se referem a título, e Paulo jamais se refere a Cristo como "o escravo do Senhor" — e por uma razão muito boa, já que κύριος, no pensamento de Paulo é reservado estritamente ao próprio Cristo. Essa diferença linguística é a razão mais frequentemente apresentada para se rejeitar a ideia como um todo (por exemplo, Plummer, 45).

[57] De maneira similar, Bockmuehl, 135-36; e Silva (125), que também cita em apoio J. Heriban, Retto φρονεῖν e κένωσις: Studio esegetico su Fil 2,1-5,6-11 (Roma: LAS, 1983), 160-62; G. Wagner, "Le scandale de la croix expliqué par le chant du Serviteur d'Isaïe 53: Réflections sur Philippiens 2/6-11", ETR 61 (1986): 177-87.

[58] Moule ("Further Reflexions", 268-69) sugere que esse é o tema principal; cf. Hawthorne, 87; Bruce, 78.

[59] Na mesma linha Hurtado, "Jesus as Lordly Example"; cf. O'Brien, 223-24; E. Schweizer: "A sua unidade com o homem, então, é verdade, seria implícita, só

que a ênfase recairia na singularidade pela qual ele seria distinto de todos os homens" (Lordship and Discipleship [SBT 28; London: SCM Press, 1960], 63).

[60] Cf. Meyer: "especifica" (90); Kennedy: "define" (437); Vincent: "explica" (59).

[61] No grego γενόμενος; sobre essa palavra, vide a análise no cap. 5 de Gálatas 4.4 (pp. 226-27), em que um uso similar é mais frequentemente traduzido como "nasceu". Apesar desse raramente ser o caso aqui (a NRSV é uma notável exceção), existe, de fato, pouquíssima diferença entre a presente passagem e aquela, exceto que em Gálatas o seu "vir a ser" é especificado como tendo origem "de uma mulher".

[62] No grego ἀνθρώπων; o plural parece intencional, implicando a sua identidade com toda a humanidade, o que é, então, particularizado na expressão seguinte ("como um ser humano [ele mesmo]").

[63] É assim, pelo menos, que Dunn (Christology in the Making, 115-16) interpreta a expressão; só que essa acaba sendo uma leitura complicada em Dunn, já que ele é claro o suficiente acerca de como isso poderia se referir ao primeiro Adão, mas não tão claro acerca de como isso poderia se referir a Cristo. Assim, "o contraste... ocorre entre o que Adão foi e o que ele se tornou [o que os homens são agora o seu estado decaído], e é esta linguagem adâmica que é utilizada para se referir a Cristo". Só que ele, cautelosamente, evita sugerir como isso se encaixa na narrativa paulina da história de Cristo. Essa falta de clareza é composta por duas questões: Em outra parte, Paulo afirma que Cristo é sem pecado (2 Co 5.21); e essa passagem é a história de Cristo — não de Adão — todavia Dunn parece considerar prontamente que Paulo está narrando a história do segundo Adão, como se isso estivesse claro para qualquer pessoa, quando, na verdade, não exista nenhuma pista linguística.

[64] Isso, obviamente, é o que Dunn tenta fazer no capítulo anterior em Christology in the Making (pp. 107-13); mas isso também pressupõe que os Filipenses estariam familiarizados com essa reconstrução, ao passo que nenhum outro aspecto dessa Carta faria com que chegássemos a essa conclusão. Uma das dificuldades inerentes da avaliação dessa perspectiva de Dunn nessa passagem é que ele jamais nos oferece uma "tradução" que esclareça as ambiguidades e deixe o leitor entender que rumo a linguagem de Paulo estaria, supostamente, tomado.

[65] Mesmo assim, não deveríamos deixar de perceber que essa expressão também faz parte dos poderosos contrastes feitos nessa passagem. Cristo “fez-se a si mesmo como alguém sem reputação” ao se tornar humano — gostemos ou não, nós como humanos, disso!

[66] Um ponto — é necessário perceber novamente — que parece intoleravelmente redundante se ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων no v. 6 fosse um referente simples à sua presente condição de ser humano e segundo a imagem de Deus, como era o caso de Adão.

[67] Dunn, por outro lado, argumenta que essas três expressões são “todas formas variantes de se descrever o caráter do Adão decaído, todas oriundas da Teologia Adâmica” (Christology in the Making, 117), e que na história de Cristo significa que ele “portanto é o homem que desfez o erro de Adão” ao fazer as escolhas certas, nos pontos-chave. Todavia, por que, ficamos a nos perguntar, Paulo teria considerado necessário fazer uso dessa ideia de Dunn tantas vezes? E também ficamos curiosos, em saber como alguém poderia falar inteligentemente daquEle que é somente humano (como Dunn argumenta que Cristo é) como tendo assumido a “semelhança humana” e, depois, como alguém que está “sendo encontrado em aparência como um ser humano”?

[68] No grego εὑρεθείς (aoristo passivo de εὑρίσκω), cujo significado pode variar entre “chegar até algo por intermédio de uma busca intencional” a “encontrar no sentido de surpresa ou descoberta”, ou, como no presente caso, simplesmente “atingir um estado ou condição” (BDAG).

[69] No grego σχήματι; nos escritos paulinos, esse termo ocorre somente aqui e em 1 Co 7.31,em que ele se refere ao mundo “na sua presente expressão” que está se dissipando. Apesar de ser, talvez, simplesmente uma questão estilística que expresse variedade, essa palavra, todavia, coloca ênfase na natureza externa que torna algo reconhecível.

[70] Theology of Paul, 284 n. 77. Esse é um momento revelador do pressuposto, indicando que a história pode ser compreendida somente à luz de um precedente ou analogia anteriores, o que, por sua vez, elimina o encontro do próprio Paulo com Cristo ressurreto como fonte primária (e somente poderemos ficar curiosos em saber o que Paulo poderia ter feito durante todos aqueles meses na Arábia [Gl 1.17]). Isso é ainda mais revelador quando consideramos que a preexistência é um pressuposto para Paulo e, desse modo, também para as suas igrejas, bem

como para o autor de Hebreus e João e, portanto, era (aparentemente) largamente aceita em meados do Século I da Era Cristã.

[71] Cada uma dessas hipóteses está "fundamentada" em referências que, quando consultadas, tendem a colocar sob suspeita todo esse esforço. Dunn parece ter feito uma transição tranquila de Gn 1–3 (que ele menciona em citações para os pontos 1 e 2) para o uso que Paulo faz de Adão em 1 Co 15 e Rm 5 (nos itens 3 a 5); ele, porém, não faz referência a Gênesis e a Paulo simultaneamente salvo no ponto 4, em que ele cita Gn 2.17 (o que, na verdade, não acontece a Adão no sentido literal). A sua outra base para os pontos 3 a 5 são Sabedoria 2.23-24 (para os pontos 3 e 4) e o Sl 8.5b-6 (para o ponto 5). Como, por exemplo, Sabedoria 2.23 ("pois Deus nos criou para a incorrupção, e nos fez à imagem da sua própria eternidade", que ecoa Gênesis, mas é uma passagem mais interessada na humanidade como tal, e não em especificamente em Adão) reflete o ponto 3, o qual declara que Cristo "assumiu a forma de um servo"? Mesmo o seu parêntese de que isso tem mais relação com "corrupção e pecado" é uma mistura imprecisa das palavras de Paulo com as do livro de Sabedoria. Portanto, com esses pontos acabamos por não levar em conta, de forma alguma, o relato de Gênesis, mas Adão segundo ele aparece nas Cartas de Paulo — embora nada que se pareça com essa linguagem seja encontrado em nenhuma das duas passagens que mencionam Adão. Somos, portanto, tentados a descobrir também como os filipenses teriam sido capazes de compreender o que Paulo estava fazendo.

[72] Na verdade, essa é a ilustração mais pura daquilo que D. Juel, em outro contexto, chama de "interpretar o que está claro por intermédio do que está obscuro, ignorando as instruções sugeridas pelo texto" (Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity [Philadelphia: Fortress, 1988], 92 n. 4).

[73] Isso continua também na cena do "juízo" (3.14-19), que também assume a mesma ordem dos vv. 1-7: a serpente, a mulher e Adão.

[74] Dunn considera que essa objeção é pedante, o fato do "conhecimento do bem e do mal" faria deles equivalentes a Deus; só que isso não está, de forma alguma, claro no relato de Gênesis, o qual lima o "ser igual a Deus" a um único fator: a autodeterminação do bem e do mal. E como tudo aquilo, de fato, ocorreu (!) — sem a deificação — ficamos livres para pensar onde está localizada a igualdade de Deus que se encaixaria com Adão.

[75] Cf. Bockmuehl, 131-32.

[76] Vide a nota nº 70 anterior.

[77] Para ter acesso a outras refutações, vide Feinberg, “Kenosis and Christology”; L. D. Hurst, “Re-enter the Pre-existent Christ in Philippians 2:5-11?” NTS 32 (1986): 449-57; T. Y.-C. Wong, “The Problem of Pre-existence in Philippians 2,6-11”, ETL 62 (1986): 167-82; C. A. Wanamaker, “Philippians 2.6-11: Son of God or Adamic Christology?” NTS 33 (1987): 179-93; Fowl, Story of Christ, 70-73; O’Brien, 263-68; Bockmuehl, 131-33. Para conhecer uma visão geral muito interessante, vide L. W. Hurtado, “Pre-existence”, DPL 743-46. Por fim, talvez devêssemos observar a facilidade com que Paulo poderia ter expressado essa visão alternativa sem toda essa linguagem e gramática confusas. Por exemplo, ele poderia ter utilizado εἰκών em vez de μορφή, caso tivesse mesmo a intenção de fazer esse eco; em vez do infinitivo anunciado pelo artigo e, portanto anafórico da linha b, ele tinha diversos substantivos à sua disposição que teriam transmitido essa mensagem de forma muito mais clara; na verdade, caso ele tivesse utilizado os verbos completamente diferentes, especialmente em lugar da metáfora veemente “ele esvaziou-se a si mesmo”, ele poderia ter eliminado toda a ambiguidade que fez com que a maior parte dos eruditos considerassem que Paulo queria dizer algo muito mais de acordo com o que as palavras e orações normalmente significariam.

[78] O primeiro a assumir essa posição acerca dos vv. 9-11 entre os comentaristas ingleses foi Michael (93); a maior parte deles negligenciam por completo, normalmente porque no momento em que eles chegam a esse versículo, o contexto é esquecido em função do que Paulo declara a respeito do próprio Cristo. Com base nessa visão do v. 5, Barth (66-67) entende que a redenção virá sobre os filipenses como resultado deles estarem “em Cristo”. Porém, essa visão surge somente por razões teológicas: para ser feita com uma espécie de imitatio Christi que parece implicar um esforço pessoal e, portanto, um contorno à graça — uma conclusão totalmente desnecessária à luz dos vv. 12-13, em que é o próprio Deus que age neles para os seus próprios propósitos.

[79] Cf. Silva (127) e O’Brien (232), os quais reconhecem que essa é uma frase da prosa paulina e começam por descrever as suas partes óbvias, mas que, depois, continuam a utilizar a linguagem da hinologia.

[80] A falta de um paralelo paulino é realçada quando se faz o contraste com Rm

11.33-36, uma passagem doxológica que aparece em um paralelismo semita muito bem equilibrado. Verifique o “acréscimo” à prescrição de Gálatas, em que no v. 4 Paulo declara a respeito de Cristo... “que deu-se a si mesmo pelos nossos pecados, para que ele pudesse nos libertar... , de acordo com a vontade de Deus, a quem [Deus] seja a glória para sempre”. Assim como ocorre com a presente passagem, isso é oriundo de um credo, e não de um hino; ela é expressa na linguagem enaltecida do louvor, porém, a sua “poesia” é incidental, e não musical.

[81] Vide Fee, por exemplo, sobre 1.20 e 2.14-16; cf. 4.5 adiante (pp. 433-34).

[82] O terceiro caso dessa natureza no corpus; vide a análise de 1 Co 12.3 no cap. 3 (pp. 129-30) e Rm 10.9 no cap. 6 (pp. 272-74). Em função dela ser completamente paulina, e a autoria paulina não ser objeto de disputa, alguns realmente ficam espantados que alguns considerem essa frase pré-paulina e, portanto, não originada em Paulo (por exemplo, Käsemann, “Critical Analysis”; Beare, 77; Martin, 93).

[83] No grego διὸ καί; a própria conjunção (διό) é sempre inferencial e nunca entra em expressões modificadas, assim como retomada, que é tão característica de οὖν. A καί é melhor compreendida como intensificadora da conjunção, a qual BDAG sugere “denotar que a inferência é autoevidente”. Para saber mais sobre esse uso nos escritos de Paulo, vide 2 Co 1.20; 4.13 (2x); 5.9; Rm 4.22; 15.22.

[84] O fato de Paulo não mencionar nem a ressurreição, nem a ascensão tem sido usada para defender a autoria não paulina. Mas, de fato, muitas dessas declarações confessionais, e que nas Cartas de Paulo, em sua maioria, são soteriológicas, não mencionam a ressurreição. Nesse caso, como em outras Cartas, essas duas realidades estão pressupostas naquilo que ele diz.

[85] Daí a leitura da καί como sendo exegética e a frase como uma expressão composta, na qual o segundo verbo elabora ou expande o significado do primeiro. Para saber mais sobre esse uso nos escritos de Paulo, vide esp. 1 Co 11.22 (“ou vós desprezais a igreja de Deus ao humilhardes os despossuídos; cf. a TNIV); na mesma linha também Silva, 128-29.

[86] No grego ὑπερύψωσεν, encontrado somente aqui no NT.

[87] Por exemplo, Meyer, 99; Houlden, 77; Silva, 127-28. Poderia haver uma sensação de que na “cronologia” do céu, na sua intersecção com a terra, Cristo

tenha assumido um “novo papel”, por assim dizer (como sumo sacerdote solidário, por exemplo, como alguém que conhece o nosso sofrimento de dentro para fora). Todavia é questionável que se possa extrair um significado “posicional” desse tipo de compreensão.

[88] Por exemplo, Käsemann, “Critical Analysis”; Beare, 86; Caird, 123.

[89] Vide MHT 2.326; como já comentado aqui, o equivalente na nossa língua está nos compostos com “sobre” (por exemplo, “sobrecarregado, sobretaxado, sobrenatural”); ou, como muitos já colocaram, a ênfase recai sobre o superlativo, e não sobre o comparativo.

[90] Cf., por exemplo, ὑπερπερισσεύω (superabundar) em Rm 5.20; 2 Co 7.4; ou ὑπερνικάω (“prevalecer completamente”) em Rm 8.37.

[91] No grego ἐχαρίσατο, o verbo formado a partir do substantivo χάρις (graça), e um favorito paulino. cf. 1.29.

[92] Isso é compreensível, em função da fartura de ocorrência dessa expressão na Escritura Sagrada (por exemplo, “o nome do Senhor [vosso Deus])”; isso foi defendido por Moule, “Further Reflexions”, 270; e pode ser encontrado regularmente na literatura.

[93] Também (acertadamente) Plummer (48), que também (mais uma vez, acertadamente) rejeita o hábito comum de transformar o ἐν de Paulo em “diante de”. Antes, é “no nome que agora pertence a Jesus” que todo joelho se dobrará; cf. Sl 63.4 (62.5 LXX).

[94] No grego ἵνα, que no grego clássico expressa propósito e assim continua em grande parte do NT, inclusive nas Epístolas de Paulo. Todavia, existem vários casos em que, para Paulo, o propósito parece representar mais resultado do que objetivo (cf. o v. 2 acima; confira em Fee, God’s Empowering Presence, 434-37, on Gal 5:17); cf. O’Brien, 239. A maioria dos intérpretes entendem isso estritamente como propósito.

[95] A certeza da intertextualidade é verificada pela citação que Paulo faz dessa mesma passagem em Rm 14.11 (vide a análise do cap. 6 [pp. 276-82]). Essa citação é especialmente interessante para demonstrar a intertextualidade na presente passagem porque nos dois casos ele cita uma forma do texto com ἐξομολογήσεται em vez de ὀμεῖται (vide a nota nº 67 no cap. 6 [p. 279]),

indicando, assim, que no presente caso ele não está “remodelando livremente”, ou “aludindo” a essa passagem, como sugeriu, por exemplo, Kreitzer (Jesus and God, 115-16). Esse é um exemplo primário de intertextualidade, no qual Paulo, intencionalmente, faz uso da linguagem de um texto anterior, trazendo com ele as preocupações contextuais básicas daquele texto e, agora, reaplica-o à presente situação.

[96] Esta parece muito claramente a perspectiva do todo que chegamos a ficar surpresos por já ter havido um debate sobre a “época” deste evento (vide Martin, A Hymn of Christ, 266-70). Sobre este assunto, Lohmeyer (97) acertou ao declarar que ele fala do futuro escatológico a partir da perspectiva de “um presente em Deus”. Isto não é nada mais do que a estrutura escatológica do “já/ainda não” que compõe a totalidade da Teologia paulina.

[97] Confira, por exemplo, Sl 95.6; Mc 15.19; Lc 5.8; 22.41; At 7.60; 9.40; Ef 3.14; cf. as análises de NIDNTT 2:859–60 (Schönweiss), e EDNT 1:257–58 (Nützel).

[98] N. Richardson faz a sugestão completamente improvável (como afirmativa) de que “’curvar o joelho’ diante do nome de Jesus é, agora, a nova forma de reconhecer que Yahweh é Deus;” ele, então sugere também que não está ocorrendo, aqui, uma transferência da linguagem usada no Antigo Testamento, de Deus para Jesus” (Paul’s Language about God [JSNTSup 99; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994], 285). Só que isso parece desconsiderar completamente a ideia de Paulo a respeito “do Nome:” o κύριος dos textos do AT agora foi transferido para Cristo, e diante dele todo joelho se dobrará.

[99] Mas parece improvável que as três palavras sejam neutras e tenham a intenção de implica “a totalidade da criação”, inclusive a criação inanimada, como defende Lightfoot (115), seguido por Plummer, 49; Silva, 133; W. Carr, Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase “hai archai kai hai exousiai” (SNTSMS 42; Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 86-89.

[100] Na mesma linha segue a maioria dos intérpretes. Apesar de essa linguagem seguramente incluir “as potestades”, parece não haver nenhuma ênfase específica sobre elas, tampouco qualquer motivo para se supor que todas as três designações se refiram às “potestades espirituais” (como vemos, por exemplo, em Käsemann [“Critical Analysis”]; Beare, 86; Martin [A Hymn of Christ, 257-

65], Traub [TDNT 5:541–42], Nützel [EDNT 1:258]). Essa posição que foi completamente refutada por O. Hofius (Der Christushymnus Philipper 2,6: Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms [WUNT 2/17; Tübingen: Mohr Siebeck, 1976], 20-40; cf. Carr, Angels and Principalities, 86-89), é o resultado direto de uma metodologia errônea, que (1) pressupõe que o "hino" é pré-paulino (e, portanto, não paulino); (2) procura fundamentar o seu "contexto" na cosmologia gnóstica e helênica; e (3) depois interpreta este suposto "contexto" no uso paulino presente. Além dessa fraqueza metodológica, não existe qualquer indício na presente carta de que os filipenses estivessem aflitos pelas "potestades;" o problema deles era com pessoas, cuja oposição estava lhes trazendo um sofrimento considerável.

[101] No grego γλῶσσα. Essa palavra normalmente se refere a idiomas mesmo, aqui, porém ele é distributiva (= "toda pessoa, independentemente do idioma que a pessoa fala" [BDAG]); assim, Paulo está retomando o sentido que a Septuaginta apresenta em Is 45.23, de que a "língua de toda pessoa" confessará, o que também está de acordo com o paralelismo visto em "todo joelho confessará".

[102] O ὅτι é um ὅτι-recitativum (usado para introduzir uma citação), indicando, dessa forma, como em outras partes dos escritos de Paulo, que estas são as palavras reais da confissão.

[103] Sobre esta questão, vide, especialmente Hurtado, "Lord", DPL 560-69.

[104] Confira a análise dessa passagem no cap. 3 (pp. 125-28).

[105] Cf. Kreitzer (Jesus and God, 116), de quem tomei emprestada a terminologia.

[106] Cf. ibid., 161; citado também por Hurtado, "Lord", 565. Cf. 1.11, onde o fruto da justiça vem "por intermédio de Cristo Jesus para a glória e louvor de Deus."

[107] Ou seja, esta expressão vai, com toda a narrativa (a partir do v. 6), não somente a oração final (na mesma linha segue Meyer).

[108] Para saber mais sobre esta questão, consulte A. T. Lincoln, Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to His Eschatology (SNTSMS 43: Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 97-101.

[109] Em função da natureza enaltecedora dessa passagem e das suas conexões linguísticas com 2.6-11, alguns encontram aqui mais um trecho de um material possivelmente pré-paulino; mas como ocorre com a passagem anterior, e fica ainda mais claro nesse caso, estamos diante do velho Paulo, cuja perspectiva completamente escatológica e ênfase cristológica se misturam repetidamente em momentos culminantes como este. Vide o debate em Fee, 376-77.

[110] Que alguns entendem como "condenando" o texto como paulino (e.g., G. Strecker, "Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2 6–11," ZNW 55 [1964]: 63-78; J. Becker, "Erwägungen zu Phil. 3,20–21," TZ 27 [1971]: 16-29). Este é um juízo impressionante, já que o próprio Paulo ditou o que é dito aqui; e como vimos e 2.6-11, metodologicamente, precisamos pressupor como autoevidente que as coisas que o apóstolo dita para os ouvidos os filipenses são também afirmações vindas dele — além disso tudo, vem-nos à mente, quando a passagem, finalmente, traz essa seção exortativa ,que começou no v. 1, à sua retumbante conclusão. Não nos causa surpresa que a ideia de um fragmento de hino pré-paulino e, portanto não paulino, tenha encontrado tão pouca receptividade neste caso. Para ter acesso a uma refutação mais completa, vide Kim, Origin of Paul's Gospel, 150-56.

[111] Apesar da linguagem dessa frase não especifica a Parúsia (vinda) de Cristo, o que Paulo diz, de fato, pressupõe-na: em primeiro lugar, nós o aguardarmos ansiosamente "do céu" só pode significar a sua Parúsia do céu; e, em segundo lugar, o verbo ἀπεκδεχόμεθα (nós aguardamos ansiosamente) é utilizado por Paulo exclusivamente em conexão com a vinda de Cristo como o "fechamento escatológico" (cf. 1 Co 1.7; Gl 5.5; Rm 8.19,23,25 [numa outra menção no NT em Hb 9.28, também um contexto escatológico, e em 1 Pe 3.20]). Com este verbo, Paulo faz alusão à sua própria "busca ávida" pelo prêmio celestial (vv. 12-140, enfatizando, de modo semelhante, a forma como ele vive no presente constantemente concentrado em atingir o seu objetivo.

[112] No grego σωτῆρα, que assume a primeira posição enfática (o objeto antes do verbo) e sem o artigo definido. Todavia é questionável se Paulo tinha meramente a intenção de se referia a "um Salvador," como argumentam alguns. A falta do artigo, antes, denota ênfase, assim como ocorre na forma κύριον Ἰησοῦν Χριστόν que se segue e também omite o artigo. Isto, provavelmente, é uma variação da "Regra de Colwell," segundo a qual um substantivo predicado definido que antecede o verbo, normalmente, ocorrem sem o artigo (neste caso, um objeto direto definido, seguido por um aposto, parece funcionar de forma

análoga).

[113] Apesar de se tornar mais comum nas cartas que se seguem a esta; vide Tito 1.4; 3.6 (alguns acrescentariam 2.13, mas vide a análise a seguir, pp. 470-74); 2 Tm 1.10 (um contexto muito semelhante a este). Muitos (como Beare, 137; Collange, 140; O'Brien, 462-63) enfatizam o uso como sendo um reflexo do uso que Paulo faz do verbo "salvar," o que, segundo se alega, é utilizado exclusivamente para se referir ao futuro da salvação escatológica. Porém, as coisas simplesmente não são assim, como as passagens de 1 Co 1.21; 15.2; Rm 8.25 e Ff 2.5,8 são testemunhas claras.

[114] Cf. Foerster, TDNT 7:1010–12. Na sua derivação helênica, o termo se refere a qualquer pessoa que "salva" ou liberta; dessa forma, ele não tem nenhuma relação com ser "salvo do pecado" mas, sim, com ser liberto e protegido, ou por deuses (por isso é aplicado variadamente a Zeus, Apolo, Poseidon, Heráclès, Asclépio, e Serápis) ou por figuras humanas importantes (por exemplo, Pompeu, os imperadores). César é, assim, chamado de "o Salvador do Mundo," e o próprio Augusto é considerado "o Salvador da Humanidade". K. H. Schelkle (EDNT 3:326–27) nega que o uso aqui faça qualquer referência ao imperador, mas ao fato dele ocorrer em uma frase que coloca intencionalmente a sua "comunidade" nos céus, de onde eles aguardam o seu verdadeiro "Salvador," parece colocar mais peso em favor da visão defendida aqui; cf. P. Perkins, "Philippians: Theology for the Heavenly Politeuma," in Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon (vol. 1 of Pauline Theology; editado por J. M. Bassler; Minneapolis: Fortress, 1991), 93-94.

[115] Cf. Bockmuehl, 131-32.

[116] Ao mesmo tempo, ela se mostra em franco contraste com os oponentes que "se gloriam" em (aquilo que deveria ser) sua vergonha (3.19).

[117] Isto ocorre, principalmente, por causa da sua proximidade com esta passagem e pelo fato do verbo em 3.10 ser encontrado somente aqui, no corpus paulino, e o seu substantivo cognato somente aqui e em Rm 8.29, onde ele também diz respeito aos crentes serem "conformados" à imagem de Cristo.

[118] Para ter acesso a uma lista mais completa de ecos verbais entre essa passagem e 2.6-11, vide Lincoln, Paradise Now, 88.

[119] Para saber mais sobre esse como o contraste correto entre ψυχικόν σῶμα e

πνευματικόν σῶμα, como corpos “adaptados à vida presente e natural e à vida escatológica final do Espírito,” vide Fee, God’s Empowering Presence, 262-64.

[120] A TNIV apresenta da forma correta (mesmo divergindo da maior parte das traduções inglesas) ao informar que o Espírito não é o agente, mas a causa intrínseca de uma futura ressurreição corpórea. Sobre esta questão textual e o significado desta passagem no contexto, vide Fee, To What End Exegesis? 230-34, esp. nº 47.

[121] No grego κατά. Para uma análise e rejeição da visão de que essa preposição sempre funciona de maneira puramente instrumental, vide Fee, God’s Empowering Presence, 481 nº 24. Isto é especialmente verdade aqui, pois além da preposição não denotar instrumentalidade (pace TNIV, NASB, NASB, NAB, REB, NJB), ela de fato transmite a “norma” ou “padrão” segundo o qual algo é feito. Desse modo, Paulo não deseja falar “pelo agir” mas “segundo este agir” que já se reconhece ter atuado na sua própria ressurreição/transformação.

[122] No grego κατὰ τὴν ἐνέργειαν; cf. Ef 3.7, κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ (segundo o agir do seu poder; também Ef 1.19, “segundo o agir da sua força,” e 3.20, “segundo o poder que está em ação em nós” — textos que se referem à maneira com que o poder de Deus está (ou estará) tangivelmente em ação no mundo. O verbo ocorreu em Fp 2.13 em referência a Deus operar todas as coisas em/no meio deles para o seu bom propósito.

[123] Cf. NVI, GNB, NAB, REB; traduzido por “também” na NRSV, ou “mesmo” na RSV, NASB, NJB.

[124] No grego τὰ πάντα, usado por Paulo quando ele deseja se referir à totalidade do Universo criado, ou a totalidade de um determinado assunto; para saber mais sobre o uso presente, cf. 1 Co 8.6 (2x); 15.27-28 (4x); Rm 11.36. A presente passagem é um reflexo direto do argumento de 1 Co 15.25-28.

[125] Eles regularmente utilizam ἀγαλλιάω ou εὐφραίνω; a primeira palavra não ocorre de forma alguma nas cartas de Paulo, a segunda somente em 2 Co 2.2, além de duas citações da Septuaginta (Gl 4.27; Rm 15.10).

[126] O uso nesta passagem oferece uma espécie e pista sobre a escolha das palavras, já que aqui εὐφραίνω é estritamente não verbal (= “alegrar-se”) ao passo que o uso que ele faz de χαίρω normalmente implica expressão verbal.

[127] A dificuldade está com o advérbio ἐγγύς, que, assim como o nosso advérbio "próximo," tem conotações tanto espaciais, quanto temporais, dependendo do contexto. Sozinho, em uma frase como essa, ele é totalmente ambíguo; infelizmente, no contexto ele também pode ter as duas conotações.

[128] Na mesma linha temos Lightfoot (160), que percebe a similaridade com Tg 5.8, onde μακροθυμία (continência) é exigida à luz da Parúsia; cf. Plummer, 93; Michael, 197; Lohmeyer, 168-69; Barth, 122; Beare, 146; Hendriksen, 194; Gnilka, 169; Houlden, 109; Martin, 155; Kent, 151; Silva, 227.

[129] Na mesma linha também Calvin, 288; Caird, 150-51; C. Bugg, "Philippians 4:4–13," RevExp 88 (1991): 253-57; cf. a NEB, que começa com um novo parágrafo com este indicativo ("O Senhor está próximo; não tenhas nenhuma ansiedade [etc.]").

[130] Nessa linha, Ellicott, 101; Vincent, 133; Collange, 144; Bruce, 142-43; Hawthorne, 182; O'Brien, 490.

[131] Cf. Lohmeyer, 169; D. M. Stanley, Boasting in the Lord: The Phenomenon of Prayer in Saint Paul (Nova York: Paulist Press, 1973), 106; J. Baumgarten, Paulus und die Apokalyptik: Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulus-briefen (WMANT 44; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975), 205-08; O'Brien, 489. Para saber mais sobre este fenômeno em Filipenses, vide 1.19; 2.10,15-16.

[132] Sl 144.18 LXX, ἐγγὺς κύριος πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτόν; cf. 34.18 (33.19 LXX), ἐγγὺς κύριος τοῖς συντετριμμένοις τὴν καρδίαν (o SENHOR está próximo do contrito de coração); cf. 119.151 (118.151 LXX), onde ele aparece no segundo singular. Paulo apresenta ὁ κύριος ἐγγύς, e esta ordem das palavras, em contraste com o Salmo, coloca mais ênfase no "Senhor" do que em "próximo". Baumgarten (Paulus und die Apokalyptik, 205-08) enfatiza corretamente a Cristologia Superior implícita nesta linguagem; confira a análise de 2.10 acima.

[133] É possível, mas menos provável, que a intenção de Paulo fosse transmitir uma palavra de motivação — isto é, "Contenham-se amorosamente, porque o Senhor está próximo".

[134] Vide, por exemplo, o Sl 4.5 [4.6 LXX], καὶ ἐλπίσατε ἐπὶ κύριον (e coloque a sua esperança no Senhor), e ao longo de todo o Saltério, normalmente com ἐπί

onde o objeto é κύριος mas ἐν com expressões como “esperança no nome [do Senhor]” (Sl 33.21 [32.21 LXX]).

[135] De outra sorte, seria como um homem que se casa e pensa na sua esposa somente em termos “de ser muito boa para o trabalho,” como um velho imigrante alemão descreveu a sua esposa em uma das primeiras paróquias do pai do meu pastor.

10

Cristologia nas Epístolas Pastorais

QUANDO PASSAMOS PARA AS três cartas endereçadas a Timóteo e Tito, surgem várias diferenças entre elas e o corpus anterior.[1] A primeira, e mais óbvia, é que as dez primeiras são, fundamentalmente, documentos eclesiásticos — dirigidos às igrejas e que deveriam ser lidos em voz alta[2] como palavra profética à comunidade inspirada pelo Espírito.[3] Estas três cartas, por outro lado, são dirigidas a dois dos companheiros mais jovens de Paulo, que deveriam assumir a responsabilidade básica de levar adiante os corretivos eclesiásticos que elas contém. O segundo conjunto de diferenças tem relação com a linguagem e estilo, além do que muitos percebem como uma preocupação avançada na regulação da ordem eclesiástica.[4]

Apesar da maioria dos eruditos do Novo Testamento considerar que Paulo não é o autor destas cartas, a natureza desse livro exige que o presente capítulo seja incluído. Afinal, o que está em questão é se a Cristologia destas cartas difere significativamente daquilo que surge nas cartas reconhecidas. Na verdade, uma das características mais marcantes é o que alguns entendem como uma ênfase cristológica subestimada exatamente nas cartas em que poderíamos esperar o contrário.[5] A nossa primeira preocupação neste capítulo, entretanto, não é a comparação, mas a análise.[6]

Há muitos anos eu defendia que o agrupamento destas três cartas como um único bloco já seria inicialmente prejudicial[7] e, simplesmente, deixaria de lado grande parte das suas diferenças individuais. Isso inclui as diferenças marcantes e significativas de Sitze im Leben (contexto sociológico) à medida que elas surgem nas cartas, pois 1 Timóteo pressupõe que Paulo continuava no ministério itinerante, ao passo que 2 Timóteo já parte de um contexto em que ele estava no cárcere em Roma. Estas diferenças, por sua vez, afetam as ênfases cristológicas de cada uma das cartas. Na verdade, tanto é assim que estas diferenças poderiam

servir de argumento contrário à autoria de todas as cartas por um mesmo autor.

O que as três cartas têm em comum é que cada uma delas é endereçada a um cooperador mais jovem de Paulo que tinha uma longa história de convívio com o apóstolo. Em cada um dos casos, eles foram deixados (ou enviados) a Éfeso (Timóteo) e Creta (Tito) para tratar das questões relacionadas à liderança e à oposição ao evangelho de Paulo. Isto significa que 1 e 2 Timóteo compartilham de muito material em comum. As suas diferenças primárias estão relacionadas às circunstâncias do próprio Paulo:[8] ele era um missionário itinerante em uma e um prisioneiro do império na outra. Assim, 1 Timóteo foi escrita, fundamentalmente, para autenticar e orientar Timóteo em uma situação na qual parte da própria liderança parecia ter se desencaminhado por seguir a falsos ensinamentos. Em segundo lugar, Timóteo foi escrita num momento posterior, quando, apesar da "heresia" ainda estar muito presente em Éfeso, Paulo estava, mesmo assim, transferindo o seu ministério para Tíquico e chamando Timóteo para o seu lado em Roma (2 Tm 4.9-13), já que Paulo não boas expectativas quanto ao resultado do seu encarceramento presente.[9]

As diferenças cristológicas entre estas duas cartas se baseiam nestas duas circunstâncias históricas bem distintas. A ênfase em 1 Timóteo na humanidade de Cristo ocorre quase que certamente em resposta ao falso ensino propriamente dito, ao passo que a ênfase em 2 Timóteo em Cristo como κύριος (Senhor) está relacionada às circunstâncias do próprio Paulo estar prestes a ser julgado diante de Nero, o "senhor e salvador" que, na época, reinava no império romano.

O aspecto mais marcante de carta a Tito, por outro lado, é a quantidade relativamente escassa de dados cristológicos — somente quatro referências a Cristo, no total. Aqui, a preocupação fundamental é comportamental e soteriológica, a segunda tem a intenção de corrigir aberrações que surgiram nas igrejas de Creta. Por isso, Cristo é mencionado no corpo da carta somente nos seus dois resumos soteriológicos principais (2.11-14; 3.4-7). Todavia, estas duas passagens nos proporcionam dados cristológicos significativos tais que exigem de nós uma investigação considerável.

Estas diferenças claras de ênfase entre as três cartas, portanto, exigem que a Cristologia de cada uma das cartas seja examinada separadamente, ao mesmo tempo em que devemos também estar constantemente alertas a alguns pressupostos obviamente paulino que cada carta compartilha com as outras duas. Ao mesmo tempo, também precisaremos sempre manter um olhar em

retrospectiva na Cristologia encontrada nas cartas anteriores.[10] A análise propriamente dita se dará carta por carta, na sua ordem cronológica aceita: 1 Timóteo, Tito, 2 Timóteo

I. Cristologia em 1 Timóteo

Assim como ocorre no corpus anterior, a Cristologia de 1 Timóteo não surge tanto como uma questão em si mesma, mas como um auxílio às questões soteriológicas maiores que estão constantemente presentes para Paulo. Nesta carta, estas questões estão intimamente ligadas a uma preocupação com o falso ensino que havia surgido em Éfeso. Para os nossos propósitos atuais, a precisão acerca da natureza do seu ensino não é exigida, salvo para observarmos que o celibato e as restrições alimentares são explicitamente mencionadas em 4.3-5, sugerindo, assim uma espécie de ideal asceta.[11] Só que isso, argumenta Paulo, mostra-se em contraposição a Deus como Criador de todas as coisas, com a implicação inerente de que tudo que Deus criou é bom. Esta negação da bondade da criação, portanto, parece estar por trás da principal ênfase cristológica da carta.

Em resposta, Paulo, simultaneamente trabalha em dois fronts: (1) Cristo veio para salvar os pecadores oferecendo-se a si mesmo como redenção (1.15; 2.6), mudando, assim, o fundamento das exigências ascéticas para a aceitação graciosa; (2) Cristo veio em encarnação genuína, afirmando, desse modo, a bondade da encarnação. Todos os quatro momentos cristológicos mais importantes da carta, portanto, enfatizam a humanidade de Cristo (1.15; 2.4-6; 3.16; 6.12-13), ao passo que o primeiro e o terceiro também refletem/enfatizam a encarnação. Ao mesmo tempo, três deles, direta ou indiretamente, têm implicações soteriológicas.[12]

Observações Preliminares sobre o Uso

Uma análise mais atida dos dados nos apêndices I e II revela que o uso em 1 Timóteo apresenta um alto nível de similaridade ao que ocorre no corpus antecedente. E, assim como ocorre com as cartas para as igrejas, que têm, cada uma delas, os seus momentos idiossincráticos em comparação com as outras, o mesmo ocorre com 1 Timóteo.

O apelativo triplo e pleno ocorre quatro vezes, cada um duas vezes na ordem "Cristo Jesus nosso Senhor" e "nosso Senhor, Jesus Cristo". A novidade é a combinação "Cristo Jesus nossa esperança" na saudação, o que ocorre na conjunção com a formulação "Deus nosso Salvador" como a fonte dupla do apostolado de Paulo ("segundo o mandamento de Deus nosso Salvador e [de] Cristo Jesus nossa esperança").

A designação mais comum (10 dentre 16 referências) é a combinação "Cristo Jesus," que é a única combinação dupla na carta e ocorre consistentemente nesta ordem (cf. Gálatas). Esta também é a ordem mais comum no corpus anterior (61x, contra 20x). Assim como ocorre em Romanos e 1 Tessalonicenses, Deus (θεός) é mencionado com mais frequência do que Cristo (22/16) — uma proporção que se modifica radicalmente em 2 Timóteo (13/27).

A característica de uso mais comum em 1 Timóteo é o fato de que Cristo é mencionado por um único nome/título somente duas vezes, ὁ κύριος (o Senhor) em 1.14 e ὁ Χριστός (Cristo) em 5.11. Isto também se conforma ao corpus como um todo, já que o uso de "o Senhor" alcança o seu maior nível de flutuação no corpus (somente 2x em Gálatas, por exemplo) — um indicador muito bom de quando este título ocorre por si mesmo (13x em 2 Timóteo!), ele geralmente está relacionado diretamente à questão do sujeto.[13] Seja qual for o caso, não há nada que diga respeito ao uso que se mostre contrário à autora paulina, tampouco qualquer ênfase de uso, em si mesma, que daria direção especial à análise que se segue.

Cristo, o Salvador Encarnado

O lugar para se começar uma análise cristológica desta carta é por meio de uma exegese direta, mas com forte ênfase cristológica das quatro passagens mais importante, que serão analisadas na sua ordem canônica (1.11-17; 2.4-6; 3.16; 6.13-16). O que estas passagens têm em comum é uma forte afirmação da humanidade de Cristo, ao passo que duas delas (1.15; 3.16) também pressupõem a sua preexistência e, dessa forma, refletem uma compreensão da vida humana de Cristo como divina encarnação.

1 Timóteo 1.11-17

No fim de uma seção em que ele acusa veementemente os falsos mestres (vv. 3-7), Paulo se refere ao desejo que eles tinham de serem mestres da Lei. Isto, por sua vez, acaba desaguando em uma afirmação da Le como uma coisa boa, embora não dirigida aos crentes. Antes, segundo se argumenta, a sua intenção era demarcar os pecados dos ímpios, cujos pecados foram, então, catalogados de uma maneira que, grosso modo, ecoa os Dez Mandamentos (vv. 8-10a). No fim, estes pecados (e, portanto, a própria Lei) são apresentados em franco contraste com a "sã doutrina" encontrada no evangelho, descrita aqui como uma manifestação "da glória do bendito Deus" e que foi confiado a Paulo (vv. 10b-11). Com isto, Paulo irrompe em uma efusão de gratidão ao seu Senhor (v. 12), enquanto apresenta-se como exemplo supremo da realidade do evangelho da graça (vv. 13-16).

Tipicamente paulina, a ação de graças, apesar de ser uma genuína efusão de gratidão, é, ao mesmo tempo, instrutiva ao antecipar algumas questões que surgirão posteriormente na epístola. A ênfase é posta na imensidão e amplitude da misericórdia de Cristo — uma ênfase necessária por causa da natureza do pecado, o qual é contrário a Cristo e, portanto, incurável pela observância da Lei. O resultado é que a foco exclusivo de toda esta seção de ação de graças transformada em testemunho está em Cristo. Na verdade, a começar pelo v. 11 (a conclusão do excurso sobre a verdadeira razão para a lei), Paulo apresenta uma série de afirmações cristológicas que culminam nos vv. 15-16 e levam a uma bênção final de louvor a Deus. Nem todas estas afirmações são igualmente óbvias; na verdade, algumas podem, muito bem, ser questionadas, por isso passaremos a analisá-las frase a frase.

Versículo 11

...τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ... [11]κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ μακαρίου θεοῦ

...a sã doutrina... [11]a qual está de acordo com o evangelho da glória do bendito De

Nosso interesse nestas palavras conclusivas dos vv. 8-11 reside em duas questões: (1) o evangelho está relacionado com a “glória do bendito Deus,” uma expressão que será, em parte, retomada em Tito 2.13; (2) este evangelho foi confiado ao próprio Paulo. Normalmente, pouca coisa poderia ser extraída desses dois pontos; todavia, a presente passagem não é comum, já que o vem a seguir é uma elaborada seção de ação de graças a Cristo, que chamou Paulo para o seu apostolado. Dessa forma, é possível que também Cristo já esteja no centro destas duas frases.

Em primeiro lugar, parece muito provável que Paulo já tinha Cristo em mente quando falou do evangelho como uma manifestação da glória de Deus.[14] Esta probabilidade baseia-se no que é dito a respeito de Cristo em Tito 2.13.[15] A linguagem da “glória” com referência ao que foi revelado sobre Deus por meio da encarnação e da redenção de Cristo ocorre primeiro na extensa argumentação de 2 Co 3.7–4.6. Na passagem de Tito, a referência é à manifestação futura da glória de Deus na Parúsia de Cristo. Portanto, há boas razões para crermos que, em vez de simplesmente dele utilizar uma linguagem pomposa derivada do Antigo Testamento para se referir a Deus, Paulo está, neste ponto, antecipando intencionalmente a natureza cristocêntrica do evangelho que ocorrerá na seção de ação de graças a seguir.

A segunda questão é se o sujeito implícito do “passivo divino”[16] ἐπιστεύθην (me foi confiado) é “Deus” ou “Cristo Jesus”. Em favor de “Deus” está o fato desse passivo vir logo após à menção ao “Deus bendito”. Por isso, a TNIV, traduz como “o qual ele [Deus] confiou a mim”. Só que existem boas razões para pensarmos diferente, já que a seção de ação de graças a seguir é dirigida especificamente a Cristo, que, por sua vez, é o sujeito do passivo repetido “me foi demonstrada misericórdia” nos vv. 13,16. Na verdade, todo o conteúdo da seção de ação de graças que vem logo a seguir se concentra tanto no papel iniciatório, como no seu papel efetivo no apostolado de Paulo.

Portanto, apesar de nenhuma destas questões no v. 11 poder ser resolvida de modo definitivo, as suas possíveis implicações cristológicas são, pelo menos, sugeridas pelas questões mais garantidas nos vv. 12-16.

Versículos 12-13

[12]Χάριν ἔχω τῷ ἐνδυναμώσαντί με Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ὅτι πιστόν με

[12]Dou graças Àquele que me fortaleceu, Cristo Jesus nosso Senhor, porque ele m

Três questões cristológicas importantes chamam a nossa atenção nestas palavras iniciais, importantes em parte porque, assim como ocorre ao longo de todo o corpus, elas não parecem ser intencionalmente cristológicas.

1. Com a única exceção de Rm 16.4,[17] a seção de ação de graças nos escritos de Paulo sempre é dirigida a Deus, tanto nos relatos de ação de graças[18] como nas exortações de agradecimento (por exemplo, 1 Ts 5.18). Na verdade, somente aqui no corpus encontramos a forma de ação de graças que, em outras partes, é dirigida a Deus (τῷ θεῷ) passa a ser oferecida a Cristo. Tanto a gramática, como o contexto deixam claro que a ação de graças é oferecida.

Este tipo de intercalação entre Deus e Cristo é tipicamente paulino, de duas maneiras.[19] Em primeiro lugar, Paulo fez isso com respeito a relatos de oração. Na maioria das vezes, e como esperaríamos de um judeu monoteísta, a oração é direcionada a Deus-Pai; mas em 2 Co 12.8 Paulo relata que três vezes ele "orou ao Senhor" (= Cristo) para que Ele retirasse um "espinho na carne".[20] Pedido que recebeu a seguinte resposta de Cristo: "A minha graça te basta". Também aqui, com respeito a ação de graças; por razões específicas em cada caso, o que normalmente é dirigido a Deus-Pai agora é oferecido a Cristo.

Em segundo lugar, ficamos chocados pela forma completamente espontânea com que isso acontece em ambos os casos. Como seria possível, sentimo-nos forçados a perguntar, que um monoteísta rigoroso[21] pudesse fazer uma oração, tanto na forma de petição, como de ação de graças a Cristo, como se Ele fosse Deus?

2. Para fins cristológicos, ainda mais significativo é o fato de que Cristo é o sujeito de todos os verbos que expressam atividades divinas na sequência, atividades que, normalmente, pertencem ao domínio de Deus. Paulo, por sua vez, afirma: (a) que Cristo "me capacitou/fortaleceu" (ἐνδυναμώσαντί με);[22] (b) "me considerou fiel/digno de confiança" (πιστόν με ἡγήσατο);[23] e (c) que Cristo me "indicou para este ministério" (θέμενος εἰς διακονίαν).

Dessa forma, muito embora, mais adiante Paulo passe a enfatizar o aspecto soteriológico da misericórdia divina para consigo, isto não ocorre na nota de abertura da ação de graças. Antes, ele está se referindo à atividade divina do Senhor que reina, porque todos estes verbos se referem ao papel do Cristo

exaltado no chamado apostólico de Paulo.

3. Sem quebrar o ritmo, Paulo segue descrevendo o tipo de pessoa que Cristo havia escolhido para este ministério: alguém que, até o momento do seu chamado e conversão tinha sido um firme opositor de Cristo em todos os aspectos — um blasfemo,[24] perseguidor e que fazia uso de violência contra os cristãos. O seu chamado, afirma Paulo, foi um ato de misericórdia divina ("mas a mim me foi mostrada misericórdia"), onde ele considerou que o sujeito do passivo divino, mais uma vez, era Cristo. Pensar diferente seria não compreender o raciocínio de Paulo — a misericórdia foi demonstrada exatamente por aquele contra quem Paulo se levantou em violenta oposição — e, dessa forma, perturbaria a natureza cristocêntrica do testemunho.[25] Como já vimos, em circunstâncias normais poderíamos presumir que Deus fosse o sujeito pressuposto para o verbo, só que tanto aqui, como no v. 16 toda a ênfase recai sobre o que Cristo fez em favor de Paulo; e como 1 Co 7.25 deixa claro, Paulo não tem problemas em utilizar este verbo com referência a Cristo.

Portanto, este é mais um caso em que um atributo divino que é claramente utilizado para Cristo, não como algo que Paulo se lança a explicar, mas simplesmente como algo que para Paulo era algo bastante normal.

Versículo 14

ὑπερεπλεόνασεν δὲ ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης τῆς ἐν Χρ

Porém a graça de nosso Senhor transbordou (em mim) junto com a fé e amor que

Tendo descrito o tipo de pessoa que ele foi antes do seu encontro com Cristo, Paulo, agora, passa falar mais sobre a misericórdia de Cristo para com ele. Ao fazer isto, ele apresenta a base cristológica do seu chamado divino, e o faz com uma frase que, pela sua própria cristocentricidade intencional — a repetição da referência a Cristo — acaba soando inconveniente para nós. Dessa forma, alguns consideram prontamente que "nosso Senhor," nesse caso é uma referência a Deus.[26] Porém, isso significaria fazer uma "arrumação" que somente interessaria a nós naquilo que, para o autor, não está bagunçado. Tudo o que Deus fez por nós na salvação foi tornado efetivo por meio de Cristo, tanto na sua morte sacrificial, como agora, no seu reinado nas alturas. Portanto, tanto a "graça" que transbordava em Paulo, como a fé e o amor que a acompanharam vieram diretamente da parte do próprio Cristo.

Como vimos no cap. 2,[27] quase todas as cartas de Paulo terminam com uma oração abençoadora da "graça" da parte de Cristo; todavia existem três lugares no corpo das suas cartas, inclusive neste caso,[28] onde ele expressa a sua graça atual como sendo da parte de Cristo e não de Deus. O traço marcante desta frase é o acréscimo de "fé e amor" como a "circunstância auxiliar"[29] da graça de Cristo. Como sempre é o caso para o apóstolo, a nossa fé em Cristo e o nosso amor pelo próximo têm o seu ponto alto em Cristo e são, juntos, as expressões que necessariamente acompanham a graça que Cristo lhe demonstrou anteriormente. O fato cristologicamente relevante é que estas "graças," nesse caso, não estão apontando para a obra histórica da cruz, mas para a experiência paulina da graça no seu encontro pessoal com o Cristo vivo e que reina.

Versículo 15

πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος, ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσ

Digno de confiança é o dizer e digno de aceitação por todos: “Cristo Jesus veio a

A narrativa é, agora, interrompida para se enaltecer o antídoto divino contra a pecaminosidade humana, ao passo que, simultaneamente, mantém-se a ênfase em Paulo como o supremo exemplo do recebimento da misericórdia divina. Assim, o que começou no v. 12 como uma expressão de total gratidão a Cristo, o seu Salvador, agora culmina com um "dizer digno de confiança" — o primeiro dos três que ocorrem nesta carta[30] — que proporciona o fundamento divino e o meio efetivo da atividade salvífica de Cristo.

Apesar de um ou outro questionamento,[31] tudo nessa frase, sem mencionarmos o contexto maior desta carta (especialmente 3.16), aponta para a preexistência e encarnação como base pressupositiva.[32] Não faria muito sentido o nosso autor utilizar a expressão "veio ao mundo" para se referir a alguém que fosse meramente humano e cujo nascimento fosse simplesmente propício; pessoas assim não "entram no mundo," pelo menos não segundo a linguagem e cosmovisão do nosso autor bíblico. Em última análise, o que está em jogo aqui são os pontos de vista que o autor e os leitores já têm de comum acordo. Certos textos como 1 Co 8.6; 10.4,9; 2 Co 8.9; Cl 1.15-20; Fp 2.6-7. deixam claro que a preexistência de Cristo é construção central de Paulo. E argumentar que um autor pós-paulino não levaria em consideração as afirmações do próprio Paulo acerca da preexistência de Cristo parece ser uma linha autofágica de raciocínio. Como, perguntaríamos nós, poderia um "paulinista" descartar a autoria paulina destas cartas e ainda deixar de reconhecer Paulo, de forma tão flagrante, neste momento cristológico tão básico?

Portanto, podemos estar bastante tranquilos de que este "dizer" deveras abreviado, que tem a salvação humana como sua principal ênfase tem, ao mesmo tempo, uma perspectiva preexistente e encarnacional da "vinda de Cristo ao mundo" como seu fundamento pressupositivo básico. Eis aqui o que, historicamente, desencadeou a atividade salvífica de Cristo em favor de Paulo (e das outras pessoas); aqui está o ponto inicial da misericórdia que o próprio Paulo, como o principal dentre os pecadores, experimentou historicamente do Cristo ressurreto, que, depois, designou-lhe para o seu ministério apostólico do Evangelho. E em (leve) contraste com o que Paulo afirma em outras partes acerca da "vinda," a perspectiva aqui não está em Deus ter enviado o seu Filho (Gl 4.4; Rm 8.3), mas no papel ativo do Filho na sua própria vinda ao nosso mundo.

Por fim é importante notarmos que a ideia dessa recitação é exatamente exaltar o evangelho como uma demonstração da misericórdia divina para com os pecadores, em contraponto com o falso ensino que, aparentemente, enfatiza a observância da Lei e defende um ideal ascético. Uma visão assim da salvação não necessita de qualquer forma de misericórdia; e Paulo, que foi alcançado pela misericórdia de Deus em Cristo, não a aceitará. Portanto, a ênfase geral continua sobre Cristo como o agente ativo em todas as atividades de Deus.

Versículo 16

ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἠλεήθην, ἵνα ἐν ἐμοὶ πρώτῳ ἐνδείξηται Χριστὸς Ἰησοῦς τὴν ἅπα

Porém, por essa razão mesmo me foi mostrada misericórdia, para que em mim, o

Nesta frase final da ação de graças, Paulo repete, do v. 14, o fato de que Cristo usou de misericórdia para com ele, todavia, neste caso, Paulo o faz para enfatizar a natureza exemplar da sua conversão. A mensagem que ele deseja transmitir é que se Cristo pode receber dessa forma o seu inimigo mais cruel, então existe plenitude de esperança também para todas as outras pessoas. Esta é a passagem que nos assegura que Cristo é o sujeito implícito do passivo divino "me foi mostrada misericórdia," já que a salvação concedida a Paulo foi a demonstração suprema da imensa longanimidade do próprio Cristo. E isso, por sua vez, é mais um momento cristológico importante, já que a palavra μακροθυμία, para Paulo, é uma expressão do caráter de Deus. Isto é afirmado de forma explícita em Rm 2.4 e 9.22 e implícita em textos como 1 Co 13.4 e Gl 5.22. Além disso, o verbo ἐνδείκνυμι é uma palavra especialmente paulina no NT, usada frequentemente como uma poderosa demonstração do caráter divino.[33]

Este atributo divino incrivelmente profundo, o qual, pelo Espírito, deve caracterizar o amor dos crentes pelo próximo, foi apresentado em sua plenitude na vinda de Cristo ao mundo para salvar os pecadores — a obra salvífica que será apresentada em mais detalhes na próxima passagem cristológica (2.4-6). Só que, antes disso, algo precisa ser dito acerca da doxologia com a qual tudo termina.

Versículo 17

τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ ἀοράτῳ μόνῳ θεῷ, τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς α

Agora ao Rei das eras, o imortal, invisível, único Deus, seja a honra e a glória até

Em função da natureza altamente cristocêntrica da seção anterior de ação de graças, não estamos bem preparados para esta doxologia espantosamente teocêntrica ao final.[34] Com uma linguagem que enfatiza a natureza exclusivamente monoteísta da herança judaica de Paulo, ele dá louvor ao Deus único, refletindo, dessa forma a Shemá de Deuteronômio 6.4 (cf. 1 Co 8.4,6), a pedra angular absoluta da religião judaica. Assim, de maneiras que refletem as reapresentações cristãs ousadas da Shemá em 1 Co 8.6, Paulo volta a abraçar a obra divina de Cristo dentro do seu monoteísmo básico e absoluto.

Mesmo que se possa argumentar que Paulo estaria aqui, tentando fazer uma "correção" à cristocentricidade da ação de graças anterior, temos boas razões para pensar diferente. Independentemente de qual tenha sido a intenção de Paulo, e mesmo que tenhamos, ao final, compreender a natureza ontológica da divindade de Cristo, ele sempre vislumbra a salvação como tendo a sua origem no amor de Deus-Pai, mas que foi tornada possível pela obra de Cristo e do Espírito. Daí temos que é a própria cristocentricidade que exige uma palavra exclamatória ao final. Por um lado, a doxologia enfatiza que Cristo não age de modo independente do Pai; por outro, ela funciona como pontuação divina da centralidade cristológica de tudo o que a antecedeu. Cristo não agiu e não age de modo independente do Pai, tampouco a sua obra deve ser vista à parte do que Deus está fazendo no mundo.

1 Timóteo 2.3-6

3...τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, 4ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνω

3...Deus nosso Salvador, 4que deseja que todas as pessoas sejam salvas e cheguen

Esta segunda passagem cristológica de 1 Timóteo tem a intenção de oferecer base teológica para a ênfase recorrente em πάντας ἀνθρώπους (todas as pessoas),[36] em uma passagem que estimula todas as pessoas a fazerem todo tipo de oração. O fundamento teológico para este apelo é que “Deus nosso Salvador deseja que todas as pessoas sejam salvas”. A maneira eficaz de Deus ser o nosso Salvador foi tornar a sua salvação disponível a todos os “homens” por meio de um “homem,” Cristo Jesus, sendo que a ênfase não recai na sua masculinidade, mas na sua genuína humanidade[37] e, desse modo, na realidade da sua encarnação. O mediador divino não era nem uma forma de ser angelical, tampouco uma visitação divina que meramente “parecia” ser humano; antes, o que Paulo deseja transmitir é que a redenção de Cristo, apesar dele mesmo ser divino, foi efetuada por um verdadeiro ser humano.

O resultado é uma ênfase cristológica dupla: em primeiro lugar, na sua humanidade, Cristo cumpriu os propósitos divinos de ser um mediador verdadeiramente humano entre Deus e a humanidade;[38] em segundo lugar, ele veio, ao mesmo tempo, como um mediador divinamente encarnado que, na sua encarnação,[39] ao “dar-se a si mesmo,” ofereceu, assim, uma redenção verdadeiramente efetiva[40] para a pecaminosidade humana.

Visto de forma isolada isto até pode parecer uma leitura que extrapola os limites do texto; mas este é um caso claro em que precisamos ter em mente a epístola como um todo quando examinamos qualquer uma das suas partes.[41] Aqui, verdadeiramente, está tanto o significado do primeiro “dizer,” que “Jesus Cristo veio ao mundo para salvar os pecadores” (1.15), como da primeira linha do hino em 3.16, que “ele apareceu na carne”. Assim, a forma enfática “um Deus” e “um mediador, o ἄνθρωπος Cristo Jesus” parece ter a intenção de preservar, por um lado, a inviolabilidade do monoteísmo do autor e reforçar a questão; e, por outro, que o único mediador, embora preexistente e, portanto, divino, era, mesmo assim, completamente humano.[42] Assim, a natureza divina de Cristo implicada na sua encarnação não nega a afirmação básica da unidade de Deus. O que ela faz, como reafirmou Richard Bauckham,[43] é alargar as fronteiras da identidade de Deus como o Deus único.

Assim, o que temos, neste caso, em que a divindade de Cristo é pressuposta, é uma dupla ênfase. Em primeiro lugar, Paulo enfatiza a autenticidade de Cristo como ser humano, uma ênfase que faz ainda mais sentido se isto estiver, de

alguma forma, sendo menosprezado pela cosmovisão ascética do falso mestre.[44] Em segundo lugar, muito embora a preocupação suprema seja soteriológica, como geralmente é o caso em Paulo, ele, mesmo assim, continua preocupado em afirmar que o Salvador humano é, Ele mesmo, divino.

1 Timóteo 3.16

ὃς[45] ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔ

Aquele que apareceu na carne, foi redimido no Espírito, apareceu a anjos, foi pre

Até poucos anos atrás, esta era a passagem que mais dava trabalho aos comentaristas nesta carta[46] — e por um bom motivo. Mesmo quando o texto assume a forma de prosa, como vimos acima, dificilmente se pode deixar de notar a natureza poética do todo. E a poesia tem o seu próprio conjunto de dificuldades, nesse caso relacionadas (1) à própria formação dos versos,[47] (2) ao significado de algumas linhas,[48] o que está relacionado, em parte, à primeira questão e, especialmente, (3) ao seu papel no contexto imediato.

Para os propósitos desse nosso estudo, não precisaremos resolver todas estas questões, especialmente a questão da formação dos versos, já que o nosso interesse cristológico se baseia, fundamentalmente, nas duas primeiras linhas e todos concordam que ambas formam um paralelismo poético entre si. Além disso, todos, basicamente, concordam que o paralelismo nesse caso é uma forma de sinonímia, e não de antítese. Só que, depois disso, uma grande diferença de opinião será encontrada.

Como a questão do contexto raramente é abordada adequadamente,[49] este será, aqui, o nosso ponto de partida. As pistas estão em três áreas. Em primeiro lugar, o v. 14 é melhor compreendido não como uma conclusão dos caps. 2-3, mas como o início das instruções sobre “como as pessoas devem se portar na casa de Deus” (TNIV) e, dessa forma, ele antecipa as preocupações maiores que se seguem a respeito da verdadeira conduta cristã.[50] Em segundo lugar, o δέ (mas) de 4.1, normalmente não traduzido ou traduzido com um “ora,” é melhor compreendido como uma verdadeira conjunção adversativa ao v. 16.[51] Assim, depois de esclarecer o conteúdo do “mistério” divino encontrado no evangelho, ao fazer (aparentemente) uma citação de um hino cristão primitivo, Paulo passa a esclarecer, por forma de um contraste, o motivo para relembrar a Timóteo e à igreja de Éfeso os elementos básicos da história de Cristo. Em terceiro lugar, o que mantém a unidade da passagem como um todo é a palavra εὐσέβεια (devoção, piedade), que aparece no começo do v. 16 e, depois, reaparece como a palavra de controle na aplicação a Timóteo em 4.7-10.

Tudo isso sugere, portanto, que o conteúdo do hino existe exatamente para preparar o caminho para a acusação aos falsos mestres em 4.1-5. A ênfase no hino está sobre a verdadeira humanidade de Cristo (linha 1), a qual recebeu a divina redenção tanto pelo Espírito e anjos (linhas 2-3), como pela subsequente proclamação na Igreja Primitiva (linhas 4-5), à qual está anexa a redenção final

pela elevação de Cristo “à glória”. Tudo isso de mostra em franca oposição aos mentirosos hipócritas (acerca da verdade de Deus) que estavam negando a bondade da criação ao insistir em certas formas de abstinência (4.3-5).

Essa ênfase também explica porque, nesse caso, não existe menção à obra salvífica de Cristo como tal — muito embora ela esteja, obviamente, pressuposta nas linhas 4 e 5. O que está sendo pregado e crido entre as nações/gentios é aquilo que foi expressamente anunciado nas duas passagens anteriores: “Cristo Jesus veio a este mundo para salvar os pecadores” (1.15), e ele “deu-se a si mesmo como redenção por todas as pessoas” (2.6). Isto sempre é pressuposto por Paulo; nada é dito aqui porque, no contexto, a questão não é a obra redentora de Cristo, mas sim o significado de Deus e da criação; e a encarnação de Cristo, seguida pela sua divina redenção pelo Espírito, já de início, prepara o cenário para a firme denúncia do ascetismo que se segue.

Essa leitura contextual mais ampla da passagem como um todo também tende a determinar o sentido das suas várias partes. A linha 1 é uma declaração enfática da encarnação, já que a linguagem “Cristo foi ἐφανερώθη[52] ἐν σαρκί” não permite qualquer outra compreensão adequada.[53] Apesar das opiniões contrárias de alguns estudiosos,[54] isto parece se tratar de algo estranho a ser declarado de uma pessoa que fosse meramente um ser humano. E a expressão como um todo coloca uma ênfase especial tanto no fato de Cristo ser “uma manifestação divina,” quanto no fato dessa manifestação ter ocorrido na carne da sua genuína humanidade.[55] Assim, essa linha, em função da natureza da heresia que está sendo combatida, elimina enfaticamente a possibilidade de um entendimento docético da humanidade de Cristo.

É também este uso de ἐν σαρκί que exige a expressão correspondente ἐν πνεύματι na segunda linha. Todavia, tratar isto como dizendo respeito ao espírito do próprio Cristo, como ocorrem em algumas traduções em língua inglesa,[56] parece trivializar a primeira linha. Ou seja, a redenção de Cristo por ter aparecido em carne não ocorreu dentro da sua psiquê interna; antes, foi por meio da ressurreição e exaltação que ele, agora, entrou no domínio da nossa existência escatológica final, o domínio do Espírito.[57] E o restante do hino simplesmente enfatiza a futura redenção da sua “aparição na carne”. A sua exaltação e subsequente proclamação do evangelho, o qual tem Cristo como eixo central absoluto, enfatiza ainda mais a validade da sua encarnação.

Dessa forma, o hino torna explícito — tão explícito quando permite uma poesia

— que os primórdios de Cristo sejam divinos; e se os primeiros copistas, tomando por base o Evangelho de João, tornaram isto um tanto explícito demais ao dizer que “Deus foi manifesto na carne,” eles, todavia, entenderam corretamente que esta era a única possibilidade real cabível na primeira linha, já que somente esta redação proporciona uma explicação adequada para a citação do hino inteiro neste contexto.

1 Timóteo 6.13-16

[13]παραγγέλλω [σοι] ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζῳογονοῦντος τὰ πάντα καὶ Χριστοῦ]

[13]Exorto-te diante de Deus que dá vida a todas as coisas e Cristo Jesus que deu te

Cf. 1 Timóteo 5.21:[58]

διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων

Eu te exorto

que tu guardes (estas instruções) sem parcialidade.

Esta quarta dentre as passagens cristológicas mais importantes desta carta ocorre no fim da exortação final a Timóteo (6.3-16), uma exortação que funciona, ao lado de 1.3-7, como uma "inclusio" para emoldurar a carta como um todo. Somente neste caso, a exortação envolve não somente a necessidade de Timóteo impedir os falsos mestres (vv. 3-10), mas também evitar o mesmo tipo de confusão (v. 11) e, portanto, entregar-se de corpo e alma na busca pelo evangelho. O objetivo da exortação era que ele guardasse "esse mandamento"[59] com pureza até a "manifestação" final de Cristo na sua Parúsia (v. 14).

Ao mesmo tempo, ela funciona como o segundo de três casos semelhantes em 1-2 Timóteo, onde Paulo coloca Timóteo sob solene juramente como alguém que recebe a exortação "na presença de Deus e de Cristo". O primeiro destes casos, 1 Tm 5.21, também inclui "os anjos eleitos," indicando, dessa forma, uma exortação feita na presença de todo o tribunal celestial. Só que nessa passagem atual e na última em 2 Timóteo 4.1, a ênfase recai totalmente nas pessoas divinas diante de quem se entende que Timóteo está de pé ao receber a exortação.

A importância cristológica da presente passagem está quatro pontos. Em primeiro lugar, deveríamos notar que quando Paulo passa da arena celestial completa como testemunhas (5.21) para a citação de pessoas reais em cuja presença a exortação é feita, ele inclui Deus e Cristo, lado a lado, como testemunhas divinas da exortação. Ou seja, Paulo aqui passa da cena celestial, por assim dizer, e passa a colocar Timóteo, sob juramente, diante do próprio Deus e, nesse caso, ele inclui Cristo como o objeto composto da única preposição ἐνώπιον (na presença de). Desse modo, com essa expressão, percebemos uma continuidade de uso que remonta às primeiras cartas do corpus, 1-2 Tessalonicenses.[60] E, como será notado mais adiante (2 Tm 4.1), no último caso, a ênfase recai especificamente em Cristo como aquele diante de quem Timóteo dever receber a exortação.

Em segundo lugar, a totalidade dos vv. 13-16 expressa a exortação em uma frase única, muito longa e muito complexa. Só que as suas partes são facilmente discerníveis e, assim, ajudam a explicar porque isto ocorre em uma única frase. Ela é expressa em um quiasmo que segue o padrão a/b/b′/a′: as testemunhas da exortação são (a) o Deus vivo (implicando criação) e (b) o Cristo histórico, que prestou um testemunho efetivo antes da sua crucificação; o objetivo de tudo é (b') a vinda de Cristo, e a fonte de todas as coisas é (a') o Deus único e eterno.

Desse modo, como ocorre em outras passagens do corpus paulino,[61] a obra de Cristo está encerrada dentro da veracidade eterna e infinita de Deus-Pai.

Em terceiro lugar, muito de acordo com as ênfases ao longo dessa carta, o que é dito a respeito de Cristo, neste caso, coloca toda a ênfase na sua vida terrena.[62] Existe uma alusão indireta à sua crucificação (ademais, o seu "testemunho" não foi simplesmente verbal, mas um espetáculo público na cruz), porém a ênfase está no testemunho que ele sustentou na sua própria vida terrena no momento mais crítico da sua vida. Portanto aqui, tal como ocorre nos textos anteriores, Paulo simplesmente não permitirá que nem Timóteo, nem os ouvintes deste texto na igreja de Éfeso, separem-se da realidade a encarnação de Cristo. O que também significa que este é o terceiro caso em que Paulo se concentra na crucificação, mesmo que de forma indireta, nesse caso.

Em quarto lugar, assim como ocorre em 1 Tm 1.12-17, a passagem termina com uma nota de absoluto monoteísmo, neste caso, também com uma ênfase especialmente forte na soberania absoluta de Deus. Entretanto, compreender o entendimento paulino da relação ontológica entre Deus e Cristo, Pai e Filho: ele não permitirá que a realidade da genuína divindade de Cristo anule o seu monoteísmo fundamental e absoluto[63] — exatamente a questão fundamental de qualquer Cristologia Paulina.

Outros Momentos Cristológicos

Muito embora a análise anterior abranja a maior parte dos momentos cristológicos de 1 Timóteo, existem algumas referências a Cristo espalhadas pelo texto que também precisam de uma breve observação por se encaixarem muito bem dentro do escopo do que já descobrimos nos capítulos antecedentes. Na verdade, à exceção de um, todas refletem um uso já debatido nos capítulos anteriores. Elas são, simplesmente, apresentadas aqui por refletirem o uso paulino, seja pelo próprio Paulo, ou por um autor paulinista que teria adentrado à mente do apóstolo com sensibilidade incomum.

Deus e Cristo Juntos (1 Tm 1.1-2)

[1]Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ κατ᾽ ἐπιταγὴν θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ Χρισ

[1]Paulo, apóstolo de Cristo Jesus segundo o mandamento de Deus nosso Salvador

Bem de acordo com o restante do corpus, e com 6.13 dessa carta, Deus e Cristo aparecem juntos como o objeto de uma única preposição e, portanto, como a fonte única do apostolado de Paulo (1.1) — na verdade, neste caso, como a única fonte do "mandamento" que o chamou para o apostolado.[64]

O mesmo também ocorre com a saudação. Apesar dela incluir o acréscimo de "misericórdia" e aparecer sem o "nosso" comum, a sua ideia essencial é a mesma de todas as cartas anteriores. O cumprimento deseja que Timóteo receba o derramamento da graça, misericórdia e paz que são compreendidos como oriundos tanto de Deus-Pai, como de Cristo, o Senhor. Na verdade, na sua próxima ocorrência nessa carta (v. 14), a graça é compreendida como vinda até Paulo especificamente da parte do "nosso Senhor" (vide pp. 452-53 anteriores).

Também devemos observar aqui que no v. 1, quando se refere à fonte do seu apostolado, Paulo designa Deus como "nosso Salvador" e Cristo Jesus como "nossa esperança". Apesar destas serem as primeiras ocorrências de tais designações no corpus, elas são tipicamente paulinas na maneira como antecipam intencionalmente temas especiais na carta. Dessa forma, a expressão "Deus nosso Salvador" voltará a ser retomada em 2.3 como o cabeçalho para a passagem soteriológica mais importante da carta; e ao final (6.14), Paulo desenvolverá um argumento especial para enfatizar a futura aparição de Cristo, apesar desse tema ter recebido pouco espaço em outras porções da carta.

Cristo e o Apóstolo/Crentes

Uma das características mais marcantes de 1 Timóteo é a escassez de referências a Cristo, à parte da saudação e das passagens cristológicas básicas. Na verdade, há somente quatro outras (3.13; 4.6; 5.11; 6.3). Sequencialmente, elas dizem respeito (1) a Cristo tanto como objeto de fé, como aquele com quem temos um relacionamento sustentado nesta fé (3.13); (2) Cristo como fonte do ministério de Timóteo (4.6) (assim como ele é de Paulo [1.1]); (3) Cristo como aquele que é rejeitado quando uma viúva cristã se casa (presumivelmente) fora de Cristo; e (4) Cristo como a fonte e/ou conteúdo da "sã doutrina" do evangelho (6.3).

Nada poderia ser mais paulino do que estas várias menções espontâneas a Cristo. Elas, de fato, apontam para uma predisposição deveras cristocêntrica do autor. Se coisas como essa não são ditas com a mesma frequência que vemos em Gálatas, por exemplo, elas continuam sendo ditas de tal forma que, combinadas com o conjunto das evidências que temos nesta carta, demonstra o papel absolutamente central que Cristo desempenha na mente e no coração do autor. Ou, em outras palavras, a Cristologia dessa carta está bem de acordo com o corpus anterior de cartas; na verdade, ela não se diferencia do restante do corpus de forma tão significativa como, por exemplo, 2 Coríntios se diferencia de 1 Coríntios, ou Romanos de Gálatas.

II. Cristologia em Tito

Há três características marcantes acerca dos dados cristológicos desta epístola. (1) Observamos a escassez de referências diretas a Cristo — somente quatro ao todo,[65] e em cada um dos casos o formato é “Jesus Cristo” ou “Cristo Jesus”. (2) Essa é a única carta do corpus paulino em que o título κύριος não aparece de forma alguma. (3) O apelativo de σωτήρ, que ocorre três vezes em 1 Timóteo com referência a Deus-Pai, nessa carta é, pelo menos, duas vezes atribuída a Cristo.[66]

As quatro referências a Cristo ocorrem em três passagens: duas vezes na saudação (1.1-4) e uma vez nos dois momentos confessionais maiores da carta (2.11-14; 3.4-7), os quais servem de compêndios do evangelho de Paulo para confrontar algumas aberrações da igreja de Creta. A nossa análise, portanto, abordará cada uma destas passagens, de forma sequencial.

Cristo Jesus, o nosso Salvador — Tito 1.1-4

As duas referências a Cristo na saudação aparecem em locais padronizados, e ambas em conexão com Deus-Pai. Em primeiro lugar, no v. 1, Paulo identifica-se como δοῦλος θεοῦ ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ (escravo de Deus e apóstolo de Jesus Cristo)[67] Apesar de essa combinação exata ser única, ela é, na verdade, uma modificação do que Paulo faz em outras passagens, uma modificação que, quase que certamente, está relacionada com as preocupações que se seguem.[68] Para os propósitos desse nosso estudo, nós simplesmente observaremos que o Paulo que se identifica, em outras passagens, como "escravo de Cristo" (Gl 1.10; Rm 1.1; Fp 1.1)[69] aqui se identifica como "escravo de Deus". Nessa carta, um título que poderia parecer ser depreciativo, muito provavelmente, tem a intenção de impor sobre os crentes de Creta que, apesar dele ser um apóstolo, Paulo é, acima de tudo um "escravo" debaixo das ordens de Deus e que, portanto, por isso eles deveriam ouvir atentamente ao que ele tem a lhes dizer por que estas coisas vêm de Deus, o seu Senhor.

O ponto cristológico, obviamente, é que em outras passagens Paulo fala a mesma coisa sobre o seu relacionamento com Cristo. Assim, no começo dessa carta nós encontramos a mesma forma de intercalação tranquila entre Deus e Cristo que encontramos ao longo do corpus,[70] só que, dessa vez, Deus-Pai está assumindo o papel normalmente atribuído a Cristo.

O segundo ponto cristológico a se mostrar é a tranquilidade com que Paulo se identifica a si mesmo, especialmente o seu chamado e ministério, como oriundos, simultaneamente, tanto de Deus, quanto de Cristo. O apelativo "apóstolo de Jesus Cristo" que aparece pela primeira vez em 1 Co 1.1, onde a autoridade de Paulo estava sendo questionada; ela se tornou padrão dali em diante (à exceção de Filipenses e Filemom). Assim, ele aparece em todas as três dessas cartas aos seus assistentes, quase que seguramente para estabelecer a sua autoridade nas igrejas respectivas. Para saber mais sobre o seu significado cristológico, confira a análise de 1 Coríntios no cap. 3 (p. 143).

Essa primeira menção a Deus e a Cristo, juntos na saudação, como a fonte

suprema da autoridade usada por Paulo para falar da situação de Creta, está no meio da aparição (padrão) dupla dos dois nomes no v. 4, na saudação formal. Todavia, há características incomuns suficientes — cheias de implicações cristológicas — acerca dessa saudação que exigem de nós uma análise mais extensa. Aqui está a presente saudação (segunda linha) apresentada em comparação com o que é praticamente universal[71] em outras passagens:

χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ	κυρίο
χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν.	
Graça a vós e paz da parte de Deus nosso Pai e	Senh
Graça a vós e paz da parte de Deus nosso Pai e	Crist

Tudo o que foi observado anteriormente acerca de Paulo reunir Deus e Cristo como o objeto composto de uma preposição única também se aplica a este caso.[72] A característica marcante, nesse caso, é a substituição de “Salvador” pelo termo mais comum “Senhor”. Isto tem a marcante característica adicional de Paulo ter acabado de usar este mesmo apelativo para Deus na frase imediatamente anterior, “a me mim me foi confiado o mandamento de Deus nosso salvador”. Este mesmo duplo apelativo de “Deus nosso Salvador” e “Jesus Cristo nosso Salvador” ocorre novamente em 3.4,6.[73] Dois aspectos a respeito deste uso são de interesse para esse nosso estudo.

1. Na análise do fenômeno de se referir a Cristo pelo título de “Salvador” em Fp 3.20, onde ele aparece pela primeira vez no corpus, nós percebemos o significado do duplo apelativo dirigido a Cristo como “Senhor e Salvador”. Apesar dos dois termos terem as suas raízes históricas no relato do Antigo Testamento, por meio da Septuaginta, essa também era uma linguagem usada na aclamação pública do Imperador Nero; e como Filipos era uma colônia romana com lealdade histórica ao imperador, a transferência destes títulos ao Cristo ressurreto, cuja “epifania” era ansiosamente aguardada, era, quase que certamente, compreendida como uma afronta ao imperador e ao culto ao imperador.

Essa realidade histórica poderia ainda permanecer no pano de fundo do uso paulino nesta carta, mas como ele reserva este título (“Salvador”) estritamente para Deus em 1 Timóteo, pareceria muito menos provável que essa fosse a razão principal para se referir a Cristo dessa maneira nesta carta específica.[74] Pelo contrário, quase tudo em Tito parece especialmente dimensionado para falar da situação complicada do estabelecimento da igreja na ilha de Creta, onde a lealdade ao imperador não teria sido um problema.[75] A questão, em Creta, como sempre, deve ser reconstruída a partir do que aparece na primeira carta em si; e a chave, neste caso, é a forma incomum com que Paulo se refere diretamente à reputação infame de Creta como local habitado por mentirosos, onde a verdade não era tida 1.10-16em alta conta, em 1.10-16. Ao mesmo tempo, Paulo também caracteriza os seus oponentes como exploradores de “mitos judeus,” cuja visão de “pureza” não era vista em termos de caráter, mas de “pureza” ritual.

Estes itens, em conjunto, sugerem que o contexto fundamental do uso do título “Deus nosso Salvador,” nessa carta, assim como em 1 Timóteo, deve ser

originário da Septuaginta, onde ele ocorre regularmente em passagens-chaves como um apelativo para o Deus que havia “salvado” = “libertado” Israel da escravidão no Egito. Assim, no Cântico de Moisés (Dt 32.15), “Jacó” é castigado porque “rejeitou Deus seu Salvador;” e no coração do livro 1 do Saltério, “Davi” fala do “Deus meu Salvador” (Sl 25.5; 27.9). Fica claro que essa é fonte principal deste apelativo em função do grande número de ecos intertextuais da história fundamental de Israel que ocorrem nas passagens confessionais em 2.13-14 e 3.4-7 (vide as análises a seguir). Tudo isso sugere que Paulo estivesse tentando substituir o uso que os crentes de Creta faziam do Antigo Testamento para propósitos ritualísticos com o seu uso padrão do Antigo Testamento no qual o povo da Nova Aliança de Deus é encaixado na estrutura contínua da história de Deus. Não é surpresa, portanto, que nesta carta — e por outras razões semelhantes também em 1-2 Timóteo — Deus, normalmente, recebe o apelativo “Deus nosso Salvador”.

2. A principal dimensão cristológica deste uso, portanto deve ser encontrada nesta passagem e em 3.4-47, onde Paulo fala de “Deus nosso Salvador” e faz, a seguir, uma referência a “Cristo Jesus/Jesus Cristo nosso Salvador” (1.3-4; 3.4,6). Este tipo de intercalação, a esta altura, já não deveria mais nos surpreender;[76] só que, neste caso, ocorre quase que certamente porque Cristo se torna a personagem fundamental no cumprimento neotestamentário da história. Dessa forma, muito embora os dois usos reflitam a perspectiva padrão de Paulo, segundo a qual “Deus nosso Salvador” se refere à fonte suprema da salvação e “Jesus Cristo” se refere ao meio efetivo de salvação,[77] assim como vemos nas cartas anteriores de Paulo, esta intercalação é feita de forma completamente clara, sem qualquer tentativa de demonstrar alguma coisa a respeito de Cristo e sem o menor sentimento de tensão ao fazer este tipo de intercalação dentro da(s) mesma(s) frase(s).

Paulo Chama Jesus de “Deus”? — Tito 2.11-14

Esse próximo momento cristológico em Tito já funcionou para muitos como o segundo (ou terceiro) lugar no corpus em que Paulo prefere utilizar o apelativo θεός (Deus) com referência a Cristo.[78] Só que, assim como ocorre em Romanos 9.5, este texto é igualmente controvertido, não somente por causa do uso paulino em outras passagens — muito embora, no fim das contas, isto também terá implicações — mas porque ele também está marcado por questões sintático-gramaticais que tornam a solução final um tanto tênue.

A questão fundamental, neste caso, resulta do fato de o nome Ἰησοῦ Χριστοῦ estar como aposto de um genitivo antecedente. Porém, de qual genitivo? Existem três opções: (1) somente de “nosso Salvador,” (2) da combinação “nosso grande Deus e Salvador,” e (3) da palavra “glória” na expressão mais longa “a glória do nosso grande Deus e Salvador”. O primeiro caso é encontrado na Versão King James e, por isso, tem uma história muito antiga na igreja de fala inglesa; neste caso as expressões “nossa grande Deus” e “nosso Salvador Jesus Cristo” foram compreendidas como uma referência ao Pai e ao Filho. O segundo é o ponto de vista atualmente “reinante,” adotado por quase todos os acadêmicos do Novo Testamento[79] e encontrado na maioria das traduções inglesas mais importantes. O terceiro foi, inicialmente, proposto por F. J. A. Hort; ele foi adotado na NEB e no meu comentário (1984, 1988) e, mais recentemente, no comentário de P. H. Towner. Trata-se de um ponto de vista que voltará a ser defendido nesse trabalho. Só que antes de olharmos para essa questão com mais detalhe, precisamos ter uma boa compreensão da frase como um todo.

Parte da nossa dificuldade está no fato de toda a passagem de 2.11-14 ser uma longa frase no grego, cujo sujeito principal e predicado é ἐπεφάνη... ἡ χάρις τοῦ θεοῦ (a graça de Deus apareceu). A razão para o tamanho da frase provavelmente estava relacionada com as preocupações de Paulo, que eram duas: em primeiro lugar, à luz do que já foi dito até este ponto, ele está preocupado com o aspecto educativo da narrativa cristã básica para a situação em Creta; em segundo lugar, ele está igualmente preocupado em reforçar o fato do relato, em si mesmo, estar concentrado na pessoa e obra de Cristo. Dessa

forma, a frase gira em torno da dupla “manifestaçao”[80] de Cristo: (1) a sua primeira aparição, que é mencionada indiretamente no v. 11 mas, por fim, explicada no v. 14; (2) a sua segunda aparição (vinda), expressa no v. 13 em termos de “nossa bendita/bem-aventurada esperança”. Isso significa que o propósito da “aparição” de Cristo (a salvação para todos) é apresentado primeiro, no v. 12, a passo que o meio para se chegar àquele propósito é expresso no v. 14. A parte da frase que nos interesse está espremida entre estas duas afirmações de propósito e meios, onde Paulo afirma a conclusão escatológica da aparição de Cristo em uma segunda “aparição/manifestação” — esta época da glória de Deus deve ser revelada, em sua plenitude, no fim. Assim, a “lógica” da frase pode ser facilmente identificada, apesar da possibilidade de nos perdermos facilmente nos seus muitos detalhes:

v. 11 — o fato da aparição de Cristo ser expressa em termos da graça de Deus ser manifesta

v. 12 — o primeiro propósito da sua aparição é educativo (para que as pessoas saibam com viver)

v. 13 — a conclusão suprema dessa aparição é uma segunda aparição

v. 14 — o meio para se chega ao propósito é a redenção e purificação por meio da morte de Cristo

O resultado final é que existem duas “aparições” de Cristo mencionadas. A primeira, iniciada no v. 1 e completada no v. 14, é a “manifestação” histórica da graça de Deus. A segunda, trazida para dentro da própria história no v. 13, é a

futura manifestação da glória de Deus na segunda vida de Cristo — ou, pelo menos, esta parece ser a intenção da frase.[81] Porém, esta segunda “manifestação” é o ponto de maior dificuldade e controvérsia.

Cristo, a Manifestação da Glória de Deus (v. 13)

Talvez a forma mais fácil de analisarmos as questões envolvidas nesta frase é analisando cada uma das opções em termos das formas diferentes como a sua estrutura é compreendida. O que está em jogo aqui nesta frase é se Paulo se refere a duas personagens (Deus e Cristo) ou somente a uma (Cristo):

Opção 1 (“duas pessoas” [KJV, NRSVmg]):

προσδεχόμενοι

καὶ

ἐπιφάνειαν τῆς δόξης

τοῦ μεγάλου θεοῦ

καὶ

σωτῆρος ἡμῶν

Ἰησοῦ Χριστοῦ

= a bendita esperança e gloriosa aparição do grande Deus e Salvador Jesus Cristo

Opção 2 (“uma pessoa” [NRSV, TNIV, ESV]):[82]

προσδεχόμενοι

καὶ

ἐπιφάνειαν

τῆς δόξης

τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν

Ἰησοῦ Χριστοῦ

= a bendita esperança e aparição da glória de nosso grande Deus e Salvador, Jesu

Opção 3 (“duas pessoas” [NEB; Hort, Fee, Towner]):

προσδεχόμενοι

καὶ

ἐπιφάνειαν

τῆς δόξης

τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν

Ἰησοῦ Χριστοῦ

= a bendita esperança e aparição da glória de nosso grande Deus e glória do Salv

Portanto, como avaliaremos estas opções? Em primeiro lugar, podemos descartar como a mais improvável a tentativa dos tradutores da King James, seguidos pela NASB e a NVI (e a NET BIBLE), para superar algumas das dificuldades encarando o genitivo “da glória” como adjetivo (“a aparição gloriosa”).[83] Dificilmente existe algo em favor desta visão, e quase tudo contra ela. Além disso estar fora de sincronia com o uso de Paulo em outras passagens, mas a ênfase presente recai no lugar errado: em uma descrição da natureza da vinda de Cristo e não no fato da glória do próprio Deus ser o que será revelado na segunda “manifestação”.

De modo semelhante, nós podemos descartar a tentativa dos mesmos tradutores em transformar a longa expressão genitiva τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν (de nosso grande Deus e Salvador) em duas personagens.[84] Fazemos isso com base tanto na gramática, como no sentido geral da passagem. Este é um caso em que “a regra de Granville Sharpe” entra em cena: dois nomes controlados por um único artigo devem ser compreendidos como uma entidade, e não duas. E não só isso, só que essa formulação de “adjetivo-substantivo-e-nome-adjetivo” ocorre em outras passagens dos escritos de Paulo[85] como uma maneira conveniente de ter dois substantivos modificados por dois adjetivos sem termos que repetir os dois artigos. Assim, tanto “grande” como “nosso” modificam a realidade única, “Deus e Salvador”. Além disso, a Versão King James criou uma anomalia considerável com a sugestão de que tanto Deus e Cristo serem manifesto na segunda vista.

Isto nos deixa, então, com uma escolha entre as opções 2 e 3. Na grande maioria, a opção 2 tende a vencer de maneira sistemática. Ou seja, simplesmente considera-se que “Jesus Cristo” está em aposto à palavra ou agrupamento de palavras que imediatamente se segue. Só que este é exatamente o pressuposto que precisa ser seriamente questionado, com base tanto no presente argumento, como no uso paulino em outras passagens. Vários pontos precisam ser feitos.

1. É altamente improvável que alguém viesse a ler o texto como se na opção 2 não houvesse uma série de modificadores. Ou seja, se esta frase fosse apresentada na sua forma mais crua: “aguardando a manifestação da glória de Deus, Jesus Cristo,” ninguém teria imaginado que “Jesus Cristo” formaria um aposto a Deus.

2. A evidência a esse favor é o aparecimento dessa exata estrutura em Cl 2.2, onde Paulo fala de εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ (para o conhecimento do mistério de Deus, Cristo), a qual a tradição da NVI deixou claro ao inserir "a saber" entre "Deus" e "Cristo". Na verdade, se Paulo tivesse preferido elaborar essa expressão como acontece aqui, ela teria a seguinte redação: "o conhecimento do mistério do nosso grande Deus e Salvador, Cristo," e, depois, o instinto modificaria o antecedente de "mistério" para "nosso grande Deus e Salvador".

3. Dessa forma, é somente a distância ao que ela representa um aposto, assim feita pelo segundo apelativo de Deus como "nosso Salvador," que fez com que lêssemos, historicamente, "Jesus Cristo" como um aposto tanto para "nosso Salvador," como para "nosso grande Deus e Salvador".[86] Tanto isso é verdade que Marshall sugeriu que, a esta distância, seria necessário Paulo acrescentar alguma espécie de referência, tal como um pronome relativo, para aliviar a ambiguidade.[87] Só que isso seria considerar que um autor reconhecia a dificuldade que ele havia criado para as outras pessoas, quando a sua intenção ao escrever (ou ditar) estava perfeitamente clara para ele. E, seja qual for o caso, quando colocamos a expressão de Paulo em tradução comum, ela pode ser perfeitamente compreendida: "aguardando a aparição da glória de nosso grande Deus e Salvador, Jesus Cristo". Essa é exatamente a forma como várias traduções (por exemplo, a NRSV, ESV) superam esta mesma inconveniência em Cl 2.2 ("o mistério de Deus, a saber, Cristo").

4. Em favor de "glória" como a palavra-aposto para "Jesus Cristo" está o fato de que esta ideia é reconhecidamente paulina.[88] Em 2 Co 3.7–4.6 (vide o cap. 4, pp. 190-94), uma passagem onde δόξα ocorre não menos do que 13 vezes, muito embora Paulo não chame explicitamente Cristo de "glória de Deus," ele deixa claro que Cristo é, na verdade, a manifestação da glória de Deus, por ser Ele a verdadeira "imagem" de Deus. E é nessa glória (a glória de Deus, segundo ela é expressa na verdadeira imagem de Deus) que nós mesmos estamos sendo transformados como se olhássemos pelo Espírito diretamente para a face de Cristo (com o "véu" da Torá removido do nosso rosto). De modo similar, na nossa presente passagem: Cristo é a manifestação vindoura da glória de Deus precisamente porque ele foi, antes de tudo, a manifestação da graça de Deus como Aquele que assumiu o papel divino de redentor e purificador "de um povo para si mesmo e para o seu nome" (vide a análise mais adiante).

Além disso, parece inexplicável que Paulo (ou alguém escrevendo em seu nome)

se referisse aqui à vinda pessoal de Cristo como uma manifestação da "glória" de Cristo. Obviamente, a sua "glória" será vista quando ele vier; mas por que falar estas coisas justamente nesse contexto? Na verdade, é para superar essa dificuldade que alguns escolheram transformar esta expressão em um genitivo descritivo; mas como já notamos, isto coloca a ênfase no lugar errado.

5. Existe a dificuldade adicional tanto para Paulo, quanto para um pseudoautor, de ter criado a anomalia de se referir a Cristo como θεός. Duas questões acerca desse uso paulino criam a dificuldade. Em primeiro lugar, existe uma separação bem antiga da Shemá judaica em duas partes em 1 Co 8.6, onde ele identifica explicitamente Deus-Pai como "único θεός" e Cristo, o Filho, como o "único κύριος". A ao longo das várias passagens anteriores nós já vimos como Paulo é consistente com esta explicação da Shemá. Precisaríamos, portanto, de evidências consideravelmente fortes para derrubar essa consistência, especialmente quando ela é bastante desnecessária para nossa compreensão do presente uso, bem como da passagem como um todo.

Em segundo lugar, existe uma dificuldade dupla de Paulo, não somente por ele se referir a Cristo como "Deus" mas também, neste caso, onde ele poderia fazê-lo,[89] ao acrescentar ao apelativo de Deus, o bem conhecido adjetivo do Antigo Testamento, referindo-se, assim, a Ele como "o grande Deus".[90] Poderíamos entender perfeitamente se Paulo tivesse, aqui, acrescentado este apelativo com referência a Deus-Pai, mas por que ele o faria com referência a Cristo seria ainda um grande mistério. E, especialmente, em uma carta na qual uma Cristologia muito superior simplesmente é algo que não se pode observar.[91]

6. Por fim, em toda essa mistura devemos voltar a considerar se o apelativo "nosso Salvador" se encaixa melhor a Cristo ou a Deus neste contexto, observando que tanto Deus, quanto Cristo são inequivocamente chamados dessa forma nessa carta. Com base no v. 14, é possível que esta seja outra passagem em que o próprio Cristo recebe este apelativo. Por outro lado, esta passagem também está comprimida por duas referências a "Deus nosso Salvador" (2.10; 3.4). E, como a "graça de Deus" e a "glória de Deus" são o que está sendo manifesto nas duas "aparições" de Cristo, existem boas razões contextuais para se considerar que Paulo, nessa passagem, simplesmente retomou a referência anterior feita no v. 10 a "Deus nosso Salvador" a fim de enfatizar a origem da glória que estava sendo manifesta na vinda de Cristo.

No fim das contas, portanto, não se trata simplesmente da anomalia de se chamar

a Cristo de θεός que coloca em questão o novo consenso, mas também o papel desta expressão e deste apelativo na frase como um todo que nos leva a uma leitura diferente. A esperança do crente está na nossa ávida expectativa pela manifestação final da glória de Deus, a vinda do próprio Jesus Cristo. E que nisso mesmo está verdadeiramente a Cristologia Superior, desejamos acrescentar enfaticamente no fim desta longa análise. A vinda de Cristo é a manifestação plena e final da glória de Deus.

Cristo, a Manifestação da Graça de Deus (v. 11,14)

Os dados históricos destas frases estruturantes são vários. Em primeiro lugar, o fato de Cristo ter se dado a Si mesmo pelos nossos pecados (v. 14) fornece o conteúdo à “manifestação” da “graça de Deus” (v. 11). Isto é, “graça de Deus,” nesta frase não é simplesmente um atributo de Deus que serve como predicado ideológico da salvação dos cretenses — apesar do termo enfatizar também essa realidade. Antes, essa expressão, o sujeito gramatical dessa frase, recebe, ao final, a confirmação histórica na entrega redentora de Cristo em favor de nós. A “graça de Deus” foi, assim, manifesta historicamente na vida de Cristo, “que deu-se a si mesmo por nós para nos redimir”.

Apesar disso estar bem de acordo com a visão de Paulo acerca da morte de Cristo encontrada em outras passagens, neste caso, o autor utilizou intencionalmente um linguajar da Septuaginta, e ao fazer isso, ele se apropriou, mais uma vez, aplicou a Cristo o que no Antigo Testamento é atividade exclusiva de Deus. Apesar de vários textos do Antigo Testamento apresentarem essa linguagem, a frase de Paulo ecoa especialmente o Salmo 130.8 [129.8 LXX][92] (cf. Ez 37.23 abaixo):

Tt 2.14	ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν... ἵνα ἀπὸ πάσης	λυτρώσηται ἡμᾶς ἀνομίας	
Sl 129.8 LXX	καὶ ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ	αὐτὸς	λυτρώσεται τὸ
Tt 2.14	que se deu a si mesmo a fim de de toda a	redimir-nos iniquidade	
Sl 129.8 LXX	e	ele mesmo irá	redimir

de todas as suas iniquidades

Como acontece em outras passagens do corpus, o “ele mesmo” que no salmo se refere a Yahweh é aplicado, neste caso, diretamente a Cristo, a manifestação histórica da graça de Deus (e a manifestação futura da sua glória). Vemos aqui, portanto, como a Cristologia Superior padrão de Paulo surge nesta passagem. Isso ficará ainda mais evidente na frase seguinte.

Além de “redenção” no sentido de “pagamento de resgate por um escravo,” e do seu interesse pelas questões comportamentais que estavam sendo questionadas em Creta, Paulo acrescenta que Cristo nos redimiu exatamente para que “ele pudesse purificar para Si mesmo um povo que fosse de sua propriedade” (TNIV). Eis aqui mais uma passagem cheia de intertextualidade veterotestamentária, neste caso de várias passagens de Ez 36-37. Grande parte da linguagem da frase de Paulo pode ser encontrada, especialmente em Ez 37.23:[93]

Tt 2.14	ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν...	ἵνα λυτρώ
		καὶ καθαρ
Ez 37.23	καὶ	ῥύσομαι ο
	ἀνομιῶν αὐτῶν,	
	ὧν ἡμάρτοσαν ἐν αὐταῖς, καὶ καθαριῶ αὐτούς,	
	καὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν	
Tt 2.14	que deu-se a si mesmo a fim de redimir	a nós
		e purificaı

Ez 37.23 e Eu os resg

suas iniquidades,

as quais eles pecaram entre eles mesmos e eu os purificarei,

e eles serão para mim um povo

Como já vimos desde o início do corpus paulino, Paulo se apropriou da linguagem que na Septuaginta se refere a Deus foi e a aplicou a Cristo. E o significado cristológico dessa apropriação não pode ser menosprezado. A ideia geral do relato do AT é que Deus está redimindo um povo para si mesmo, um povo que, pela maneira como vive, refletirá a sua glória entre as nações. Mesmo Deus ainda sendo visto com o motor primeiro nesta sentença, o papel de Cristo na passagem não é somente a executar a redenção do seu povo por meio da entrega de Si mesmo, mas também “purificá-los” para os seus próprios propósitos (divinos) como um povo que é sua propriedade exclusiva. E eles farão isso quando estiverem “ansiosos para fazer o que é bom” (v. 14)

Cristo, aquEle que Concede o Espírito — Tito 3.6

A referência final a Cristo nesta carta ocorre no segundo dos dois resumos soteriológicos (3.4-7). Assim como na passagem anterior, esta ocorre por meio de outra "manifestação" de Deus, dessa vez pela sua "bondade e amor". Só que agora a ênfase recai, principalmente, no Espírito como o agente do "renascimento e da renovação".[94] O papel de Cristo neste relato da história é duplo, com ambos os aspectos contendo significado cristológico.

Em primeiro lugar, Cristo é aquEle que concede o Espírito. Ou seja, os crentes nascem de novo e são renovados por intermédio do "Espírito que Deus derramou sobre nós generosamente por intermédio de Jesus Cristo nosso Salvador. Assim como ocorre com outras passagens do corpus, esta expressão exata não ocorre em nenhuma outra parte; tampouco se trata de algo surpreendente, ou fora do padrão da Teologia de Paulo. Muito pelo contrário. Em, pelo menos quatro ocasiões, Paulo refere-se ao Espírito, como o Espírito de (Jesus) Cristo,[95] portanto não é preciso um passo muito grande para se passar do envio que Deus fez do "seu Espírito" para a expressão desta realidade feita por Paulo de uma forma mais trinitária como encontramos aqui. E, obviamente, esta ideia está bem de acordo com o discurso de Pedro em Atos 2.33, onde Lucas articula em detalhes o que era, quase que certamente, o entendimento predominante na Igreja Primitiva, que "exaltado à destra de Deus, [o Messias] recebeu do Pai o Espírito Santo prometido e derramou o que você agora vê e ouve".

A Cristologia implícita, obviamente, é considerável. Além da obra salvífica de Deus aparecer como a obra combinada do Pai, de Cristo e do Espírito; uma atividade que, ao longo do Antigo Testamento, é vista como o domínio especial de Deus é agora vista como cumprida por meio de Cristo, o Filho — e isto sem argumentação, ou aparentemente sem uma motivação cristológica consciente.[96]

Em segundo lugar, a menção a Cristo também é elaborada em termos de "tendo sido justificados pela graça daquele [=Cristo],[97] tornamo-nos herdeiros de acordo com a esperança da vida eterna". Até aqui, nenhuma surpresa. Como já foi articulado em 2.13-14, Cristo é tanto o agente da obra salvífica de Deus, como

aquEle que garante o objetivo final da vida eterna. Só que o que é cristologicamente importante e, novamente, na mesma linha do que acontece ao longo de todo o corpus, é que uma linguagem que é, normalmente, utilizada com referência ao papel de Deus-Pai na nossa salvação passa a ser utilizada, de forma clara, para se referir a Cristo. É tanto “a sua [própria] graça,” ligando, assim, este resumo com o anterior (2.11-14), e por meio desta graça que representam o seu meio de “nos justificar”. Dessa forma, uma linguagem regularmente usada para se referir a Deus, ou a Ele atribuída, é agora trazida diretamente para a obra de Cristo como o mediador da atividade salvífica de Deus. Afinal, é um movimento linguístico tranquilo fazer com que uma linguagem normalmente atribuída à fonte da salvação passe a designar o agente da salvação.

Tudo isso para dizer, portanto, que a Cristologia de Tito, apesar de não ser representativa em termos de quantidade, segue a mesma linha encontrada nas cartas de Paulo às igrejas, bem como o que se observa em 1-2 Timóteo. Sobre o entendimento de 2.13 aqui apresentado, ele, seguramente, não é “superior” ao do corpus escrito às igrejas; por outro lado, também não é, de forma alguma, “inferior,” muito embora as menções a Cristo sejam surpreendentemente menos frequentes.

III. Cristologia em 2 Timóteo

A segunda carta de Paulo a Timóteo é, cronologicamente, a última carta do corpus.[98] Em muitos aspectos, pequenos ou não, ela apresenta um Paulo tão semelhante ao que escreve as cartas às igrejas, que mesmo que fosse a única das Epístolas Pastorais que chegasse até nós, ela, provavelmente, seria defendida na sua autenticidade. A Cristologia da carta é especialmente notável neste aspecto, já que nela encontramos muito do que se parece com o que encontramos em outras passagens do corpus. Mais uma vez, começamos com algumas observações gerais acerca do uso.

Observações Preliminares sobre o Uso

Cristo é mencionado por nome/título, ao todo, 29 vezes[99] nessa carta, bem acima do dobro do número de referências a θεός (13x), colocando, dessa forma, esse fenômeno de uso, novamente, em linha com a maioria das cartas às igrejas (Romenos sendo o exemplo maior exemplo em contrário). Dezessete destas ocorrências do título κύριος (Senhor),[100] e somente uma destas em combinação com outras (na saudação [1.2]). O título ocorre quatro vezes sem o artigo, e de acordo com o que ocorre no corpus antecedente, ele ocorre quando o autor está citando a Septuaginta ou fazendo uso de um septuagintalismo.[101] As outras 12 referências são a “Cristo Jesus” (11x) ou a “Jesus Cristo” (1x).[102]

Apesar destes dados estatísticos sugerirem que a presente análise deva iniciar pelo uso de κύριος, dois outros fatores determinam a sequência da análise aqui. Em primeiro lugar, a Cristologia dessa carta tem, compreensivelmente, íntimas ligações com preocupações encontradas em 1 Timóteo; em segundo lugar, ela também tem ligações incrivelmente íntimas com as cartas às igrejas no corpus antecedente. Iniciaremos pela ligação íntima e singular com 1 Timóteo.

Jesus como Preexistente e Encarnado

Muito embora essa carta seja mais pessoal do que 1 Timóteo, a intenção de Paulo continua sendo que ela seja lida nas congregações de Éfeso. A evidência para isso não é apenas a sua preocupação contínua com os falsos mestres, mas também, de maneira especial, o duplo agradecimento ao final: ὁ κύριος μετὰ τοῦ πνεύματός σου (a Timóteo), seguido de ἡ χάρις μεθ᾽ ὑμῶν (para a igreja toda). O resultado disso é que a Cristologia da carta tende a servir a esta dualidade nos destinatários. O que tem o objetivo de fortalecer a coragem de Timóteo, ao mesmo tempo, serve para lembrar à comunidade acerca da vida genuinamente terrena de Jesus. Começamos com as duas passagens desta carta que apresentam um tom assemelhado a um credo, sendo que em ambas a preexistência e a encarnação de Cristo é reafirmada ou implicada.

2 Timóteo 1.8-10

[8]μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν μηδὲ ἐμὲ τὸν δέσμιον αὐτοῦ

[8]Portanto não deixe de testemunhar do nosso Senhor[103] nem eu seu prisioneiro se

Essa passagem funciona como o coração de um apelo inicial a Timóteo para que ele permanecesse leal a Paulo e ao evangelho apesar das adversidades presentes (e futuras) a serem enfrentadas. O apelo propriamente dito feito a Timóteo era para que ele "se juntasse no sofrimento pelo evangelho," cujos pressupostos são tanto os sofrimentos passados de Cristo (daí 2.8-13), quanto o presente sofrimento de Paulo nas mãos do império. Ele é estruturado pela referência ao dom do Espírito da fortaleza do Espírito de Deus (vv. 6-7,14), que tornará possível tal longanimidade. O eixo central do apelo é uma representação semiconfessional do relato do evangelho,[106] que começou na eternidade passada e encontrou expressão histórica na "aparição" de Cristo Jesus, nosso Salvador. O que Cristo fez na sua vinda foi destruir a própria morte (por meio da sua morte e ressurreição) e, dessa forma, fez com que a vida imortal ganhasse plena visibilidade.

Ao fazer isto, Paulo faz lembrar a Timóteo de algumas das questões básicas do evangelho cristão, questões que, neste caso, são cuidadosamente dimensionadas para o contexto de Éfeso e, assim, retomam as preocupações que surgiram em 1 Timóteo. Bastante de acordo com o evangelho paulino essencial, Deus-Pai é a fonte suprema e o motor primeiro de todas as coisas. Deus (θεός) nos salvou ao nos chamar para essa nova vida, uma realidade que reside dentro dos seus próprios propósitos e graça. Além disso, e também na mesma linha do evangelho paulino, essa vontade redentora de Deus encontrou a sua expressão histórica no "nosso Salvador",[107] Jesus Cristo". Ao reforçar essa ideia, Paulo afirma várias coisas acerca de Cristo que são de significado cristológico considerável, o que também corresponde à ênfase de 1 Timóteo a respeito da preexistência de Cristo, bem como da autenticidade da sua encarnação.

1. No que diz respeito à preexistência de Cristo, Paulo insiste que os propósitos salvíficos de Deus já tinham a sua existência em Cristo Jesus antes das próprias eram terem um referencial temporal. Na mente e na vontade de Deus, a salvação já nos "havia sido entregue" em Cristo. O evento histórico, em si mesmo, foi desencadeado pela encarnação, a "aparição"[108] do "nosso Salvador, Cristo Jesus" na história. A ausência notável de κύριος neste apelativo, especialmente nessa carta, é resultado da presente ênfase, que não recai no reinado/senhorio presente de Cristo resultante da sua morte e ressurreição,[109] mas no fato dele ter humilhado a morte ao esquecimento (cf. 1 Co 15.24-27), com a sua própria morte e ressurreição como o pressuposto.

2. A ênfase do próprio Paulo neste relato da história é colocada na “vida” que foi tornada disponível por meio de Cristo, desse modo, remontando à “promessa de vida” do v. 1. Assim, “a vida” trazida à luz por meio da aparição de Cristo Jesus” tem o seu foco no futuro, como o acréscimo de “e imortalidade” deixa claro. Importante para os propósitos desse nosso estudo é o pressuposto assumido que está por trás dessa linguagem. Acima de qualquer coisa que se possa falar sobre Yahweh, Ele é “o Deus Vivo,” que deu/dá a vida a tudo o que existe. A própria vida, ecoada no seu próprio nome, pertence somente a Ele, e todo ser vivo deve a sua vida emprestada Àquele que lha concedeu. A ênfase de Paulo, neste caso, é posta no papel que Cristo neste dom da vida, já que pela sua ressurreição ele “destruiu a morte” e, dessa forma, garantiu a vida eterna àqueles que são seus.

Portanto, apesar dessa narrativa não enfatizar a vida terrena de Cristo em si mesma, como ocorre em 1 Timóteo, ela a pressupõe de todas as formas possíveis. Na sua preocupação em motivar Timóteo, Paulo lhe faz lembrar do seu futuro garantido conquistado pela obra de Cristo na história, um lembrete que também serve para enfatizar a encarnação de Cristo, em contraponto ao que ensinavam os falsos mestres. Estas duas preocupações são retomadas novamente na próxima referência a Cristo na narrativa, em 2.8-13.

2 Timóteo 2.8-13

[8]μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστὸν ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν, ἐκ σπέρματος Δαυίδ, κατὰ

[8]Lembra-te de Jesus o Messias, ressurreto dentre os mortos, da semente de Davi,

Com estas palavras, Paulo termina os apelos iniciais a Timóteo para juntar-se a ele no enfrentamento das adversidades por causa do evangelho. O denominador comum entre os dois apelos (1.6-14; 2.1-13) é que tamanha dificuldade caracterizou a vida terrena do próprio Senhor. Se isso foi meramente pressuposto no primeiro apelo, agora a mensagem é explicitada com certa clareza no segundo caso, no qual a história de Cristo e o envolvimento de Paulo nessa história estão, tipicamente, entrelaçados.

E aqui, de modo especial, as preocupações cristológicas que dominavam 1 Timóteo — a realidade da encarnação de Cristo e, portanto, da sua vida terrena — são explicitadas com incríveis detalhes. A ênfase começa com a único caso, desta carta, da ordem inversa do nome combinado:[110] "Lembra-te de Jesus Cristo," o que, neste caso, coloca ênfase na vida terrena de Jesus, como os dois qualificados seguintes deixam claro. De acordo com a ênfase da narrativa anterior, Paulo menciona a ressurreição de Jesus como uma questão de suprema importância; só que ao se referir também à sua descendência davídica,[111] Paulo também coloca ênfase no fato de Jesus ser o Messias judeu.[112] Este é mais um caso no corpus[113] em que o Χριστός grego desempenha uma dupla função, tanto como nome, quanto como título.

Com isso, Paulo, então, retorna a falar do seu próprio sofrimento por causa do evangelho: "a mensagem que vem da parte de Deus". E como isto é plano de Deus, Paulo enfrenta alegremente o sofrimento presente por causa "dos eleitos," que estão destinados a obter a salvação que foi proporcionada por meio de Cristo e que tem a "glória eterna" com o seu propósito escatológico. Só que a preocupação suprema de Paulo nesta narrativa é que os próprios "eleitos," inclusive Timóteo, permaneçam com o evangelho até o fim, que é a razão para citar o quinto e o último dos "dizeres dignos de confiança" nestas cartas.

A ênfase fundamental do quarteto de versos que se segue está na "perseverança" dos crentes diante das pressões presentes.[114] As opções, obviamente, eram duas: a fiel perseverança até o fim, ou a negação de Cristo mediante a pressão. A mensagem do quarteto é reafirmar as consequências escatológicas das duas opções. Todavia, o todo acaba se concentrando ainda mais em Cristo do que no crente; e as partes "resultantes" das linhas 1 e 2 explicitam as duas ênfases cristológicas das duas narrativas de abertura.

Na linha 1, Paulo se fixa em Cristo como Aquele que trouxe e concedeu a vida, a partir de 1.10. Na linha 2 Paulo retoma o tema messiânico a partir de 2.8. Aquele cujas origens são ἐκ σπέρματος Δαυίδ é o Rei que hoje reina no céu (cf. 1 Co 15.25); a promessa dada àqueles que com Ele morreram é que eles, com Ele, também reinarão. Esse tema além de ser demonstravelmente paulino, a própria forma como essa frase acaba pegando e misturando uma variedade de temas cristológicos é tipicamente paulina.

Por fim, na linha 4, a divindade essencial de Cristo é, mais uma vez, pressuposta na expressão “ele permanece fiel, pois ele não pode renegar-se a si mesmo”. Eis aqui uma linguagem que implica o caráter eterno da fidelidade do próprio Deus a Si mesmo. Como é impossível que Deus — sendo Ele a encarnação da própria verdade — mentir, Deus, por definição, não pode renegar-se a Si mesmo; dessa forma Cristo é descrito em linguagem que poderia ser aplicada somente à própria Divindade, o que, por sua vez, é o pressuposto por trás da passagem como um todo.

Jesus como o Κύριος dos Textos da Septuaginta

O texto anterior, com o seu eco da Septuaginta a respeito do rei messiânico, leva-nos a passarmos a analisar o uso de κύριος nesta carta. Começaremos com várias passagens — como as muitas nas cartas anteriores — em que o termo κύριος = Yahweh na Septuaginta foi tomado por Paulo e aplicado a Cristo.[115]

2 Timóteo 2.7

Em uma conclusão um tanto enigmática à nova exortação de 2.1-7, Paulo termina insistindo que Timóteo “pense naquilo que ele diz”. Depois, como forma de incentivo, ele acrescenta: “Pois o Senhor te dará entendimento em todas as coisas”. Essa frase final é o primeiro caso (aparente) de intertextualidade nessa carta, onde Paulo parece estar ecoando a Septuaginta, a partir de Provérbios 2.6. Assim:

2 Tm 2.7	δώσει	γάρ σοι	ὁ κύριος
Pv 2.6		ὅτι	κύριος δί

2 Tm 2.7	Pois dará a você o Senhor	entendimento em todas as coisas.
Pv 2.6	pois	o Senhor

Apesar desse parecer mais incidental do que alguns outros casos posteriores, ele, de fato, reflete um traço muito comum em Paulo: onde o apóstolo cita, alude, ou ecoa uma passagem do Antigo Testamento em que κύριος = Yahweh, o “Senhor” para ele é Jesus Cristo.[116] Desse modo, temos mais um caso no corpus onde uma ação divina atribuída a Deus no Antigo Testamento, torna-se, agora, uma prerrogativa também de Cristo.

2 Timóteo 2.19

ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν, ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην· ἔγνω κ

Entretanto, o firme fundamento de Deus permanece, tendo este selo: “O Senhor c

Depois de um segundo apelo para que Timóteo permanecesse leal a Cristo e ao evangelho e, dessa forma, a Paulo como apóstolo de Cristo, Paulo passa a acusar os falsos mestres (2.14-13). A passagem é cheia de advertências e apelos, nos quais os principais perpetradores são, na verdade, citados. Apesar do seu aparente sucesso, entretanto, o futuro, afirma Paulo, não está com ele, mas com o evangelho. Para reforçar essa mensagem, ele cita duas passagens do κύριος da Septuaginta e as aplica à atual situação de Timóteo. Ele começa a afirmação fazendo uso de figuras que remetem do Templo, as quais parecem também fazer eco à Septuaginta. Passaremos a analisar três desses itens, sequencialmente.

1. Fazendo uso das figuras do Templo de 1 Tm 3.16, Paulo reafirma a Timóteo (e à Igreja por meio dele) de que "O firme fundamento de Deus permanece (inabalável)". A linguagem "fundamento de Deus" (θεμέλιος τοῦ θεοῦ) é um provável eco de Is 28.16,[117] onde "O Soberano Senhor diz: Eis que lanço para o fundamento [θεμέλιος] de Sião uma pedra provada, uma pedra angular valiosa, um fundamento [θεμέλιος] firme; e quem confiar nele não sucumbirá'." Parte da razão para se pensar assim é que Paulo dá um destaque considerável a esse texto em Rm 9.33. No presente uso, parece mais provável que o "fundamento" seja uma sinédoque para o templo, o qual, por sua vez, é uma metáfora paulina para a Igreja,[118] o povo de Deus.

A metáfora tem a intenção de reassegurar a Timóteo que a igreja pertence a Deus; aliás, ela carrega o "selo" (= marca de propriedade) do próprio Deus. O "selo," por sua vez, assume a forma de duas "citações" que se seguem, a primeira coloca a ênfase em Deus e a segunda na resposta necessária ao seu povo. A importância cristológica da passagem ocorre neste ponto, já que o lado divino da afirmação está, agora, fundamentado em "o Senhor" (κύριος) = Cristo Jesus.

2. Ao enfatizar o papel de Deus ao assegurar um povo para o seu nome, Paulo cita Nm 16.5 com a sua própria modificação cristológica, "o Senhor conhece aqueles que são seus". Assim:

2 Tm 2.19	ἔγνω κύριος[119]	τοὺς ὄντας αὐτοῦ

Nm 16.5 ἔγνω ὁ θεὸς τοὺς ὄντας αὐτοῦ

Aqui está um caso de citação em que o contexto da passagem do Antigo Testamento também está em vista: a rebelião de Corá contra Moisés e Arão no deserto está sendo replicada pelos falsos mestres de Éfeso. Este também é um caso em que a Septuaginta apresenta duas diferenças importantes do texto hebraico. O hebraico apresenta "pela manhã o Senhor [= Yahweh] fará conhecido aqueles que são seus". O tradutor da Septuaginta verteu o hebraico [d:yO servilmente como "tem conhecido" (= "conhece") e utilizou ὁ θεός em vez do κύριος costumeiro sem o artigo para se referir ao Nome Divino.[120]

A citação de Paulo tem seu próprio viés cristológico significativo. Mesmo mantendo tanto o sentido, como a ordem das palavras da Septuaginta, ele, ao mesmo tempo, reintroduziu κύριος ao texto. Ao fazer isto, ele criou, dessa forma, uma passagem na qual Cristo, o Senhor, passa a ser identificado, mais uma vez, com Yahweh dos textos do Antigo Testamento.[121] Alguns podem levantar uma objeção a isto sugerindo que Paulo teve a intenção de se referir a "Deus" com esta substituição.[122] Só que isso faz pouco sentido, tanto no contexto, como no uso paulino — um uso que é demonstravelmente observado nesta carta, como se pode ver claramente em 1.2. Assim como vemos em outras partes do corpus, Paulo utiliza ὁ θεός exclusivamente para se referir a Deus, ao passo que Cristo é, normalmente, compreendido como o κύριος dos textos do Antigo Testamento, onde esta designação serve como um circunlóquio para Yahweh.

A mensagem cristológica é que o povo de Deus também é o povo do próprio Cristo. Tanto no contexto a lealdade (Onesíforo [1.16-18]) como no da deslealdade (Himeneu e Fileto [2.14-18]), Timóteo é reafirmado de que, assim como foi na rebelião de Corá, o Senhor (Cristo) sabe quem são os seus — o que representa o primeiro firme fundamento da sua igreja. Esta concepção parece ter a sua certeza ainda mais confirmada na citação seguinte.

3. Esta "citação" final é uma espécie de colagem de textos da Septuaginta; sendo que a parte que mais nos interessa é como o povo de Deus é identificado como "aqueles que chamam o nome do Senhor". Neste caso, Paulo está dando um novo formato a Isaías 26.13,[123] um texto que, na sua tradução grega enfatiza, de modo especial, que o povo verdadeiro de Deus não "chamará o nome de outro," mas "chamará somente o nome do SENHOR". Assim:

2 Tm 2.19	ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας[124]	πᾶς ὁ ὀνομάζων
Is 26.13	κύριε, ἐκτὸς σοῦ ἄλλον οὐκ οἴδαμεν, ὀνομάζομεν.	τὸ ὄνομά σου
2 Tm 2.19	Aparte-se do mal	todo aquele que con
	do Senhor	
Is 26.13	Senhor, à parte de ti, outro nós não conhecemos; nós clamamos.	o teu nome

O significado cristológico desse momento deve ser encontrado na ênfase intencional em “o nome do Senhor,” que no Antigo Testamento é um referente a Yahweh, mas, agora, é transferido a Cristo.[125] O eco intertextual seguinte parece deixar claro, contrariando, novamente, a grande maioria dos eruditos, que este é o caso.[126] Assim, mais uma vez no corpus, ao fazer a intercalação do Senhor ressurreto pelo κύριος = Yahweh do texto do Antigo Testamento, Paulo está afirmando que a identidade do Deus Único inclui o Filho.

2 Timóteo 2.22

No início da sua exortação pessoal a Timóteo, Paulo retoma um eco da passagem anterior (2.19 acima) e, ao fazer isso, também reflete a maneira mais comum de expressão encontrada no próprio Antigo Testamento.[127] Assim, à luz da apostasia e falhas dos falsos mestres, Paulo insiste para que Timóteo fuja das paixões da juventude e persiga as virtudes cristãs de justiça, fé, amor e paz junto com aqueles que, com um coração puro, "invocam o nome do Senhor" (τῶν ἐπικαλουμένων τὸν κύριον). Essa expressão, assim como ocorre em outras passagens do corpus, é um reflexo de uma das características distintivas do povo escolhido de Deus na narrativa de Gênesis (vide 12.8; 13.4 [Abraão]; 26.25 [Isaque]; 33.20 LXX [Jacó]); é fato para a maior parte dos intérpretes que ela se refere a Cristo em outras passagens do corpus (1 Co 1.2; Rm 10.9-13).[128] Em função do predomínio de κύριος como o denominador de Cristo, este uso também deve ser compreendido como estando plenamente alinhado com o uso que Paulo faz dessa linguagem para se referir aos crentes em Cristo no corpus anterior.[129]

2 Timóteo 2.24

Depois da exortação do v. 21, na qual Paulo pede que Timóteo evite discussões insensatas por elas só levarem a atritos, Paulo oferece passa a explicar que “o servo do Senhor” não deve entrar neste tipo de disputa. Ao fazer isso, e em contraste com o que ocorre no corpus anterior onde aparece sempre “o servo de Cristo,” Paulo utiliza aqui o título dado a Moisés e Josué nos livros de Josué e Juízes, δοῦλος κυρίου (o servo do SENHOR).[130] Visto de forma isolada, este tipo de uso nada tem de muito importante. Porém, é óbvio que ele não ocorre isoladamente; dentro do corpus paulino esta é simplesmente mais uma das expressões que o Antigo Testamento utilizada para designar Yahweh que se tornaram o κύριος na Septuaginta e que foram apropriadas por Paulo passamos a se referir, agora, a Cristo.[131] O fato da expressão não possuir o artigo e ser posicionada na primeira parte da frase somente aumenta a certeza do que Paulo está sugerindo a Timóteo. Ele é, agora, “o servo do Senhor” que precisa carregar este epíteto como alguém que tem plena consciência do próprio caráter do Senhor que lhe está sendo

2 Timóteo 4.14

À medida que Paulo vai chegando ao fim da carta (4.8-22),[132] ocorre um aumento súbito na aparição do título κύριος, principalmente na forma de um apelo ou afirmação a respeito do futuro. Em cada um dos casos, “O Senhor” deve ser compreendido como Cristo Jesus, já que no primeiro deles (v. 8) a frase termina com a expressão “que ama a sua (= do Senhor) aparição”. Em vários destes, a começar pelo v. 14, existem ecos claros de passagens da Septuaginta, em formas que lembram o que Paulo faz ao longo de todo o corpus. Este primeiro ocorre em resposta ao mal feito por Alexandre, o latoeiro. Enquanto Timóteo é advertido para cuidar com Alexandre quando ele (Timóteo) vier a Trôade, Paulo lhe assegura, na linguagem de dois textos diferentes da Septuaginta, que “o Senhor lhe retribuirá [a Alexandre] segundo as suas obras”.[133] Assim, temos:

2 Tm 4.14		ἀποδώσει	αὐτῷ	ὁ κ
Sl 61.13 LXX	κύριε,... σὺ	ἀποδώσεις ἑκάστῳ	κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.	
Pv 24.12	κύριος... ὃς	ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ	κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.	
2 Tm 4.14		retribuirá	a ele	o S
Sl 61.13 LXX	Senhor,... tu	retribuirás cada um	segundo as (suas) obras.	
Pv 24.12	O Senhor...	que retribuirá cada um	segundo as (suas) obras.	

Ao fazer isto, Paulo também ecoa a sua própria afirmação no v. 8, acerca da "coroa da justiça" que "o Senhor 'retribuirá" naquele dia". O eco interno é a evidência seguro de que ὁ κύριος, nesta segunda passagem, refere-se também a Cristo.[134] Como também está demonstrado mais adiante na análise de 4.1,8,14 mais adiante, este é um caso claro em que Cristo, o Senhor, compartilha plenamente de uma prerrogativa divina que na concepção bíblica pertence somente a Deus.

2 Timóteo 4.16-18

O corpo da carta agora termina com uma palavra final de explicação acerca da situação de Paulo diante do império/imperador. E ele faz isto com um jogo considerável de palavras e um eco do Sl 22 (21 LXX), uma passagem que sempre esteve em voga na concepção da Igreja Primitiva acerca do caráter davídico do seu messias, como Servo Sofredor. A tradição evangélica indica que esta concepção do sofrimento de Jesus remonta ao próprio Salvador.[135] A presente passagem faz uso e ecoa este salmo de várias formas.

Versículo 16

2 Tm 4.16	ἀλλὰ πάντες	με ἐγκατέλιπον·
Sl 21.2 LXX	ἵνα τί	ἐγκατέλιπές με;
2 Tm 4.16	Porém todos	me têm abandonado.
Sl 21.2	Por que	tens tu me abandonado?

Paulo começa a narrativa da sua “primeira provação” (aparentemente uma espécie e inquérito diante de um tribunal superior) ao observar que “todos me abandonaram”. Aqui ele parece estar ecoando a linguagem do Sl 22.2, ecoando também, assim, o clamor do seu Senhor quando Ele estava sendo executado pelo império. Apesar dessa linguagem ser “simbólica acerca do caminho cruciforme trilhado pelo Messias,”[136] para Paulo, o próprio abandono assume uma dimensão inteiramente diferente. Ele ocorreu por parte de crentes dos quais Paulo, aparentemente, esperava um melhor tratamento e, portanto, não foi um abandono da parte de Deus. Na verdade, o que ocorreu foi bem o contrário. “O Senhor esteve ao meu lado e me fortaleceu”.

Com estas palavras finais Paulo se afasta temporariamente do contexto do Salmo 22 e retoma a linguagem familiar da epifania de Yahweh diante de Moisés no Monte Sinai.

Versículo 17 (cf. 2 Tm 3.11)

2 Tm 4.17	ὁ δὲ	κύριός μοι	παρέστη...
Êx 34.5	καὶ κατέβη	κύριος... καὶ	παρέστη αὐτῷ ἐκεῖ·
2 Tm 4.17	Porém	o Senhor me	esteve ao lado...
Êx 34.5	E desceu	O Senhor... e	esteve ao lado dele ali.

Poderíamos facilmente desconsiderar isto alegando estarmos diante de uma alusão acidental, mas, de fato, esta primeira aparição desse tema no Antigo Testamento (LXX) antecipa a presença de Deus como um tema recorrente ao longo de todo o relato bíblico. Para Paulo, é a presença do próprio Cristo ao seu lado que "lhe fortalecia" para o testemunho que ele prestou diante do tribunal. Como sempre, a linguagem da Septuaginta que apresenta Yahweh como o seu referente original agora se torna domínio especial de Cristo, o Senhor.[137] No contexto maior da teologia paulina, a tema da presença normalmente pertence ao Espírito;[138] só que, aqui, é o próprio Senhor que reina no momento que se colocou ao lado de Paulo e em quem Paulo confia, em última instância, para finalmente resgatá-lo de todo plano maligno e levá-lo, com segurança, para o seu reino celestial. É quase certo que, assim como ocorre em 1-2 Tessalonicenses e Filipenses, este uso representa uma afronta direta ao κύριος César. O "Senhor César" é o leão da próxima frase, ao passo que o verdadeiro Senhor, Cristo, esteve ao lado de Paulo na sua provação.[139]

A última frase desse versículo é o que deixa claro que o todo é uma espécie de "midrash" paulina sobre o Sl 22 (21 LXX). Referindo-se ao seu livramento divino no seu primeiro tribunal, Paulo utiliza o "passivo divino" ("Eu fui resgatado" = "ele [o Senhor] me resgatou") para se referir ao seu "livramento" na linguagem exata do Sl 21.21-22 LXX:

2 Tm 4.17	καὶ	ἐρρύσθην		ἐκ στόματος λέοντο
Sl 21.21-22 LXX		[21]ῥῦσαι...	[22]με	ἐκ στόματος λέοντο
2 Tm 4.17	E eu fui resgatado	da boca do leão.		
Sl 21.21-22 LXX		[21]para resgatar-	[22]me	da boca do leão

Independentemente do que “Davi” tinha em mente ao falar do “leão,” dificilmente poderíamos desconsiderar a alusão muito direta ao próprio Nero nesta pequena porção de intertextualidade. Aqui o que, para o salmista, era uma oração de libertação, torna-se, para Paulo, uma afirmação daquilo que Cristo fez por ele num passado muito recente. Dois fatores parecem deixar claro que o “passivo divino” é uma referência indireta a Cristo como Senhor. O primeiro é que esta linguagem já foi utilizada em referência a Cristo em 3.11, “mas o Senhor [ὁ κύριος] me livrou deles todos,” o que todos reconhecem como uma referência direta a Cristo. O segundo é que a afirmação a seguir, no v. 18, que fala de um resgate semelhante no futuro, continua carregando implicações do contexto maior do Salmo 22.

Versículo 18a

Em um caso de assíndeto marcante,[140] Paulo repete o verbo que significa "resgatar" do Sl 21.21 LXX, usado acima no tempo pretérito, e afirma as suas mais firmes expectativas sobre o futuro.

ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτ

O Senhor me resgatará de toda obra maligna e me salvará no seu reino celestial.

Muito embora alguns estejam prontos a argumentar que o ator, agora, está utilizando “o Senhor” para se referir a Deus,[141] estamos diante de três evidências combinadas que apontam de forma muito forte no sentido contrário. A primeira, não existe evidência segura, nesta carta, nem no corpus como um todo, de que Paulo, por si mesmo, tenha utilizado ὁ κύριος para se referir a Deus.[142] E, na verdade, todas as evidências, incluindo as dessa carta — apresentadas na saudação (1.2) e que se seguem ao longo de toda a carta — corroboram com uma referência a Cristo.

Em segundo lugar, “o Senhor” dessa frase somente pode se referir ao mesmo “Senhor” que no v. 17 é descrito como Aquele que esteve “ao lado de Paulo”. Não existe analogia de espécie alguma nos escritos de Paulo, nem no restante do Novo Testamento de que essa linguagem tenha sido, em algum momento, utilizada para se referir a Deus. Na “geografia” dos escritores do Novo Testamento, e especialmente de Paulo, Deus-Pai e Cristo, o Filho estão “no céu,” ao passo que o Espírito continua a obra de Cristo na terra.[143] Para Paulo, a obra terrena de Cristo e do Espírito pode, por vezes, ser expressa de forma intercambiável,[144] mas isso não ocorre com Deus-Pai, que sempre é visto como estando no céu.

Em terceiro lugar, e seguramente para o atual contexto, a frase final (“ele me salvará para o seu reino celestial”) reflete a visão paulina de que o Senhor ressurreto está reinando presentemente nas alturas, o que, nesta carta, já foi sugerido em 2.12 e afirmado em 4.1. Para Paulo, estar “ausente do corpo” é estar “presente com o Senhor” (2 Co 5.8). É no reino soberano de Cristo que o apóstolo espera entrar quando o seu suplício presente chegar ao fim. Aqueles que pensam de outra forma[145] são, na maior parte dos casos, influenciados pela doxologia que vem a seguir, a qual apresenta “o Senhor” desta frase anterior como seu antecedente. Portanto, passamos a analisar agora esta passagem.

Versículo 18b

ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

a quem seja a glória para todo o sempre, Amém.

O que está em análise aqui é o antecedente do pronome relativo ᾧ (a quem). Existem, basicamente, duas opções.

1. Muitos consideram que “o autor” se perdeu e, em algum momento, mudou o referente “o Senhor” de Cristo para Deus-Pai. Só que, assim como a análise acima nos sugere, isto significa fazer uma exegese reversa, ao permitirmos que uma opinião a priori fixa acerca das doxologias dite a forma como deveríamos ler o κύριος que o antecede.

Uma leve modificação desta opção seria deixarmos com que a doxologia seja uma expressão fixa, de modo que o pronome relativo não precise de um antecedente gramatical específico. A analogia seria o uso em 1 Tm 3.16, onde o antecedente pressuposto (mas não expressado) de ὅς é “aquele que = Cristo”. Da mesma forma, Deus, nesse caso, deve ser compreendido como o antecedente presumido. “A quem”, portanto, significa “a ele = Deus”.

2. A segunda opção é simplesmente considerarmos o texto da forma como ele nos chega e deixar que neste caso[146] Paulo ofereça este louvor a Cristo, o Senhor, exatamente porque Ele é o Rei que, no momento, está reinando nas alturas.

No final, a opção 2 parece ser uma melhor escolha por duas razões. A primeira, ela não requer que se faça uma interpretação “para fugirmos do óbvio”. Este tipo de exegese sempre deveria fazer com que parássemos para refletir. O fato é, em segundo lugar, que a única coisa que vai contra a referência ao “Senhor = Jesus Cristo” anterior é o uso paulino em outras passagens. Porém, por que esta característica deveria se tornar fixa de uma forma que as outras não o são? Um Paulo que ora a Cristo, com quem ora a Deus e que, regularmente, oferece bênção em nome do Senhor,[147] as quais, normalmente, pertenceriam a Deus, também pareceria capaz de louvar ao seu Senhor em forma e linguagem que antes pertenciam exclusivamente a Deus-Pai.

Se esse for o entendimento correto, então estamos diante de mais um caso de Cristologia especialmente superior no corpus paulino. Se ele é, ou não, também o entendimento do próprio Paulo, dependerá da nossa posição acerca da autoria da epístola. Talvez tanto a sutileza, quanto a consistência da natureza paulina da análise acima devam, talvez, fazer com que reconsideremos esta questão. Talvez tenhamos razões muito boas para fazermos uma pausa e reconsiderarmos se um

pseudoautor teria tido condições de entrar na mente de Paulo de forma tão profunda a ponto de trazer à luz tantos momentos de citações e intertextualidades completamente paulinas.

Jesus ὁ Κύριος e as Prerrogativas Divinas

Finalmente, assim como ocorre no corpus anterior, esta breve epístola também apresenta uma variedade de momentos nos quais o autor se refere a Cristo como ὁ κύριος de maneiras que pressupõem a sua divindade — lugares onde Cristo assume o que no monoteísmo judeu seriam prerrogativas exclusivamente divinas. Uma destas, obviamente, ocorre na saudação-padrão de 1.2, na qual "graça, misericórdia e paz" são assumidas como oriundas, simultaneamente, de Deus-Pai e de Cristo Jesus, o Senhor.[148] Só que nesta carta existem vários exemplos em que somente Cristo é tanto o objeto da oração e da doxologia, quanto o sujeito gramatical de atividades que, em outras passagens, são regularmente atribuídas a Deus. A tranquilidade com que esta intercalação é feita reflete um modo totalmente paulino de redação e, assim como ocorre no corpus eclesiástico, pressupõe uma perspectiva cristológica consideravelmente desenvolvida.

Jesus, o Senhor, como Objeto de Oração e Doxologia

De modo compatível com todo o restante do corpus, Jesus “o Senhor” aparece nessa carta como o objeto de oração e doxologia. A probabilidade desse ser o caso da doxologia em 4.18b já foi analisada anteriormente. Aqui, nós analisaremos dois outros textos em que Cristo é o κύριος para o qual as orações são dirigidas.

2 Timóteo 1.16,18

No meio dos dois apelos iniciais de Paulo para que Timóteo permanecesse leal a Cristo e ao evangelho e, portanto, também a Paulo (1.6-14; 2.1-13), ele apresenta dois exemplos, um de deslealdade (Fígelo e Hermógenes) [v. 15]) e outro de lealdade (Onesíforo [vv. 16-18]). O nosso interesse está com o segundo caso, no qual Paulo oferece sua oração intercessória duas vezes, primeiramente pela sua casa (v. 16) e, depois, pelo próprio Onesíforo (v. 18).[149] Nos dois casos, a oração é por misericórdia e é dirigida especificamente para ὁ κύριος. O que foi dito sobre Cristo até este momento na carta indica que aqui "o Senhor" somente pode ser uma referência a Cristo. Na saudação costumeira do v. 2, como na maioria das cartas anteriores, Deus é identificado como "o Pai" e Cristo Jesus é "o Senhor". E na próxima ocorrência de ὁ κύριος no v. 8, o contexto deixa claro que a identificação estabelecida no v. 2 continua a valer.[150]

Portanto, somente o pressuposto de que a oração deveria ser direcionada somente a Deus faria com que lêssemos nestes textos seguintes duas ocorrências de ὁ κύριος como sendo uma referência a Deus-Pai. Para sermos honestos, se este fosse o único caso de oração dirigida ao Senhor = Cristo no corpus, então essa suposição poderia fazer sentido. Só que isso é exatamente o que não encontramos em outras passagens. Paulo pode fazer orações a Cristo, o Senhor, de forma tão espontânea quanto pode fazê-lo a Deus-Pai;[151] afinal de contas, é o próprio Paulo que faz a afirmação de que o Filho exaltado está assentado à destra do Pai, e de lá intercede em nosso favor (Rm 8.34). Orar para um intercessor desse nível seria um fenômeno natural.

Desse modo, podemos concluir, com um alto nível de certeza, que o κύριος a quem estas duas petições são dirigidas é o Senhor, Jesus Cristo. Mas complexo, entretanto, é identificarmos o referente de παρὰ κυρίου (da parte do Senhor) no v. 18 ("que o Senhor [Cristo] conceda que ele encontre misericórdia da parte do Senhor naquele dia"). Para a maioria dos eruditos, esta redundância é um pouco demais, por isso se sugere que a oração, em si mesma, é dirigida ao Senhor = Cristo (o intercessor), ao passo que a fonte da misericórdia segue sendo o Senhor = Deus-Pai; Essa possibilidade é vista como sendo reforçada pelo uso de κύριος

sem o artigo na expressão prepositiva παρὰ κυρίου, uma expressão que ocorre várias vezes na Septuaginta.[152]

Apesar dessa ser a posição pela qual optei no meu comentário, o presente estudo me deu muitos motivos para adiar um posicionamento definitivo. O problema é que este arranjo, na verdade, resolve muito pouco, já que a inadequação permanece sob qualquer circunstância: estivesse Paulo orando "ao Senhor (Jesus)" para que Ele (Jesus) concedesse a Onesíforo que este encontrasse misericórdia "da parte do Senhor (Deus-Pai);" ou estivesse ele orando para que o Senhor Jesus lhe concedesse encontrar misericórdia da parte do próprio Senhor Jesus. E, se considerarmos a inadequação, absolutamente nada é conseguido ao se pressupor que um segundo "Senhor" é mencionado na frase e, como uma "tautologia" ocorre em Gn 19.24,[153] provavelmente, deveríamos permanecer com o uso paulino e considerar que ele criou a sua própria tautologia numa tentativa de reforçar a fonte da misericórdia que ele deseja para o seu amigo. A Cristologia, faz-se necessário dizer, é elevada em qualquer um dos casos, já que Paulo ora para que Cristo conceda misericórdia (oriunda de Cristo ou do Pai) em favor de Onesíforo.

2 Timóteo 4.22

Em um dos momentos mais marcantes desta carta, o autor sinaliza com uma dupla bênção — um fenômeno que não ocorre nem em 1 Timóteo, nem em Tito. Nós já vimos nos capítulos anteriores o costume de Paulo fazer uma "bênção-agraciadora" como palavra final na maioria das cartas e que esta seção tende a assumir um formato padrão de "a graça de nosso Senhor [Jesus Cristo] seja convosco (ou 'com vossos espíritos')."[154] Somente em Colossos não existe menção a Cristo como fonte da "graça," antes, esta carta termina com "graça seja convosco". Esta é a mesma forma que ela assume em 1 Timóteo e Tito, ambas as vezes no plural, como evidência de que ambas as cartas deveriam ser lidas nas igrejas.

Nessa carta final do corpus, ela segue nas duas direções. A "graça" para todos é a última palavra. Imediatamente antes disso, temos uma "graça" direcionada ao próprio Timóteo, só que esta não inclui a palavra "graça". Antes, ela assume a forma de bênção: ὁ κύριος[155] μετὰ τοῦ πνεύματός σου (o Senhor seja com o teu espírito). Para saber mais sobre o significado cristológico deste uso, que aparece primeiramente em 1-2 Tessalonicenses, confira a análise do cap. 2 (pp. 53-54).

Jesus, o Senhor, como Rei e Juiz Celestial

Uma das características do corpus anterior que reaparece nessa carta é o Messianismo judeu latente que é inerente ao conceito do Senhor ressurreto ter assumido o papel do Rei messiânico (agora celestial). Esta linguagem surge inicialmente em 1 Co 15.23-24 e é encontrada regularmente, embora de forma espasmódica, ao longo do restante do corpus. Nenhuma menção especial é feita do reinado de Cristo; ele simplesmente é mencionado como suposição e, portanto, serve como pressuposto para todo e qualquer raciocínio que Paulo deseje desenvolver. Todavia, existe um significado especial no fato deste reinado ser fundamentado duas vezes como sendo de Cristo em 2 Timóteo (2.12; 4.1) pelo mesmo autor que, ao irromper na doxologia a Deus-Pai em 1 Tm 1.17, chama-o pela primeira vez de “o rei das eras”. Desse modo, nas presentes passagens o reinado é uma prerrogativa compartilhada entre Cristo, o Senhor e Deus, o Pai.

Todavia um elemento do reinado do Antigo Testamento que, às vezes, não é percebido nos debates messiânicos é que o rei de Israel também era entendido como sendo o principal juiz de Israel.[156] Assim, o Messias costumava ser representado como Aquele que traria o juízo divino, quando fizesse chegar o seu reino. Estes dois elementos ocorrem tanto juntos, como separados nesta carta. Analisaremos os vários textos na sua ordem de ocorrência.

2 Timóteo 2.12

εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν· εἰ ἀρνησόμεθα, κἀκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς

Se nós perseverarmos, nós também reinaremos com ele; se nós o negarmos, ele t

Esta passagem já foi analisada anteriormente (pp. 481-83), onde observamos, com base na expressão “da semente de Davi” em 2.8, que o Messianismo judeu acaba sendo o pressuposto não mencionado por trás destas duas linhas do quarteto. A segunda linha acima quase que certamente pressupõe o próximo item da análise: Jesus, o Senhor, como Juiz Celestial No julgamento divino, o próprio Cristo anunciará a sua rejeição daqueles que o negaram nos tribunais terrenos.

2 Timóteo 4.1

διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶν

Eu te exorto diante de Deus e de Cristo Jesus, que irá julgar os vivos e os mortos

Esta é a terceira exortação semelhante a Timóteo nas duas cartas que levam o seu nome. Neste caso ela é feita a Timóteo à luz da expectativa da morte de Paulo. A preocupação é que Timóteo seja absolutamente leal a Cristo e ao evangelho e, dessa forma, cumpra o seu próprio ministério e chamado. Assim como foi nas duas exortações anteriores (1 Tm 5.21; 6.13), ela ocorre na ordem de palavras já esperada segundo o padrão de uso: Deus primeiro, e Cristo a seguir. Todavia, assim como ocorreu nos relatos duplos de oração em 1 Ts 3.11 e 2 Ts 2.16-17, neste caso, ocorre um desenvolvimento considerável do segundo nome. E, de fato, trata-se de um desenvolvimento bastante notável, todavia ele não deixa de seguir o padrão das afirmações encontradas nas cartas anteriores.

Em primeiro lugar, devemos notar que o próprio desenvolvimento coloca toda a ênfase presente em Cristo. Desenvolvimentos tais como este ocorrem tanto no caso de Deus, como de Cristo na exortação de 1 Tm 6.13, só que aqui a ênfase está na "aparição" de Cristo,[157] neste caso, como um rei e juiz escatológico. Destarte, a linguagem da "aparição" (ἐπιφανεία) é utilizada, nesta carta, para se referir tanto à encarnação de Cristo (1.10) como à sua vinda final na forma de rei escatológico.

O tema de Cristo como juiz escatológico surge primeiro em 1 Ts 4.6; ele é retomado, novamente, em 1 Co 4.4-5; 11.32. Em 2 Co 5.10 Paulo declara que tudo aparecerá diante do Trono do Juízo escatológico de Cristo. Todavia em Rm 14.10 este mesmo Trono do Juízo é descrito como pertencente a Deus. Além disso, em Romanos 6.5-6, Paulo fala do "justo juízo de Deus". Neste momento cristológico notável, Paulo, agora, refere-se a Cristo como "o Juiz justo," que, dessa forma, exercerá os seus justos juízos ao mesmo tempo em que todos também estarão na presença de Deus.

No caso presente, o juízo é expresso nos seus termos supremos: Cristo julgará na sua vinda tanto os que estiverem vivos, como os mortos, que serão ressurretos para também serem julgados. Ao mesmo tempo, este Juízo Final é expresso no contexto da aparição escatológica de Cristo. E, como tal, ele antecipa as duas expressões de juízo que se seguem: positivamente, com respeito ao próprio Paulo, no v. 8; e negativamente, com respeito a Alexandre, no v. 14.

Simultaneamente, a aparição escatológica inaugurará o reino final, o cumprimento supremo das esperanças messiânicas dos judeus. Essa exortação,

portanto, retoma o tema do reinado de Cristo expresso em 2.12 e o descreve em detalhes muito objetivos. De modo semelhante, ela antecipa os dois casos observados acima em que Paulo assegura a Timóteo (e à igreja) que o juízo de Cristo será justo.

2 Timóteo 4.8

λοιπὸν ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐ

Por fim, está mantida em reserva para mim a coroa da justiça, [com] a qual o Sen

Com estas palavras, Paulo chega ao fim da sua exortação final a Timóteo, uma exortação que começou em 3.10, mas se intensificou em 4.1. Com efeito, ela funciona como uma espécie de inclusio com 4.1, à medida em que Paulo retoma o tema de Cristo, o juiz, cujo juízo terá lugar na sua aparição. A presente passagem serve como testemunho final de Paulo a respeito da sua fidelidade pessoal e, dessa forma, também acerca do resultado esperado para este "juízo". Ao mesmo tempo, ela também parece ter a intenção de funcionar como um paradigma para as futuras lutas de Timóteo.

Paulo assegura a Timóteo (e à igreja) que o seu Senhor, Jesus Cristo, que julgará os vivos e os mortos na sua vinda, e ἀποδώσει (retribuirá) Paulo com a coroa da vitória, como demonstração da justiça do "justo Juiz". Esse verbo incomum dificilmente se prestaria a propagar a "justiça pelas obras," antes, ele parece estar sendo usado, aqui, em antecipação ao v. 14. Assim, Paulo, aqui tem grande expectativa pelo "justo galardão" com o qual Cristo "retribuirá" aqueles que o seguirem fielmente.

2 Timóteo 4.14

ἀποδώσει αὐτῷ ὁ κύριος κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ·

O Senhor lhe retribuirá segundo as suas obras.

Já vimos que Paulo já utilizou esta passagem referindo-se a Cristo como o ὁ κύριος da Septuaginta. Eu a destaco aqui simplesmente para observar como ela acaba dando destaque às passagens que falam de “Cristo como juiz” que começara no v. 1. Ela então acaba encerrando o tema de Cristo como o juiz de vivos e mortos na sua aparição. Enquanto Paulo e aqueles que o seguem, como ele seguiu a Cristo, podem esperar receber “a coroa da justiça,” o oposto está reservado àqueles cujas obras, a exemplo de Alexandre, foram más; eles serão retribuídos segundo as duas obras malignas.

A mensagem cristológica em tudo isso é que o juízo escatológico, que por todos os padrões bíblicos é domínio especial e exclusivo de Deus, agora é visto como transferido para Cristo, “o juiz justo”.[158] Dificilmente podemos fugir da Cristologia Superior implícita, já que o Cristo ressurreto assume o papel de Juiz escatológico divino.

Fazendo uma Exortação na Presença do Senhor (2 Tm 2.14)

Apesar dessa passagem estar intimamente relacionada com aquelas observadas acima, nas quais Paulo exorta Paulo “diante de Deus e do Senhor” (1 Tm 5.21; 6.13; 2 Tm 4.1), ela é ligeiramente diferente daquelas de duas formas importantes. Em primeiro lugar,, nesse caso, agora está sendo instruído a “advertir o povo de Deus diante [da Divindade]” a parar de se envolver em controvérsias verbais. Em segundo lugar, este é o único caso, nestas cartas, em que existe somente uma pessoa divina em cuja presença o povo deve ser advertido. A nossa dificuldade aqui surge pelo fato de haver uma variação textual considerável com relação a qual das pessoas divinas está sendo mencionada. Portanto, fazem-se necessárias algumas palavras acerca da questão textual em si.

A evidência textual, nesse caso, geralmente se divide proporcionalmente entre a leitura de θεοῦ (Deus) e κυρίου (o Senhor), sendo que alguns manuscritos tardios chegam a apresentar Χριστοῦ (Cristo). Apesar da “maioria do comitê” dos editore da UBS/NA ter preferido o termo “Deus,”[159] existem boas razões para se pensar diferente neste caso. Em primeiro lugar, portanto, estão as próprias evidências textuais:

θεοῦ	a C F G I 614 629 630 1175 2495 al a vgmss syhmg samss bopt
κυρίου	A D K Ψ 048 M b vg sy sams bopt
Χριστοῦ	206 429 1758 1799

Como as melhores e mais antigas evidências, neste caso, são mais ou menos bem divididas, a questão, aqui, precisará ser decidida a partir de evidências internas. Tanto o comitê da UBS/NA, como Elliott preferiram ficar com a assim chamada probabilidade intrínseca, que tende a levar em conta o que se considera que o autor, provavelmente, teria escrito. Nesse caso, isto foi determinado pelo "uso do autor em outras passagens".[160] Porém, ao fazermos escolhas textuais, este é, facilmente, o mais subjetivo dos critérios e, portanto, normalmente é considerado a terceira etapa do processo. Trata-se de um critério especialmente questionável, neste caso, porque os únicos outros exemplos dessa expressão nas Epístolas Pastorais apresentam τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ (Deus e Cristo Jesus) com as testemunhas da exortação (1 Tm 5.21; 6.13; 2 Tm 4.1). O fato de Deus ser sempre mencionado em primeiro lugar obviamente nos salta aos olhos aqui; mas ficamos curiosos em saber como isto poderia ser significativo neste caso, onde somente uma das pessoas divinas está sendo invocada como testemunha, especialmente porque este autor pode intercalar tanto Deus, quanto Cristo em outras funções significativas (como rei e juiz).

Isto nos leva, portanto, ao critério que pareceria mais decisivo neste caso, o que chamaríamos de probabilidade extrínseca, na qual se analisa qual destas duas opções seria a mais provável como resultado de um erro de copista — por exemplo, quando o copista enxerga uma coisa no seu texto e, acidental ou intencionalmente, modifica-a para outra coisa. E este é um caso em que o critério "a leitura mais difícil deve ser preferida como sendo a original" deveria ser predominante, já que o erro veio de uma atividade do copista, e não do autor, e os copistas são conhecidos por modificar os textos, seja de forma intencional, ou por acidente, para fins de conformidade ou familiaridade.

Este critério certamente não é cabalmente livre de erros,[161] porém vemos aqui um caso em que a mudança de um θεοῦ original para um κυρίου parece altamente improvável, salvo por um completo acidente ao passo que o outro caso pode ser facilmente explicado, por duas razões: em primeiro lugar, por causa da familiaridade e conformidade à forma como os outros casos começam; em segundo lugar, e mais importante, se "Deus" estivesse no texto do próprio copista, é difícil imaginarmos porque, nesse contexto, ele o teria mudado para "o Senhor". Isto é, o título "o Senhor" não ocorre no contexto imediato,[162] e como, basicamente, não existe qualquer vantagem cristológica a ser auferida, os copistas cristãos simplesmente jamais teriam se incomodado com a aparição de

“Deus” nesse ponto do texto de modo que sentissem qualquer necessidade de fazer uma mudança. Mesmo que pudéssemos apresentar várias razões para explicar por que eles teriam modificado a aparição inesperada de “Senhor” neste ponto da carta: ela está de acordo com o uso em outras passagens; ela está de acordo com a frase que vem imediatamente a seguir; e também seria a forma mais provável de se fazer um juramento.

Se esse raciocínio estiver correto a respeito da questão textual, então um argumento cristológico pode mesmo ser feito mesmo a partir desta distância: o aparecimento de “o Senhor” a esta altura estaria bastante de acordo com as ênfases cristológicas dessa carta. O mesmo Senhor que julgará os vivos e os mortos é o Senhor diante de quem Timóteo exortará a comunidade a fugir da guerra de palavras. E se este for o entendimento correto do texto original e da sua nuance, estaremos, então, diante de mais um momento espontâneo em que a Cristologia Superior de Paulo surge de passagem.

Cristo, o Senhor, como Fonte e Sustentador

Concluirei a análise da Cristologia dessa carta simplesmente observando uma série de textos que, por si mesmos, dificilmente levariam o leitor a enxergar Cristo como divino. Só que eles não estão aí por acaso; e juntos eles atribuem a Cristo atividades que normalmente seriam consideradas mais estritamente do domínio exclusivo de Deus. Portanto, dessa forma, eles acabam reforçando a ideia de que Paulo considerava Cristo divino de maneiras que não necessariamente eram apresentadas por ele, mas que, mesmo assim, são básicas para a sua cosmovisão presumida. Apresentarei estes textos aqui com poucos comentários, já que eles tendem a falar por si mesmos, exceto para observar que eles, mesmo não sendo muito representativos, acabam acrescentando à quadro completo que indica a pressuposição paulina da identidade divina de Cristo.

2 Timóteo 1.1 — “Apóstolo de Cristo Jesus”

Apesar de essa expressão não implicar divindade, ela, de fato, implica que aquEle que comissionou Paulo é o Senhor que reinou no presente: Jesus Cristo. Confira a análise do cap. 3 sobre 1 Co 1.17; 1.1 (p. 143).

2 Timóteo 1.1 — “Promessa de Vida em Cristo Jesus”

Com essa expressão incomum, Paulo antecipa aqui (como lhe é típico) algumas questões que devem aparecer na carta. Já desde o princípio percebemos uma orientação futura bem clara na correspondência. Esta expressão talvez seja, fundamentalmente, uma simplificação para a realidade soteriológica maior segundo a qual “Cristou trouxe à luz a vida e a imortalidade por meio do evangelho (1.10), mas neste caso aqui Paulo também implica que essa vida “reside em Cristo Jesus” de uma forma que é característica somente em Deus.

2 Timóteo 1.12 — “AquEle que É Digno de Confiança e Guardador do nosso Presente Depósito”

Existe um certo debate quanto ao antecedente implícito à expressão “aquele em quem tenho crido”[163] Mesmo sendo verdade que Deus é “aquele que nos salva” (v. 9), também é verdade que a passagem toda (vv. 9-10) culmina com a ênfase na obra salvífica do “nosso Salvador Cristo Jesus”. Este contexto mais próximo parece ainda mais provável ser o que Paulo tinha em mente do que uma referência distante a Deus-Pai. Seja qual for o caso, o próprio debate só pode ocorrer porque todos reconhecem que o que Paulo afirma aqui poderia ser fala tanto acerca de Deus, como de Cristo, motivo pelo qual alguns simplesmente se recusam a aceitar um lado ou outro.

2 Timóteo 2.1 — “A Graça em Cristo Jesus”

Assim como ocorre no item anterior, a qualidade da “graça” do próprio Deus é afirmada como residente em Cristo Jesus, e é nessa graça que Timóteo é instado a assumir a sua posição e se fortalecer.

Conclusão

Assim como anteriormente, as conclusões já foram apresentadas neste capítulo. O que precisa ser concatenado ao final é a preocupação com a qual o capítulo começou: a Cristologia destas cartas está bem alinhada com o que surgiu nas cartas anteriores às igrejas. Mesmo que nenhuma delas determine a forma como os eruditos abordam esta questão da autoria, precisamos sublinhar aqui que nenhum aspecto nestas cartas parece apresentar grandes variações cristológicas no que diz respeito ao que aparece no corpus anterior. Por um lado, se estas cartas forem realmente documentos escritos numa época posterior, por outra pessoa, poderíamos esperar ver nelas uma ênfase cristológica mais delimitada e superior; só que este simplesmente não é o caso. Por outro lado, o que surge é uma Cristologia tão semelhante às cartas anteriores e, normalmente, tão sutil e espontânea que poderíamos utilizar estas descobertas para defender com uma certa veemência a autoria paulina (como sua fonte suprema, independentemente de quem possa ter, na verdade, escrito em seu nome).

Qualquer leitura minuciosa desse capítulo deixará claro que eu optei pela segunda visão deste tema. Quando eu iniciei este estudo, eu estava bem propenso nos capítulos de “síntese” que se seguem a deixar enxergar estas cartas em um lado, só que as evidências pareciam me levar para outra direção. Por isso, nos capítulos seguintes incluirei este material como parte da evidência a favor da “Cristologia Paulina,” porque mesmo que Paulo não tenha escrito estas cartas, elas estão tão alinhadas com o que encontramos em outras passagens, que pareceria ser mero preconceito da nossa parte excluí-las.

Por outro lado, eu também não me sinto confortável em levantar qualquer ponto cristológico somente com base nas evidências dessas cartas. Por isso, as evidências oriundas delas farão parte de um quadro maior, todavia estamos confiantes de que quadro não será, de modo algum, distorcido por qualquer coisa que for encontrada somente nestas cartas.

Apêndice I: Os Textos

(Os colchetes duplos [[ ]] indicam textos com referência a Deus somente.)

1 Timóteo

1.1-2 [1]Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ κατ᾽ ἐπιταγὴν θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν [2]Τιμοθέῳ γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει, χάρις ἔλεος εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

[[1.4 ...αἵτινες ἐκζητήσεις παρέχουσιν μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει.]]

1.11 κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ μακαρίου θεοῦ, ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ.

1.12-17 [12]Χάριν ἔχω τῷ ἐνδυναμώσαντί με Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ὅτι πιστόν με ἡγήσατο θέμενος εἰς διακονίαν [13]τὸ πρότερον ὄντα βλάσφημον καὶ διώκτην καὶ ὑβριστήν, ἀλλὰ ἠλεήθην, ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ· [14]ὑπερεπλεόνασεν δὲ ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. [15]πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος, ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι, ὧν πρῶτός εἰμι ἐγώ. [16]ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἠλεήθην, ἵνα ἐν ἐμοὶ πρώτῳ ἐνδείξηται Χριστὸς Ἰησοῦς τὴν ἅπασαν μακροθυμίαν πρὸς ὑποτύπωσιν τῶν μελλόντων πιστεύειν ἐπ᾽ αὐτῷ εἰς ζωὴν αἰώνιον. [17]τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ ἀοράτῳ μόνῳ θεῷ, τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

2.3-6 ³τοῦτο καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, ⁴ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν. ⁵Εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, ⁶ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις.

2.7 ...ἀλήθειαν λέγω [v.l. + ἐν Χριστῷ] οὐ ψεύδομαι,...

[[3.5 εἰ δέ τις τοῦ ἰδίου οἴκου προστῆναι οὐκ οἶδεν, πῶς ἐκκλησίας θεοῦ ἐπιμελήσεται;]]

3.13 οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται καὶ πολλὴν παρρησίαν ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

[[3.15 ἐὰν δὲ βραδύνω, ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας.]]

3.16 ...ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.

[[4.3-5 ³...ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάλημψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσιν τὴν ἀλήθειαν. ⁴ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον· ⁵ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως.]]

4.6 Ταῦτα ὑποτιθέμενος τοῖς ἀδελφοῖς καλὸς ἔσῃ διάκονος Χριστοῦ Ἰησοῦ,

[[4.10 ...ὅτι ἠλπίκαμεν ἐπὶ θεῷ ζῶντι, ὅς ἐστιν σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων μάλιστα πιστῶν.]]

[[5.4-5 4...τοῦτο γάρ ἐστιν ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. 5ἡ δὲ ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη ἤλπικεν ἐπὶ θεὸν...]]

5.11 ...ὅταν γὰρ καταστρηνιάσωσιν τοῦ Χριστοῦ, γαμεῖν θέλουσιν

5.21 Διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων, ἵνα ταῦτα φυλάξῃς χωρὶς προκρίματος,

[[6.1 ...ἵνα μὴ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ ἡ διδασκαλία βλασφημῆται.]]

6.3 εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ καὶ μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσιν λόγοις τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῇ κατ᾽ εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ,

[[6.11 Σὺ δέ, ὦ ἄνθρωπε θεοῦ, ταῦτα φεῦγε·]]

6.13-16 13παραγγέλλω [σοι] ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζῳογονοῦντος τὰ πάντα καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν, 14τηρῆσαί σε τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον ἀνεπίλημπτον μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 15ἣν καιροῖς ἰδίοις δείξει ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, 16ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται· ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον, ἀμήν.

[[6.17 ...μηδὲ ἠλπικέναι ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι ἀλλ᾽ ἐπὶ θεῷ τῷ παρέχοντι ἡμῖν πάντα πλουσίως εἰς ἀπόλαυσιν,]]

Tito

1.1-4 [1]Παῦλος δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ καὶ ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ᾽ εὐσέβειαν [2]ἐπ᾽ ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου, ἣν ἐπηγγείλατο ὁ ἀψευδὴς θεὸς πρὸ χρόνων αἰωνίων, [3]ἐφανέρωσεν δὲ καιροῖς ἰδίοις τὸν λόγον αὐτοῦ ἐν κηρύγματι, ὃ ἐπιστεύθην ἐγὼ κατ᾽ ἐπιταγὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, [4]Τίτῳ γνησίῳ τέκνῳ κατὰ κοινὴν πίστιν, χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ [v.l. + κυρίου] Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν.

[[1.7 δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι ὡς θεοῦ οἰκονόμον,]]

[[1.16 θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται,]]

[[2.5 ...ἵνα μὴ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ βλασφημῆται.]]

[[2.10 ...ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ κοσμῶσιν ἐν πᾶσιν.]]

[[2.11 Ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις]]

2.13-14 [13]προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ

μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 14ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων.

3.4-7 4ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, 5οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, 6οὗ ἐξέχεεν ἐφ᾽ ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, 7ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ᾽ ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου.

[[3.8 ...ἵνα φροντίζωσιν καλῶν ἔργων προΐστασθαι οἱ πεπιστευκότες θεῷ·]]

2 Timóteo

1.1-2 1Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ κατ᾽ ἐπαγγελίαν ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 2Τιμοθέῳ ἀγαπητῷ τέκνῳ, χάρις ἔλεος εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

[[1.3 Χάριν ἔχω τῷ θεῷ, ᾧ λατρεύω ἀπὸ προγόνων ἐν καθαρᾷ συνειδήσει,]]

[[1.6-7 6Δι᾽ ἣν αἰτίαν ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου. 7οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα δειλίας ἀλλὰ δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ.]]

1.8-10 8μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν μηδὲ ἐμὲ τὸν

δέσμιον αὐτοῦ, ἀλλὰ συγκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ κατὰ δύναμιν θεοῦ, 9τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ, οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν, τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων, 10φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου

1.12 ...ἀλλ᾽ οὐκ ἐπαισχύνομαι, οἶδα γὰρ ᾧ πεπίστευκα καὶ πέπεισμαι ὅτι δυνατός ἐστιν τὴν παραθήκην μου φυλάξαι εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν.

1.13 Ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγιαινόντων λόγων ὧν παρ᾽ ἐμοῦ ἤκουσας ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·

1.16 δῴη ἔλεος ὁ κύριος τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ,

1.18 δῴη αὐτῷ ὁ κύριος εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

2.1 Σὺ οὖν, τέκνον μου, ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,

2.3 Συγκακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ.

2.7 νόει ὃ λέγω· δώσει γάρ σοι ὁ κύριος σύνεσιν ἐν πᾶσιν.

2.8-13 8Μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστὸν ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν, ἐκ σπέρματος Δαυίδ, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, 9ἐν ᾧ κακοπαθῶ μέχρι δεσμῶν ὡς κακοῦργος,

ἀλλὰ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ οὐ δέδεται· 10διὰ τοῦτο πάντα ὑπομένω διὰ τοὺς ἐκλεκτούς, ἵνα καὶ αὐτοὶ σωτηρίας τύχωσιν τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ μετὰ δόξης αἰωνίου. 11πιστὸς ὁ λόγος· εἰ γὰρ συναπεθάνομεν, καὶ συζήσομεν· 12εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν· εἰ ἀρνησόμεθα, κἀκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς· 13εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένει, ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται.

2.14-15 14Ταῦτα ὑπομίμνῃσκε διαμαρτυρόμενος ἐνώπιον τοῦ κυρίου [v.l. θεοῦ] μὴ λογομαχεῖν, ἐπ᾽ οὐδὲν χρήσιμον, ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων. 15σπούδασον σεαυτὸν δόκιμον παραστῆσαι τῷ θεῷ, ἐργάτην ἀνεπαίσχυντον,

2.19 (LXX) ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν, ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην· ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, καί· ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου.

2.22 ...δίωκε δὲ δικαιοσύνην πίστιν ἀγάπην εἰρήνην μετὰ τῶν ἐπικαλουμένων τὸν κύριον ἐκ καθαρᾶς καρδίας.

2.24 δοῦλον δὲ κυρίου οὐ δεῖ μάχεσθαι ἀλλὰ ἤπιον εἶναι πρὸς πάντας,

[[2.25 ...μήποτε δώῃ αὐτοῖς ὁ θεὸς μετάνοιαν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας]]

3.11-12 11...οἵους διωγμοὺς ὑπήνεγκα καὶ ἐκ πάντων με ἐρρύσατο ὁ κύριος. 12καὶ πάντες δὲ οἱ θέλοντες εὐσεβῶς ζῆν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διωχθήσονται.

3.15 ...τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

[[3.17 ἵνα ἄρτιος ᾖ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος.]]

4.1 Διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ·

4.8 λοιπὸν ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής, οὐ μόνον δὲ ἐμοὶ ἀλλὰ καὶ πᾶσιν τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ.

4.14 ...ἀποδώσει αὐτῷ ὁ κύριος κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ·

4.17-18 [17]ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη καὶ ἐνεδυνάμωσέν με, ἵνα δι᾽ ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ καὶ ἀκούσωσιν πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἐρρύσθην ἐκ στόματος λέοντος. [18]ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

4.22 Ὁ κύριος μετὰ τοῦ πνεύματός σου.

Apêndice II: Uma Análise do Uso

(* = sem o artigo; + = com pronome possessivo [LXX] = eco/citação da Septuaginta)

Epístolas Pastorais

θεός	47
Cristo	46

1 Timóteo

θεός 23

Cristo 16

Tito

θεός 13

Cristo 4

2 Timóteo

θεός 11

Cristo 26

Os Dados

1. κύριος Ἰησοῦς Χριστός (2 / 0 / 0)

1 Tm 6.3 G+

1 Tm 6.14 G+

1a. Χριστὸς Ἰησοῦς κύριος (2 / 0 / 1)

1 Tm 1.2 G+

1 Tm 1.12 D+

2 Tm 1.2 G+

2. κύριος Ἰησοῦς (0 / 0 / 0)

3. Χριστὸς Ἰησοῦς (10 / 1 / 11)

1 Tm 1.1	G*
1 Tm 1.1	G*
1 Tm 1.14	D* (ἐν)
1 Tm 1.15	N*
1 Tm 1.16	N*
1 Tm 2.15	N*
1 Tm 3.13	D* (ἐν)
1 Tm 4.6	G*
1 Tm 5.21	G*
1 Tm 6.13	G*
Tt 1.4	G* [v.l. + κυρίου]
2 Tm 1.1	G*
2 Tm 1.1	D* (ἐν)
2 Tm 1.9	D* (ἐν)
2 Tm 1.10	G* (apositivo de σωτήρ)
2 Tm 1.13	D* (ἐν)
2 Tm 2.1	D* (ἐν)
2 Tm 2.3	G*
2 Tm 2.10	D* (ἐν)

2 Tm 3.12	D* (ἐν)
2 Tm 3.15	D* (ἐν)
2 Tm 4.1	G* (ἐνώπιον)

3a. Ἰησοῦς Χριστός (0 / 3 / 1)

Tt 1.1	G*
Tt 2.13	G* (apositivo de δόξα)
Tt 3.6	G* (διά) + σωτήρ
2 Tm 2.8	A*

4. κύριος (1 / 0 / 16)

1 Tm 1.14	G+
2 Tm 1.8	G+
2 Tm 1.16	N
2 Tm 1.18	N
2 Tm 1.18	G* (παρά)
2 Tm 2.7	N
2 Tm 2.14	G [v.l. θεοῦ] (ἐνώπιον)
2 Tm 2.19	N* [LXX]
2 Tm 2.19	G* [LXX]
2 Tm 2.22	A
2 Tm 2.24	G*
2 Tm 3.11	N
2 Tm 4.8	N
2 Tm 4.14	N
2 Tm 4.17	N
2 Tm 4.18	N
2 Tm 4.22	N

5. Ἰησοῦς (0 / 0 / 0)

6. Χριστός (1 / 0 / 0)

1 Tm 5.11 G

7. υἱός (0 / 0 /0)

8. σωτήρ [= Deus]

[1 Tm 1.1	G+]
[1 Tm 2.3	G+]
[[1 Tm 4.10	Substantivo Predicado N* depois de ὅς]]
[Tt 1.3	G+]
Tt 1.4	G+
[Tt 2.10	G+]
[Tt 2.13	G+]
[Tt 3.4	G+]
Tt 3.6	G+ (διά)
2 Tim 1.10	G+

[1] Os comentários sobre estas cartas estão listados na Bibliografia (pp. 686-87); eles estão citados neste capítulo somente pelo sobrenome do autor. Como os eruditos do NT, geralmente, rejeitam estas cartas como sendo de autoria paulina, a Cristologia delas (sempre agrupada num bloco único) tem sido objeto de vários estudos especializados. Eles são, aqui, listados em ordem cronológica: A. Klöpper, "Zur Christologie der Pastoralbriefe," ZWT 45 (1902): 339-61; H. Windisch, "Zur Christologie der Pastoralbriefe," ZNW 34 (1935): 213-38; V. Hasler, "Epiphanie und Christologie in den Pastoralbriefe," TZ 33 (1977): 193-209; H. Simonsen, "Christologische Traditionselemente in den Pastoralbriefen," in Die paulinische Literatur und Theologie—skandinavische Beiträge: Anlässlich der 50. jährigen Gründungs-Feier der Universität von Aarhus (ed. S. Pedersen; Teologiske studier 7; Århus: Forlaget Aros, 1980), 51-62; I. H. Marshall, "The Christology of the Pastoral Epistles," SNTSU 13 (1988): 157-77; K. Läger, Die Christologie der Pastoralbriefe (Hamburger theologische Studien 12; Münster: LIT, 1996); A. Y. Lau, Manifest in the Flesh: The Epiphany Christology of the Pastoral Epistles (WUNT 2/86; Tübingen: Mohr Siebeck, 1996); J. M. Bassler, "A Plethora of Epiphanies: Christology in the Pastoral Letters," PSB 17 (1996): 310-25; H. Stettler, Die Christologie der Pastoralbriefe (WUNT 2/105; Tübingen: Mohr Siebeck, 1998). Existem, também, breves seções em várias Cristologias do Novo Testamento: mais recentemente, F. Young, The Theology of the Pastoral Letters (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 59-68; Matera, New Testament Christology, 158-72; Tuckett, Christology, 84-88; Towner, "Christology," 219-44.

[2] Isto é correto até mesmo no caso de Filemom, apesar da carta ser destinada especificamente a ele, Filemom, ela também era endereçada à igreja de Colossos e deveria ser lida em voz alta, junto com Colossenses, onde se pressupunha que tanto Filemom, quanto Onésimo estariam presentes.

[3] Para saber mais sobre esta visão acerca das cartas de Paulo, confira a análise de 1 Co 5.3-5 e 14.36-38 em Fee, God's Empowering Presence.

[4] Análises completas destas questões não nos refrearão neste momento; mas elas podem ser encontradas nos comentários e nas introduções ao Novo Testamento. As tensões entre e primeiro e o segundo conjunto de diferenças são o que tem provocado uma divisão entre os eruditos do Novo Testamento acerca da autoria. Em última análise, a decisão sobre a autoria é uma questão de enfatizarmos ou

não o seu caráter paulino considerável apesar das diferenças aceitas, ou se o seu caráter paulino é deixado de lado em favor dessas diferenças.

[5] Vide, especialmente, a nova versão dessa história em Lau, Manifest in the Flesh, 1-17; para ter acesso a um resumo breve, mas útil, confira Towner, "Christology," 219-21. Uma pesquisa de Matera também reforça exatamente este ponto de vista: "A sua Cristologia não pode rivalizar com a do grande apóstolo em cujo nome ele escreve, mas ela representa uma importante contribuição que está em dívida com a tradição paulina" (New Testament Christology, 158).

[6] Todavia, nem mesmo uma "análise" dificilmente poderia alegar objetividade. Todas as Cristologias das Epístolas Pastorais tendem a ser determinadas pela visão que cada um tem sobre a autoria. Se entendermos as cartas de forma literal (como sendo mesmo de autoria paulina, de uma forma ou de outra), tenderemos a lê-las à luz do que a antecedeu; já os autores que as entendem como tendo uma psdeudoautoria, invariavelmente, leem-nas em contraste com Paulo — muito embora o pressuposto da pseudoautoria, neste caso, deveria começar com as similaridades, já que é isso que o suposto "autor" se lança a fazer.

[7] Vide Fee, 5-14. Na verdade, o dado mais incômodo da teoria da pseudepigrafia é a questão de "por que temos três cartas?" e com um Sitze im Leben assim tão diferente. Vide, agora, especialmente Towner, 27-36.

[8] Em 1 Timóteo deixou/enviou Timóteo para impedir investidas de alguns sérios desvios do Evangelho que, aparentemente, estavam sendo promovidos por alguns presbíteros locais; e o próprio Paulo esperava lá retornar em algum momento (3.14). Em 2 Timóteo, as instruções foram dadas no contexto em que ele retira Timóteo de Éfeso e pede que ele se junte a ele Roma.

[9] Isto se constitui um certo contraste com o que Paulo afirma em Filipenses (vide 1.25-26; 2.23-24), e que também é a principal razão pela qual alguns sugerem que este se trata de um segundo encarceramento.

[10] Por estas razões preferi me referir a Paulo como o autor, mesmo estando bem ciente das dificuldades envolvidas. Porém, o que está em questão aqui não é a demonstração de que as cartas são mesmo de Paulo. Ao final, a referência a Paulo como autor me pareceu uma melhor opção do que falar, simplesmente, no "autor" ou em "Paulo" (sempre entre aspas).

[11] Estas, por sua vez, parecem estar por trás de outras características da carta —

por exemplo, a insistência no casamento em 2.15 e 5.14, bem como a insistência para que Timóteo bebesse vinho em 5.23.

[12] Somente o hino em 3.16 não tem uma referência clara à obra salvífica de Cristo. Muitos defenderiam que isto é assumido na linha 2 (“ele foi redimido pelo Espírito”), o que pressupõe que a sua morte, ressurreição e exaltação e; depois nas linhas 4 e 5, onde Ele é pregado e crido pelos gentios. Mesmo assim, em contraste com as outras passagens, esta aqui não apresenta uma referência explícita.

[13] Para saber mais sobre esta questão como um todo, consulte o uso em 1–2 Tessalonicenses em termos gerais, junto com Rm 14; Cl 3.17–4.1; 2 Tm 4.

[14] Cf. Kelly, 51; Knight, 91. Isto já foi sugerido na época de Fairbairn, 90-91; foi uma possibilidade notada por Lock e Bernard, mas que foi rejeitada por Marshall, 383.

[15] Para saber mais sobre este entendimento de Tito 2.13, confira a análise completa mais adiante, nas pp. 470-74. Este entendimento de “glória,” pelo menos, alivia o problema que teve o seu surgimento aqui percebido por Johnson, 172.

[16] É da natureza do, assim chamado, passivo divino que o sujeito gramatical da frase (ἐγώ [Eu]) seja, de fato, um sujeito conceitual. Se fosse transformada na voz ativa, a oração assumiria o seguinte formato: “ele me confiou o evangelho”. O que está em questão aqui é o antecedente do “ele” implícito. Para saber mais sobre o “passivo divino,” vide Wallace, Greek Grammar beyond the Basics, 437-38

[17] Neste caso, trata-se de uma expressão de agradecimento a Priscila e Aquila em nome das igrejas.

[18]Vide, por exemplo, 1 Ts 1.2; 2.13; 1 Co 1.4; Cl 1.3; Fp 1.3.

[19] Como ocorre com muitas coisas nestas cartas, este dado pode ser visto de duas maneiras diferentes. Assim, alguns (por exemplo, Quinn e Walker, 122-23) consideram este caso singular um golpe contra a autoria paulina; por outro lado, devemos esperar que um pseudoautor fosse um pouco mais cuidadoso, apesar desse tipo de intercalação ser uma característica completamente paulina.

[20] Vide a análise no cap. 4, p. 205.

[21] A afirmação de “um Deus” em 2.5 faz disse uma certeza para este autor, seja ele Paulo ou outro.

[22] Este verbo é usado em outras situações por Paulo para descrever o revestimento de poder que Cristo recebeu; vide Fp 4.13; 2 Tm 4.17. Ela aparece como um imperativo em Efésios 6.10; 2 Tm 2.1. O conceito de Deus como aquele que fortalece o seu povo é algo muito comum no relato bíblico, muito embora outros verbos sejam frequentemente mais utilizados.

[23] Cf. 1 Co 7.25, onde isto também é afirmado a respeito de Cristo, cuja misericórdia tornou Paulo “digno” de oferecer orientações em uma questão que, de outra forma, não havia sido revelada.

[24] Nesse contexto, o uso desta palavra também poderia ser visto como possuidor de uma importância cristológica, já que é usado aqui de uma forma que sugere blasfêmia contra uma divindade; e o contexto indica que Cristo é Aquele cujo nome foi blasfemado.

[25] Apesar do contexto parecer exigir essa visão acerca do “passivo divino,” nem todos os comentaristas pensam assim; na verdade, a maioria deles postula que Deus é o sujeito pressuposto sem levantar a pergunta contextual: Johnson, 179; Towner, 140; Quinn e Wacker (129) são ambivalentes. É a falta de clareza acerca deste verbo também que levou alguns a entenderem “o Senhor” no v. 14 como uma referência a Deus (vide a nota seguinte).

[26] Consulte, por exemplo, Kelly, 53; Lea, 74; todavia, comentaristas mais recentes pensam da forma sugerida aqui (por exemplo, Spicq, 1:343; Knight, 97; Quinn e Wacker, 131; Marshall, 394 n. 100 [“claramente”]). Da mesma forma, porém com certa hesitação, pensa Young, Theology, 59.

[27] Vide pp. 53-54.

[28] Os outros dois casos estão em 2 Co 8.9; 12.9. Dessa forma, Quinn e Wacker (131) se mostram bastante imprecisos ao sugerirem que este uso não é paulino por não ocorrer em outros dos seus escritos; e eles desconsideram por completo as bênçãos finais.

[29] Para saber mais sobre este sentido de μετά, vide BDAG A 3 b.

[30] Vide 3.1; 4.8; cf. 2 Tm 2.8; Tt 3.4–7. Neste primeiro caso, bem como em 4.8-9, aparece a descrição completa: “e digno de total aceitação” (= digno da aceitação de todos). Isto está, provavelmente, relacionado, em parte, com a natureza contrastante do “testemunho” de Paulo com a atração que os falsos mestres tinham pela Lei Judaica.

[31] Vide, por exemplo, Windisch, 222; Dibelius e Conzelmann, 29; Collins, 39; Dunn, Christology in the Making, 239, 345.

[32] Cf. Marshall, 398: “o contexto é Cristologia epifânica do autor,” a qual, acrescenta ele, torna “a preexistência... uma provável implicação”. Na mesma linha, Fairbairn, 96; Bernard, 32; Spicq, 1:344; Hanson, 61.

[33] Vide Marshall, 260.

[34] Em função da cristocentricidade do parágrafo anterior, Mounce (60) sugere que esta doxologia é, muito provavelmente, dirigida a Cristo. Só que este é um uso improvável de μόνος θεός em uma carta paulina (mesmo que ela tenha uma pseudoautoria [vide, especialmente, 1 Co 8.6]) como a sugestão da maioria de que a substituição de κύριος por θεός em 2 Tm 2.19 se refere a Deus-Pai (vide a análise de 2 Tm 2.19 a seguir, pp. 484-87).

[35] Deparamo-nos com um dilema de tradução nesta passagem quanto à transposição da palavra πάντας ἀνθρώπους, já que as palavras “homens/homem” nas línguas ocidentais modernas tendem a ficarem restritas a um ser humano adulto do sexo masculino. No grego, bem como no português clássico, a palavra ἄνθρωπος (homem) poderia se prestar a uma dupla função, referindo-se tanto a um indivíduo adulto do sexo masculino, quanto à humanidade como um todo, o que faz com que o grego de Paulo faça total sentido se for entendido como um pequeno jogo de palavras com o vocábulo “homem”. Ou seja, a oração deve ser feita por “todos os homens = toda a humanidade” porque existe um Mediador entre Deus e o “homem = humanidade,” a saber, o homem verdadeiramente representativo (=pessoa humana), Cristo Jesus. A tradução TNIV capturou adequadamente este sentido do grego de Paulo, já que não existe nela uma ênfase na masculinidade de Cristo neste ponto.

[36] Confira os vv. 1,3,6. É difícil fugirmos da conclusão de que esta ênfase se mostra em oposição direta ao exclusivismo do falso ensino que estava circulando em Éfeso (vide Fee, 6-10, 61-62).

[37] Por exemplo, Fairbairn, 116-17; Marshall, 430; Mounce, 87; Johnson, 192; cf. P. Towner, The Goal of Our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles (JSNTSup 34; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989), 54-55.

[38] Cf. Knight, que antecipou a tradução da TNIV no seu comentário: “O Deus único providenciou um mediador entre Si mesmo... e os seres humanos..., [Cristo Jesus] que é, Ele mesmo, humano” (121).

[39] Se isto não for dito de forma direta, será difícil descobrir, de outra forma, uma razão para a ênfase na humanidade de Cristo. Por que a ênfase na “humanidade” de Cristo, ficamos curiosos em saber, se não existe aqui um pressuposto sobre ele ser, antes de tudo, um ser divino? Cf. Fairbairn, 117; Bernard, 41; Lock, 28; Scott, 21-22; Spicq, 1:366; Mounce, 88.

[40] Como a preocupação aqui é, antes de tudo, soterológica, deveríamos observar de passagem que a representação da “redenção de todos” ecoa Marcos 10.45 e, portanto, aponta, em última análise, para o Servo Sofredor de Isaías 53.12 e, por meio dele, de volta para a redenção que Deus proporcionou ao seu povo da servidão no Egito. A metáfora aparece, em sua primeira ocorrência, nos escritos de Paulo em 1 Co 1.30 e volta a ser utilizada em 6.11 e Rm 3.24. Nestas cartas, ela volta a aparecer em Tito 2.14, onde ele assumirá uma importância cristológica adicional.

[41] Um dos problemas com os comentários é a tendência de se analisar os textos isoladamente em relação aos outros. Assim, esta ênfase na humanidade de Cristo vis-à-vis com os falsos mestres raramente é notada na literatura; ou pior, quando ela é notada, o problema é visto como sendo uma forma de Gnosticismo.

[42] Vide Marshall, “Christology,” 173. Cf. Fp 2.7-8; portanto, é um tanto interessante que a ênfase na humanidade de Jesus ocorra nos textos paulinos onde a divindade de Jesus também é pressuposta e expressa; cf. Knight, 121.

[43] Vide Bauckham, God Crucified, 25-42.

[44] Para saber mais sobre esta questão, consulte especialmente a firme refutação da posição deles em 4.3-5, na qual Paulo enfatiza a bondade essencial da criação como um todo. Certamente é questionável se esta ênfase na verdadeira humanidade de Cristo se encaixa exatamente dentro desta preocupação maior.

[45] Fica garantido que este ὃς (a* A* C* G 33 365 442 2127 sy co arm goth eth Or Epiph Jerome) representa o texto original, e não a corruptela ὃ de D (portanto, fazendo com que ele concorde com o antecedente τὸ μυστήριον) ou o θεός da maioria posterior de textos, por três fatos: (1) esta é a leitura universal em todos os textos primitivos, inclusive os textos gregos que estão por trás de todas as versões primitivas; (2) esta é tranquilamente a "leitura mais difícil" e, portanto, a menos provável de ter surgido a partir de outras; (3) é difícil imaginar as circunstâncias sob as quais "Deus," no início e com tanta frequência, teria sido transformado no pronome "que" não gramatical. Assim, os copistas posteriores se atrevem a dizer o que Paulo, num período anterior, ainda não estava pronto a declarar: utilizar a palavra θεός (a qual ele usava exclusivamente para se referir a Deus-Pai) quando se referia a Cristo (vide a análise de 1 Co 8.6 no cap. 3, pp. 92-97; cf. a análise de Tito 2.13 mais adiante, nas pp. 470-74, e de Rm 9.5 no cap. 6, nas pp. 288-94).

[46] Isto agora já foi superado pela inundação de artigos e livros que tratam de 1 Tm 2.11-15, trazidos à luz pela rusga entre os cristãos evangélicos acerca da questão de Deus permitir ou não o sacerdócio feminino.

[47] Quanto ao fato do texto seguir um padrão AB, AB, AB ou AB/C AB/C; assim temos uma das duas opções:

Que apareceu em carne, foi redimindo no Espírito, Apareceu a anjos. foi pregado

Vários outros esquemas também são sugeridos, todavia a compreensão perfeita desta questão extrapola os objetivos deste estudo.

[48] Isto é especialmente verdadeiro acerca da linha 2, mas também é verdadeira acerca da linha 6, a qual parece oferecer uma segunda referência à exaltação de Cristo. Por estas razões, tenho argumentado que entendemos melhor o poema como possuindo duas estrofes: a primeira tratando da vida terrena de Cristo, a segunda (linhas 4-6) tratando da propagação do evangelho depois da sua ascensão (linha 3), a qual termina com uma repetição do tema da ascensão (linha 6). Consulte Fee, God's Empowering Presence, 761-68.

[49] Isto é visto com maior frequência como trazendo conclusões teológicas aos capítulos 2-3, mas com pouquíssimos vestígios a como isto ocorre (por exemplo, Knight, 186; Marshall, 522; Johnson, 236-37). Confira a análise mais completa em Fee, God's Empowering Presence, 762-63, com toda a documentação (até 1992). Os estudos de Fowl (Story) e Towner (Goal of Our Instruction) eram, então, e ainda tendem a ser, as notáveis exceções; só que alguns comentários recentes começaram a fazer uso deste ponto; vide, por exemplo, Mounce, 218; Towner, 284-85.

[50] Assim, a TNIV apresenta, de forma correta, um novo cabeçalho de texto no v. 14 que segue até o v. 5.1, e deixa de fazer qualquer interrupção maior no v. 4.1.

[51] Porém, veja agora a NASU.

[52] Esta é a primeira aparição deste agrupamento de palavras e das suas correlatas ἐπιφαίνω/ἐπιφανεία (parecer/aparência), nestas cartas; a sua relação bem próxima pode ser vista em 2 Tm 1.10, onde elas aparecem juntas como verbo e substantivo (φανερόω/ἐπιφανεία) em íntima relação, com as suas nuances ligeiramente diferentes: "revelado por meio da aparição" (TNIV, NRSV) "manifesto por meio da aparição" (ESV), onde as duas palavras são usadas com referência à Encarnação. Esta passagem em particular faz com que uma interpretação de não preexistência deste verbo se torne uma tarefa especialmente complicada. Nos dois casos onde ele é utilizado, ele se refere a sua "primeira aparição (terrena);" só que o fato da segunda palavra ser usada tanto para a encarnação de Cristo (2 Tm 1.10), como para a sua Parúsia (1 Tm 6.13; Tito 2.13; 2 Tm 4.1,8) sugere veementemente que as duas palavras destas cartas

implicam uma descida do Redentor a partir do céu.

[53] Sobre esta questão, vide, especialmente Lau, Manifest in the Flesh; cf. Bassler, “Plethora of Epiphanies.”

[54] Vide, e.g., Dunn (Christology in the Making, 237), que tenta levantar exatamente este argumento. Só que ele faz isso por meio de uma afirmação, e não por meio de argumentação exegética. Esta é, na verdade, uma locução estranha — funciona tanto como verbo, quanto como uma expressão prepositiva — se o autor estivesse simplesmente tentando fazer o contraste entre a existência terrena de Jesus pré-Páscoa com a sua exaltação pascoal ao céu. Por que alguém que fosse meramente humano “apareceria em carne”? Ou, poderíamos inverter a pergunta. Que outro linguajar o autor poderia ter utilizado em uma linha curta de poesia para descrever uma “vinda” que incluísse a preexistência e a encarnação? Além disso ele pudesse ter falado de forma muito diferente se ele não quisesse que pensássemos em “encarnação”.

[55] Destarte, a ênfase não reca sobre seu “corpo” em si (como vemos na NVI), mas no seu “estar na carne,” compartilhando, assim, da totalidade da humanidade comum.

[56] Vide, por exemplo, a NRSV: “foi redimindo em espírito”.

[57] Para ter acesso a uma explicação completa deste ponto de vista, vide Fee God’s Empowering Presence, 765-67; cf. Knight, 184-85; Marshall, 525-26.

[58] Vide também a análise de 2 Tm 4.1 abaixo (pp. 497-98).

[59] O antecedente do “este” não está nem um pouco claro neste caso; muito provavelmente ele não abrange simplesmente a instrução mais recente, mas pela própria natureza das coisas, ele deve remontar ao início da carta (1.3-7).

[60] Vide a análise no cap. 2 de 1 Ts 1.1 (pp. 49-51).

[61] Vide, por exemplo, 1 Cor 8.6; 15.25-28.

[62] Como já vimos anteriormente, este é um ponto frequentemente observado na literatura.

[63] Neste caso, é difícil não vermos também uma ênfase contrária ao César

romano, sem falar nos vários cultos κύριος que existiam em Éfeso.

[64] Sobre esta questão, vide a análise feita no cap. 2 sobre 1 Ts 1.1 (pp. 49-51); cf. a análise de Mounce, 8-9.

[65] Para fins de comparação, e segundo a tendência observada em Romanos e 1 Timóteo, θεός ocorre 13 vezes.

[66] O terceiro caso é a ocorrência mais controvertida em 2.13.

[67] A ordem incomum das palavras (para esta combinação) de "Jesus Cristo" (encontrada em todas as melhores e mais antigas evidências tanto orientais, como ocidentais [a* C D F G 33 326 1739 pc latt], contra J.K. Elliott [The Greek Text of the Epistles to Timothy and Titus (SD 36; Salt Lake City: University of Utah Press, 1968), 201], cuja forma incomum de "ecletismo" neste caso o faz desviar) é um dos registros de fenômenos, nestas cartas, que podem levar a dois caminhos quando colocados em evidência no que tange à questão da autenticidade. Por razões que de forma alguma ficam claras, a ordem "Jesus Cristo" ocorre em três das quatro ocorrências nesta carta (1.1; 2.13; 3.6).

[68] Sobre os detalhes desta característica e muitos outros desta carta, vide, especialmente os comentários de Marshall e Towner.

[69] E em 2 Tm 2.24 ele utiliza δοῦλος em referência a Timóteo (só que com κυρίου, e não com Χριστοῦ). Se o presente uso também funciona como título, como sugere Mounce (378), não é tão claro, já que esta mesmíssima expressão não ocorre jamais no AT; e para que ela fosse um título, seria forçoso que ela tivesse um precedente (todas as passagens citadas por Mounce apresentam "meu" ou "dele" como genitivo, e não θεοῦ ou κυρίου).

[70] Vide, especialmente, a análise das suas primeiras ocorrências (1-2 Tessalonicenses) no cap. 2, pp. 45-48, 71-76.

[71] As exceções são 1–2 Tessalonicenses e Colossenses. No caso da primeira carta de Paulo (1 Tessalonicenses), ele apresenta, simplesmente, "graça a vós e paz". Em 2 Tessalonicenses isto é desenvolvido pela primeira vez pela fonte composta ("de Deus o Pai e o Senhor Jesus Cristo"); por conseguinte, esta é a forma que aparece consistentemente, só que com o acréscimo de ἡμῶν (nosso) no caso do "Pai". Em Colossenses Paulo omite "e o Senhor Jesus Cristo". Devemos notar que em cada um destes casos, inclusive neste caso de Tito, existe uma variação

textual por parte dos escribas posteriores em favor de total conformidade.

[72] Confirma a análise de 1–2 Tessalonicenses no cap. 2 (pp. 49-51).

[73] Este ponto também foi observado por Kelly, 229; Mounce, 382.

[74] Cf. Kelly: “Não há necessidade alguma de considerar [o título] como uma correção cristã ao costume crescente de saudar o imperador como salvador” (40).

[75] Para saber mais sobre esta questão, consulte as análises da história e do caráter de Creta e do seu povo e do seu relacionamento com o Império nos comentários recentes de Johnson, Marshall e especialmente Towner.

[76] De passagem, deve ser notado que a própria sutileza e facilidade desta intercalação é inteiramente paulina. Será mesmo que se poderia esperar que um pseudoautor conhecesse e entendesse estas coisas?

[77] Na mesma linha segue Marshall, 135.

[78] Confira a análise de 2 Ts 1.12 no cap. 2 (pp. 63-64) e Rm 9.5 no cap. 6 (pp. 288-94).

[79] Consulte, de forma especial, o argumento de Harris, Jesus as God, 173-85.

[80] Gr. ἐπιφαίνω/ἐπιφανεία. Vide a nota nº 52 acima. Como um conceito teológico acerca da “aparição/vinda” de Cristo, este agrupamento de palavras é encontrado no NT somente em 2 Ts 2.8 e seus vários exemplos nas Epístolas Pastorais (o verbo em Tito 2.11; 3.4; o substantivo em Tito 2.13, além de Tito 6.14; 2 Tm 1.10; 4.1,8 [Lucas utiliza o verbo duas vezes, mas não no sentido teológico]). Esta mudança de linguagem faz muito sentido como uma resposta ao imperador Nero que assumiu este linguajar para si mesmo, como uma forma de manifestação divina.

[81] Esta, no mínimo, parece uma análise mais provável do que a feita por Mounce (431) como “passado” (v. 12), “presente” (v. 14) e “futuro” (v. 13), já que o v. 14 continua sendo expresso no tempo pretérito e parece ter a intenção de dar conteúdo ao que é dito nos vv. 11-12.

[82] Ao eliminar a vírgula depois de “Salvador” (encontrada na NRSV e TNIV), a ESV omitiu intencionalmente a possibilidade de se compreender o texto da

forma aqui defendida. Trata-se, inequivocamente, de “nosso grande Deus e Salvador Jesus Cristo”.

[83] Confira também 2 Co 4.4, onde os tradutores fazem a mesma coisa (“o glorioso evangelho”), em um contexto dominado pelo conceito de “glória”. Fazer isto na presente passagem é obliterar o paralelo com “a manifestação da graça” no v. 11 (cf. Marshall, 25) e, portanto, destruir a retórica da frase como um todo. Esta posição é também corretamente rejeitada, por exemplo, por Knight, 322; Mounce, 421.

[84] A apresentação dessa opção será bastante abreviada aqui por se tratar da única opção da qual quase toda a literatura diverge. Para ter acesso a uma análise mais completa, vide Marshall; Towner; Harris, Jesus as God, 173-85.

[85] Vide, por exemplo, 2 Ts 2.17, ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ, expressão que é corretamente traduzida não como “em toda obra e boa palavra,” mas como “em toda boa obra e palavra”.

[86] Com isso não quero menosprezar a óbvia dificuldade do “fator distância”. O meu ponto, pelo contrário, é que esta é a única dificuldade com a posição aqui defendida; e quando pensamos na enorme dificuldade de Paulo, ou de outra pessoa que estivesse escrevendo em seu nome chamar a Cristo de “nosso grande Deus e Salvador,” o que vai completamente contra o uso paulino (e pastoral), esta parece a menor das dificuldades!

[87] Vide Marshall, 229. O fator “distância,” na verdade é a razão quase universal para se rejeitar este ponto de vista; às vezes (por exemplo, Mounce, 431) ele é rejeitado porque “a Glória de Deus” é questionada como um título de Cristo. Eu também questionaria este tipo de interpretação. Afinal, Cristo é tanto “a Glória de Deus” como também é “a Graça de Deus,” muito embora os títulos estivessem sempre em vista nos dois casos. A passagem tem relação com a manifestação da Glória de Deus.

[88] Vide esp. C. C. Newman, Paul’s Glory-Christology: Tradition and Rhetoric (NovTSup 69; Leiden: Brill, 1992).

[89] Ou, possivelmente, um segundo caso. Vide o debate similar no cap. 6 de Rm 9.5 (pp. 288-94).

[90] Às vezes se argumenta que esta aparição única no NT de “grande” ao lado de

Deus serviria melhor para Cristo; só que a base para isso é bastante frágil (“Grande é o mistério da piedade” em 1 Tm 3.16 dificilmente serviria de termo de comparação). Contra este uso deste agrupamento de palavras no NT se referir exclusivamente a Deus (“grandeza/majestade” [vide Lc 9.43; Hb 1.3; 8.1; Jd 25]), e, especialmente suas múltiplas ocorrências no AT se referirem a Deus.

[91] Essa posição, obviamente, depende, em parte, de como interpretamos o presente texto; na minha opinião, sem este texto não se pode observar claramente uma Cristologia Superior.

[92] Algumas pessoas também observam as similaridades das palavras de Jesus em Mc 10.45//Mt 20.28 (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν [entregar a sua via como redenção por muitos]); vide Knight, 327. Todavia, isto é um eco tão claro de Isaías 53.12 que a ligação parece apenas incidental e não direta.

[93] Vide também Knight, 328, Marshall, 285; Towner, 762-63; a exatidão verbal com Ezequiel da maior parte da frase de Paulo sugere que se trata de um pouco mais do que uma simples “reminiscência” (Mounce, 431).

[94] Para saber mais sobre a questão maior, confira a análise de Fee, God’s Empowering Presence, 777-84.

[95] 2 Co 3.17 (“the Spirit of the Lord”); Gl 4.6 (“the Spirit of the Son”); Rm 8.9 (“the Spirit of Christ”); Fp 1.19 (“the Spirit of Jesus Christ”).

[96] Sobre este ponto, confira Lock: “A obra dele é, de uma vez por todas, colocada em pé de igualdade com a de Deus” (155).

[97] No grego, τῇ ἐκείνου χάριτι. A questão do referente de ἐκεῖνος é resolvida em BDAG em favor de Cristo (“retrocedendo a retomando uma palavra imediatamente anterior” [a β.]).

[98] Isto é verdade tanto no caso da autoria paulina, como se a autoria for de outra pessoa escrevendo em seu nome, e neste segundo caso a intenção, provavelmente, teria a intenção de ser uma espécie testamento post-mortem de Paulo.

[99] Este número inclui a decisão textual de que κυρίου, e não θεοῦ, representa a leitura original de 2.14 (vide pp. 499-501 abaixo).

[100] Assim como pode ser visto em outras partes do corpus, nem todos concordam que κύριος se refira a Cristo em cada um dos casos; para conhecer os casos mais controvertidos, vide a análise mais adiante sobre 1.18; 2.19 e 4.17-18. Na verdade, Young (Theology, 60) fala de uma "ambiguidade incontestável" com relação ao uso nesta carta. Só que essa posição representa um ceticismo excessivo com relação a um uso que está plenamente de acordo com as cartas incontestáveis, como a análise a seguir parece demonstrar. Seguramente, a "identificação" por parte do próprio autor (1.2), na qual a distinção clara que Paulo faz entre θεός e κύριος é mantida, ainda haverá de entrar para o tribunal!

[101] Marshall vê cada uma destas como referências a Deus-Pai e não a Cristo. Só que isso parece desconsiderar a natureza distintivamente paulina deste uso, segundo a qual ele, regularmente, mantém o uso sem o artigo da Septuaginta quando aplica o texto, ou a linguagem, a Cristo. Vide, por exemplo, 1 Ts 4.6; 5.2; 2 Ts 2.13; 1 Co 1.31; 2.16; Rm 10.13. Vide informações adicionais em 2.19 adiante.

[102] A única exceção está em 2.8.

[103] A tradução reflete uma convicção de que τοῦ κυρίου ἡμῶν é um genitivo de objeto, e não se sujeito, como pode ser observado na maior parte dos intérpretes e traduções. Apesar de Johnson (346) que admite as duas possibilidades, é difícil achar sentido nisto como uma referência ao testemunho que Jesus deu de que Ele era um motivo de vergonha.

[104] Para saber mais sobre essa tradução de κατά, vide BDAG B 5a δ (513A); o referente remonta ao Espírito de Deus no v. 7 (vide Fee, God's Empowering Presence, 790; Knight, 373; Marshall, 704).

[105] A tradução pressupõe, na maior parte dos intérpretes, que o antecedente de τὴν é a "graça" (como a expressão percebida do propósito de Deus). Johnson (348-49) parece ficar sozinho ao sugerir que ela se liga às duas palavras

[106] Esta é mais uma passagem onde a maioria dos eruditos do Novo Testamento acredita que o autor está apelando para um credo preexistente. Apesar de ser, muitas vezes, utilizado como evidência contra a autoria paulina, esta visão parece autodestrutiva, por dois motivos: (1) afirmações semiconfessionais como esta ocorrem ao longo de todo o corpus paulino, a começar por 1 Tessalonicenses (1.9-10 e 5.9-10); e (2) não existem duas delas similares (as

mais próximas são Gl 4.4-7 e Rm 8.15-16). Parafraseando o gracejo que Pierson Parker faz do uso de fontes por parte do autor do Evangelho de João: “Se Paulo utilizou credos preexistentes, parece que ele mesmo deve ter escrito sozinho estes credos!” Como se pode ver, a presente passagem é inteiramente paulina nos dois sentidos mencionados acima. Somente parte da linguagem é nova — mas precisamos ser cautelosos também aqui, já que isso é verdade na maior parte destes casos nas cartas de Paulo.

[107] Esta é a única ocorrência de σωτήρ nesta carta; para saber mais sobre este uso, vide, especialmente, a análise de Tito 1.3-4. A presente declaração em forma de credo nos proporciona a percepção necessária acerca desse uso nestas cartas quanto ao motivo por que Paulo pode utilizar o epíteto tanto para Deus, quanto para Cristo. Deus é o “nosso Salvador” (1 Tm 1.1; 2.3; Tito 1.3; 2.10,13; 3.4) no sentido supremo original; Cristo Jesus é o “nosso Salvador” (Tito 1.4; 3.6; 2 Tm 1.10) como aquele que efetuou a salvação na história humana.

[108] Para saber mais sobre esta palavra, vide a nota nº 52 acima. É universalmente aceito que isso se trata de uma referência à Encarnação de Cristo. Só que aqui, mais uma vez, Dunn (Christology in the Making, 237-38) demonstrou que é possível lermos os textos paulinos de uma maneira que nem pressuponha, nem afirme a sua preexistência e encarnação; como em outras passagens, a base pressupositiva de Dunn (o seu comprometimento com um “esquema cristológico desenvolvimentista”) é que dita o que texto acaba significando.

[109] Vide a análise no cap. 9 sobre Fp 2.9-11 (pp. 417-425), e sobre a ênfase que a presente carta coloca no reino de Cristo (4.1) e, dessa forma, na sua posição de “justo Juiz” (4.8,14).

[110] Portanto, é impressionante não haver praticamente nenhuma “correção” desta ordem das palavras na tradução textual para a ordem mais comum (no caso desta carta) para “Cristo Jesus”.

[111] Sobre esta questão, vide a análise feita no cap. 6 de Rm 1.3-4 (pp. 253-58).

[112] A linguagem é uma referência consciente à aliança davídica, expressa em 2 Rs 7.12 (ἀναστήσω τὸ σπέρμα σου μετὰ σέ [Eu levantarei a tua semente contigo]); cf. o Salmo 89.4,29. Vide o debate no cap. 6 de Rm 1.3 (pp. 254-56).

[113] Vide a análise no cap. 3 sobre 1 Co 1.20-25 (pp. 104-105); cf. Rm 9.5; Ef 5.5.

[114] Para uma análise de uma posição deveras minoritária em defesa de que o "dizer" pertence à seção posterior, vide Knight, 400-408. Esta posição não tem praticamente nada de positivo, e tudo vai contra ela.

[115] Para saber mais sobre esta questão consulte, especialmente, nos capítulos anteriores as seções relevantes de 1–2 Tessalonicenses, 1 Coríntios, Romanos, Colossenses, Efésios e Filipenses.

[116] Ou, pelo menos, é assim que funciona para a maioria dos intérpretes que acabam falando nisso (por exemplo, Bernard, 118; Marshall, 731; Quinn and Wacker, 624). Knight (396) pensa diferente; Mounce (511) é ambivalente.

[117] Este ponto de vista remonta, pelo menos, a Bertil Gärtner, The Temple and the Community in Qumran and the New Testament (SNTSMS 1; Cambridge: Cambridge University Press, 1965), 71. Cf. Marshall, 755; e especialmente Towner, 534-35.

[118] Ou seja, o "fundamento" funciona como uma parte que representa o todo, ao passo que "templo" como metáfora para a igreja ocorre várias vezes nas cartas de Paulo (1 Co 3.16-17; 2 Co 6.16; Ef 2.20).

[119] Dois manuscritos excelentes ao ponto de vista contrário são (a 1739) apresentam θεός aqui, conformando-se, assim, ao texto da Septuaginta que ele está citando.

[120] Isto presume, obviamente, que o tradutor estava usando um texto hebraico aparentado ao Texto Massorético; e se ele estivesse, de fato, utilizando um texto hebraico diferente, então o próprio Paulo não teria sido o responsável pelas diferenças. O meu ponto permanece mesmo que ele estivesse simplesmente fazendo uma citação, o que representaria a opção menos provável em qualquer um dos casos.

[121] No mínimo, consideraríamos que isso seria a forma normal de se ler o texto, em função do uso que o autor faz de κύριος ao longo desta carta (vide p. 478 acima); só que essa acaba sendo, de fato, uma posição distintamente minoritária. Ela é defendida por Lock, 97 (aparentemente); Hanson, 137 (que chama isto de "versão solta" do texto de Números!); Capes, Old Testament Yahweh Texts, 145-49. Johnson (397) admite a possibilidade, mas a rejeita. Marshall (757) implica que o ônus da prova está com aqueles que pensam assim; só que nesta questão ele parece ter ficado bem longe do uso paulino (inclusive nas Epístolas

Pastorais), especialmente quando Paulo cita ou ecoa a Septuaginta (vide nota nº 101, acima). E, neste caso, caso Paulo desejasse se referi a Deus-Pai, tudo o que ele precisava fazer era manter intacto o texto da Septuaginta! A alteração que ele faz do texto da Septuaginta, ao colocar "Senhor" em lugar de "Deus," parece colocar o ônus de prova de forma bastante conclusiva na outra parte.

[122] Isto é baseado em dois pressupostos questionáveis: (1) a falta do artigo sugere que a intenção de Paulo é apresentar "Deus" como o referente; (2) "Deus" é o referente no contexto imediato. Todavia, com relação ao primeiro pressuposto, o fato cristalino é que Paulo não é consistente nesta questão, já que ele dificilmente acrescenta o artigo a um eco intertextual do AT, ou a uma citação na qual o referente do AT é Yahweh e Paulo se apropria dele para aplicá-lo a Cristo (cf. nota nº 101 acima). E, no que diz respeito ao segundo pressuposto, embora seja verdade que "Deus" é a pessoa divina mais recentemente mencionada (v. 15), é muito mais provável que "Cristo" seja a leitura correta no v. 14 (veja a análise abaixo), e, portanto, "Cristo" acaba sendo quem predomina nos apelos anteriores.

[123] A própria expressão é encontrada em outros textos (Lv 24.16 [2x); Amós 6.10), todavia o contexto imediato, no qual o abandono do Senhor para seguir outro e um eco de Isaías 26.18 já parece estar presente, sugere que o texto de Isaías é que estava em mente. Knight (416) sugere Joel 3.5 (LXX), o que, muito provavelmente, é verdade na passagem seguinte (2.22), todavia o uso aqui se parece muito mais com o texto de Isaías.

[124] As notas marginais da NA27 incluem Eclesiástico 17.26 aqui como uma citação real com respeito a estas palavras; só que isto parece especialmente questionável. Eclesiástico diz:

ἐπάναγε ἐπὶ ὕψιστον καὶ ἀπόστρεφε ἀπὸ ἀδικίας καὶ σφόδρα μίσησον βδέλυγμα.

Retorna para o Altíssimo e afasta-te da iniquidade; e odeia intensamente o que Ele abomina. (NRSV)

Se o verbo fosse o mesmo para cada autor, então poderíamos pelo menos permitir a possibilidade de tal; mas com um verbo diferente e um contexto geral completamente diferente, essa "citação" é problemática. Muito mais provavelmente, as duas passagens refletem semelhantes (basicamente judeus) preocupações; de modo que o eco conceitual está lá, mesmo que Paulo não

conhecesse o Sirácida.

[125] Esta também era a visão óbvia dos escribas posteriores que modificaram-na para que a redação incluísse Χριστοῦ, isto é, a leitura que chegou até o Textus Receptus e, dessa forma, adentrou a versão King James.

[126] Confira também Fairbairn, 351-52; Hanson, 138.

[127] Ou, pelo menos é isso que tanto o uso, quanto o contexto deveriam fazer com que pensássemos (na mesma linha temos também Lock, 100).

[128] Na mesma linha também temos Bernard, 126 (“obviamente”); Lock, 101; Scott, 114; Kelly, 189; Spicq 2:763; Hanson, 141; e, neste caso, até mesmo Knight, 422.

[129] Vide, especialmente a análise no cap. 3 sobre 1 Co 1.2 (pp. 133-35).

[130] Vide Josué 7.14 (Texto B); 24.29; Jz 2.8. Alguns (por exemplo, Kelly) veem aqui o Servo Sofredor de Isaías 53; mas, na verdade, esta expressão não ocorre nem naquela passagem, nem na totalidade do bloco de Isaías 40–55. Dibelius e Conzelmann fazem o estranho comentário de que “ ‘servo do Senhor’ é uma reminiscência de ‘homem de Deus’ nas passagens paralelas (1 Tm 6.11; cf. 2 Tm 3.17)” (113); isso parece não ter relação com o uso real.

[131] Sobre esta questão, vide a análise feita no cap. 2 (pp. 42-45, 59-71) e o cap. 3 (pp. 125-41).

[132] Vide também a p. 499 adiante.

[133] Em Romanos 2.6, Paulo também cita esta linguagem do AT com referência ao “justo juízo” de Deus sobre os ímpios. Confira a nota sobre esta passagem na TNIV.

[134] Na mesma linha, também Knight, 468; Mounce, 593; Quinn e Wacker, 813. Marshall (822) admite a possibilidade nos dois casos, mas esta posição parece desconsiderar em muito o eco do v. 8. Na outra direção Kelly, 280; Spicq, 2:817; Lea, 255.

[135] Considere, especialmente, a palavra dita na Cruz, que a tradição dos Evangelhos manteve na sua forma aramaica original, ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι

(Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?) (Marcos 15.34, citando o Sl 22.2).

[136] A linguagem é emprestada de Towner, 639.

[137] Nessa linha está a maior parte dos comentaristas; em divergência estão Scott; Kelly.

[138] Vide Fee, Paul, the Spirit and the People of God, 9-23.

[139] Vide também, Young, Theology, 64-65.

[140] Apesar de Elliott (Greek Text, 210) assumir posição contrária, e cujo "ecletismo rigoroso" apresentar um viés notadamente anti-Nestle-Aland, é quase impossível explicar a "omissão" de uma καί pelos copistas primitivos, mesmo que estes estivessem sob influência ática. Por outro lado, o assíndeto é tão rígido, que poderíamos explicar facilmente o acréscimo (e a καί exatamente pelas razões que Elliot a rejeita: ela reflete o tempero semita do eco da Septuaginta). O original é lido em todas as mais antigas (e melhores dentre as mais antigas) evidências gregas (x A C D* 6 33 81 104 1175 1739 1881 pc) bem como nas latinas.

[141] Vide, por exemplo, Kelly, 280; mas esta é uma posição seguramente minoritária, contra Bernard, 141; Spicq, 2:821; Hanson, 162; Lea, 257; Knight, 473; Marshall, 826; Quinn e Wacker, 829; Mounce, 598.

[142] Sobre as exceções, nas quais κύριος pertence à citação sem que nenhum ponto de identidade seja feito, vide o nº 7 no cap. 3.

[143] No caso de Paulo, vide especialmente Rm 8.26-34, onde no espaço de pouquíssimas frases curtas ele consegue se referir ao Espírito como Alguém que "intercede" por nós de dentro dos nossos corações (v. 27) e ao Cristo exaltado que "intercede" por nós à "destra" do Pai. Esta mesma "geografia" explica porque o Espirito jamais é representado como alguém que está no céu no livro do Apocalipse; Ele está, simbolicamente, presente como "os sete olhos do Cordeiro" e como o "candelabro de sete luzes," mas João afirma explicitamente que os "sete Espíritos" de Deus (ecoando Isaías 11.2; Zc 4.1-10) foram "enviados a toda terra" (Ap 5.6).

[144] Como no v. 17 anterior, cf. especialmente Rm 8.9-10.

[145] Vide, por exemplo, Scott, 142-43; Kelly, 220. O preconceito de Hanson contra este autor surge na sua insistência de que este reino somente é futuro nas Epístolas Pastorais e, portanto, aqui, face-a-face com Paulo (vide 161-62). Isto deixa de lado muito do que é dito na afirmação, já que se trata de um reflexo da concepção paulina de que estar ausente do corpo era estar presente com o Senhor.

[146] Muito embora muitos veriam Rm 9.5 como um antecedente paulino; consulte as pp. 288-94 anteriores.

[147] Na verdade, a presente carta termina exatamente dessa forma. Confira a análise de 4.22 (p. 496).

[148] Para saber o significado deste fenômeno, confira a análise do cap. 2 na sua primeira ocorrência, em 1 Ts 1.1 (pp. 49-51).

[149] Este não é o momento para se entrar no longo debate acerca de Onesíforo ter ou não morrido depois de ter ajudado Paulo (supostamente em Roma); consulte os comentários mais importantes caso queira ter acesso a uma análise mais ampla.

[150] O conteúdo deste parágrafo deveria ser suficiente para deixar esclarecer aqui o argumento; o parágrafo seguinte demonstra que se trata de um fenômeno completamente paulino, seja ou não esta carta oriunda diretamente de Paulo, ou de um dos seus seguidores.

[151] Para saber mais sobre este tema, confira, especialmente o cap. 2 (pp. 52-56, 76-79).

[152] Por exemplo, Sl 24.5; 27.4; 37.23; 118.23 (LXX: 23.5; 26.4; 36.23; 117.23).

[153] Καὶ κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σοδομα καὶ Γομορρα θεῖον καὶ πῦρ παρὰ κυρίου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (e o Senhor fez chover sobre Sodoma e Gomorra enxofre e fogo da parte do Senhor do céu).

[154] Isto é elaborado em 2 Coríntios dentro da formulação trinitária bem conhecida; em Efésios, uma formulação bem mais elaborada ocorre, mas que, ao final, não chega a assumir o formato de uma benção real.

[155] Os copistas, que conheciam bem o modo como isto “supostamente” pareceria,

acrescentavam, ora ’Ιησοῦ ora ’Ιησοῦ Χριστοῦ.

[156] Vide, especialmente, a narrativa de 1 Rs 3, onde esta realidade forma o pressuposto da narrativa toda.

[157] Vide a análise anterior de 1 Tm 3.16 (especialmente a nota nº 52); 6.13; Tito 2.13.

[158] Ficamos um pouco surpresos com a ambivalência de Marshall neste caso (822), o qual sugere que “o Senhor,” neste caso poderia ser tanto “Cristo ou Deus” — especialmente porque ele se mostra tão seguro quanto ao uso nas passagens de 4.8 e 4.17-18.

[159] Vide Metzger, Textual Commentary, 579; isto também é adotado (com uma certa reserva, para sermos honestos) por Elliott, Greek Text, 136-37; na mesma linha temos também Knight, 410 (o qual sugere que em nos dois casos o significado é “Deus”!); Marshall, 744; Mounce, 522 (cujo comentário de que “Deus” aparece em 4.1 e 1 Tm 5.21 deveria, talvez, tê-lo levado à conclusão oposta [confira a análise a seguir]); Johnson, 383.

[160] Cf. Bernard, 115; na verdade, Johnson (384) admite com franqueza que esta é “a leitura mais fácil,” que, segundo todas as regras normais da crítica textual, deveria tê-lo levado à conclusão oposta.

[161] Especialmente neste caso, como o texto que estava sendo copiado teria sido abreviado (ου ou κυ).

[162] A menção mais recente está no v. 7. O que antecede, obviamente, trata inteiramente de Cristo, mas sem fazer menção ao título “o Senhor”.

[163] Aqueles que argumentam em favor de “Deus” consideram que o contexto assim o exige; nesta linha temos Knight, 379; Johnson, 351; Mounce, 487. Marshall (710) tende mais para “Cristo,” mas é ambivalente.

Parte II

Síntese

11

Cristo, o Salvador Divino

PASSAREMOS A ANALISAR UMA DIFICULDADE SUPREMA nesse estudo. Como prosseguiremos na tentativa de oferecer uma síntese razoável das muitas partes díspares que antecederam, especialmente porque, à exceção de (Cl 1.15-17), Paulo não se mostra especialmente preocupado com a Cristologia em termos da pessoa de Cristo? Na verdade, se precisarmos nos manter fiéis ao próprio apóstolo, o ponto de partida terá que ser Cristo como Salvador,[1] já que este é claramente o traço central da Teologia Paulina, independentemente do que possamos investigar. Felizmente, nesse caso, o que é central também apresenta implicações cristológicas consideráveis. Desse modo, Cristo como o Salvador (Divino) será o nosso ponto de partida.

Só que nós também precisamos colocar essa realidade dentro de um contexto teológico mais amplo, já que na maior parte da Cristandade norte-americana, a salvação é concebida de uma forma muito mais individualista do que o próprio Paulo a entendia. Portanto, este capítulo começa com uma breve visão do que a "salvação em Cristo" significava para o apóstolo, alguns dos quais voltarão a ser analisados no cap. 14; ao final, examinaremos as implicações cristológicas da cosmovisão totalmente cristocêntrica de Paulo, especialmente na maneira como ele surge na sua "devoção a Cristo".

Isso nos leva a avançarmos para o cap. 12, no qual examinaremos o entendimento paulino de Cristo como preexistente, já que de outro modo é praticamente impossível explicar tal devoção por parte de um fervoroso monoteísta sem que o seu entendimento do Deus Único agora incluísse o Filho de Deus na identidade divina. Só que a preexistência como Deus também significa que o Jesus da História deve ser compreendido em termos de uma encarnação; e um entendimento desta magnitude da parte de Paulo deve ser levado muito a sério: o Filho divino de Deus teve uma existência

verdadeiramente humano no nosso planeta. Dessa forma, o cap. 13 aborda a questão da humanidade de Cristo por meio do uso que Paulo faz de “Adão” na palavra crucial εἰκών (imagem) a partir de Gn 1–2, apontando que a preocupação suprema dessa analogia é a ênfase tanto na humanidade genuína de Cristo, como no fato dEle ser o portador e restaurador da imagem divina perdida na queda.

Os dois capítulos finais tratarão das duas ênfases cristológicas fundamentais que surgem regularmente no corpus e que, apesar de questionamentos, possuem as chaves que dão acesso à resposta paulina à pergunta: “Quem é Cristo?” A resposta sugerida: Cristo é, antes de tudo, o Filho messiânico/eterno de Deus (cap. 14); e, em segundo lugar, Cristo é o “Senhor” messiânico, agora exaltado do Sl 110.1 (cap. 15), que, para Paulo, veio para ser identificado como o κύριος (Senhor) = Yahweh, que era como a Septuaginta traduzia o Nome Divino. Como é esse uso (exclusivo) de Cristo como Senhor que tende a dominar o entendimento que Paulo tem de Cristo no seu reinado presente, este capítulo concluirá com um ensaio sobre as várias maneiras com que Paulo se refere a Cristo por meio de pressupostos, atribuindo a Ele atividades que um judeu monoteísta atribuiria exclusivamente a Deus.

Apesar desses vários aspectos precisarem ser examinados de modo separado,[2] precisamos fazer isso também, tendo em mente a pergunta teológica suprema: qual é a percepção de Paulo acerca do relacionamento entre o Filho e o Pai, já que ele jamais abandona — na verdade, ele defende ardentemente — o seu monoteísmo histórico? Por outro lado, existem vários textos conhecidos no qual parece claro que Paulo, supostamente, entende Cristo em termos da sua divindade eterna; por outro lado, e, por tudo o que possa se argumentar, não existem dois Deuses. Portanto, no fim, a pergunta teológica mais ampla precisa ser feita (cap. 16). Só que antes disso, este capítulo e o posterior tentarão estabelecer a partir dos dados anteriores qual seria a melhor forma de se compreender o entendimento que Paulo tinha a respeito da pessoa de Cristo. Começamos, portanto, com a principal preocupação de Paulo: a salvação em Cristo.

O Papel Central de Cristo na Salvação

Apesar de eu ter tentado cuidadosamente, neste estudo, evitar lidar com a soteriologia paulina como tal, em alguns casos, especialmente com se vê em 2 Coríntios, é quase impossível se fazer isso. Ou seja, o papel de Cristo normalmente está diretamente ligado a pressuposto de Paulo acerca da pessoa de Cristo; e seríamos relapsos se não mostrássemos isso de tempos em tempos. É essa preocupação que será analisada neste capítulo; para chegar lá, começo fazendo algumas breves observações acerca da Soteriologia paulina em geral.

A expressão “salvação em Cristo” poderia, muito bem, funcionar como o resumo básico da principal preocupação teológica de Paulo. Essa expressão pode ser decomposta da seguinte forma. Em primeiro lugar, na análise de 2 Tessalonicenses 2.13, a primeira passagem similar no corpus, vimos que Paulo tem uma gramática um tanto consistente a respeito da salvação,[3] e que assume o seguinte formato trinitário: a salvação está fundamentada no amor de Deus-Pai, ela é efetuada por meio da morte e ressurreição de Cristo, o Filho; e ela é tornada efetiva por meio do Espírito de Deus, que também é o Espírito do Filho. Assim, seja qual for a linguagem que utilizarmos para este fenômeno trinitário divino, somente faremos justiça a Paulo quando reconhecermos que a salvação humana está fundamentada e é cumprida pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo.

Em segundo lugar, o propósito supremo da salvação não é simplesmente salvar indivíduos e adequá-los ao céu, por assim dizer, mas a criação é um povo para o nome de Deus, reconstituído por uma nova aliança. Ou seja, apesar das pessoas da nova aliança serem “salvas” individualmente, o objetivo dessa salvação é formar um povo que, como o Israel da antiguidade, na sua vida comunitária, reflita o caráter do Deus que os salvou, e tal caráter reside no Cristo encarnado e é recriado no povo de Deus pelo Espírito.

Em terceiro lugar, a estruturação da “salvação divina em Cristo” é completamente escatológica, o que significa dizer que a morte e a ressurreição de Cristo e o dom do Espírito marcam a passagem das eras, pelas quais Deus deu início à nova criação, na qual todas as coisas, ao final, serão feitas novas na

conclusão escatológica da era presente.

Em quarto lugar, o meio da “salvação em Cristo” é a morte de Cristo na cruz e a sua subsequente ressurreição, pela qual as pessoas são “redimidas” da escravidão ao próprio ego e ao pecado, e a própria morte foi derrotada. Uma leitura atenta das Cartas de Paulo revela que todas as suas preocupações teológicas básicas são a consequência da sua confissão fundamental: “[...]Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras, e foi sepultado, e que ressuscitou [...]” (1 Co 15.3-4; cf. Rm 4.25), “[Ele] por nossos pecados foi entregue e ressuscitou para nossa justificação”, e muitas outras.

Apesar da primeira dessas proposições fundamentais reflita a preocupação suprema deste livro, neste capítulo analisaremos o segundo e quarto dentre esses itens, especialmente porque o segundo raramente é considerado em debates acerca da Soteriologia Paulina e porque o papel de Cristo aqui não é tão imediatamente óbvio como nos outros pontos.

O Objetivo Final da Salvação: a Nova Criação segundo a Imagem Divina

Uma das graves fraquezas da maior parte da Teologia Protestante tradicional é a sua propensão a aceitar uma Soteriologia que não leva em conta a Eclesiologia. Ou seja, a tendência é enfatizar a salvação de um modo individualista que perde de vista a dimensão do "povo de Deus" na Soteriologia paulina. Isso se deve, em grande parte, a uma ênfase pressupositiva na descontinuidade entre as duas alianças, com pouquíssimo apreço pela dimensão significativa da continuidade. Para sermos mais claros, a descontinuidade reside na importante realidade de que a entrada do povo de Deus na Nova Aliança acontece, individualmente, por intermédio da fé em Cristo Jesus e do dom do Espírito.[4] Todavia, aceitar esse ponto de ênfase negligenciando a dimensão igualmente importante de um "povo de Deus" nas obras salvífica de Cristo é deixar de lado uma parte muito grande do ensino de Paulo.

Paulo simplesmente não tinha muito o que fazer, já que tanto a sua história pessoal na comunidade judia, como o seu chamado como apóstolo dos gentios pressupunha que o objetivo da obra salvífica de Deus em Cristo era criar um "povo do fim dos tempos" para o nome de Deus a partir dos judeus e dos gentios. Essa paixão encontra expressão, de modo especial, em Gálatas e Romanos,[5] em que a questão não é, fundamentalmente, a justificação pela fé, mas sim a união dos judeus com os gentios para formarem um povo de Deus com base na obra de Cristo e no Espírito e realizada pela fé. Afinal de contas, o argumento completo de Romanos tem o seu clímax em 15.5-13, "para que concordes, a uma boca [judeus e gentios], glorifiqueis ao Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo" (v. 6), o que é seguido por uma catena de quatro passagens do Antigo Testamento que se concentram na inclusão dos gentios. De modo semelhante, Gálatas também termina com uma repetição do seu aforismo "Nem a circuncisão nem a incircuncisão têm virtude alguma; mas sim o ser uma nova criatura" (6.15),[6] seguida de uma bênção sobre todos aqueles que seguiram essa "regra", os quais são, então, descritos como "o Israel de Deus."

O chamado do próprio Paulo é, assim, expresso de acordo com essa

preocupação: “Mas, quando aprouve a Deus, que [...] me chamou pela sua graça, revelar seu Filho em mim,[7] para que o pregasse entre os gentios”. (Gl 1.15-16; cf. Rm 15.15b–19). A versão de Lucas expressa desta forma: “[...] livrando-te deste povo e dos gentios, a quem agora te envio, para lhes abrires os olhos e das trevas os converteres à luz e do poder de Satanás a Deus, a fim de que recebam a remissão dos pecados e sorte entre os santificados pela fé em mim” (At 26.17-18). Apesar da linguagem ser de Lucas, o conteúdo é totalmente paulino. Dessa forma, Paulo expressa o entendimento que ele tinha de si mesmo ao ecoar a linguagem de Isaías, que havia vislumbrado a inclusão dos gentios no povo escatológico de Deus. Essa inclusão, que já aparece bem no início de Isaías (2.1-5), encontra expressão várias vezes em passagens posteriores.[8] Tanto a versão de Paulo, como a versão que Lucas transmite do chamado de Paulo ecoam o segundo Cântico do Servo de Isaías (47.1-7).[9]

Essa visão, por sua vez, remete-nos de volta a Gn 12.2-3, onde Deus faz uma aliança com Abraão nos seguintes termos: “E far-te-ei uma grande nação”, cujo objetivo final é que em Abraão “serão benditas todas as famílias da terra”. O fracasso de Israel nesse respeito é o que a tradição profética — à qual Paulo está completamente em dívida — retoma na questão escatológica.

Não é de nos surpreender, portanto, que a linguagem utilizada por Paulo para descrever o povo de Deus, que agora inclui também os gentios, é simplesmente uma extensão da linguagem da Antiga Aliança. O termo mais comum é “santos”, que é uma linguagem emprestada diretamente de Dn 7.18,22, a qual, por sua vez, é um eco de Êx 19.5-6.[10] O Crucial para o uso paulino desse termo é o fato de que “os santos” incluía “todas as nações de povos de todas as línguas” (Dn 7.14). O mesmo senso de continuidade é encontrado no uso que ele faz de ἐκκλησία (assembleia), termo o qual, obviamente, também tem a vantagem de ser bem conhecido no mundo grego. Todavia, o uso paulino é determinado pela sua aparição na Septuaginta como uma tradução de lhq, quando como referência à “congregação” de Israel.

O mesmo é verdade acerca do uso que ele faz da linguagem da “eleição” e da “nova aliança”.[11] Igualmente revelador é o uso que Paulo faz das figuras do “Templo” para se referir ao povo de Deus em certos lugares (1 Co 3.16-17; 2 Co 6.16; Ef 2.21), que trata do tema crucial da “presença de Deus” do Antigo Testamento, que em Efésios 2.20-22 é explicitamente aplicado à realidade de judeus e gentios como um único povo.

Essa preocupação com o povo de Deus também é encontrada de outras maneiras no pensamento de Paulo. É mais do que um interesse passageiro o fato da maioria das suas cartas às igrejas serem endereçadas às congregações como um todo, e não à um líder, ou líderes. Na verdade, mesmo quando líderes (no plural) são incluídos na saudação em Filipenses 1.1, isso ocorre como um adendo (junto com os ἐπίσκοποι [supervisores/bispos] e διάκονοι [diáconos]). Além disso, mesmo quando um problema na igreja é resultado direto dos malfeitos de um indivíduo, Paulo jamais se dirige diretamente ao malfeitor, mas prefere chamar a atenção da congregação como um todo para que ela trate do problema como uma questão comunitária. Confira, por exemplo, os argumentos em 1 Coríntios 5.1-13; 6.1-12. O que está em questão em cada um dos casos é, fundamentalmente, a comunidade como povo de Deus em Corinto;[12] muito embora os pecadores individualmente não sejam desconsiderados, eles devem ser tratados pela comunidade.

Tudo isso é para mostrarmos, portanto, que para Paulo, a "salvação em Cristo" tem a criação de um povo para o nome de Deus como seu objetivo e que essa preocupação deve ser vista, de modo especial, como sendo uma continuação do povo de Deus que foi constituído pela Antiga Aliança.

Para os propósitos desse nosso estudo, um outro aspecto dessa preocupação também precisa ser observado aqui: o uso que Paulo faz da terminologia da "nova criação" para falar do resultado do evento salvífico em Cristo. Relacionado a isso está o seu uso da linguagem que diz respeito à "imagem de Deus". Dois aspectos importantes desse uso nas cartas de Paulo devem receber destaque aqui: o uso que ele faz da linguagem da "nova criação" pelos seus próprios méritos, mas especialmente à luz do seu uso da linguagem da "imagem de Deus" e do "segundo Adão" como referência a Cristo. Esse aspecto da Soteriologia — e da Cristologia — paulina é tão importante que o capítulo 13 será totalmente dedicado a ele.

Paulo articula a Teologia da "nova criação" de duas maneiras. Em primeiro lugar, como a passagem-chave de 2 Coríntios 5.14-21 demonstra,[13] a morte e a ressurreição de Cristo que desencadearam um ponto de vista radical e que a tudo reordena — a vida da ressurreição marcada pela cruz — a qual está no coração de tudo o que Paulo pensa e faz (cf. Fp 3.4-14). Isso nos leva, em segundo lugar, a uma série de textos nas suas cartas que retoma as figuras do "segundo êxodo" de Isaías 40–66: Deus está prestas a fazer uma "coisa nova" (Is 43.18-19), e no fim Ele estabelecerá "novos céu e uma nova terra" (Is 65.17; 66.22-23). No

pensamento de Paulo, esse tema é aplicado aos crentes, os quais por meio da associação com a morte e a ressurreição de Cristo experimentaram, eles mesmos, a morte e estão sendo ressurretos para uma novidade de vida (Rm 6.1-14; 7.4-6; Cl 3.1-11; Ef 4.20-24). Comum a esses textos, seja de forma explícita (Rm 6.1-14) ou implícita (por exemplo, compare com Cl 3.1-11 e 2.9-12), é uma associação com o batismo cristão. Colossenses 3.1-11 é especialmente digno de nota, já que ele conclui com as seguintes palavras: "[...] onde não há grego nem judeu, circuncisão nem incircuncisão, bárbaro, cita, servo ou livre; mas Cristo é tudo em todos" (cf. Gl 3.28). Ou seja, na nova ordem, já desencadeada por meio da morte e ressurreição de Cristo, as distinções entre as pessoas baseadas em valores — etnia, status, gênero — perdem o sentido.

Crucial a essa forma de se ver as coisas é o uso que Paulo faz da linguagem da "imagem de Deus," na qual ele ecoa Gênesis 1.26-27. Como os "portadores da imagem de Deus" devem ser os vice-regentes que têm a responsabilidade sobre a criação, temos todos os motivos para crer que por trás desse uso está uma característica comum da suserania no Oriente Médio antigo. Uma forma de um suserano fazer lembrar aos povos sujeitados da sua soberania era colocando "imagens" dele mesmo ao longo do território, as quais serviriam como lembretes visuais da sua soberania. Desse modo, Deus está expressando a sua própria soberania sobre a criação ao colocar debaixo dela os seus "portadores da imagem," isto é, o homem e a mulher. O que foi distorcido na queda foi "a imagem de Deus" na humanidade; e é exatamente aí que, na Teologia de Paulo, Cristo entra na história como aquEle que está causando a nova criação, restaurando a imagem.[14] Ele é, portanto, o "segundo Adão," aquEle que, antes de tudo, na sua humanidade é o perfeito portador da imagem do Deus eterno (2 Co 4.4; Cl 1.15), enquanto é, ao mesmo tempo, aquEle que restaura a imagem da humanidade decaída (Rm 8.29).[15]

Igualmente significativo para os propósitos desse estudo é o fato de que ao salvar um povo para o nome de Deus, Cristo é descrito como o πρωτότοκος, o "primogênito entre muitos irmãos e irmãs", que foram, eles mesmos, predestinados a serem "conformados à imagem do Filho [de Deus]" (Rm 8.29; cf. Cl 2.10-11). Na verdade, Paulo diz em outra passagem, é como se o povo de Deus, pelo Espírito, estivesse olhando para um espelho e enxergando não a sua própria imagem, mas a imagem de Cristo e, assim, sendo transformado naquela mesma imagem, de glória em glória[16] (2 Co 3.17-18). Pelo Espírito, Cristo, assim, efetua a nova criação ao restaurar a humanidade de volta à imagem divina. E é exatamente por isso que a Lei fica em segundo plano e o "andar

pelo/no Espírito” assume a primazia (como em Gl 5.16) e, portanto, também o motivo de grande parte das cartas de Paulo que chegaram até nós tratarem de questões ético-comportamentais, como Gálatas 5 e Romanos 12-14 deixam muito claro, a “salvação em Cristo” inclui um comportamento que reflete o caráter do próprio Deus; do contrário não houve qualquer forma de salvação.[17] Portanto, o anseio de Paulo para os gálatas era que “Cristo fosse formado neles” (cf. 4.19), o que em Romanos 13.14 assume a forma de uma admoestação para que eles “se revestissem do Senhor Jesus Cristo”.

Portanto, na Teologia paulina a obra salvífica de Cristo não somente (re)cria um povo para o nome de Deus, como também, esse povo deve ser, ao mesmo tempo, parte da nova criação, que em suas próprias vida, e na sua vida em conjunto devem ser os portadores da imagem de Deus nesse planeta. E é por isso que as energias de Paulo foram dedicadas, quase que totalmente, à exortação e ao incentivo das suas congregações a vivenciarem esse chamado como povo de Deus onde quer que eles estivessem.

Portanto, o pressuposto de toda essa linguagem soteriológica é tanto a preexistência, como a encarnação do Filho. O seu começo não foi quando Ele “nasceu de uma mulher”;[18] antes Ele foi, eternamente o Filho, a quem o Pai enviou ao mundo, tanto para portar a imagem, como para restaurar a imagem de Deus em nós. E é exatamente aqui que ocorre uma intersecção entre Cristologia e Soteriologia no pensamento de Paulo.

O Lugar da “Devoção a Cristo” na Cristologia Paulina

Essa intersecção entre Cristologia e Soteriologia também ajuda a explicar uma das realidades mais bem conhecidas, mas raramente contempladas no corpus paulino: o fato de um monoteísta tão rigoroso ter se tornado um seguidor e adorador tão devoto de Cristo, o Filho. Essa “devoção a Cristo” na Teologia de Paulo assume duas formas: uma devoção pessoal ao próprio Cristo e uma devoção no sentido de uma adoração comunitária a Cristo como Senhor — ambas estão cheias de pressupostos cristológicos.

Cristo como Objeto de Devoção Pessoal

Tendo crescido em um lar devoto da Diáspora dos judeus, Paulo já tinha conhecimento do principal mandamento de Israel: “Amarás o SENHOR (= Yahweh) teu Deus de todo o teu coração”. Portanto, não deixa de ser um tanto interessante, que esse tipo de linguagem raramente ocorra nas cartas paulinas.[19] Todavia, apesar da falta dessa linguagem precisa, e especialmente quando consideramos a cosmovisão cristocêntrica que lhe surgiu depois do seu encontro com o Senhor ressurreto, a forma de devoção a Deus que é abraçada no seu principal mandamento é agora, geralmente, atribuída a Cristo. Isso se expressa de várias maneiras nas suas cartas; todavia, a forma de expressão não muda toda vez que ele fala esperançosamente tanto do seu futuro escatológico pessoal, quanto do futuro da igreja.

Eu começo observando, mais uma vez, como a maioria das cartas de Paulo são extensivamente cristocêntricas. Na verdade, nas dez cartas do corpus eclesiástico, Deus é mencionado com mais frequência do que Cristo somente em Romanos (de forma bastante considerável) e em 2 Tessalonicenses e 2 Coríntios (um pouco mais apenas); mas, no geral, Cristo é mencionado 73 vezes mais do que Deus (599/536), e muito pouco disso parece ser intencional. Na verdade, como vimos regularmente nos capítulos exegéticos, o que impressiona é a forma como Paulo intercala livremente θεός com Χριστός de várias formas quando fala de atos divinos. E em função da “gramática da salvação” bastante consistente já observada acima[20] e utilizada em Romanos de forma cabal, essa menção de certa forma incidental e mais frequente de Cristo torna-se ainda mais impressionante.[21] Na cosmovisão radicalmente transformada de Paulo, tudo é feito em relação a Cristo. A igreja existe “em Cristo”, e tudo que os crentes devem fazer é “para Cristo”, “por Cristo”, “por meio de Cristo” e, “em favor de Cristo”. Só que essas expressões mais generalizadas da vida totalmente dedicada a Cristo também encontram uma expressão mais explícita.

Tomemos, por exemplo, o argumento de Paulo diante dos coríntios acerca das vantagens da vida solteira. Essas pessoas acabam “cuidando das coisas do Senhor — em como elas podem agradar ao Senhor” (1 Co 7.32); o seu “objetivo

deve ser santas, tanto no corpo como no espírito" (cf. 7.34). Na verdade, ser solteiro nos permite uma das melhores de todas as opções: "viver para o que é decente e conveniente, para se unir ao Senhor, sem distração alguma" (cf. v. 35). Não é difícil ouvir Paulo falando pessoalmente aqui, muito embora isso esteja sendo apresentado como uma opção viável para os solteiros de Corinto.

De modo semelhante, apesar do precedente veterotestamentário que coloca ênfase no "conhecimento que Israel tem de Deus", esse tipo de linguagem aparece nas cartas de Paulo somente com relação a Cristo. Isso é especialmente verdadeiro em Filipenses, em que o tipo de "anseio" que Paulo tinha em relação àqueles amigos é descrito como "vindo das entranhas [= afeto] de Cristo Jesus" (1.8). Quando ele prossegue, em 3.4-14, a contar a sua história pessoal como modelo de vida segundo à cruz, ele ecoa Jr 9.24 ao alegar que ele "se gloria em Cristo Jesus", por quem ele teve prazer em "sofrer a perda de todas as coisas, pelo prêmio maior de conhecer a Cristo Jesus, meu Senhor", no qual "o Senhor" = Yahweh do texto de Jeremias é, agora, transferido completamente para Cristo (vide o cap. 9, pp. 433). O significado cristológico disso dificilmente poderia ser questionado, já que essas palavras foram escritas por uma pessoa cuja herança religiosa incluía o Saltério, em que esse tipo de devoção é dedicada exclusivamente a Yahweh. Para Paulo, esse tipo de devoção a Deus é reservada fundamentalmente a Cristo.

É à luz dessa "devoção a Cristo" que precisamos entender o desejo pessoal que Paulo tinha pela chegada do futuro escatológico final designado por Deus. Nas cartas de Paulo, esse anseio encontra expressão exclusivamente em termos de "estar com Cristo", e nunca de estar expressamente "com Deus", embora possamos considerar que esse entendimento era inerente ao seu anseio por Cristo. Esse fenômeno começa com as duas primeiras cartas, na qual lemos em 1 Tessalonicenses "esperamos dos céus a seu Filho" (1.10) de modo que "possamos viver com ele" (5.10), com quem "estaremos para sempre" (4.17); em 2 Tessalonicenses isso é expresso em termos de "nossa reunião com ele" (2.1). Em 2 Coríntios, a "glória eterna que supera" o sofrimento presente (4.17) é expressa em termos de "estar ausente do corpo [no seu presente sofrimento] e em casa com o Senhor [com um corpo 'revestido' de eternidade]" (5.8). E em uma das suas últimas cartas isso assume a forma de "partir e estar com Cristo" (Fp 1.23). Nada semelhante a isso é dito sobre ele estar com Deus-Pai.

Destarte, não nos causa espanto que uma das expressões posteriores da bênção-padrão com a qual ele encerra as cartas assuma a forma de "graça a todos os que

amam o nosso Senhor Jesus Cristo” (Ef 6.24). Tudo isso parece suficientemente natural para aqueles de nós que fomos criados ouvindo as Escrituras cristãs; só que uma análise minuciosa nos faz rever os nossos conceitos. Estamos diante de um monoteísta fervoroso, criado em um contexto de absoluto teocentrismo, que, agora, transfere a maior parte da sua devoção a Deus para o Senhor Jesus Cristo. Essa é a Cristologia em evidência sem Paulo tentar fazer isso, e dessa forma tudo isso se torna ainda mais revelador.

Cristo como Objeto de Adoração

A devoção a Cristo como "adoração" assume várias formas nas cartas de Paulo, principalmente como resultado da devoção da Igreja Primitiva ao Cristo ressurreto que se desenvolveu ao redor da Ceia do Senhor.[22] Três expressões dessa devoção que apresentam implicações cristológicas são brevemente notadas aqui: a Ceia do Senhor, os cânticos entoados para e a respeito de Cristo; e a oração dirigida a Cristo.

1. Para os objetivos deste estudo, a função (aparentemente) central que a Ceia do Senhor assumiu na Igreja Primitiva é a mais notável das inovações cristológicas. Curiosamente, isso é algo que conhecemos nas igrejas paulinas somente por causa dos abusos em Corinto; por isso ela é mencionada, ou aludida, somente em 1 Coríntios no corpus como um todo, e aqui não menos do que quatro vezes (10.2-3,16-17; 11.17-34; 5.8). A primeira dessas passagens (10.2-3) faz alusão à Ceia cristã por meio de uma analogia na qual Israel recebia o seu suprimento de alimento e bebida da parte do próprio Deus no deserto. É quase certo que isso seja uma antecipação do que Paulo dirá em 10.16-17, em que ele aponta a Ceia do Senhor como a refeição exclusivamente cristã, o que, portanto, proíbe a participação nas refeições nos templos idólatras. Israel, argumenta Paulo, tinha a sua própria forma de suprimento divino de alimento e bebida, todavia isso não foi suficiente para "garantir" que eles estivessem com Deus; e por causa da idolatria, eles foram lançados ao deserto (10.3-10). Ao mesmo tempo (v. 17), Paulo interpreta o pão como tendo ligação com a Igreja como corpo de Cristo, e, dessa forma, ele antecipa a questão da unidade e diversidade que será abordada nos caps. 12–14. Tudo isso coloca a ênfase da refeição cristã diretamente sobre o Senhor Jesus Cristo.

Por motivos óbvios, entretanto, a maior parte do interesse posterior no que Paulo fala sobre o que veio a ser chamado de Eucaristia se concentra na questão e no remédio do qual ele fala na terceira passagem, em que (aparentemente) os ricos estavam abusando dos pobres na Ceia do Senhor ao transformá-la em uma refeição pessoal e privativa que excluía "aqueles que não tinham nada".[23] Para corrigir esse abuso, ele os faz lembrar das palavras de instituição da Ceia, que

são quase idênticas àquelas encontradas no Evangelho de Lucas. O nosso interesse (cristológico) presente nessa passagem é demonstrar mais uma vez (confira o cap. 3, pp. 128-29) que pode haver pouco questionamento de que essa é a versão cristã de uma refeição em honra a uma divindade. Isso é expresso de várias maneiras na passagem.

Em primeiro lugar, a linguagem de Paulo para a refeição, nesse caso, é κυριακὸν δεῖπνον (1 Co 11.20), uma linguagem que ocorre somente aqui, no Novo Testamento, e é provavelmente uma construção paulina, escolhida intencionalmente em contraste com o τὸ ἴδιον δεῖπνόν (sua própria refeição privativa) das pessoas mais abastadas de Corinto. Aqui o adjetivo κυριακόν pode significar tanto "pertencente a" (portanto, "em honra de") o Senhor ou "propriedade de", no sentido dela ser uma refeição instituída especificamente por parte dEle. Porém, em qualquer um dos casos, ela coloca a ênfase no fato de que essa refeição tem relação exclusiva com "o Senhor", em cujo nome e honra ela é feita. Assim, como ocorria com a Páscoa de Israel, que foi substituída por essa refeição, essa é a única refeição singularmente cristã, e tanto a sua ênfase, quanto a sua honra, pertencem ao "Senhor," e não a Deus-Pai.

Em segundo lugar, de acordo com Paulo, essa refeição foi instituída por Cristo no contexto da Ceia Pascal judaica. Paulo expressa isso de duas formas: (a) na sua afirmação anterior (em 5.7b-8), segundo a qual "Porque Cristo, nossa páscoa, foi sacrificado por nós. Pelo que façamos festa, não com o fermento velho, nem com o fermento da maldade e da malícia" (isso é, sem a presença do homem incestuoso); isso só pode ser uma alusão à Ceia do Senhor e, portanto, ao seu entendimento da ligação entre o que Cristo fez e a "celebração" cristã das suas próprias "festas"; (b) com o uso que ele faz da expressão introdutória (em 11.23) "na noite em que ele foi traído", a qual é uma alusão à instituição dessa refeição por Jesus no contexto da Páscoa judaica. A mensagem, obviamente, é que na comunidade cristã, a refeição pascal feita anualmente em honra a Yahweh e em lembrança da libertação do seu povo do Egito é, agora, feita de forma regular (semanalmente?) em honra a Cristo, como a divindade cristã e, assim, em lembrança da libertação do seu povo dos domínios satânicos.

Em terceiro lugar, na passagem anterior, no cap. 10, Paulo apresenta, intencionalmente, a "refeição em honra ao Senhor" como a alternativa cristã às refeições templárias, as quais alguns dos coríntios insistiam em participar, já que "não havia outro Deus, além do Deus Único"; e, portanto, no seu ponto de vista, as refeições pagãs, mesmo feitas em honra a uma divindade, não eram, na

realidade, em honra de uma divindade, já que aquele “deus” não existia de verdade. E, apesar de Paulo admitir isso perante eles, ele não deixa de identificar aquelas “divindades” como demônios. Desse modo, a apresentação clara que Paulo faz da Ceia do Senhor como a alternativa cristã àquelas refeições pagãs pressupõe que Cristo é a divindade cristã que é honrada nessa refeição. Uma refeição assim simplesmente seria inconcebível se fosse feita em honra de um mero ser humano que se sacrificasse a si mesmo em lugar de outros, e que fosse, por isso, altamente honrado por Deus por meio da ressurreição.

Em quarto lugar, o restante das correções de Paulo coloca o abuso de Corinto na estrutura cristológica mais poderosa possível. O abuso do corpo do Senhor (= igreja) na Ceia do Senhor resultou no castigo divino; e o texto deixa claro que esses juízos (temporais) presentes são vistos como oriundos da Divindade que está sendo desonrada, a saber, “o Senhor” = Jesus Cristo (v. 32).[24] O resultado final é que uma refeição em honra do Senhor requer o juízo do Senhor sobre aqueles que abusam do seu povo na sua Mesa (os quais, corporativamente, também são portadores da εἰκών divina) Na cosmovisão judaica de Paulo, essas prerrogativas pertencem unicamente a Deus.

Portanto, tudo o que diz respeito a essa passagem pressupõe e afirma a forma mais elevada de Cristologia; e tudo isso está em relação direta com Cristo como divino Salvador.

2. De um modo similarmente incidental, Colosenses 3.16 nos informa que os cânticos no culto cristão tinham como principal objetivo transmitir a mensagem a respeito de Cristo. Na passagem gêmea de Efésios 5.18-19, os cânticos são mencionados como sendo “ao Senhor”. Portanto, a música está no centro da adoração cristã desde o princípio, e esse cantar era cheio de um Cristologia pressuposta. Em Colossenses, a principal preocupação da exortação é com a “Palavra de Cristo” — isto é, a mensagem do evangelho com a sua ênfase central em Crsto.[25] Esse, aliás, é o principal tema da Epístola: Cristo como a encarnação de Deus; Cristo como Criador e Redentor. Paulo, agora, insiste que essa “Palavra de Cristo”, a qual ele, em parte, já articulou em 1.15-23, deveria “habitar no meio deles” de forma copiosa. Ao fazer isso, parte das atividades deles seriam direcionadas uns aos outros (“ensinando e admoestando uns aos outros”), e parte seria direcionada a Deus (“cantando a Deus com o vosso coração”). Dessa forma, as “riquezas” do evangelho deveriam ser apresentadas entre eles com toda a sua plenitude. A estrutura da frase como um todo indica que cânticos de todos os tipos devem desempenhar um papel significativo nessa

riqueza.

É significativo notarmos que a própria passagem de Colosenses 1.15-18 reflete um hino a respeito de Cristo.[26] Se assim for, isso também explicaria porque Paulo considerava que essas várias formas de hinos e cânticos espirituais eram um meio para eles "ensinarem-se e admoestarem-se uns aos outros". Esse tipo de cântico era, pela sua própria natureza, uma declaração de fé, com profundidade teológica e, portanto, apresentava à igreja evidências acerca do que os crentes primitivos criam mais genuinamente acerca de Deus e de Cristo.

Quando passamos para a passagem gêmea de Efésios, observamos que a exortação agora apresenta os hinos sendo dirigidos a Cristo. O contexto da adoração bidimensional aqui expressa e pressuposta na passagem de Colossenses — hinos que eram, ao mesmo tempo, direcionados para a Divindade e didáticos para os participantes — deve ser encontrado no Saltério. Lá encontramos dezenas de exemplos de hinos dirigidos a Deus na segunda pessoa, os quais também apresentam seções na terceira pessoa, enaltecendo a grandeza e a fidelidade de Deus para que aqueles que a Ele cantam.[27] O uso de hinos nos documentos do Novo Testamento indica o quanto eles funcionavam dessa forma bidimensional para a Igreja Primitiva. Para os propósitos desse nosso estudo, o significado está no fato de, nas igrejas paulinas, Cristo normalmente assumir o papel de ser tanto o objeto do canto, como ser o tema sobre o qual as encanta — exatamente como no Saltério, cujos hinos tantos se dirigem a Deus, como fala sobre Ele.

Desse modo, tal como ocorre na Ceia do Senhor, a adoração na sua forma cantada se concentra em Cristo como o eixo central da adoração. O canto contém "a mensagem sobre Cristo", e é visto, às vezes, como sendo cantado diretamente a Cristo. Uma adoração assim, obviamente, inclui Cristo na divina identidade, sem jamais esmorecer no monoteísmo resoluto.

3. A terceira forma de adoração a Cristo, o Salvador, como Senhor vem na forma da oração dirigida a Cristo exatamente da mesma forma que as orações eram dirigidas a Deus-Pai. Isso aparece de forma muito frequente nas duas primeiras cartas do corpus e continua até o fim, se considerarmos 1-2 Timóteo como o "fim" do corpus paulino (vide o cap. 10, pp. 494-95 anteriores).

As evidências nesse sentido são muito comuns no corpus e cobrem a maioria das formas de oração. Apesar de haver uma tendência, da parte de alguns, em

subestimar o papel de Cristo na oração,[28] isso, simplesmente, não funcionará em termos do uso por parte de Paulo. A mensagem central é que se Cristo não fosse incluído como objeto de oração, então todos entenderiam que essas eram orações verdadeiramente dirigidas a Deus. E isso, obviamente, é o que deveríamos fazer; só que, agora, a rede precisa ser lançada de forma mais ampla porque Paulo inclui a oração a Cristo exatamente da mesma forma que ele faz a oração a Deus-Pai.

Portanto, nas suas orações "abençoadoras," que ocorrem mais frequentemente em 1-2 Tessalonicenses, a oração de Paulo é dirigida, primeiramente, a o mesmo nosso Deus e Pai e nosso Senhor Jesus Cristo (com um verbo singular), para que eles "encaminhem a nossa viagem para vós" (1 Ts 3.11). Isso é imediatamente seguido pela oração a Cristo somente (vv. 12-13), para que faça com que eles "lhes aumentem e lhes façam crescer em amor, tanto uns pelos outros, como por todos e, dessa forma também "conforte o vosso coração" no viver santo e irrepreensível. Na sua carta seguinte (2 Ts 2.16-17) isso é dito de forma inversa: a oração é dirigida a o próprio nosso Senhor Jesus Cristo, e nosso Deus e Pai (novamente com um verbo no singular), só que dessa vez o conteúdo posterior é dirigido somente a Deus. Só que nas duas orações de encerramento dessa espécie (2 Ts 3.5,16), somente Cristo é destinatário.

Quando analisamos os relatos de orações (os momentos em que Paulo relata as suas orações, passadas e presentes), nós descobrimos o mesmo fenômeno. Assim, na oração mais direta, Paulo termina 1 Coríntios 16.22 com a linguagem (aparentemente) universal da oração da Igreja Primitiva, Maranatha ("Senhor, vem"). E, em 2 Coríntios 12.8-10 ele relata que pediu especificamente a Cristo, como Senhor, que removesse o "espinho na sua carne". E nesse caso, ele também relata a resposta que recebeu da parte de Cristo ("a minha graça te basta").

Novamente, a mensagem aqui é que o próprio Paulo não estava tentando argumentar; mas simplesmente fazendo o que para ele era natural: dirigir as suas orações a Cristo com a mesma frequência que ele fazia a Deus-Pai, às vezes aos dois juntos e, às vezes, somente a um deles. A Divindade é, simplesmente, pressuposta nesses momentos, e como demonstrou Larry Hurtado, uma devoção assim a Cristo é, de muitas maneiras, mais reveladora teologicamente do que "declarações teológicas" em si mesmas.[29]

A mensagem em tudo isso é que Cristo, como Salvador, não é somente o

mediador da salvação; Ele também surge como o objeto de devoção e adoração no corpus paulino, tanto para Paulo, como para as suas igrejas. E a adoração ocorria tanto pelo que Ele fez por nós, como especialmente por Quem Ele é como divino Salvador. E o que se torna claro nas cartas de Paulo é que o significado de Cristo como divino Salvador não começou com a sua vida terrena como Jesus de Nazaré; antes, a sua vida terrena era uma expressão de uma encarnação do Filho de Deus preexistente.

Portanto, antes de analisarmos a forma como Paulo compreendia o Filho exaltado de Deus como Senhor de todos, precisamos olhar mais de perto os vários textos que afirmam como pressuposto que o Salvador “veio à terra” para a nossa redenção. Portanto, o que está em questão, para nós, como questão primordial de significado cristológico é compreendermos o entendimento paulino do Salvado divino tanto como preexistente, quanto como encarnado, e nessa encarnação, como sendo verdadeiramente humano em todos os aspectos da nossa humanidade, só que sem pecados.

Apêndice: Os Textos Soteriológicos Paulinos

(os textos em colchetes duplos [[ ]] representam somente alusões)

1 Ts 1.10 e esperar dos céus a seu Filho, a quem ressuscitou dos mortos, a saber, Jesus, que nos livra da ira futura.

1 Ts 5.9-10 ⁹Porque Deus não nos destinou para a ira, mas para a aquisição da salvação, por nosso Senhor Jesus Cristo, ¹⁰que morreu por nós, para que, quer vigiemos, quer durmamos, vivamos juntamente com ele.

2 Ts 2.13 Mas devemos sempre dar graças a Deus, por vós, irmãos amados do Senhor, por vos ter Deus elegido desde o princípio para a salvação, em santificação do Espírito e fé da verdade.

[[1 Co 1.13 ...Foi Paulo crucificado por vós?]]

[[1 Co 1.17 ...para que a cruz de Cristo se não faça vã.]]

1 Co 1.18 Porque a palavra da cruz é loucura para os que perecem; mas para nós, que somos salvos, é o poder de Deus.

1 Co 1.21 ...aprouve a Deus salvar os crentes pela loucura da pregação.

1 Co 1.23-24 [23]mas nós pregamos a Cristo crucificado... [24]Mas, para os que são chamados... poder de Deus e sabedoria de Deus.

1 Co 1.30 ...Mas vós sois dele, em Jesus Cristo, o qual para nós foi feito por Deus sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção.

1 Co 2.2 Porque nada me propus saber entre vós, senão a Jesus Cristo e este crucificado.

1 Co 2.8 ...nunca crucificariam ao Senhor da glória.

1 Co 5.7 ...Porque Cristo, nossa páscoa, foi sacrificado por nós.

1 Co 6.11 ...mas haveis sido lavados, mas haveis sido santificados, mas haveis sido justificados em nome do Senhor Jesus e pelo Espírito do nosso Deus.

1 Co 6.20 Porque fostes comprados por bom preço.

1 Co 7.22-23 [22]...servo é de Cristo. [23]Fostes comprados por bom preço.

1 Co 8.6 ...e um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual são todas as coisas, e nós por

ele.

1 Co 8.11 ...o irmão fraco, pelo qual Cristo morreu.

1 Co 11.24-26 [24]..."isto é o meu corpo que é partido por vós; fazei isto em memória de mim. [25]..."Este cálice é o Novo Testamento no meu sangue; fazei isto, todas as vezes que beberdes, em memória de mim. [26]Porque, todas as vezes que comerdes este pão e beberdes este cálice, anunciais a morte do Senhor, até que venha.

1 Co 15.2-4 [2]...pelo qual [evangelho] também sois salvos... [3]...que Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras, [4]e que foi sepultado, e que ressuscitou ao terceiro dia.

2 Co 5.14-15 [14]Porque o amor de Cristo nos constrange, julgando nós assim: que, se um morreu por todos, logo, todos morreram. [15]E ele morreu por todos, para que os que vivem não vivam mais para si, mas para aquele que por eles morreu e ressuscitou.

2 Co 5.18-19 [18]E tudo isso provém de Deus, que nos reconciliou consigo mesmo por Jesus Cristo... [19]Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo, não lhes imputando os seus pecados, e pôs em nós a palavra da reconciliação.

2 Co 5.21 Àquele que não conheceu pecado, [Deus]o fez pecado por nós; para que, nele, fôssemos feitos justiça de Deus.

2 Co 8.9 porque já sabeis a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, que, sendo rico, por amor de vós se fez pobre, para que, pela sua pobreza, enriquecêsseis.

2 Co 13.4 Porque, ainda que tenha sido crucificado por fraqueza, vive, contudo, pelo poder de Deus.

Gl 1.3-4 [3]...graça e paz, da parte de Deus Pai e da de nosso Senhor Jesus Cristo, [4]o qual se deu a si mesmo por nossos pecados, para nos livrar do presente século mau, segundo a vontade de Deus, nosso Pai.

Gl 2.20 Já estou crucificado com Cristo; e vivo, não mais eu, mas Cristo vive em mim; e a vida que agora vivo na carne vivo-a na fé do Filho de Deus, o qual me amou e se entregou a si mesmo por mim.

Gl 3.1 ...perante os olhos de quem Jesus Cristo foi já representado como crucificado?

Gl 3.13-14 [13]Cristo nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se maldição por nós, [14]para que a bênção de Abraão chegasse aos gentios por Jesus Cristo e para que, pela fé, nós recebamos a promessa do Espírito.

Gl 4.4-5 [4]...Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei, [5]para remir os que estavam debaixo da lei, a fim de recebermos a adoção de filhos.

Gl 5.1 Estai, pois, firmes na liberdade com que Cristo nos libertou e não torneis a meter-vos debaixo do jugo da servidão.

Gl 6.14 Mas longe esteja de mim gloriar-me, a não ser na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, pela qual o mundo está crucificado para mim e eu, para o mundo.

Rm 3.24-25 [24]...sendo justificados gratuitamente pela sua graça, pela redenção que há em Cristo Jesus, [25]ao qual Deus propôs para propiciação pela fé no seu sangue.

Rm 4.5 ...Mas, àquele que não pratica, porém crê naquele [Deus] que justifica o ímpio, a sua fé lhe é imputada como justiça.

Rm 4.24-25 [24]...os que cremos naquele que dos mortos ressuscitou a Jesus, nosso Senhor, [25]o qual por nossos pecados foi entregue e ressuscitou para nossa justificação.

Rm 5.6 ...Porque Cristo, estando nós ainda fracos, morreu [Cristo] a seu tempo pelos ímpios.

Rm 5.8 Mas Deus prova o seu amor para conosco em que Cristo morreu por nós, sendo nós ainda pecadores.

Rm 5.9 Logo, muito mais agora, sendo justificados pelo seu sangue, seremos por ele salvos da ira.

Rm 5.10 Porque, se nós, sendo inimigos, fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho, muito mais, estando já reconciliados, seremos salvos pela

sua vida.

Rm 5.11 E não somente isto, mas também nos gloriamos em Deus por nosso Senhor Jesus Cristo, pelo qual agora alcançamos a reconciliação.

Rm 5.18 ...assim também por um só ato de justiça veio a graça sobre todos os homens para justificação de vida.

Rm 6.3 ...Ou não sabeis que todos quantos fomos batizados em Jesus Cristo fomos batizados na sua morte?

Rm 6.6 ...sabendo isto: que o nosso velho homem foi com ele crucificado, para que o corpo do pecado seja desfeito, a fim de que não sirvamos mais ao pecado.

Rm 7.4 Assim, meus irmãos, também vós estais mortos para a lei pelo corpo de Cristo.

Rm 7.25 Dou graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor.

Rm 8.3 Porquanto, o que era impossível à lei, visto como estava enferma pela carne, Deus, enviando o seu Filho em semelhança da carne do pecado, pelo pecado condenou o pecado na carne.

Rm 8.17 E, se nós somos filhos, somos, logo, herdeiros também, herdeiros de Deus e coerdeiros de Cristo; se é certo que com ele padecemos, para que

também com ele sejamos glorificados.

Rm 8.32 Aquele que nem mesmo a seu próprio Filho poupou, antes, o entregou por todos nós.

Rm 8.34 Quem os condenará? Pois é Cristo quem morreu ou, antes, quem ressuscitou dentre os mortos, o qual está à direita de Deus, e também intercede por nós.

Rm 14.9 Foi para isto que morreu Cristo e tornou a viver; para ser Senhor tanto dos mortos como dos vivos.

Rm 14.15 ...Não destruas por causa da tua comida aquele por quem Cristo morreu.

Cl 1.12-14 [12]...dando graças ao Pai, que nos fez idôneos para participar da herança dos santos na luz. Ele nos tirou da potestade das trevas e nos transportou para o Reino do Filho do seu amor, em quem temos a redenção pelo seu sangue, a saber, a remissão dos pecados.

Cl 1.19-20 ...porque foi do agrado do Pai que toda a plenitude nele habitasse [20]e que, havendo por ele feito a paz pelo sangue da sua cruz, por meio dele reconciliasse consigo mesmo todas as coisas, tanto as que estão na terra como as que estão nos céus.

Cl 1.21-22 [21]A vós também, que noutro tempo éreis estranhos e inimigos no

entendimento pelas vossas obras más, agora, contudo, vos reconciliou [22]no corpo da sua carne, pela morte, para, perante ele, vos apresentar santos, e irrepreensíveis, e inculpáveis.

Cl 2.13-15 [13][Deus] vos vivificou juntamente com ele [Cristo], perdoando-vos todas as ofensas, [14]havendo riscado a cédula que era contra nós nas suas ordenanças, a qual de alguma maneira nos era contrária, e a tirou do meio de nós, cravando-a na cruz. [15]E, despojando os principados e potestades, os expôs publicamente e deles triunfou em si mesmo.

Cl 3.13 ...e perdoando-vos uns aos outros... assim como Cristo vos perdoou, assim fazei vós também.

Ef 1.4-7 [4]...em amor, [5]e nos predestinou para filhos de adoção por Jesus Cristo, [7]...Em quem temos a redenção pelo seu sangue, a remissão das ofensas, segundo as riquezas da sua graça.

Ef 2.4-5 [4]...Deus, que é riquíssimo em misericórdia, pelo seu muito amor com que nos amou, [5]estando nós ainda mortos em nossas ofensas, nos vivificou juntamente com Cristo (pela graça sois salvos).

Ef 2.14-16 [14]Porque ele é a nossa paz, o qual de ambos os povos fez um... [15]na sua carne, desfez a inimizade, isto é, a lei dos mandamentos... [16]e, pela cruz, reconciliar ambos com Deus em um corpo, matando com ela as inimizades.

Ef 4.24 e vos revistais do novo homem, que, segundo Deus, é criado em verdadeira justiça e santidade.

Ef 5.2 ...como também Cristo vos amou e se entregou a si mesmo por nós, em oferta e sacrifício a Deus, em cheiro suave.

Ef 5.25-27 [25]...como também Cristo amou a igreja e a si mesmo se entregou por ela, [26]para a santificar, purificando-a com a lavagem da água, pela palavra, [27]para a apresentar a si mesmo igreja gloriosa.

Fp 2.8 ...humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até à morte e morte de cruz.

Fp 3.10 para conhecê-lo [a Cristo], e a virtude da sua ressurreição, e a comunicação de suas aflições, sendo feito conforme a sua morte.

[[Fp 3.18 Porque muitos há... que são inimigos da cruz de Cristo.]]

1 Tm 1.15 ...que Cristo Jesus veio ao mundo, para salvar os pecadores, dos quais eu sou o principal.

1 Tm 2.5-6 [5]Porque há um só Deus e um só mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo, homem, [6]o qual se deu a si mesmo em preço de redenção por todos.

Tito 2.13-14 [13]...Jesus Cristo, [14]o qual se deu a si mesmo por nós, para nos remir de toda iniquidade e purificar para si um povo seu especial.

Tito 3.4-7 [4]...Deus, nosso Salvador,... nos salvou pela lavagem da regeneração e da renovação do Espírito Santo, [6]que abundantemente ele derramou sobre nós por Jesus Cristo, nosso Salvador, [7]para que, sendo justificados pela sua graça, sejamos feitos herdeiros...

2 Tm 1.8-10 [8]...Deus, [9]que nos salvou... segundo o seu próprio propósito e graça que nos foi dada em Cristo Jesus, antes dos tempos dos séculos, [10]e que é manifesta, agora, pela aparição de nosso Salvador Jesus Cristo, o qual aboliu a morte e trouxe à luz a vida e a incorrupção, pelo evangelho.

2 Tm 2.8-10 [8]Lembra-te de que Jesus Cristo, que é da descendência de Davi... [10]para que também eles alcancem a salvação que está em Cristo Jesus.

2 T 2.11 ...se morrermos com ele, também com ele viveremos.

---

[1] Isto é verdade, muito embora o título em si mesmo frequentemente seja usado e não ocorra até o fim do corpus (Fp 3.20; vide o cap. 9, pp. 426-27).

[2] Nesta visão geral, alguns sentirão falta do papel da Sabedoria personificada na visão paulina de Cristo, especialmente quando o assunto é Cristo como o mediador da criação. Como estou convencido de que o papel "dela" na Cristologia de Paulo é, ele mesmo, uma criação do academicismo moderno, e não o resultado da exegese dos textos paulinos, uma análise completa e, portanto, uma refutação desta posição é apresentada no apêndice A. Vide também os excursos sobre este tema no cap. 3 (pp. 106-10); cap. 4 (pp. 196-97); cap. 7 (pp. 337-46).

[3] Vide cap. 2, pp. 65-67; verifique as outras passagens soteriológicas semiconfessionais, tais como 1 Co 6.11; 2 Co 1.21-22; 13.13; Gl 4.4-7; Rm 5.1-5; 8.3-4; 8.15-17; Ef 1.13-14; 4.4-6; Tito 3.5-7. Todavia, veja também outros textos semelhantes, soteriológicos ou com outras ênfases: 1 Co 1.4-7; 2.4-5; 6.19-20; 2 Co 3.16-18; Gl 3.1-5; Rm 8.9-11; 15.16; 15.18-19; 15.30; Cl 3.16; Ef 1.3; 1.17-20; 2.17-18; 2.19-22; 3.16-19; 5.18-19; Fp 1.19-20; 3.3.

[4] Isso pressupõe a realidade de que as cartas de Paulo foram todas escritas para a primeira geração de adultos convertidos, que assim se tornou pela fé em Cristo e pelo dom do Espírito. Como a segunda geração de crentes se tornava membro da casa de Deus é uma área de intenso debate e divisão entre os cristãos posteriores, o que aconteceu, em parte, porque Paulo, sem falar no restante do NT, simplesmente não fala especificamente sobre esse tema.

[5] Essa é uma preocupação fundamental também em Efésios, em que toda a ênfase recai, de modo mais claro, na Eclesiologia e não na soteriologia, por assim dizer.

[6] Esse aforismo tem a sua primeira ocorrência em 1 Co 7.19: "A circuncisão é nada, e a incircuncisão nada é, mas, sim, a observância dos mandamentos de Deus" (!). Isso também ocorre em Gl 5.6, onde lemos a seguir: "[o que tem virtude é], sim, a fé que opera por amor".

[7] Para saber mais sobre a transformação errônea e inadequada do locativo ἐν ἐμοί de Paulo em um dativo "para mim", confira o cap. 5, pp. 232-34.

[8] Vide 11.10 (citado como a quarta e final passagem na catena de Rm 15.9-12); 42.6; 49.6. Como essas duas últimas aparecem nos Cânticos do Servo, não é surpreendente que Paulo entenda Is 54.1 (na conclusão do último Cântico do Servo) como uma passagem cumprida pela inclusão dos gentios (Gl 4.27); confira, de modo semelhante, o seu uso de Is 65.1 em Rm 10.20, e Os 2.20 e 1.10 em Rm 9.25-26. A inclusão dos gentios é encontrada em outros escritos da tradição profética em Mq 4.1-2; Sf 3.9; Zc 8.20-22; 14.16-19.

[9] Paulo ecoa tanto os vv. 1 e 6; NVI: "Antes de eu nascer o Senhor me chamou; desde o meu nascimento ele fez menção ao meu nome" (cf. v. 5) "ele que me formou no ventre para ser seu servo", e "Farei de ti uma luz para os gentios" (cf. 42.6). Esta última é ecoada na versão de Lucas.

[10] Vide a análise no cap. 7 de Cl 1.12-14 (pp. 314-16).

[11] Para saber mais sobre "eleição", vide 1 Ts 1.4; 2 Ts 2.12; Cl 3.12; Ef 1.4,11; sobre "nova aliança", vide 1 Co 11.25; 2 Co 3.6-17; cf. Gl 4.24; Rm 2.29 (ecoando Dt 30.6).

[12] Por exemplo, "em nome de nosso Senhor Jesus Cristo, juntos vós e o meu espírito, pelo poder de nosso Senhor Jesus Cristo, seja entregue [este homem] a

Satanás para destruição da carne, para que o espírito seja salvo no Dia do Senhor Jesus" (1 Co 5.4-5); "Alimpai-vos, pois, do fermento velho, para que sejais uma nova massa" (v. 7); "Tirai, pois, dentre vós a esse iníquo" (v. 13, citando Levítico, Cf. 6.1-6), que se concentra na falha da própria igreja em agir em um caso que ocorreu "diante dos ímpios". Nesse caso, Paulo, finalmente, fala dos dois litigantes (nos vv. 7,8; 9,10), só que a sua ênfase está, primeiramente no que essa falha representou para a comunidade como um todo.

[13] Vide cap. 4, pp. 206-09.

[14] Deveríamos notar, a essa altura, a observação de N. T. Wright (em uma apresentação oral) de que o segundo Adão tornou-se necessário em parte porque o primeiro Adão fez nascer um filho "à sua própria imagem e semelhança" (Gn 5.1).

[15] Confira a análise adicional abaixo, pp. 550-54.

[16] Ou "da presente para a glória final", ou "de uma medida de glória para outra", ou, ainda, "de um momento de glória para outro".

[17] É a falta dessa dimensão da Soteriologia paulina — compreensivelmente minimizada em função do papel das "obras" nas teologias anteriores — essa é a grande fraqueza teológica em muitas expressões Luteranas e Reformadas da Soteriologia paulina.

[18] Para saber mais sobre esse tema, confira, especialmente o cap. 5 sobre Gl 4.4-6 (pp. 224-27).

[19] Na verdade, existem somente três ocorrências: Rm 8.28 e 1 Co 2.9 falam "daqueles que amam a Deus"; a bênção da graça em Ef 6.24 é dirigida a "todos que amam o nosso Senhor Jesus Cristo".

[20] A expressão "clássica" disso pode ser vista no remodelamento que Paulo faz da Shemá judaica em 1 Co 8.6, na qual as duas preposições usadas para se referir a Deus-Pai (ἐκ-εἰς [de-para]) engloba o uso duplo de διά (através de, por meio de) com Cristo o Senhor; veja a discussão no cap. 3, pp. 93-96.

[21] Para saber mais sobre uma perspectiva neotestamentária sobre esse tema, confira o interesse cristológico similar que motivou 1 Pedro, todavia, ali Deus é mencionado especificamente 43 vezes (sem contar as citações do AT), ao passo

que Cristo é explicitamente mencionado de uma forma ou de outra somente 22 vezes. Isso em muito se assemelha ao que encontramos em Romanos; no entanto, em outras partes do corpus, muito embora a "gramática da salvação" permaneça a mesma, Cristo é mencionado mais frequentemente do que Deus.

[22] Acerca destas questões, confira a análise minuciosa e mais completa de Hurtado, Lord Jesus Christ, 134-53.

[23] Para saber mais sobre essa posição, vide G. D. Fee, The First Epistle to the Corinthians (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 540-45; para conhecer um ponto de vista mais sutil, vide A. T. Thiselton, The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 860-64; D. Garland, 1 Corinthians (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 539-44.

[24] Vide a análise no cap. 3, p. 129.

[25] Isso considera o genitivo τοῦ Χριστοῦ (de Cristo) como objeto, expressando o conteúdo da "palavra" (nessa linha temos E. Lohse, Colossians and Philemon [Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1971], 150; R. P. Martin, Colossians and Philemon [NCB; Londres: Oliphants, 1974], 115; P. T. O'Brien, Colossians, Philemon [WBC 44; Waco, Tex.: Word, 1982], 206-07; N. T. Wright, Colossians and Philemon [TNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1986], 144), não como sujeito, como alguns consideram (vide T. K. Abbott, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians [ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1897], 290: "mais comum."; cf. F. F. Bruce, The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians [NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1984], 157 n. 148). Somente essa posição parece deixar a carta toda intacta. A maior parte dos estudiosos considera 1.15-18, cuja ênfase recai totalmente em Cristo e na sua obra, como sendo uma passagem oriunda de um hino cristão antigo, isto é, aquilo que é ensinado por meio do cantar. Assim, a preocupação aqui não está em Cristo falar com eles nas suas reuniões — apesar disso também pode ocorrer por intermédio de afirmações proféticas — tampouco nos seus ensinamentos, mas em que eles deixassem a preocupação desta carta, a mensagem do evangelho com toda a sua ênfase em Cristo e na sua obra, habitar ricamente na vida da comunidade. Vide informações adicionais em Fee, God's Empowering Presence, 648-57.

[26] Confira a análise desta passagem no cap. 7, nota nº 10.

[27] Isso ocorre ao longo de todo o Saltério. Vide, por exemplo, o Sl 30, que rende louvores a Deus na segunda pessoa nos vv. 1-3, depois incentiva o cantar por parte da "congregação" nos vv. 4,5, com base no fato de que "o seu favor dura uma vida inteira", e retorna para o discurso em segunda pessoa nos vv. 6-9. Verifique, por exemplo, os Sls 32; 66; 104; 116; assim como muitos hinos que apelam para que a congregação louve a Deus à luz do seu caráter e feitos tremendos.

[28] Vide, por exemplo, Wiles, Paul's Intercessory Prayers (vide no presente volume a análise do cap. 2 de 1 Ts 3.11-13 [pp. 54-55, esp. as notas 72, 74, 75]), que tem uma variedade de recursos utilizados para eliminar Cristo das orações de Paulo; só que isso, simplesmente, não resiste ao escrutínio de uma exegese minuciosa.

[29] Vide Hurtado, Lord Jesus Christ, passim. O seu argumento é que tal devoção a Cristo já estava bem fundamentada antes das declarações mais antigas conhecidas a respeito de Cristo surgirem na comunidade cristã primitiva. Tanto a aclamação pelo Espírito de que κύριος Ἰησοῦς ("O Senhor é Jesus", por exemplo, 1 Co 12.3) quanto a oração Marana tha ("Vem, Senhor", 1 Co 16.22) antecedem qualquer tentativa conhecida de expressar teologicamente as implicações desse tipo de devoção; e a última, seguramente, surge a partir da primeira.

12

Cristo: Preexistente e Salvador Encarnado

NOS CAPÍTULOS EXEGÉTICOS ANTERIORES, em vários momentos, mostramos que Paulo ora afirma, ora pressupõe a preexistência de Cristo como o Filho eterno de Deus. Os principais textos são 1 Co 8.6; 10.4,9; 2 Co 8.9; Gl 4.4; Rm 8.3; Cl 1.15-20; 2.9; Fp 2.6; 1 Tm 1.15; 3.16; 2 Tm 1.9-10. O marcante nessa coleção de passagens é que a maior parte delas fala de Cristo em termos da sua atividade salvífica e, portanto, aponta para a realidade de que Ele não é simplesmente o nosso Salvador; mas é, na verdade, o Salvador divino.[1] Nosso propósito, aqui, não é repetir a exegese como tal, mas, antes, analisar essas passagens em grupo, reunidas sob três aspectos. Juntas elas demonstram que Paulo cria na preexistência de Cristo como Filho de Deus, o qual havia se tornado carne para nos redimir. Todavia, antes de fazermos isso, precisamos enfatizar o significado teológico da natureza desses vários textos.

A Natureza da Cristologia Encarnacional de Paulo

Um dos pontos mais significativos que precisa ser apresentado a partir dos capítulos exegéticos anteriores é que Paulo não está tentando demonstrar nessas passagens a preexistência, nem a encarnação como algo que deva ser defendido. Muito pelo contrário. Em todo caso, Paulo está defendendo outra coisa com base em uma crença largamente aceita em Cristo como sendo o Filho encarnado de Deus. E é exatamente essa realidade que torna o seu efeito cumulativo ter um peso cristológico tão significativo. Se Paulo estivesse defendendo a encarnação, então concordaríamos com ele sobre o conteúdo e a forma do seu argumento, quanto a ela "funcionar" ou ser importante. Só que quando falamos a partir de que Paulo utiliza repetidamente como argumento, então, o que está em questão não é se Paulo e as suas igrejas criam em Cristo como o Salvador divino e preexistente, mas qual era a natureza dessa crença.

Como essa é a natureza dos materiais paulinos, é concebível — na verdade, isso já foi feito — que se defenda, em vários casos, uma visão não encarnacional de algum texto específico.[2] Porém, embora isso possa funcionar com alguns desses textos, isoladamente dos outros, esse tipo de argumento, em última análise, sucumbe diante do efeito cumulativo dos vários textos agrupados e da sua natureza pressupositiva.[3] De fato, pela própria natureza das declarações pressupositivas, tidas em comum, nem sempre estamos cobrindo todas as bases de modo a impedir mal-entendidos. O resultado é que nem tudo que poderia ser dito, em cada momento específico, será dito, porque um autor que supõe que os seus leitores estejam de acordo com ele, por essa mesma razão não tenta reestabelecer o conteúdo material do que é tido em comum.[4]

Em função da realidade básica da natureza pressupositiva do que Paulo está dizendo acerca de Cristo como preexistente e encarnado, ficamos impressionados com a variedade de formas com que o apóstolo reafirma essa base que todos tinham em comum. A sua substância é sempre a mesma, dando, assim, coerência; a sua variedade está diretamente relacionada com a circunstância contingente de cada Carta (ou seção dentro de uma Carta).[5] Assim, tanto por afirmação direta como por metáfora, Paulo faz lembrar às igrejas das

várias implicações para elas acerca do seu ponto comum de partida: Cristo preexistiu como Filho de Deus e fez-se carne “por nós seres humanos e para a nossa salvação”.

Cristo como Agente da Criação e da Redenção

Dois textos se encaixam nessa primeira categoria, 1 Co 8.6 e Cl 1.15-20, os quais apresentam uma linguagem comum a respeito do papel de Cristo na criação e na redenção (tanto a criação como a redenção são δι᾽ αὐτοῦ [por meio dele]), mas existem nos seus contextos imediatos por razões bem diferentes, contudo similarmente pragmáticas.

1 Coríntios 8.6; 10.4,9

Na passagem marcante (1 Co 8.6) em que Paulo remodela a Shemá judaica a fim de que ela abarque tanto o Pai como o Filho ao mesmo tempo, enfatizando o seu monoteísmo herdado, Paulo afirma que o "único Senhor" (= Yahweh) da Shemá deve ser identificado como o Senhor Jesus Cristo. E o apóstolo faz isso em um contexto em que está, ao mesmo tempo, concordando e ampliando intencionalmente a perspectiva dos coríntios, os quais, ao abraçarem um rigoroso monoteísmo, estavam argumentando em favor de participarem em templos pagãos com base nesse monoteísmo (afinal, se o outro deus não existia, por que a proibição?). Paulo, obviamente, estava completamente de acordo com eles na primeira questão (o monoteísmo rígido), mas discorda totalmente no segundo ponto. Em tempo, ele rejeitará essa racionalidade espúria com base na teologia (10.14-22). A essa altura do argumento, o uso e a elaboração da Shemá ocorreu por causa daqueles por quem o Filho divino morreu e que não poderiam participar dessas refeições nos templos pagãos sem serem "destruídos" (8.10-12).

Ao mesmo tempo, essa afirmação presente — o mesmo Cristo que os redimiu desempenhava o papel de Criador preexistente — prepara o caminho para Paulo retomar o segundo tema novamente no seu argumento com eles, em 10.1-13. Os próprios coríntios, insiste ele, corriam um perigo semelhante ao que Israel correu quando foi lançado ao deserto por Deus. Afinal de contas, o Cristo preexistente, o "único Senhor" da Shemá, argumenta Paulo, estava com Israel como "a Rocha que os seguia" (10.4); e o mesmo Cristo preexistente que provou Israel no deserto foi o responsável pela destruição que eles sofreram por parte das serpentes (10.9). Portanto, a presença de Cristo não garantiu a entrada de Israel na Terra Prometida, então os coríntios também precisariam atentar com o seu flerte com a idolatria.

De um modo teológico ainda mais profundo, pela sua inclusão do Filho preexistente[6] como o agente da criação, Paulo, dessa forma, incluiu Cristo na identidade divina no seu ponto mais fundamental, já que o Deus único dos judeus era, normalmente, identificado em pé de igualdade com todos os outros

“deuses” como o Criador e Soberano sobre todas as coisas.[7] Assim, uma coisa é para Cristo ser o meio de redenção, mas para Ele, da mesma forma, ser o agente divino da criação é o que o inclui claramente na compreensão agora ajustada do “Deus único”.

O fato de Paulo ter ampliado a Shemá, com tanta tranquilidade e clareza, para que ela encampasse também a Cristo, sugere que essa visão acerca da “unidade” de Deus que incluía tanto o Pai quanto o Filho não começou nesse momento específico. A própria maneira com que essas frases são expressas — em paralelismo poético perfeito, o qual é tanto condensado quanto rígido — sugere que essa não seja a primeira vez que Paulo tenha encontrado uma maneira de encampar duas realidades importantes de uma única vez: o seu monoteísmo fundamental e o seu entendimento do monoteísmo que incluía Cristo na identidade divina.[8] Todavia, independentemente de como e quando isso tenha surgido na Teologia de Paulo, esse é um dos casos mais antigos, e um dos mais intrigantes, em que Paulo afirma a preexistência do Filho de Deus. E a razão não menos explícita para essa afirmação está nas preocupações soteriológicas de Paulo pelos crentes “mais frágeis” de Corinto.

Para sermos francos, houve esforços para contornar essa afirmação direta acerca da preexistência de Cristo.[9] Só que essas negações enfrentam dificuldades exegéticas enormes,[10] e elas existem, fundamentalmente, para se desviar do sentido pleno do texto e, desse modo, desrespeitar as razões contextuais que fundamentam essa afirmação de Paulo aqui. Além disso, elas desconsideram seriamente as razões para se chamar Cristo de “o Senhor” = Yahweh da Shemá: colocar Cristo como Alguém já presente com Israel, a quem a Shemá foi originalmente entregue. E, obviamente, esse é um caso claro em que o desenvolvimento posterior e mais completo oferecido em Cl 1.15-20 esclarece muito bem como essa versão anterior e mais condensada deveria ser compreendida.

Por fim, percebemos como (num certo nível) essa afirmação cristológica desnecessária acaba sendo para o presente argumento, já que nenhuma afirmação cristológica está em questão aqui. Na verdade, em Rm 11.36, em uma doxologia dirigida somente a Deus-Pai, a expressão completa ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν (de quem e por quem e para quem [todas as coisas]) aparece sem essa modificação cristológica. Porém, como a afirmação cristológica de Paulo é o que fará tanto a dimensão ética quanto a teológica do argumento funcionarem, percebemos, novamente que ela funcionará somente se esse for, de fato, um

pressuposto compartilhado entre Paulo e os coríntios.

Colossenses 1.15-20

Em um poema de duas estrofes que se parece muito com uma elaboração das duas linhas de 1 Co 8.6, Paulo, em Cl 1.15-20, volta a afirmar que o Filho de Deus é o agente divino tanto na criação como na redenção. Só que, nesse caso, as duas linhas foram elaboradas de tal maneira que Cristo é colocado no ponto de partida tanto da antiga como da nova criação. Nesse caso, Cristo é também identificado explicitamente como o "amado Filho do Pai" (1.13), que tanto carrega a "imagem" do Deus invisível (v. 15), como é a causa eficiente e o objetivo da ordem criada como um todo (v. 16). Ao mesmo tempo, Ele é o próprio "primogênito" de Deus — primeiramente, no que diz respeito à criação (v. 15), mas também no que diz respeito à ressurreição (v. 18). Esse Filho, que é, dessa forma, o "princípio" da nova criação (v. 18) à medida que foi o agente da primeira, reconciliou consigo todas as coisas[11] ao "promover a paz por meio do sangue da sua cruz".

Paulo está tão decidido a colocar Cristo como supremo, e, dessa forma, acima das "potestades", que elabora o papel do Filho na criação de duas maneiras: na primeira, ao fazer uso das três preposições que, em Rm 11.36, ele utilizou para Deus-Pai (διά/εἰς [por meio de/por]); e na segunda, ao usar duas vezes a expressão abrangente ἐν αὐτῷ (nele) a respeito do papel do Filho tanto na criação em si, como na sua atual sustentação. Cristo, o Filho, portanto, é tanto o Criador quanto a esfera na qual todas as coisas criadas têm a sua existência.[12] Em termos mais enfáticos e retóricos: o Filho é a imagem do Deus invisível; o Filho é quem tem os direitos de primogenitura; foi por intermédio do Filho que todas as coisas vieram à existência; e foi o Filho que, em virtude da sua ressurreição, representa o princípio de toda a nova criação, efetuada por meio da sua morte reconciliadora.

Essa ênfase cristocêntrica adentra a estrofe que trata da redenção. E, nesse caso, existe uma ênfase igual sobre a encarnação. Fazendo uso da perífrase "toda a plenitude", que significa "toda a plenitude divina que é o próprio Deus", Paulo afirma que essa "plenitude" habitou em Cristo de modo que, como o Deus Encarnado, Cristo poderia reconciliar consigo todas as coisas — e, desse modo,

por implicação, com Deus.[13]

Precisamos observar que, nesse caso, como Paulo não é o fundador dessa igreja, ele descreve com um certo detalhamento a afirmação mais condensada que transmitira em 1 Co 8.6. Isso representa um fenômeno interessante, segundo o qual apesar da passagem como um todo ter um tom de suposição — ou seja, Paulo parece esperar que os crentes de Colossos compartilhem dessa crença comum com ele — ao mesmo tempo, isso é o mais perto que chegamos, no corpus paulino, de uma apresentação intencional da Cristologia pressuposta por Paulo. Não obstante, tanto a sua natureza poética como a inserção óbvia das expressões acerca das potestades no v. 16b, indicam que ele continua apresentando Cristo de uma forma que pressupõe que Paulo e os seus leitores estão em território comum.

Colossenses 2.9

Quando Paulo, em 2.6, volta a sua atenção para a própria situação de Colossos, ele começa, tipicamente, com uma série de imperativos. Em primeiro lugar, pela via positiva, eles deveriam “andar no Messias Jesus, o Senhor”, a quem eles receberam. Em segundo lugar, pela via negativa, eles deveriam cuidar com a “vã filosofia” que, àquela altura os ameaçava, o que está de acordo com as στοιχεῖα (forças elementares) do mundo, e não “de acordo com Cristo”. Ao identificar o que significa estar “de acordo com Cristo”, Paulo retorna ao que ele disse em 1.19, mas, agora, com ênfase especial na encarnação como tal. “Toda a plenitude da divindade”, Paulo afirma, novamente, “habita corporalmente em Cristo”. E como essa é uma clara referência a 1.19, esse tipo de expressão condensada pressupõe a ênfase na preexistência expressada em 1.15-20 mas, agora, elabora-a ao enfatizar a dimensão genuinamente encarnacional de Cristo como a Presença divina enquanto esteve no nosso mundo.

Como isso se relaciona ao erro dos próprios Colossenses tem sido objeto de um certo debate, para não falar em especulação. Com isso quero simplesmente observar, mais uma vez, que esse acréscimo de “corporalmente” nega qualquer entendimento “espiritual” de Cristo que não incorpore uma “encarnação” real. Embora não expressada aqui, a passagem anterior, que coloca o Filho como o agente da criação e redenção, afirma que a preexistência é pressuposta.

Cristo como Redentor “Empobrecido”

Em duas das passagens que tratam da preexistência (2 Co 8.9; Fp 2.6-8), Paulo fala da encarnação com linguagem metafórica extraordinariamente forte, na qual a ênfase da metáfora recai sobre o “empobrecimento” que Cristo experimentou ao se tornar humano. Nos dois casos, as passagens existem para apresentar Cristo como um paradigma exemplar da conduta que está sendo solicitada aos leitores de Paulo; e em ambos os casos, as próprias metáforas são, simplesmente, fortes demais e a linguagem, em si mesma, é direta demais para dar margem a uma interpretação que desconsidere a preexistência e a encarnação.

2 Coríntios 8.9

Esse texto funciona como o apelo final de Paulo aos coríntios para que eles levassem a cabo o seu compromisso de ajudar a cuidar dos pobres de Jerusalém. Ao tentar evitar qualquer aparência de “ordem” ou “coerção”, ele afirma que a sua preocupação em todas as comparações anteriores é exatamente o contrário: testar a sinceridade do seu amor. O golpe final de Paulo é falar metaforicamente da encarnação e da redenção de Cristo em favor deles: “porque já sabeis a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, que, sendo rico, por amor de vós se fez pobre, Assim, a expressão “se fez pobre em favor de vós” é uma metáfora para a encarnação;[14] e “para que, pela sua pobreza, enriquecêsseis” também é uma metáfora para a crucificação e seus benefícios para os coríntios.

Na mesma linha da questão “financeira” levantada, e como a expressão de “graça” do próprio Cristo, Paulo apela diretamente para a enorme “generosidade” da encarnação de Cristo (a qual, por sua vez, leva inerentemente à sua crucificação). A encarnação daquEle que era preexistente na forma de Deus somente pode ser expressada em termos dEle ter “se tornado pobre”, um “empobrecimento” que significou “riquezas” incontáveis para os outros (inclusive os coríntios). Todavia, Paulo argumenta, o seu objetivo não era que eles “empobrecessem”; mas, antes, que em função da grandeza da generosidade de Cristo, eles deveriam levar a cabo, alegremente, o seu compromisso com os pobres, o que, na verdade, não lhes empobreceria da mesma forma.

Como já vimos, essa metáfora somente funciona porque Paulo e os coríntios compartilham do mesmo entendimento pressupositivo de Cristo como Deus preexistente que se fez carne. Afinal, essa frase metafórica muito hermética (que seria destruída, caso fosse desenvolvida!) foi escrita para a mesma comunidade à qual ele havia escrito 1 Co 8.6.

Filipenses 2.6-8

Existe certo significado teológico no fato do relato da história de Cristo em Fp 2.6-11 existir, fundamentalmente, para reforçar por meio do divino exemplo algumas preocupações comportamentais que Paulo tinha acerca dos relacionamentos internos na comunidade de crentes em Filipos. “Nada façais”, insiste ele, “por contenda ou por vanglória” (v. 3); antes, eles deveriam ter a atitude mental exatamente contrária: aquela que é exemplificada por Cristo tanto na sua encarnação (vv. 6-7), como na sua crucificação (v. 8).

Tendo isso como seu objetivo, Paulo conta a história de Cristo numa linguagem particularmente impactante e reveladora. Começando pela existência prévia de Cristo “na ‘forma’ de Deus”, Paulo insiste que essa igualdade com Deus que Ele possuía por natureza não foi utilizada por Cristo em seu favor, já que Ele não se apegou, nem reivindicou para Si o que lhe era de direito. Ao contrário, e agora com uma metáfora especialmente marcante, Paulo afirma que Cristo escolheu “aniquilar-se a si mesmo [com respeito à igualdade que Ele possuía com Deus] ao assumir a ‘forma’ de um servo [com respeito à encarnação]”. E para esclarecer o que isso significa, Paulo, então, abandona as metáforas acerca da sua preexistência divina e fala objetivamente: “ao vir a ser em semelhança humana”.[15]

Depois disso, Paulo, então, enfatiza a realidade da encarnação de Cristo ao iniciar a próxima frase com um eco da anterior, a qual repete a ênfase na autenticidade da humanidade de Cristo. Era como se aquele que foi “achado” na aparência reconhecível de alguém que é verdadeiramente humano a ponto de se humilhar diante do Pai em uma obediência que o levou à morte na cruz. E tudo isso, da parte de Paulo, serve para reforçar aos filipenses a sua necessidade de que “...por humildade; cada um considere os outros superiores a si mesmo” e que “Não atente cada um para o que é propriamente seu, mas cada qual também para o que é dos outros” (vv. 3-4). Qualquer leitura dessa passagem que não leve a sério a sua ênfase implícita e expressa na encarnação de Cristo é o mesmo que ler o texto sem levar em conta o contexto no qual Paulo contou a história; e, em todo caso, como já vimos no cap. 9, tanto a gramática, quanto o conteúdo,

rejeitam esse tipo de leitura.[16] Afinal, quem já é simples e meramente humano não “se torna humano”!

Como já vimos, Paulo pode fazer uso de Cristo como o paradigma exemplar exatamente porque essa é a crença compartilhada para a qual ele pode apontar sem fazer uso de argumentação.

Quando consideramos que essa igreja foi fundada no fim dos anos 40 do século I, podemos também supor que essa crença fazia parte de um arcabouço comum na comunidade cristã mais ampla numa época consideravelmente anterior à composição dessa Carta.

2 Timóteo 1.9-10

Ao trazer essa passagem ao debate, não estarei argumentando nem a favor, nem contra a autoria paulina. O fato histórico é que essa Carta existe no NT somente porque ela era considerada de autoria paulina pela Igreja até o século XVIII. E o meu objetivo ao trazê-la à análise aqui é observar que a sua Cristologia, apesar da sua forma única de expressão, está completamente de acordo com Paulo.[17]

Muito embora o tema do "empobrecimento" não ocorra nessa passagem, a ênfase recai, mais uma vez, na preexistência de Cristo e na autenticidade da sua encarnação. A preexistência de Cristo é asseverada pela frase "Deus nos salvou... segundo o seu próprio propósito e graça, a qual foi dada a nós em Cristo Jesus antes do início das eras". A sua encarnação é, então, expressa da seguinte forma: "mas foi agora revelada pela aparição de nosso Salvador, Cristo Jesus". Assim, esse tema bem paulino encontra expressão no corpus mais uma vez. Cristo preexistia com o Pai, e a certo ponto da história humana Ele encarnou para nos redimir.

O Filho como o “Enviado”

Finalmente, é à luz de passagens bem explícitas em 1 Co 8.6 e Cl 1.15-20 e das implicações igualmente fortes de 2 Co 8.9 e Fp 2.6-8 que devemos ler as duas passagens de “envio” em Gl 4.4-5 e Rm 8.3. Como foi demonstrado nas exegeses dessas duas passagens, e a partir delas mesmas, tanto a gramatica quanto o contexto exigem uma leitura encarnacional do texto. As duas passagens são colocadas em contextos em que a preocupação de Paulo é mostrar que Cristo e o Espírito tornaram obsoleta a observância da Torá. As duas passagens são, portanto, totalmente soteriológicas em termos de sua razão de ser: nas duas, Paulo afirma que Deus “enviou o seu (próprio) Filho” para libertar a humanidade, tanto da escravidão da Torá como da morte.

Gálatas 4.4-7

Essa passagem oferece a base cristológico-soteriológica para o interesse singular de Paulo ao longo de toda a Carta: como estão em Cristo, os gálatas gentios não precisam “sujeitar-se à Torá”. Assim, ela foi modelada tendo-se em vista essa preocupação singular. Como Paulo tem defendido de diversas formas nos seus escritos em geral, o tempo de Deus veio com Cristo, especialmente por intermédio da obra redentora na cruz.

Em linguagem que parece intencionalmente escolhida para fazer a ligação entre a obra de Cristo e do Espírito, Paulo declara que “Deus εξαπέστειλεν [enviou] o seu Filho”. Apesar de algumas vozes se levantarem contra,[18] duas questões indicam que essa é uma afirmação da preexistência de Cristo, de que o Filho é, Ele mesmo, divino e foi enviado do Pai para efetuar a redenção.

Em primeiro lugar, apesar de o verbo εξαποστέλλω em si mesmo não necessariamente implicar o envio de um ser preexistente,[19] aqui ele não se apresenta sozinho, já que Paulo inicia a próxima frase dizendo exatamente a mesma coisa a respeito do Deus “ter enviado o Espírito do seu Filho”. Fazendo uso de uma linguagem que ecoa o Sl 104.30 (103.30 LXX), e em uma oração que, tanto forma um paralelo, quanto está intimamente relacionada com o que é dito nos vv. 4-5, Paulo afirma que “Deus enviou o Espírito do seu Filho” aos nossos corações com o grito de Aba, confirmando, assim, a “filiação” assegurada pelo Filho a quem Deus havia anteriormente “enviado”. Nesse duplo envio, no qual, no segundo caso, o envio que Deus fez do Espírito do seu Filho somente pode se referir à preexistência do Espírito de Deus agora compreendido igualmente como o Espírito do Filho, fica claro que, no primeiro caso, Paulo também está falando pressupositivamente da preexistência de Cristo.[20]

Em segundo lugar, de acordo com o seu argumento como um todo até aqui, para Paulo, a obra de Cristo é uma realidade histórica e objetiva. No tempo determinado pelo próprio Deus, Cristo adentrou a história humana (nascido de mulher) dentro do contexto do próprio povo de Deus (nascido debaixo da Lei) de modo a libertar o povo da observância da Torá, ao lhes conceder a “adoção como

‘filhos”. É a expressão “nascido de mulher”, deveras desnecessária que é tão intrigante. A preocupação fundamental de Paulo está no contexto das duas frases seguintes: “nascido debaixo da lei para redimir aqueles debaixo da lei”. Somente nos parece compreensível que ele mencione Cristo, em primeiro lugar, como “nascido de mulher” se reconhecermos que a preexistência de Cristo é o fundamento da frase como um todo. A ênfase de Paulo apesar de parecer algo fortuito, está na encarnação de Cristo, que, dessa forma, mostra-se em franco contraste com a expressão não histórica e atemporal “forças espirituais elementares do universo” (v. 3) às quais aqueles antigos pagãos estiveram antes sujeitos.

Romanos 8.3-4

Em uma frase que, ao mesmo tempo, retoma a argumentação de 7.4-6 e conclui a extensa “digressão” sobre a questão da própria Torá ser má, Paulo lança-se a elaborar a “terceira lei” observada no v. 2 (cf. 7.22-23) — a lei do Espírito que nos concede a vida, que está, ela mesma, fundamentada na obra redentora de Cristo. Ao se referir ao papel de Cristo em tornar obsoleta a observância da Torá, Paulo fala, mais uma vez, em termos de Deus ter enviado o seu Filho para redimir, e faz isso com uma linguagem que lembra Gl 4.4-6.

Só que, nesse caso, ele fala da obra de Cristo em termos de Deus ter, dessa forma, “condenado o pecado na carne”, o que é quase que seguramente uma expressão de duplo sentido: na morte do próprio Cristo “na carne” Deus condenou o pecado que reside na nossa “carne”. Como Deus fez isso é o ponto do modificador central: “tendo enviado o seu próprio Filho na semelhança da carne de pecado e como uma oferta pelo pecado”.

Na questão da preexistência e da encarnação de Cristo, Paulo não argumenta nesse sentido, tampouco esse entendimento se mostra essencial para o seu presente raciocínio. Todavia, essas duas realidades são o pressuposto natural da linguagem e Paulo, especialmente a tripla combinação de “tendo enviado”, “o seu próprio Filho” e “na semelhança da carne de pecado”. Juntas, essas expressões claramente supõem que Cristo não havia experimentado a “carne” antes de ser enviado, especialmente à luz da crença firme que Paulo tinha na preexistência e na encarnação de Cristo auferidas de outras passagens que foram por nós analisadas. O que chama a atenção, nesse caso, é a expressão singular “o seu próprio Filho” (τὸν ἑαυτοῦ υἱόν), sendo que “seu próprio” está na posição de ênfase.[21] Isso, dificilmente, será a linguagem de “adoção”, e pressupõe um relacionamento singular com o Pai que é prerrogativa exclusiva do Filho, ao passo que, simultaneamente, antecipa a alusão a Abraão e Isaque em 8.32 (cf. Gn 22.16).

Além disso, a expressão “na semelhança da carne do pecado”, assim como ocorre com a expressão “em semelhança humana” em Fp 2.7, significa que Ele

era semelhante a nossa “carne” em alguns aspectos, mas diferente em outros.[22] Parece claro que essa é a intenção de Paulo a partir do próprio uso dessa palavra, já que se ele tivesse a intenção de transmitir uma identificação mais completa conosco na nossa própria pecaminosidade, ele poderia, facilmente, ter dito somente “em carne pecaminosa”. Portanto, nesse caso não é somente a preexistência e a encarnação de Cristo que são pressupostas pelo que Paulo afirma, mas também a sua incontaminação pelo pecado.

1 Timóteo 1.15; 2.5; 3.16

Nessa expressão posterior no corpus paulino, a realidade de Cristo como “o Enviado”, a “palavra fiel e digna de toda aceitação” concentrou o foco no próprio Cristo, sem a ênfase no seu “envio”. Assim, “Cristo Jesus veio ao mundo para salvar pecadores”. Assim como ocorre com os textos anteriores, essa frase não exige que a preexistência esteja sendo considerada. Só que como ficou demonstrado na exegese dessa passagem, essa é uma forma estranha de se referir à morte redentora de Cristo se ela, de fato, não pressupusesse a preexistência. Por que não dizer, simplesmente, “Cristo Jesus morreu para salvar pecadores?”. Pois essa é a forma mais assemelhada a um “credo” de se dizer, como 1 Co 15.3 deixa claro.

A ênfase na expressão “vinda [de Cristo] ao mundo” nessa passagem é, então, retomada em 2.5 e 3.16 com um interesse específico na realidade da encarnação — uma ênfase que faz com que o entendimento anterior de 1.15 pareça seguro. A obra mediadora do único mediador entre Deus e a humanidade foi realizada por aquEle que era, Ele mesmo, completamente humano, implicando, assim, tanto a sua preexistência, como a sua encarnação. E essa visão desses dois primeiros textos é amplamente confirmada pela primeira linha da poesia de 3.16: “Aquele que se manifestou em carne foi justificado em espírito, visto dos anjos, pregado aos gentios, crido no mundo e recebido acima, na glória”. Como ficou demonstrado na exegese dessa última passagem, essa ênfase ocorre quase que seguramente em resposta a uma espécie de Docetismo latente na negação do mundo material que está por trás da heresia que Paulo está confrontando. E isso nos leva as nossas observações finais desse capítulo.

A Importância da Encarnação para Paulo

Como devemos tratar as evidências de que Paulo e as suas igrejas tinham em comum de que o seu Salvador, o Senhor Jesus Cristo, teve uma existência prévia como Filho de Deus e foi “enviado ao mundo” para efetuar a redenção? De que maneira essa realidade afeta o nosso entendimento geral da Cristologia de Paulo?

A primeira e mais óbvia observação a se fazer é que Paulo entendia claramente que Cristo, o próprio Salvador, era divino; Ele não era simplesmente um agente divino. Se a maior parte das ênfases cristológicas de Paulo tem relação com o reinado presente e posterior à ressurreição de Cristo como Senhor, essas várias frases das Cartas de Paulo deixam claro que na vinda de Cristo, “toda a plenitude divina habitou nEle em um corpo humano”. Assim, a plena divindade de Cristo nunca é algo defendido por Paulo; antes, trata-se de um pressuposto constante de tudo que ele diz a respeito de Cristo como Salvador. E, seguramente, é essa realidade pressuposta maior que explica, em grande medida, a “devoção a Cristo” por parte de Paulo, observada no capítulo anterior. Para sermos honestos, Paulo raramente fala no “Filho de Deus que me amou e deu-se a si mesmo por mim” (Gl 2.20); só que o simples fato de, nesse caso, ele identificar Cristo como “o Filho de Deus” sugere que o que deixa o apóstolo mais extasiado nesse amor não é simplesmente a morte de Cristo em seu lugar. O que está por trás dessa linguagem é o sentimento predominante de que o Filho de Deus preexistente e, portanto, divino, é aquEle que, tanto pela encarnação como pela crucificação, “morreu por mim”. Em outras palavras, a divindade de Cristo, portanto, para Paulo não é uma questão menor; mas de importância central na sua compreensão, e na sua devoção ao seu Senhor.

Ao mesmo tempo, especialmente nas suas últimas Cartas, existe uma ênfase considerável na autêntica humanidade de Cristo — um fator que, em si mesmo, acaba corroborando com a convicção de Paulo sobre a verdadeira identidade de Cristo como o Filho divino. Essa ênfase ocorre de tal maneira em Colossenses e nas Epístolas Pastorais a ponto de nos fazer pensar que, naquela época, toda uma geração após a morte e ressurreição de Cristo, Paulo já estava precisando lutar

em um segundo front: contra aqueles cujo entendimento da divindade de Cristo tendia a subestimar a realidade dEle ter que se tornar verdadeiramente humano. Embora nenhuma dessas passagens serem abertamente antidocética, elas, todavia, ou falam, ou antecipam essa possibilidade. E Paulo não concordará com isso. Ao afirmar que Cristo veio "em semelhança humana" ou "na semelhança de nossa carne de pecado", ele não está querendo dizer que a carne de Cristo não era carne real (corporal) como a nossa; antes, trata-se de uma linguagem que inclui as duas dimensões de uma genuína encarnação: em Cristo, aquEle que foi verdadeiramente Deus estava vivendo uma vida totalmente humana.

Mesmo que Paulo não declare as coisas exatamente dessa maneira, essa, quase que certamente, é a Cristologia pressuposta que está por trás dessas afirmações. Ao mesmo tempo, devemos acrescentar a isso, junto com essas afirmações, a dupla insistência de Paulo de que existe "somente um Senhor, e um Espírito e um Deus" (1 Co 12.4-6; Ef 4.4-6), junto com a sua ênfase repetida na Trindade Divina como sendo responsável pela salvação.[23] E são exatamente essas afirmações que fazem com que nós tentemos, num ponto futuro da história, analisar por nós mesmos a melhor forma de expressar a convicção de que sempre existiu um, e somente um, Deus, mas que esse Deus devia ser compreendido como incluindo Pai, Filho e Espírito na sua identidade como o Deus único.

---

[1] Percebo de passagem que a identificação de Cristo com a Sabedoria fracassa especialmente nesse ponto, já que a preexistência de Cristo está consistentemente, e, portanto, fundamentalmente, relacionada ao seu papel como Redentor e somente secundariamente ao seu papel como Criador. Por tudo o que se possa falar da Sabedoria, ela jamais foi percebida nem mesmo como uma redentora semidivina. Confira a análise completa no Apêndice A; cf. A. H. I. Lee, From Messiah to Preexistent Son: Jesus' Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms (WUNT 2/192; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 285-96.

[2] Dunn, por exemplo, tanto em Christology in the Making, como em Theology of Paul the Apostle, demonstrou como podemos examinar esses vários textos isoladamente uns dos outros e, depois, argumentou que nenhum deles não necessariamente afirma, nem assume uma preexistência (uma visão infelizmente "secundada" pela afirmação de Ziesler em Pauline Christianity, 40-41). Todavia, a forma de Dunn negar a preexistência na Teologia de Paulo ocorreu por um

processo exegético que pode ser descrito de forma mais apropriada como "dividir para conquistar". Ou seja, em vez de ler os textos de Paulo, um à luz do outro, ele se lança a demonstrar que nenhum dos textos nos quais a Igreja — e os eruditos — historicamente têm encontrado a preexistência não requerem, necessariamente, essa posição; e, portanto, ao mostrarmos como eles podem ser interpretåados de outras formas, argumenta-se que eles, provavelmente, não afirmam, nem mesmo implicam a preexistência no pensamento de Paulo. Todavia, a exegese cujo objetivo, em parte, é "contornar" o que os textos parecem dizer é sempre suspeitar, especialmente quando exige-se um acúmulo de textos. Que Dunn tenha sentido o peso dessas objeções fica demonstrado pela sua retratação parcial na outra obra magnífica Theology of Paul the Apostle, em que ele afirma (acerca de 1 Co 8.6), "Existe, portanto, uma ideia de preexistência em 1 Co 8.6... ? É claro que sim. Porém é a preexistência da Sabedoria divina. Isto é, a preexistência de Deus". Isso, obviamente, não é nem o que Paulo diz, nem o que ele tem intenção de dizer, e, com efeito, é uma negação de que Aquele a quem Paulo chama de "um Senhor" (que não é a Sabedoria divina) é, de fato, preexistente (vide o cap. 3 do presente volume, pp. 92-97, 106-10). Confira nos capítulos anteriores do presente volume a exegese desses vários textos. Confira a crítica firme à primeira edição de Dunn feita por A. T. Hanson, The Image of the Invisible God (London: SCM Press, 1982), 59-76.

[3] Sobre essa questão, e em resposta direta a Dunn, vide especialmente A. T. Hanson, Image, 59-76.

[4] Um bom exemplo desse fenômeno pode ser visto quando comparamos 1 Co 8.6 e Cl 1.15-20 (vide adiante). Apesar de ser perfeitamente compreensível na sua forma mais básica em 1 Co 8.6, o desenvolvimento de Colossenses nos fornece evidência de que não somente o nosso entendimento da passagem de 1 Coríntios está correto, mas também de que a base pressupositiva é ainda mais forte do que poderíamos pressupor meramente a partir da primeira passagem. Por exemplo, com base em Cl 1.13-20, onde o "Filho amado" de Deus no v. 13 é o sujeito de tudo o que é dito nos vv. 14-20, poderíamos supor corretamente que 1 Co 8.6 também fala do Filho, com base na descrição que Paulo faz de Deus como "o Pai".

[5] Para saber mais sobre essa importante distinção a respeito da Teologia de Paulo, que, infelizmente costuma ser desprezada nos debates sobre esse tópico, vide Baker, Paul the Apostle, 22-36.

[6] Vide a nota nº 4 anterior. Para Paulo, o apelativo de Deus como Pai tem a sua origem não no fato de Deus ser o nosso Pai, mas na identidade do próprio Deus como "o Deus que é o Pai do nosso Senhor Jesus Cristo" (2 Co 1.3; 11.31; Ef 1.3). Daí a identificação de Paulo do "Deus único", nessa passagem como sendo "o Pai" pressupõe Cristo como "o Filho".

[7] Para saber mais sobre esta questão, consulte Bauckham, God Crucified, 9-13.

[8] Vide ibid, vii–x, 25-42. "Identidade" nos leva a pensar na Trindade Divina como uma questão de "escolha", de modo que a Ontologia como tal seja uma ideia derivativa e não primária.

[9] Alguns fazem isso ao sugerir que a passagem como um todo é somente soteriológica (vide a nota nº 15, no cap. 3); e, outros, ao identificar Cristo com a Sabedoria personificada, afirmando, desse modo, que somente a Sabedoria preexistiu, ao passo que o Cristo humano, hoje exaltado é meramente identificado aqui com a Sabedoria (vide os excursos no cap. 3 [pp. 106-10] e a análise do Apêndice A [pp. 636-638]). Todavia não existe qualquer indício de Sabedoria personificada nessa passagem; e "trazê-la" à cena aqui a partir da afirmação de Paulo em 1.24 — de que um Messias crucificado é o poder e a sabedoria de Deus em pé de igualdade com o fascínio que os próprios coríntios tinham com a sabedoria grega — reflete uma "exegese" dessa última passagem que é tão questionável, quanto irrelevante — se a exegese for entendida em termos da intenção de um autor e da capacidade que os leitores têm de entendê-lo. Com efeito, o argumento (falho) de que esses textos tratam da "Sabedoria" quando, de fato, falam explicitamente de Cristo como Senhor é uma admissão tácita de que Paulo, e as suas igrejas criam que Cristo era o Filho preexistente de Deus.

[10] Sobre a dificuldade de negar que a criação está em vista, vide o cap. 3, nota nº 15; consulte a nota anterior, para saber mais sobre as dificuldades de se identificar Cristo com a Sabedoria (esp. em 1.24); e seja qual for o caso, como ficou demonstrado na exegese das passagens que tratam da Sabedoria no Apêndice A, "ela" jamais é considerada, na Literatura Sapiencial, como o agente real da criação. A Sabedoria personificada é vislumbrada como somente presente, evidenciada pelo sábio "design" da criação.

[11] Sobre esse como o entendimento adequado do εἰς ἑαυτόν reflexivo em 1.19-20, vide o cap. 7, pp. 329-31.

[12] Como tudo isso é, ao mesmo tempo, claro e enfático, alguns negam a preexistência no pensamento de Paulo ao negar a autoria paulina (para saber mais sobre a improbabilidade dessa hipótese, vide a nota nº 2 do cap. 7). Vide as notas antecedentes para saber mais sobre as outras formas de negação.

[13] Para ter acesso à apresentação completa dessa posição (segundo a qual Cristo está reconciliando todas as coisas consigo mesmo), vide o cap. 7, pp. 327-33.

[14] Para saber mais sobre a improbabilidade de isso refletir a "Cristologia Adâmica" de Paulo, vide o cap. 4, nota nº 13.

[15] Em um dos momentos mais idiossincráticos do mundo acadêmico do século XX, Oscar Cullmann preferiu defender que Cristo era um homem celestial preexistente "o Deus-homem já na sua preexistência" (Christology, 177). Essa posição parece ser marcada por alguém que defende uma teologia pressuposítiva a respeito da intransponibilidade de Deus antes da leitura dos próprios textos.

[16] Também se deveria notar que uma metáfora assim, com a sua poderosa expressão do significado da encarnação para Deus, praticamente não faz qualquer sentido como um eco da história de Adão, que nunca esteve na "forma" de Deus, tampouco foi igual a Deus, de modo que ao se submeter ao pecado, ele "derramou-se à escravidão" da sua condição decaída e, portanto, descobriu-se como "humano" no sentido negativo. Se algum tipo de eco de Gn 2–3 estiver presente, de alguma forma, ele é somente conceitual: Cristo, que tinha o status divino, escolheu se tornar um ser humano, ao passo que Adão e Eva, que foram criados segundo a imagem divina, foram atrás de um privilégio divino que se transformou na sua ruína. Todavia, para se forçar essa analogia ainda mais seria necessária uma ingenuidade considerável e a capacidade de se ler novamente na narrativa de Gênesis aquilo que narrativa em si não deixa explícito. Confira também o excurso dessa passagem no cap. 9 (pp. 414-17).

[17] Argumentar que esse vocabulário provavelmente não é de Paulo é pensar de modo deveras circular nesse caso, já que cada uma dessas passagens sob escrutínio nesse capítulo é única na sua correlação com as demais, salvo no caso de Gl 4.4-7 e Rm 8.3-4. Um vocabulário e um modo de expressão tão únicos significam aqui pouquissímo. O que está em questão é a Cristologia expressa por essa linguagem.

[18] Vide esp. Dunn (Christology in the Making, 38-44), cujo argumento se baseia

em uma série de observações (corretas) segundo as quais esse tipo de linguagem nem defende (o que certamente é verdade), tampouco necessariamente pressupõe a preexistência; cf. Tuckett (Christology, 51-52), que parece ter seguido Dunn de forma acrítica nessa questão. Para ter acesso ao ponto fraco dessa posição, confira a análise do cap. 6, pp. 225-26; cf. Kasper, Jesus the Christ, 173; e a maior parte dos comentários.

[19] Como Dunn (Christology in the Making, 39) demonstra; na verdade, grande parte da sua argumentação se baseia na sua investigação da literatura a fim de encontrar evidências dessa realidade, às quais todos prontamente acatarão. Só que precisamos ser cautelosos para não implicar, como Dunn parece fazer, que em função do verbo não necessariamente se referir a esse envio, ele provavelmente não se refere. As evidências gerais da passagem sugerem exatamente o oposto: como ele pode sim se referir a um envio de um ser celestial, o contexto geral e a linguagem dessa passagem, especialmente a sua ocorrência no v. 6, sugerem que, nesse caso, ele se refere mesmo.

[20] Cf. F. F. Bruce: “Se o Espírito era o Espírito antes de Deus tê-lo enviado, presume-se que o Filho também fosse o Filho antes de Deus tê-lo enviado” (The Epistle of Paul to the Galatians: A Commentary on the Greek Text [NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982], 195).

[21] Cf. τοῦ ἰδίου υἱοῦ, mais adiante, no mesmo capítulo (v. 32).

[22] Cf. BAGD (sobre ὁμοίωμα): “É seguro se afirmar que o uso que ele [Paulo] faz da nossa palavra serve para revelar tanto que Jesus no seu ministério terreno era similar aos homens pecadores, todavia não totalmente como eles”.

[23] Para saber mais sobre esse tema, vide Fee, God’s Empowering Presence (vide a p. 48 nº 39 para ter acesso a uma lista dos textos; e as pp. 827-45 para ter acesso a uma análise das implicações “trinitárias”).

13

Jesus como o Segundo Adão

O CAPÍTULO ANTERIOR CONCLUIU COM a nota de que, em alguns textos posteriores que falam da encarnação de Cristo, Paulo parece passar para uma ênfase na realidade da humanidade de Cristo. O objetivo fundamental do presente capítulo é investigar essa questão com mais detalhamento, especialmente porque o Cristianismo ortodoxo, historicamente, tem uma tendência ao Apolinarianismo, no qual se fala muito da humanidade de Cristo, mas depois tende-se a enfatizar a sua divindade de maneiras que costumam negar a autenticidade da sua humanidade. Ao mesmo tempo, o caminho de entrada nesse debate, para muitos eruditos, tem sido por meio das referências, ou alusões, que Paulo faz a Cristo como o "segundo Adão" ou "último Adão". Destarte, grande parte desse capítulo é dedicada a essa questão, especialmente porque nem a natureza, nem a abrangência da, assim chamada, Cristologia Adâmica é uma questão em que todos concordam.

A questão fundamental a respeito de Cristo e Adão é a nossa posição geral a respeito dos dados paulinos: se assumimos (1) uma posição minimalista, que trate somente das três passagens em que Adão é especificamente mencionado (1 Co 15.21-22,44b-49; Rm 5.12-21); ou (2) uma posição maximalista, assim como encontramos na obra de J. D. G. Dunn ou N. T. Wright, que trate da questão de duas formas bem diferentes,[1] mas nenhum deles considera as referências explícitas de Paulo a Adão como o seu ponto de partida;[2] ou (3) uma posição média, que não se limite somente a referências explícitas, mas seja menos inclusiva quanto ao que mais no restante dos escritos paulinos, na verdade, torne viável uma comparação entre Cristo e Adão, com base no que parecem ser conexões seguras feitas por Paulo entre Cristo e a linguagem real de Gn 1–3.[3]

A terceira opção é aquela que eu considero mais compatível com os dados gerais. Para demonstrar isso, precisamos retornar brevemente à Teologia paulina

da Nova Criação, já que a questão crucial a ser tratada nesse tema é o uso que ele faz de εἰκών (imagem) com referência a Cristo. A “nova criação” será o nosso ponto de partida, segundo a qual examinaremos as três menções explícitas a Adão no corpus e, depois, passaremos para a referência implícita a Adão no uso da linguagem da “imagem”. O capítulo concluirá com uma revisão àquilo que se percebe ser a ênfase paulina: muito embora Paulo entendesse que Cristo era preexistente e agora estava exaltado à destra do Pai como Senhor de tudo, quando ele se referia a Cristo como Salvador, o apóstolo, eventualmente, enfatizava, mas, seja qual fosse o caso, geralmente pressupunha, a sua humanidade genuína.

Paulo e a Teologia da Nova Criação

Em, pelo menos, três ocasiões nas Cartas de Paulo, o argumento direcionado às mudanças comportamentais é fundamentado no fato de que com a vinda de Cristo Jesus, e especialmente como resultado da sua morte e ressurreição, Deus havia inaugurado a "nova criação" prometida em Is 65.17-25.[4] Dois textos, especificamente, servem como o ponto de partida apropriado aqui. Em primeiro lugar, em 2 Co 5.14-17, Paulo confronta as pessoas de Corinto que estão colocando em dúvida o seu evangelho de um Messias crucificado, bem como o seu próprio apostolado centrado na cruz. A nova criação, argumenta ele, provocada pela morte e ressurreição de Cristo, anula o entendimento de qualquer coisa com base no ponto de vista da velha era (κατὰ σάρκα [segundo a carne]).[5] A morte de Cristo significa que toda a humanidade foi colocada sob sentença de morte (v. 14), de modo que aqueles que foram levantados para a vida (na nova ordem de Deus), agora, vivem para aquEle que morreu por eles e por eles também ressuscitou dos mortos (v. 15). O resultado, prossegue ele, é que a partir desse ponto de vista, enxergar Cristo ou alguém/alguma outra coisa a partir de uma perspectiva que é "segundo à carne" não é mais válida (v. 16). Por quê? Porque estar em Cristo significa que pertencemos à nova criação: as coisas velhas já passaram, eis que tudo se fez novo (v. 17). Não precisamos ser especialistas em Paulo para reconhecer que esse ponto de vista radical da nova ordem — a vida marcada pela cruz! — está no cerne de tudo que ele pensa e faz (cf. Fp 3.4-14).

Isso nos leva ao nosso segundo texto, Gl 6.14-16, no qual, novamente em um contexto da cruz (e presumida ressurreição) Paulo afirma que a velha ordem que distinguia as pessoas com base na circuncisão sucumbiu à nova ordem. Anteriormente, em (3.26-29), ele já havia afirmado isso de forma clara: a participação na morte e ressurreição de Cristo por meio do batismo havia radicalizado tudo. Na nova ordem, nem a etnia religiosa (judeu/gentio), nem o status social (escravo/livre), nem o gênero (masculino/feminino) tinha qualquer valor, não no sentido de que o nosso status, em si mesmo, era modificado (por exemplo, a pessoa permanecia gentia, livre, mulher, etc.), mas no sentido de que valor e privilégio com base no status haviam sido reduzidos a nada com a

inauguração da nova criação.

Esses textos servem como contexto crucial para o terceiro texto, Cl 3.9-11, que é importante para a nossa presente análise porque aqui, por intermédio da palavra crucial εἰκών (imagem), a qual já foi utilizada pelo próprio Paulo para se referir a Cristo em 1.13-15, Cristo é apresentado como o ponto focal da nova criação. Em uma passagem que ecoa Gl 3.26-28, essa entrada na nova humanidade ocorre por meio da morte e ressurreição de Cristo, evidenciada pelo batismo, Paulo também reitera a nova ordem radical que surge como resultado ("não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea"). Só que nessa passagem, por ter identificado anteriormente (1.15) Cristo como sendo o portador da imagem divina, ele acrescenta que a "nova pessoa está, assim, sendo novamente criada... segundo a εἰκών daquEle que [assim] criou a nova pessoa".

Como já foi demonstrado no cap. 7, acerca dessa passagem (pp. 322-23), essa linguagem ecoa a criação de Adão e Eva em Gn 1.26-27 e (9.6), bem como os vv. 15 e 18 do poema de Cristo com o qual inicia a Carta aos Colossenses. E, apesar da maioria das vozes contrárias, tudo nessa Carta como um todo, e nessa passagem de modo mais específico, indica que o Criador, nesse caso é o próprio Cristo.[6] aqueEle que, como o Filho de Deus, carrega a imagem divina é também aquEle que, em virtude da sua morte e ressurreição, está, agora, recriando um povo segundo aquela mesma imagem. O que é importante para os propósitos desse nosso estudo é que essa passagem contém todos os três elementos que nos interessam: (1) a nova criação, na qual (2) o novo povo de Deus está sendo restaurado segundo a imagem divina, e (3) que isso é efetuado por Cristo o divino portador da imagem. É essa combinação de ideias e linguagem que é cristologicamente crucial com respeito a qualquer significado real que Cristo possa ter tido como o "segundo Adão". Todavia, primeiramente, precisamos olhar com mais atenção para as preocupações das três passagens nas quais Cristo é, explicitamente, identificado com Adão, por meio de analogia.

Pecado e Morte — As Comparações Explícitas

Todas as três referências explícitas a Cristo como o “segundo Adão” ocorrem em contextos em que a humanidade de Cristo está sendo contemplada na sua plenitude, não necessariamente com ênfase no seu ser humano, mas tendo isso como o pressuposto básico e predominante. Na verdade, o que está em questão em todos os três contrastes explícitos entre Cristo e Adão são duas realidades básicas da nossa humanidade: o pecado e a morte, as quais foram liberadas por Adão na nossa humanidade, mas que Cristo, como o “segundo Adão”, venceu pela sua morte e ressurreição. Uma visão geral breve das três passagens deixará isso perfeitamente claro.

1 Coríntios 15.21-22

Não há nada anterior nessa Carta, nem em 1–2 Tessalonicenses que nos prepare para a súbita menção a Adão que é feita nessa passagem. Entretanto, o fato de Paulo retomar a segunda parte do seu argumento com os coríntios (na questão do corpo futuro que os crentes receberão na ressurreição) e, novamente, de forma tão clara em Romanos 5, sugere que ele havia refletido anteriormente sobre essa analogia antes de ela ser expressa primeira vez nas Cartas que nos chegaram.

Nesse primeiro caso, a analogia é simples e direta: a morte se tornou uma realidade humana por causa do primeiro ἄνθρωπος (ser humano); de modo semelhante, a ressurreição se tornará uma realidade futura para os crentes por causa da ressurreição do segundo ἄνθρωπος, Cristo Jesus. Isso é, então, repetido com ênfase nos seus efeitos para os outros seres humanos: como em Adão todos morrem, também em Cristo todos (os crentes) serão vivificados. Como isso é uma resposta direta a uma negação, por parte de alguns dos coríntios, de uma futura ressurreição dos crentes, a ênfase recai completamente no fato de que, assim como o “homem” que está no princípio da velha criação trouxe a morte para o nosso mundo, assim também o “homem” que marca o início da nova criação trouxe a ressurreição corpórea para esse nosso mundo.

A analogia é direta, e a ênfase está no papel humano de Cristo na nova criação, mesmo que essa linguagem não seja aqui utilizada.

1 Coríntios 15.44-49

A ênfase nessa referência da analogia entre Adão e Cristo, mais uma vez, recai sobre o fato de que Cristo é o "último" ἄνθρωπος; só que nesse caso a analogia fica um pouco mais complexa, porque a questão, em si mesma, modificou-se consideravelmente. Em 15.1-34, a questão havia sido, singularmente, acerca da realidade da futura ressurreição dos crentes, a qual está completamente fundamentada na ressurreição do próprio Cristo. A questão em 15.35-49 trata da natureza corpórea dessa futura ressurreição. E se Paulo trata disse de uma forma um tanto prolixa, isso se dá porque ele deseja enfatizar o fato do Cristo ressurreto continuar a ter um corpo que está relacionado com a sua vida como um ser humano. Paulo faz isso por intermédio dos adjetivos complexos ψύχικος e πνευμάτικος, os quais, nesse caso só podem significar algo como "natural" e "sobrenatural".[7] Ou seja, o corpo no qual Cristo habitou era muito semelhante ao que todos nós temos, total e completamente adaptado à vida no planeta terra; mas o corpo que Ele veio a possuir por meio da ressurreição foi "remodelado" para a vida final do Espírito. Assim, é o mesmo corpo, mas, ao mesmo tempo, não exatamente o mesmo. As várias complexidades do presente argumento estão todas relacionadas a esse fenômeno.

O resultado é que o "primeiro ἄνθρωπος, Adão, tinha um corpo que era da terra, e feito de elementos desta terra" (v. 47). O "segundo Adão", mesmo tendo se movimentado nesse corpo terreno, agora tem um corpo adaptado para o céu, portanto "celestial" (v. 47). A razão para essa forma um tanto complexa de dizer isso acaba sendo exortativa. Paulo deseja que os coríntios vivam de tal maneira que eles estejam entre aqueles que, na sua ressurreição, também tenham o "corpo celestial" do segundo Adão (v. 49), já que eles, na verdade, já têm um corpo semelhante ao do primeiro Adão.

Se a direção do argumento, nesse caso, mudou um pouco, a ênfase de Paulo em Cristo ter sido "verdadeiramente humano" segue a mesma de antes. A diferença é que Cristo é agora tratado como o progenitor da nova humanidade, assim como Adão foi da primeira. Assim, em ambos os casos dessa analogia, em 1 Co 15, a preocupação de Paulo é singular: Cristo, na sua humanidade, por meio da sua

morte e ressurreição, não somente se identificou conosco como seres humanos, mas desencadeou uma ressurreição futura — como a nova criação com percepção final de um novo corpo, totalmente adaptado à vida futura. E tudo isso porque na sua encarnação Ele revestiu de um corpo que, verdadeiramente, correspondia ao corpo de Adão.

Romanos 5.12-21

A preocupação em ambos os casos do contraste entre Adão e Cristo em 1 Co 15 dizia respeito à morte e à vida como tal. Quando Paulo retorna a essa analogia em Rm 5, essa continua sendo uma preocupação central. Entretanto, a questão agora não é a morte em si, mas, sim, a causa da morte: o pecado. Todavia, apesar da ênfase no pecado e na justiça que levou a essa analogia — uma ênfase que é repetida exaustivamente e é consequência disso — Paulo prossegue com essa analogia para enfatizar a morte e a vida. O que Adão liberou nesse nosso mundo foi o pecado, o qual levou à morte; o que Cristo trouxe ao nosso mundo foi a justiça, que leva à vida; e assim como ocorre com 1 Co 15, a ênfase ao longo de toda essa passagem recai no uso repetido de ἄνθρωπος tanto para Adão como para Cristo.

O que precisa ser observado, por fim, com respeito a essas três menções explícitas a Cristo e a Adão no corpus paulino que chegou a nós é como elas são restritas no seu foco. Em todos os casos, a analogia tem relação específica com um deles ter sido o responsável por trazer a morte ao mundo por intermédio do pecado, e o outro por trazer a vida ao mundo por meio da sua própria morte e ressurreição. Só que nada mais decorre da analogia; desse modo, podemos entender, muito bem, o motivo porque muitos assumem uma posição minimalista nessa questão, mesmo que não articulem a sua posição dessa maneira. Ou seja, se ficarmos somente com o que os textos dizem especificamente, dificilmente haveria base para qualquer tipo de Cristologia Adâmica.

Todavia, ainda há algo mais que precisa ser dito, e isso também surge desses três textos. Em cada um dos três existe uma ênfase considerável em Adão e Cristo como sendo os inauguradores de algo, como os progenitores das duas “criações”: um foi o progenitor decaído, que deu início ao pecado e à morte, e o outro, o progenitor crucificado e ressurreto, que deu início à nova criação. E é para essa questão, implícita nesses primeiros textos, mas que se torna explícita em vários outros textos, que passaremos doravante.

Cristo como a Imagem de Deus — A Comparação Implícita

À luz da análise desse ponto, existem razões muito boas para crermos que as referências de Paulo ao Filho de Deus como portador da “imagem” divina (Rm 8.29; Cl 1.13-19; cf. 1 Co 15.49; 2 Co 3.18–4.6; Cl 3.10) contrastam intencionalmente Cristo como “segundo Adão” com o primeiro Adão. Isso parece ser especialmente verdadeiro, no primeiro uso que Paulo faz de εἰκών dessa maneira (1 Co 15.49), o apóstolo se lança intencionalmente nesse contraste em um contexto que fala de Adão e Cristo.[8] Porém, o que parece menos claro na literatura acadêmica é em que se coloca a ênfase do uso que Paulo faz de εἰκών: estaria ela no fato de Cristo ser o portador da imagem divina ou no fato de Ele substituir Adão como uma pessoa verdadeiramente humana em quem a imagem divina foi restaurada? Ou, como já vimos, estaríamos, de certa forma, diante de uma ambiguidade (intencional?), já que não se pode falar de Cristo como εἰκών sem reconhecer que isso toma duas direções simultâneas? Para resolver essa questão, retornaremos aos cinco textos com o nosso foco totalmente concentrado nesse tema. Os textos serão examinados na sua suposta ordem cronológica, já que muito se pode aprender desse procedimento.

1 Coríntios 15.49

Com essa frase, Paulo encerra o seu longo argumento a favor da ressurreição corpórea futura dos crentes (15.35-49), e ele faz isso retornando à analogia entre Cristo e Adão inicialmente exposta nos vv. 21-22. O ponto ao longo de todo esse parágrafo final (vv. 44b-49) deve contrastar essas duas formas de corpos: o corpo terreno que Adão (e, portanto, também Cristo) carregou e a nova expressão desse corpo que somente o Cristo ressurreto possui a essa altura do tempo. Trata-se do "mesmo" corpo agora adaptado para a vida do futuro. No fim dessa frase, Paulo oferece uma exortação final aos coríntios, insistindo que eles vivessem de forma a portarem esse novo corpo no fim dos tempos.

No mínimo, a exortação é o ponto da maioria avassaladora das melhores e mais antigas evidências de manuscritos.[9] Como observamos no cap. 3, Paulo está simplesmente sendo Paulo, e ele conclui, primeiramente, com a afirmação comum ao nosso ser humano: "assim como carregamos a imagem do homem terreno". Só que a sua preocupação ao longo dessa Carta tem sido no sentido de que eles vivessem de acordo com a nova vida que haviam recebido em Cristo; por isso o apóstolo conclui: "carreguemos também a imagem do homem celestial". E com isso, o círculo se amplia um pouco, de modo a enfatizar o seu viver agora em conformidade com aquEle cujo novo tipo de corpo eles estão, de fato, destinados a carregar. Com uma espécie de duplo sentido, portanto, a ênfase recai, inicialmente, na natureza corporal da ressurreição que Cristo agora carrega e que todos os que são seus, ao final, também carregarão. Todavia, em segundo lugar, Paulo não tinha muito o que fazer — pelo menos, não com respeito aos coríntios — portanto, o futuro certo que os aguarda é expresso pela insistência de que eles vivessem com aquele futuro em vista.

Dessa forma, nessa passagem a ênfase está, fundamentalmente, com o fato de Cristo ser o portador da imago Dei na sua vida humana, mesmo que a primeira ênfase esteja no seu corpo verdadeiramente humano, mas agora transformado. Não existe qualquer ênfase, aqui, no fato de que Jesus carregava essa imagem por ser divino; antes, na sua vinda como o "segundo Adão", Ele fez o que Adão fracassou em fazer: carregar a divina imagem na sua humanidade e, desse modo,

servir como o progenitor de todos os outros que fazem o mesmo, os quais têm a existência escatológica presente de Cristo como seu objetivo final.

2 Coríntios 3.18; 4.4-6

O mais marcante nessa série de frases é que a primeira aparição de εἰκών (no v. 18) é gerado não por Gn 1, mas pela figura do espelho que Paulo utiliza ao escrever aos crentes em uma cidade famosa pelos seus espelhos de bronze. Todavia, se isso é dito para chamar a atenção deles, o impacto principal da frase diz respeito ao próprio Cristo carregar a glória divina inesgotável (em contraste com a glória passageira que Moisés experimentou). E, obviamente, nessa primeira frase o argumento que Paulo levanta por causa dos coríntios é que à medida em que eles "olham" para Cristo, pelo Espírito, como quem olha em um espelho, eles mesmos estão sendo transformados naquela mesma "imagem", a imagem de Deus tal como ela é apresentada de forma total e perfeita em Cristo.

Quando Paulo retorna a essa linguagem dupla em 4.4 ("imagem" e "glória"), a ênfase agora, recai sobre o próprio Cristo. E como isso é verdade, a ênfase está nesse segundo caso, não é tanto na própria humanidade de Cristo — que é considerada inerente à figura em si. Antes, o que temos é a verdadeira imagem de Deus sendo apresentada por aquEle que partilha da glória divina, aquEle que, quando se torna objeto de devoção e obediência, transforma os crentes, pelo seu Espírito, na imagem do Deus para quem fomos originalmente criados. Só que mesmo com essa ênfase diferente, o próprio uso dessa linguagem para Cristo, sempre pressupõe a sua humanidade, o que, aliás, é a única razão porque essa linguagem é usada para se referir a Cristo!

É, portanto, um tanto interessante que nos dois locais da correspondência aos coríntios que chegou até nós em que Paulo utiliza a linguagem de Gn 1 com referência a Cristo, no primeiro caso, a sua preocupação central era com Cristo ser o portador da imagem na sua humanidade, ao passo que no segundo caso, a ênfase recai sobre o fato dEle partilhar da glória divina com o Pai. Dessa forma, Jesus é aquEle que, por ser totalmente divino, carrega a perfeita imagem de Deus — a imagem na qual os próprios crentes estão no processo de serem conformados.

Romanos 8.29

Com essa passagem, chegamos à primeira das duas passagens εἰκών (com Cl 1.15) em que Cristo é explicitamente tratado de "o Filho" do Pai; e, nos dois casos a dupla realidade (humana e divina) da linguagem de Gn 1 está em jogo. Além disso, nesses dois casos, Paulo também se refere ao Filho como o πρωτότοκος (primogênito) de Deus, uma palavra que jamais é utilizada em referência a Adão em nenhuma outra literatura judaica.[10] Assim, em ambos os casos, muito embora uma Cristologia Adâmica esteja por trás da linguagem, a ênfase começa a passar para a Cristologia do Filho messiânico de Deus. Portanto, também é um tanto interessante que em ambos os casos as ênfases difiram consideravelmente uma da outra.

O surgimento dessa combinação na atual passagem ocorre como o momento culminante de Rm 8.1-30, em que o objetivo principal de Paulo é assegurar aos crentes de Roma, um grupo misto de judeus e gentios, que a combinação da obra de Cristo em seu favor, com o dom do Espírito de Deus — o Espírito que é tanto do Pai, como do Filho (8.9-10) — também é a garantia da vida ética no presente e da vida eterna no porvir. Assim, em uma frase que começa com a nota dupla sobre Deus tê-los conhecido previamente e, portanto, ter-lhes predestinado, Paulo faz uma pausa para esclarecer o objetivo supremo dessa "predestinação". Deus preordenou que eles fossem "conformados à imagem do seu Filho", que é, Ele mesmo, o "primogênito" de Deus entre muitos que iriam se tornar seus irmãos e irmãs.

Profundamente arraigada nessa linguagem estão as ênfases gêmeas, a primeira, de que o Filho eterno de Deus carrega perfeitamente a imagem divina e, a segunda, de que Ele fez isso na sua própria identidade conosco na nossa humanidade. Essa última ênfase é imediatamente retomada no v. 32 por meio de um eco da narrativa de Abraão de Gn 22, em que Paulo aponta para a crucificação ao afirmar: "Deus não poupou o seu próprio Filho" em favor de nós.

Essa segunda questão — a ênfase na humanidade de Cristo — é o que passa a ser revisto nessa passagem atual com a expressão "o primogênito dentre muitos

irmãos e irmãs”. E, assim, muito embora não se veja um eco direto de Gn 1 nessa passagem, a linguagem da última é o que, em última análise, dá sentido a essa passagem. Pareceria, portanto, justo acrescentar que onde Adão falhou como o “primogênito” de Deus, Cristo obteve êxito completo — algo preordenado por Deus desde a eternidade passada.

Colossenses 1.15

Como ficou demonstrado na exegese dessa passagem, as duas “estrofes” desse poema sobre Cristo fazem sentido precisamente quando levamos a sério que o antecedente gramatical de “quem” nos vv. 15 e 18 é o “Filho amado de Deus” no v. 13 e que esse é também, de fato, o antecedente conceitual ao qual Paulo desejava fazer menção. Assim, Paulo está, aqui, retornando ao que ele disse em Rm 8.29, só que agora para uma igreja diferente, e com preocupações consideravelmente diferentes. Essas novas preocupações tem o objetivo de identificar o Filho como o Filho messiânico de Deus (v. 13),[11] que também tem os direitos de primogenitura com relação à toda a criação, e que ela também veio a existir por meio dEle. Desse modo, a ênfase de Paulo no uso de εἰκών nessa passagem recai sobre o Filho encarnado de Deus como o divino portador da imagem o qual, na eternidade passada era tanto o agente como o objetivo da ordem criada.

A forma como Paulo começa a segunda “estrofe” do poema confirma que ele está aqui, mais uma vez, de modo indireto, mas intencional, fazendo um eco de Gênesis 1, vejamos: “o Filho é o ἀρχή [princípio]”. A linguagem mais incomum é um eco direto de Gn 1.1; e assim como o εἰκών que inicia a primeira estrofe, esse ἀρχή é imediatamente seguido por um segundo uso de πρωτότοκος. Só que, agora, o referente é o fato de Jesus ser o “primogênito” da nova criação, marcado pela sua ressurreição dentre os mortos.

Assim, muito embora essa εἰκών não ocorra na segunda estrofe, ela é presumida o tempo inteiro, de modo que a ênfase no fato do Filho ser o portador da divina imagem na primeira estrofe agora passa para a sua identidade conosco na sua obra de redenção. Jesus é aquEle em quem toda a plenitude divina habita (corporalmente), e que trouxe a reconciliação por intermédio do sangue da sua cruz. E isso nos leva diretamente ao quinto caso no qual Paulo utilizou εἰκών com referência a Cristo.

Colossenses 3.10

Com esse texto, nós fechamos o ciclo de apresentação do presente capítulo. Pois aqui, aquEle que é a própria “imagem” de Deus, que é o próprio “primogênito” do Pai, e em virtude da sua ressurreição o “primogênito” da nova criação, é, agora, o único que “recria” a humanidade corrupta e decaída de volta à imagem divina que Ele mesmo carrega de modo perfeito. O Criador da primeira criação, que carrega Ele mesmo a imagem do Pai, agora é visto como o Criador da nova criação, à medida que Ele restaura o seu próprio povo de volta à imagem divina[12] — ou seja, à sua própria imagem que só Ele possui de modo perfeito. Assim, a ênfase recai, simultaneamente, em Cristo ser o portador divino da imagem que, agora, também recria a humanidade decaída segundo essa mesma imagem.

Filipenses 2.6-8

Retorno a essa passagem (do capítulo anterior) no fim da análise do uso real de εἰκών por Paulo nas suas Cartas porque têm havido um movimento entre os acadêmicos do Novo Testamento que tem defendido (ou, mais simplesmente, afirmado) que o uso paulino de μορφή, na expressão de abertura da história de Cristo (v. 6) é, praticamente, sinônima de εἰκών. Só que como vimos na análise anterior dessa passagem (cap. 9, pp. 400-2), isso se trata de mitologia acadêmica que precisa ser deixada de lado. O debate anterior sobre o uso real que Paulo faz de εἰκών defende essa posição com ainda mais veemência, ao passo que, ao mesmo tempo, reforça o fato do pressuposto da expressão ἐν μορφῇ θεοῦ (na "forma" de Deus) enfatizar a existência divina preencarnada de Cristo.

Duas coisas, agora, deixam isso ainda mais certo. Em primeiro lugar, como foi sugerido anteriormente, a razão aparente para Paulo escolher μορφή foi que, na verdade, essa era a única palavra disponível no idioma que serviria igualmente bem nas duas partes da frase: para definir o "modo" de preexistência de Cristo com Deus, e para indicar a natureza extrema do "modo" da sua encarnação: entrar na nossa história na "forma" de um servo.

Em segundo lugar, o uso real que Paulo faz de εἰκών em outras partes das suas Cartas indica (1) a quase insensatez de argumentar que μορφή poderia, de fato, servir como um sinônimo equivalente e (2) o fato de que, independentemente do "eco" que a expressão seguinte — sobre Cristo "não ter se apegado" a sua igualdade com Deus — tem com referência a Adão, ela não pode incluir o ἐν μορφῇ θεοῦ que a antecede. Independentemente de qualquer outra coisa, Paulo não tinha a intenção de começar dizendo: "Quem, estando na imagem de Deus", com respeito à sua natureza divina preexistente. A análise anterior tem demonstrado que Paulo utiliza essa linguagem com respeito a Cristo somente com relação a Ele ser o divino portador da imagem na sua encarnação, e não com respeito à sua preexistência, na qual ela não faria qualquer sentido como um eco e Gênesis 1–2. Isso também significa, obviamente, que seja qual for o eco de "Adão" que pudesse haver nesse grandioso relato da história, ele é completamente conceitual, já que não possui nenhuma forma de elo linguístico.

Portanto, para sermos honestos, existe uma Cristologia Adâmica no pensamento de Paulo; só que em termo de linguagem real e de ecos de Gênesis 1–2, ela fica limitada a dois tipos de passagens: o primeiro, contrastes explícitos entre Cristo e Adão, nos quais Cristo é visto como o progenitor da nova criação, aquEle que reverteu os efeitos do pecado de Adão, os quais nos levaram à morte; e, o segundo, em que o Cristo encarnado é visto como o verdadeiro portador da divina imagem, e que também está recriando um povo que portará essa imagem junto com Ele.

Essas, entretanto, não são as únicas maneiras pelas quais Paulo se refere ao Jesus terreno. No restante desse capítulo, examinaremos outras evidências paulinas acerca da ênfase na humanidade real de Cristo, inclusive uma visão colateral do conhecimento de Paulo sobre, ou de referência que ele faz, ao Jesus histórico.

A Ênfase Paulina — Um Salvador verdadeiramente Humano e Divino

No início do século XX, o ceticismo extremo dos acadêmicos do século XIX havia produzido uma safra considerável, de modo que era comum encontrarmos Paulo sendo acusado de ser um "sujeito mau" que havia criado um Salvador divino a partir de um Jesus meramente humano. Relacionado a isso, havia um ceticismo igualmente extremo a respeito do conhecimento de Paulo acerca do Jesus histórico, exceto pela sua morte e ressurreição. Só que no fim século, o pêndulo havia se movido consideravelmente, de modo que era possível que uma Cristologia mais abrangente defendesse que Paulo entendia Cristo, basicamente, como vindo de baixo e que considerava o "status divino" de Jesus em termos de um Salvador humano agora exaltado ao céu por causa da sua morte autossacrificial.[13]

De certa forma, essas duas posições podem ser vistas como uma reação a uma espécie de "Ortodoxia" cristã que fracassou em levar realmente a sério a humanidade de Jesus, uma Ortodoxia que veio a crer, com base teológica, que Jesus, na sua vida terrena era non posse peccare ("incapaz de pecar"). Essa é uma posição à qual muitos resistem porque, em última análise, ela parece transformar Cristo em um robô divino em vez de considerá-lo como um ser verdadeiramente humano que era posse non peccare ("capaz de não pecar") porque, na linguagem de Lucas, Deus estava com Ele. O que estava em jogo para esse tipo de Ortodoxia era a apresentação de um argumento convincente a favor da verdadeira humanidade de Cristo que não parecesse como se Ele estivesse simplesmente representando na sua vida humana o que, de fato, era impossível de ser feito.

Quando passamos das análises teológicas posteriores para o apóstolo Paulo em si mesmo, mas com esse debate em mente, ficamos chocados pela aparente escassez de dados. Todavia, essa ausência, nesse caso, está relacionada à questão maior que está sob análise. Em parte alguma, Paulo tenta estabelecer uma Cristologia nesses moldes; antes, como na maior parte das vezes ele está lidando com problemas nas igrejas que precisam de correção — e a forma de se fazer

isso é por meio da “teologia” — as suas referências a Cristo são soteriológicas, na sua ênfase, ou se concentram no seu presente reinado como Senhor. Porém, mesmo assim, Paulo volta ao tema de forma recorrente de modo que podemos, basicamente, reconstruir o que ele e as suas igrejas criam acerca de Cristo — que Ele era o verdadeiro Salvador divino, mas que efetuou essa salvação por meio de uma encarnação na qual Ele havia se tornado uma pessoa verdadeiramente humana. Dessa forma, encerro esse capítulo fazendo a reunião de vários dados como um pacote de apoio ao seu segundo ponto. E, por fim, volto a argumentar o quanto a humanidade de Cristo era completamente pressupositiva para Paulo.

Paulo e o Jesus Histórico

O meu propósito aqui não é defender a ideia de que Paulo tinha conhecimento do Jesus histórico. As evidências a favor disso ficam claras pela lista a seguir. Tampouco pretendo defender qualquer um dos temas que se seguem. A minha intenção é, simplesmente, listar as evidências de que Paulo conhecia, verdadeiramente, as tradições acerca de Jesus que são encontradas nos evangelhos e, portanto, apontar que a vida humana de Jesus era pressuposta em tudo o mais que o apóstolo veio a crer a respeito da morte e ressurreição de Jesus.

Na verdade, em uma cultura basicamente oral/auditiva, é quase impensável que o conhecimento sobre Jesus não circulasse de tantas formas diferentes que tornaria quase impossível que Paulo não tivesse conhecido a respeito da vida e dos ensinamentos de Cristo.[14] Os próprios dados paulinos podem ser classificados em duas categorias.

O Conhecimento da “Vida de Jesus”

Podemos verificar que Paulo conhecia os detalhes básicos da “vida de Jesus” a partir do seguinte:[15]

1. De acordo com Gl 4.4, Jesus nasceu de uma mulher pertencente a uma família judia devota.[16] Como tal, Ele era tido como o Messias judeu há muito aguardado (Rm 9.5; 1.2-4; 1 Co 1.22), o que também significava que Ele vinha para assumir o reinado do Reino escatológico de Deus (1 Co 15.24; Cl 1.13-14). A repetida ênfase de Paulo na morte e ressurreição de Cristo pode ser melhor explicada à luz da mudança radical que esse acontecimento representou, à luz das expectativas messiânicas dos judeus (1 Co 1.20-25), e com tamanha intensidade que a sua verdadeira natureza somente poderia ser revelada pelo Espírito (1 Co 2.6-10).

2. A realidade histórica de Jesus ter morrido por crucificação, e, portanto, nas mãos dos romanos, é algo muito comum no corpus; e em 1 Ts 2.14-15 ela é vista como pertencente, e de acordo com a tradição da “morte aos profetas”. Além disso, a alusão aos sofrimentos de Jesus em 1 Ts 1.6, no contexto da “muita aflição” dos tessalonicenses, dificilmente poderia se referir unicamente a sua crucificação. Portanto, não existem boas razões para se duvidar da natureza completamente paulina da afirmação histórica de 1 Tm 6.13, de que Jesus fez uma boa confissão diante de Pôncio Pilatos. Por outro lado, e diferentemente do que pensam alguns, o fato de Paulo se concentrar, fundamentalmente, na morte de Jesus não diz quase nada a respeito do seu conhecimento posterior da vida de Jesus como tal.

3. Se existem menos referências explícitas à vida terrena de Jesus do que poderíamos desejar, aqueles que existem são ainda mais reveladoras por serem incidentais na sua natureza. De fato, quanto mais conhecimento se poderia supor haver por trás da dupla nota (feita de forma bastante fortuita) de que Jesus tinha irmãos biológicos que eram membros bem conhecidos da comunidade cristã judaica primitiva (1 Co 9.5; Gl 1.19).

4. Se Paulo, explicitamente, não fala mais sobre a vida terrena de Jesus, a natureza dessa vida como sendo de servidão lhe era bastante conhecida (Fp 2.7), o que representava uma diferença radical das expectativas messiânicas de um judeu, bem como um Messias crucificado também era. É dentro dessa estrutura que entenderemos melhor os apelos de Paulo para a “imitação” que ele fazia do próprio Cristo, o que, por sua vez, Paulo espera que as suas igrejas também façam à medida que seguem o seu exemplo. Apesar desse apelo pode ser uma referência a sua vida pautada pela cruz, como certamente é o caso em Fp 3.15-17 e, provavelmente, também em 1 Ts 1.6-7, esse dificilmente é o caso em 1 Co 11.1, em que a imitatio de Paulo se refere ao fazer tudo para a glória de Deus e, portanto, tornar-se todas as coisas para todas as pessoas por causa de muitos. Aqui está um conhecimento pressuposto da vida de Cristo sobre o qual apenas podemos especular. Só que a especulação poderia, muito bem estar fundamentada no apelo às atitudes de “mansidão e benignidade” em 2 Co 10.1 e pela sua “compaixão” em Fp 1.8, especialmente porque Paulo lista duas dessas virtudes em um apelo para que os colossenses “se revistam” do novo homem que está sendo renovado segundo a “imagem” do Criador, o próprio Cristo (3.10-11).[17]

Pouco importa se não existem mais referências dessa espécie nas Cartas de Paulo, já que as que existem, como já vimos, não são questionadas em termos de sua historicidade, antes são citadas como fazendo parte do conhecimento compartilhado pelos primeiros seguidores de Cristo.

O Conhecimento do Ensino de Jesus

Apesar de não haver, da mesma forma, muito o que se apreender dos ensinamentos de Jesus a partir do que surge nas Cartas de Paulo, o que aparece tem uma natureza tão diversificada que sugere, mais uma vez, que estamos somente diante da ponta do iceberg.

1. A referência mais antiga aos ensinamentos de Jesus aparece nas primeiras Cartas de Paulo, em 1 Ts 4.15, no qual ele apela à “palavra do Senhor”, mas não a cita. Como Paulo utiliza κύριος exclusivamente para se referir a Cristo, existe pouco espaço para se duvidar que esse seja um apelo a algo falado pelo próprio Jesus. Apesar da possibilidade disso se referir a alguma palavra profética do Senhor ressurreto, é mais provável que se trate de um apelo a algo dito pelo Jesus terreno.

2. Tanto em Gl 4.6 como em Rm 8.16 Paulo se refere aos cristãos gentios de fala grega, como pessoas que clamavam a Deus-Pai na língua do próprio Jesus: Abba. Apesar dos autores dos evangelhos terem colocado essa palavra na boca do próprio Jesus (no Getsêmani), ela é, igualmente, parte dos seus ensinamentos, já que, sem dúvida nenhuma, faz parte das próprias instruções passadas por Jesus acerca de como orar (Mt 6.9). O fato dessa palavra aramaica ter sido preservada, mesmo na igreja de fala grega, indica que essa palavra é um fundamento histórico que atesta a realidade do Jesus terreno.[18]

3. Na terceira Carta do corpus, Paulo apela duas vezes a um dizer de Jesus como apoio para a posição que o apóstolo está defendendo. No primeiro caso, 1 Co 7.10, ele apela para um dizer que pode ser encontrado nos evangelhos a respeito de uma esposa se separar do marido. Como a versão de Paulo é adaptada à presente situação, existe pouco valor em se perseguir a natureza precisa das suas origens, mas ela reflete o que aparece em duas formas nos evangelhos (Mc 10.11//Mt 19.9; Lc 16.18//Mt 5.32).

4. No segundo caso, 1 Co 9.14, Paulo apela para um mandamento de Jesus como apoio ao seu argumento em favor dele ter direito ao apoio material da igreja,

mesmo que tenha desistido dela. Essa mesma forma de expressão volta a ocorrer em um contexto semelhante em 1 Tm 5.18, vemos ali que “os trabalhadores são dignos do seu salário”, o que aparece, nesse caso, na linguagem de Lucas 10.7.

5. Finalmente, na sua tentativa de corrigir o abuso na Ceia do Senhor em Corinto, Paulo apela para as palavras da instituição como algo que ele havia recebido do Senhor e, por sua vez, havia-lhes transmitido (11.23-25). Muito embora exista um certo grau de ambiguidade com relação ao significado de “Eu recebi do Senhor”, o fato é que aquilo que Paulo cita é quase uma cópia fiel do que aparece no Evangelho de Lucas. Não deveríamos ficar surpresos, portanto, que quando a “forma” de um dizer puder ser remontada à própria tradição dos evangelhos, a versão citada por Paulo é a de Lucas.

Como já vimos, apesar de haver poucos desses casos, aqueles que aparecem são evidência suficiente para a existência de uma fonte muito mais profunda da qual Paulo podia citar caso desejasse fazê-lo. O motivo pelo qual o apóstolo era menos propenso a fazer isso é questão de especulação histórica; mas que ele sabia sobre Jesus e sobre os seus ensinamentos são coisas incontestavelmente atestadas pelas suas Cartas.

Paulo e o Jesus Terreno

Encerro este capítulo apresentando uma visão geral e resumida de vários outros textos que afirmam, ou pressupõem a genuína humanidade de Cristo, além daqueles já notados que indicam o conhecimento de Paulo do Jesus histórico.

Filipenses 2.6-8

Em uma passagem que começa com a afirmação de que Cristo existia “na forma de Deus”, mas não arrogou, de forma egoísta, a sua “igualdade com Deus”, Paulo faz as afirmações mais veementes a respeito da autenticidade do estado humano do Cristo encarnado. Isso começa com a poderosa metáfora “[ele] aniquilou-se a si mesmo, assumindo a ‘forma’ de servo”, o que, então, é interpretado de maneira não metafórica como sendo “vindo a estar (nascer) na imagem e semelhança dos seres humanos”, significando que apesar de Jesus ter uma existência anterior como Deus, a sua encarnação envolveu o seu nascimento tal como nascem todos os outros seres humanos.

A segunda frase trata do que Cristo fez como um ἄνθρωπος, um “ser humano” real: Ele aceitou o caminho da cruz em obediência ao seu Pai. Como já ficou demonstrado na exegese dessa passagem, essa linguagem, ao mesmo tempo, pressupõe que, até certo ponto Ele não foi um ser humano, mas quando Ele se tornou um de nós, se tornou humano de forma total e completa.

1 Timóteo 2.5; 3.16

De modo semelhante, ao falar de Cristo como o divino mediador entre Deus e os seres humanos, “Paulo” coloca ênfase no fato de Cristo ser verdadeiramente humano. Como a TNIV, acertadamente, apresenta-nos: “Existe um mediador entre Deus e os seres humanos, Cristo Jesus, ele mesmo humano” (2.5). E também, como na passagem anterior, o que Ele fez como um ser humano foi “dar-se a si mesmo como redenção” — uma linguagem que pressupõe escolha e obediência. Assim, muito embora 1 Timóteo seja uma Carta contestada, é importante aqui mostrarmos que essa porção essencial de Teologia é, na verdade, muito paulina.

Em função dessa afirmação inicial, não nos surpreende que o “hino” de 3.16, que conta o relato essencial do Evangelho, comece da seguinte forma: “Ele foi manifesto na carne [= como alguém que era verdadeiramente humano]”.

Gálatas 4.4-5; Romanos 8.3

Como ficou demonstrado na exegese de Gl 4.4-5, a narrativa da salvação que encontramos nesse brevíssimo resumo tem como ponto central o fato da morte de Cristo ter eliminado a necessidade da observância da Torá. As suas partes essenciais dizem: “Deus enviou o seu Filho... para redimir aqueles [que estão] debaixo da lei”. Só que duas partes intermediárias, que desenvolvem a primeira parte da frase e antecipam a última, ao mesmo tempo, enfatizam a sua humanidade: Ele nasceu de uma mulher; Ele nasceu debaixo da Lei. A primeira delas elimina qualquer possibilidade de um Salvador divino que não fosse verdadeiramente humano; a segunda coloca Jesus rigidamente dentro de um contexto histórico claramente identificável. Portanto, apesar de não haver aqui qualquer intenção de enfatizar a humanidade de Cristo como tal, Paulo, na verdade, fá-lo sem tentar — exatamente porque essa era a compreensão corrente na Igreja Primitiva.

No segundo caso dessa “fórmula de envio” (Rm 8.3), a ênfase recai especialmente na humanidade de Cristo, de modo que Ele pudesse servir como um holocausto apropriado. Desse modo, Ele veio “na semelhança da carne de pecado”. A sua carne, em si, era igual a todas as outras, mas Ele não cedeu ao pecado.

Gálatas 3.16; Romanos 1.3; 9.5; 2 Timóteo 2.8

Esses vários textos são parte de um quadro muito maior do pensamento de Paulo no qual, como veremos com mais detalhes no capítulo subsequente, as origens humanas de Jesus como o Messias judeu são explicitamente apresentadas. Por um lado, em Gl 3.16 Ele é identificado como a “semente” de Abraão, e ali Paulo o apresenta deliberadamente como a encarnação/clímax do próprio Israel. Por outro lado, e agora com um tom mais especificamente messiânico, Rm 1.3 e 2 Tm 2.8 o identificam como nascido da linhagem davídica, ao passo que Rm 9.5 explicitamente se referem a Ele como o Messias, como a expressão máxima dos privilégios judeus.

Como já vimos, nada é dito acerca da sua humanidade; ela é, simplesmente, a suposição inerente à própria linguagem. E isso também é verdade acerca do uso que Paulo faz de Χριστός (como sua forma primária de identificar o Jesus agora ressurreto). Já se argumentou que esse “nome” sempre carrega consigo conotações de ser um título de Jesus como o Messias judeu.[19] Todavia, seja como for, esse “título transformado em nome”, mesmo quando se tratar de um simples referente de identificação, sempre faz alusão à realidade histórica de que o Jesus terreno viveu e morreu como o Messias judeu, a quem Deus ressuscitou dos mortos para ser Senhor de todos.

O Uso do Nome “Jesus”

O meu interesse aqui é mostrar que a realidade não qualificada que surge em todas as Cartas de Paulo é que o nome “Jesus” sempre tem como referente principal a pessoa histórica de Jesus de Nazaré, a quem os romanos crucificaram e a quem os cristãos da Igreja Primitiva criam ser o Messias judeu é, agora, o Senhor ressurreto. E em muitíssimos casos, o uso do próprio nome histórico está apontando especificamente para a sua vida terrena e verdadeiramente humana. Assim, o uso que Paulo faz do nome carrega a noção da genuína humanidade de Cristo.

AquEle que “Morreu pelos nossos Pecados”

Por fim, nessa compilação de dados, devo mencionar a realidade de que Paulo coloca toda a ênfase na obra redentora do Messias na sua “morte na cruz”. Apesar dessa linguagem ter se tornado uma construção teológica para Paulo, ela jamais perdeu os seus fundamentos históricos reais. Ou seja, quando Paulo fala do “Filho de Deus que me amou e deu-se a si mesmo por mim”, ele não está pensando simplesmente na consequência teológica dessa morte. É ao acontecimento histórico da morte em si — a morte excruciante por crucificação nas mãos do (totalmente histórico) Império Romano — que Paulo está se referindo. E assim se dá com toda menção da cruz e da morte de Cristo como sendo “por nós”. Esse acontecimento não começa como Teologia para Paulo; começa como História, na qual um Jesus verdadeiramente humano morreu como o Messias judeu. O que Paulo veio a perceber claramente foi que esse acontecimento histórico que foi o sonoro “Não!” da humanidade para Jesus de Nazaré era, de fato, o “Não!” mais sonoro de Deus para o pecado humano; mas por intermédio da ressurreição, Deus pronunciou um “Sim!” exclamatório a tudo que o Jesus histórico havia feito por meio da sua morte pelos pecadores.

AquEle que não Conheceu Pecado

Só que existe um texto nas Cartas de Paulo que coloca explicitamente a humanidade de Cristo fora da estrutura daquilo que é comum a todos os outros seres humanos. Por um lado, de várias maneiras o apóstolo é firme acerca da universalidade do pecado humano (“todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus”); por outro lado, esse é o único aspecto da nossa humanidade comum que Jesus não conhecia por experiência. Em um texto (2 Co 5.21) no qual essa oração seria desnecessária para fins do argumento que Paulo está tentando expor, ele afirma que “[Cristo] não conheceu pecado”, e esse “conhecer” é dito no sentido judeu de “conhecer por meio de experiência”.

Todavia, a própria razão para essa afirmação é colocá-la em contraste direto com a expressão culminante “Ele se fez pecado [ou uma “oferta pelo pecado”, isto é, o “holocausto”] por nós. Essa é a grande troca; e ela somente pode ocorrer, para Paulo, porque aquEle que não tinha pecado era, contudo, um de nós e veio a conhecer a nossa pecaminosidade não por experiência própria, mas por carregar o peso dela na sua morte na cruz. E em tudo isso Ele também jamais deixou de ser Deus. É exatamente esse mistério que está no coração da fé cristã; e Paulo é um dos seus principais advogados.

Finalmente, e para repetir mais uma vez o que já foi observado ao longo de todo esse estudo, parte do significado desse acúmulo de dados é porque na maioria dessas passagens Paulo não está tentando provar algo acerca da humanidade de Cristo. Fica bem claro que ele está escrevendo para crente que já compartilham dessa compreensão de Cristo como parte do que é comum à fé da Igreja Primitiva. O que está em questão, portanto e finalmente, é a natureza da sua convicção igualmente compartilhada de que o Jesus verdadeiramente humano fora enviado pelo Pai para efetuar a sua redenção.

No caso de Paulo, como veremos nos dois próximos capítulos, essa convicção era uma combinação de duas realidades. Em primeiro lugar, Jesus, em sua vida terrena, cumpriu as promessas davídicas de que o filho mais ilustre de Davi efetuaria a redenção final do povo de Deus, só que esse Filho messiânico acabou

sendo uma encarnação do Filho eterno de Deus. Em segundo lugar, por meio da sua exaltação, o Filho eterno assumiu a função de “Senhor messiânico” assentado à destra do Pai, o Senhor a quem todos, agora, em última instância, estão sujeitos e diante de quem, no fim dos tempos, todo joelho se dobrará, e cujo senhorio toda língua confessará.

---

[1] Vide esp. Dunn, Christology in the Making, 98-128; idem, Theology of Paul, 199-204; para conhecer o outro lado, vide Wright, Climax of the Covenant, 18-40, 57-62, 90-97.

[2] Para Dunn, o ponto de partida é o estado de miséria do “homem” que é consequência da queda de Adão; assim Rm 1.18-34, por exemplo, é lido (acertadamente) à luz de Gn 2–3, só que, depois, é extrapolado para afirmar que o plural ἄνθρωποι dessa passagem poderia ser lido no singular para se referir a Adão e, portanto, ele é lido dessa forma. Para Wright, o ponto de partida (para mim muito mais convincente) é a conexão verbal intencional na narrativa de Gênesis (e depois dela) entre Adão e Abraão, e por intermédio de Abraão, com Israel.

[3] A razão fundamental para se seguir por esse caminho é que o próprio uso que Paulo faz é bastante limitado e, em cada um dos casos, o motivo da analogia é completamente soteriológico, e não cristológico; cf. Matera, New Testament Christology, 95. Só que o próprio Matera (pp. 130-31) está disposto a ver uma Cristologia Adâmica em Fp 3.20-21, o que é especialmente questionável.

[4] Tudo isso está de acordo com a estrutura escatológica geral que caracteriza a teologia de Paulo como um todo e isso também está bastante de acordo com o que encontramos no restante da Igreja Primitiva. Para ter acesso a uma visão geral compacta dessa posição essencial, confira o cap. 12 em Fee, God’s Empowering Presence, 803-13; alguns consideram que uma versão mais acessível pode ser encontrada em idem, Paul, the Spirit, and the People of God, 49-62.

[5] Confira a exposição mais completa dessa passagem no cap. 4, pp. 206-9.

[6] Brevemente, as razões são que (1) somente Cristo é o tema do contexto imediato, bem como (2) dessa passagem como um todo (2.20–3.11 [Deus é mencionado somente em termos da sua ira, em 3.6]) e (3) que em 1.15-20 Cristo

é tanto o portador da imagem divina, como aquEle por meio de quem a criação original veio à existência, e Ele mesmo é chamado de ἀρχή (princípio) da nova criação (1.18). Vide, a análise completa no cap. 7, pp. 322-23.

[7] Nessa questão e no uso, de certa forma, irônico desses adjetivos, vide G. D. Fee, The First Epistle to the Corinthians (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 785-86.

[8] Em uma análise um tanto idiossincrática dessa questão, Kim dedica bem mais de cem páginas para esse tema, argumentando que ele teve as suas origens no encontro que Paulo teve no Caminho de Damasco (Origin of Paul's Gospel, 137-268). Só que isso é colocar um peso demasiado em ideias que precisam ser reunidas sempre de modo indireto. Dificilmente se poderia provar se isso teria sido verdade no caso de Paulo; pelo mesmo princípio, isso também não pode ser refutado — embora isso pareça altamente improvável, já que o próprio Paulo coloca uma ênfase cristológica muito fraca nesse tema. Grande parte da análise de Kim é mitigada pela sua confiança de que a Cristologia da εἰκών, de Paulo, está relacionada à Cristologia Sapiencial ("claramente"/"claro" [p. 117]), a qual é baseada em um único texto da Literatura Sapiencial que, na verdade, não equipara a Sabedoria com a "imagem de Deus" (vide, no presente volume, o excurso do cap. 7, pp. 343-46; e a análise do Apêndice A, pp. 638-39)!

[9] Para saber mais sobre essa questão, consulte o cap. 3, pp. 124-25. A opinião predominante de que o "erro" é o resultado de uma simples intercalação entre as letras ômega (φορέσωμεν [que nos carreguemos]) e ômicron (φορέσομεν [nós carregaremos]) simplesmente não confere. Existem centenas de lugares em que, na grande maioria dos manuscritos mais antigos ou mais tardios não existe qualquer intercalação entre essas duas vogais; antes, essas mudanças ocorrem principalmente em pontos como esse, na qual os copistas e eruditos tardios tinham dificuldade em acreditar que Paulo estava mesmo querendo dizer o que ele disse. Nesse caso, a evidência textual é avassaladora para o lado de um subjuntivo exortativo, que é a única explicação para o punhado de manuscritos que apresentam o futuro do indicativo.

[10] Tampouco na de "Sabedoria", eu poderia acrescentar, já que é muito comum afirmar o contrário. Vide cap. 7, pp. 340-42; e a análise completa no Apêndice A, pp. 638-39.

[11] Isso é confirmado, nesse caso, pelo fato dele acrescentar que o Filho também é

ο πρωτότοκος do Pai (ecoando, assim, o Sl 89.26-27 [88.27-28 LXX]).

[12] Para ter acesso ao argumento completo que embase este entendimento da passagem, confira o cap. 7, pp. 322-23.

[13] Vide Dunn, Christology in the Making, 65-128.

[14] Vide agora Dunn, New Perspective on Jesus, 35-56.

[15] Confira um parágrafo breve e semelhante em Hunter, Gospel according to Paul, 59.

[16] Alguns podem levantar objeções à linguagem “observante”, só que a linguagem (“nascido debaixo da lei”) e o argumento do próprio Paulo fazem muito pouco sentido se ele não considerasse Maria e José como judeus que observavam a Lei.

[17] Para ter acesso a essa compreensão da passagem, vide cap.7, pp. 322-23.

[18]Confira a análise completa e as implicações cristológicas dessa palavra no cap. 5, pp. 228-32; cap. 6, pp. 261-62.

[19]Vide Wright, Climax of the Covenant, 41-55.

14

Jesus: Messias Judeu e Filho de Deus

NESTE CAPÍTULO E NO próximo, passaremos, finalmente, a examinar o que os dados sugerem ser as categorias fundamentais de Paulo para a compreensão da pessoa de Cristo — ou seja, quem foi que agiu como Redentor e Criador da nova humanidade. A resposta aqui proposta, e descrita em detalhes nesses dois capítulos, é dupla: (1) o Jesus ressurreto não era ninguém mais do que o Filho de Deus preexistente, que veio se apresentar no meio de nós para nos redimir; e (2) que o Jesus ressurreto é o Senhor exaltado "assentado à destra de Deus" em cumprimento ao Salmo 110.1. No primeiro caso, observaremos que existe uma certa consciência, se não uma ênfase, no relacionamento do Filho com o Pai. No segundo caso, a ênfase recai completamente no relacionamento do Cristo exaltado conosco e com o mundo.[1]

Esses dois temas, como veremos, terão as raízes mais profundas no Messianismo judeu, com base na linhagem real de Davi. No primeiro tema, Jesus foi reconhecido como a "semente de Davi", que era o Ungido de Deus, o seu "Filho" por excelência, cuja descendência se assentaria no seu trono "para sempre". No segundo tema, a descendência messiânica de Davi era compreendida como "o Senhor" assentado à destra do SENHOR (= Yahweh) do Sl 110.1. Todavia, nos dois casos, o entendimento de Paulo avançou consideravelmente além dessas duas raízes: o filho de Davi não era ninguém mais do que o Filho eterno de Deus; e o Senhor ressurreto, na sua exaltação teve o "nome" de Deus a Ele concedido por ter sido aquEle diante de qual toda a criação, ao final, curvar-se-á e prestará honra.

A história do academicismo do Novo Testamento também nos força a enfrentar a questão das "origens",[2] especialmente para descobrirmos em que Paulo veio a compreender Cristo como o Filho de Deus. Portanto, é mais do que simples interesse notarmos que essas duas compreensões fundamentais de Cristo já

estavam em ação na comunidade judaica de fala aramaica que antecedeu a Paulo, como fica evidente nas Cartas. Em três ocasiões, ele utiliza dois termos aramaicos diferentes transliterados, os quais são pressupostos como parte da vida devocional das suas congregações: Αββα = “Pai” (Gl 4.6; Rm 8.15) e Μαρανα θα = “Vem, Senhor” (1 Co 16.22). Como ficou observado nos capítulos exegéticos desses textos,[3] esses dois termos têm significado cristológico considerável, e um significado que não se pode desprezar é que eles refletem, num estágio bastante inicial da comunidade de fala aramaica, os dois temas cristológicos fundamentais das Cartas de Paulo: Jesus como Filho de Deus e Jesus como Senhor. Assim, apesar de haver a possibilidade de Paulo ter sido afetado por outros fatores, as “origens” básicas desses temas cristológicos fundamentais estavam profundamente arraigadas na comunidade de crentes que o antecedeu.

A preocupação do presente capítulo, então, é examinar o duplo sentido do tema de Jesus como o Filho de Deus — como Messias judeu e Filho eterno. Ao mesmo tempo, também estaremos abordando uma preocupação importante do capítulo anterior: como o Filho eterno, Jesus é aquEle que carrega a imagem divina de modo perfeito e que, por meio da sua morte e ressurreição está no processo de restaurar a divina imagem da nova criação naqueles que são seus. Por causa da forma complexa que eu escolhi para processar este material, apresento aqui a “lógica” da apresentação.

A primeira preocupação é demonstrar que Jesus é o “Filho de Deus” em termos do Messianismo judeu. Para chegar lá, precisamos estabelecer qual era o significado para Paulo do Jesus crucificado ter sido, em verdade, o Messias judeu. Apesar disso representar um escândalo, as reflexões posteriores de Paulo no seu encontro com o Senhor ressurreto fizeram com que ele valorizasse o escândalo, em vez de desmerecê-lo. Tendo isso em mente, faremos um passeio pelo relato judaico básico para mostrar como Paulo agora reinterpreta a história à luz de Cristo. Isso nos leva a identificar o tema do “Filho de Deus” no relato fundamental, inclusive o seu desenvolvimento como tema messiânico no Judaísmo posterior, que foi tomado por Paulo como o primeiro ponto de contato entre Jesus como Filho de Deus e a história bíblica. Só que essa história, por mais crucial que seja para a compreensão paulina, não explica como ele veio a compreender Cristo como o Filho eterno de Deus; isso, portanto, é abordado no fim do capítulo, com ênfase na compreensão que o apóstolo tinha de Cristo como o Filho de Deus preexistente (logo, eterno), agente da criação e, na sua encarnação, também agente da redenção.

Jesus como o Filho Messiânico de Deus

Para examinarmos o significado cristológico de Jesus como o Filho de Deus, precisamos, inicialmente, analisar as reflexões de Paulo acerca do relacionamento entre Jesus e o relato fundamental de Israel.[4] Nesse caso, tomaremos por base a Carta aos Romanos, a menos passional das Cartas de Paulo, mas aquela na qual a paixão pelo seu chamado apostólico pessoal é defendida da forma mais veemente: Judeus e gentios formam um único povo escatológico de Deus. Pois, em Romanos, particularmente, Paulo descreve de forma muito clara as origens terrenas de Jesus como o Messias judeu. Na verdade, Rm 9.5 é o único lugar do corpus em que todos concordam que ὁ Χριστός refere-se completamente a um título, e em que Jesus, como o Messias judeu, é o clímax do relato bíblico e, consequentemente, de todos os privilégios dos judeus. Na verdade, essa preocupação acaba sendo o primeiro ponto de destaque da Carta — na saudação (1.2-4), na qual Jesus é apresentado como o Filho messiânico de Deus, que, na sua exaltação subsequente, retorna ao seu lugar como o "Filho de Deus com poder".[5] Não é surpreendente, portanto, como observamos no cap. 6, que "Filho de Deus" é o tema cristológico fundamental da Carta.

O ponto para começarmos esse exame, todavia, não está na linguagem do "Filho de Deus" como tal, mas, sim, na função que essa linguagem desempenhou no relato fundamental de Israel, já que o próprio Paulo, com regularidade, coloca Cristo dentro dos parâmetros dessa história. Para fazer isso, começaremos por onde Paulo começa, com o seu próprio encontro com o Jesus crucificado e Senhor exaltado (e messiânico) do Salmo 110.1 — um encontro que alterou radicalmente a sua própria compreensão de Jesus como o Messias e do relacionamento dessa realidade com a crucificação.

O Escândalo Final: Jesus como o Messias Crucificado

Nils Dahl, certa vez, observou que os estudiosos historicamente poderiam falar da Cristologia de Paulo sem sequer referirem-se a messianidade de Jesus. Ele, então, prosseguiu mostrando que no fato histórico, entretanto “se Jesus era ou não o Messias era algo crucial na vida daquele que, outrora, fora perseguidor e veio a se tornar, posteriormente, apóstolo”.[6] A justificação para essa correta avaliação da posição que Paulo tinha a respeito de Cristo está prontamente demonstrada em várias passagens que aparecem mais no começo do corpus, a começar por duas em 1 Coríntios, seguidas por duas em Gálatas, que é, de longe, a sua Carta mais apaixonada.

1 Coríntios 15.3; 1.18-25

Quando em 1 Co 15.3, Paulo faz lembrar aos coríntios daquilo que ele lhes "entregou", isto é, que "Cristo morreu pelos nossos pecados", ele, sem dúvida, tinha intenção de que isso fosse como uma fórmula primitiva e universal de credo que os eruditos do Novo Testamento vieram a crer que ela é. Só que o que, geralmente, é desconsiderado pelos mesmo eruditos é que essa "fórmula" nos é apresentada exatamente no fim da Carta, na qual Paulo, finalmente, enfrenta aqueles que negam uma futura ressurreição corporal dos crentes; e, dessa forma, serve de "inclusio" ao primeiro item da Carta em 1.13–2.16, e à sua luz deve ser compreendida.[7] E, aqui, Paulo é firme ao declarar que o conteúdo da sua pregação envolvia, intencionalmente, a realidade de que aquEle que morreu pelos nossos pecados havia sido crucificado (2.1-3) — pelos Romanos e, provavelmente, como um falso messias. O que estava em jogo para o apóstolo, com relação aos crentes de Corinto, era que alguns deles estavam procurando fugir dessa realidade central. E Paulo não concordará com nada disso.

Além do que, essa passagem anterior somente faz sentido contextualmente se "Cristo crucificado", de fato, significar "um Messias crucificado".[8] Esse era o escândalo supremo para os judeus, o que, ao mesmo tempo, teria sido loucura completa para os gregos a ponto de ficarmos curiosos em saber por que Paulo insiste tão veementemente nesse ponto. Por que não deixa que Cristo seja simplesmente um nome próprio e colocar a ênfase na sua morte como sendo "por nós"? Porém, não, diz Paulo, nós pregamos um Messias crucificado, tendo total conhecimento de como judeus e gregos responderiam a isso. E por que ele faz isso? Porque, insiste ele, Deus, na sua infinita sabedoria e poder, dessa forma, destrói toda possível pretensão humana de poder "encontrar a Deus".[9]

Só que ainda poderíamos perguntar: "E daí?" — com respeito à Cristologia Paulina, ao que a resposta seria: "Nós simplesmente jamais entenderemos o próprio Paulo, nem a profundidade do seu compromisso e completa devoção a Cristo, e que não começa aqui". E aqui vemos porque a observação de Dahl, anteriormente apresentada, historicamente, é correta, o que, por sua vez, leva-nos a buscar as razões de Paulo para fazer tal proclamação quando ele sabe como

as pessoas nos dois lados do “muro de separação” étnico, instintivamente, resistirão a isso. E isso nos leva de volta, mais uma vez, à história do próprio Paulo.

Gálatas 1.14; Filipenses 3.4-6

Já no início do argumento aos gálatas, ao demonstrar que a sua versão do evangelho não tinha nenhum tipo de origem humana e, portanto, não era dependente de Jerusalém, Paulo aponta para a natureza radical da sua conversão. De acordo com o apóstolo, ele havia avançado muito além dos outros no Judaísmo de duas formas: como um perseguidor da Igreja, e como um ávido estudante da Torá. Apesar da segunda dessas formas ser, talvez, a mais importante de todas, o fato de ele ter sido um perseguidor da Igreja é mencionado em primeiro lugar nesse caso, em parte, porque ele o distanciava da comunidade cristã primitiva. Isso tanto demonstrava a sua independência dos primeiros cristãos como o colocava completamente no outro lado de qualquer pessoa que tivesse seguido a Cristo verdadeiramente como o Messias judeu. Desse modo, historicamente, não havia nada que o tivesse levado a se tornar um seguidor de Cristo, e, mesmo assim, Paulo havia se tornado um seguidor, e o fazia de modo tão apaixonado.

A frase que segue esse momento autobiográfico pré-conversão começa de uma forma especialmente significativa: “Quando aprouve ao Deus que... me chamou pela sua graça... revelar o seu Filho em mim... para que o pregasse entre os gentios.”. Como já vimos na exegese dessa passagem (cap. 5, pp. 240-41), o que o apóstolo desejava transmitir era que a revelação não era para Paulo, nesse caso (que é mencionado no v. 12), mas em Paulo. A natureza absolutamente radical de sua “conversão” pessoal (de um perseguidor a um devoto de Cristo) era para ele o exemplo supremo do evangelho da graça que incluía tanto judeus quanto gregos.

Apesar das controvérsias, parece claro que o v. 14 não foi incidental pela insistência de Paulo nos mesmos dois pontos em outro momento — bem posterior — em que ele volta a contar a sua história em Fp 3.4-6. Aqui o apóstolo volta a apresentar as suas credenciais judaicas inquestionáveis, primeiro em termos do que lhe havia sido entregue por nascimento (circuncidado, da tribo de Benjamin, israelita de israelitas) e, em segundo lugar, em termos das suas próprias conquistas dentro do Judaísmo (um fariseu zeloso que perseguia a

Igreja e aderia perfeitamente à Lei).[10] Portanto, mais uma vez, ele faz a justaposição do fato de ter sido perseguidor da Igreja, com a fiel adesão à Lei; e, nesse caso, o valor superior de conhecer a Cristo como Senhor colocou todos esses antigos privilégios na categoria de “esterco”.

Assim, o denominador comum da vida pré-cristã de Paulo era que ele fora um ávido seguidor da Torá, e teve um ódio igualmente ávido daqueles que ousaram proclamar que o Jesus crucificado era, de fato, o Messias judeu.

Gálatas 3.13; 1 Coríntios 1.22

Conhecemos a razão desse ódio pelos seguidores de Jesus um pouco depois, em Gálatas, quando em 3.13 Paulo associa a morte de Cristo por crucificação com a maldição de Dt 21.23 (expressa na linguagem das maldições do cap. 27). “Maldito [de Deus] é todo aquele que for pendurado no madeiro”. Como Jesus havia sido “pendurado em um madeiro” pelos romanos, para Paulo, essa era a evidência clara de que Deus lhe havia amaldiçoado; e aquEle que Deus havia amaldiçoado dificilmente poderia ser honrado como o Messias judeu. Portanto, não se trata de um simples momento de argúcia, mas foram palavras expressas a partir da experiência pessoal que levaram Paulo, anteriormente, a argumentar com os coríntios que um Messias crucificado deveria ser reconhecido como o poder e a sabedoria de Deus em ação no mundo, já que um evento histórico dessa magnitude representa um escândalo completo, mesmo para o judeu comum (1 Co 1.21-24), sem falar de um judeu apaixonado como era Saulo de Tarso.

O fato disso estar no coração do entendimento pré-cristão que Paulo tinha de Jesus de Nazaré ajuda a explicar a descrição que é feita dele em 1 Tm 1.13, certa vez, como “blasfemo, perseguidor e homem de violência”. Somente um compromisso anterior de tal forma explicaria a natureza radical da sua conversão na experiência do Caminho de Damasco, o qual Paulo relata em termos de “ter visto o Senhor” (1 Co 9.1). Aliás, esse é um caso indubitável em que o efeito (a devoção total e completa de Paulo a Cristo como Senhor) deve ser proporcional à causa (ver o Crucificado como aquEle que ressuscitou). O seu encontro com o Jesus ressurreto dos mortos radicalizou Paulo (cf. 1 Co 15.8); o apóstolo também explica a sua partida para a Arábia (Gl 1.17), talvez, em parte para lidar com o que tinha acontecido com ele.

Assim, Paulo saiu dessa experiência como um seguidor apaixonado do verdadeiro Messias de Deus — Jesus: crucificado e ressurreto dentre os mortos. O que ele veio a perceber, como indica o argumento de Gl 3.10-14, é que o soerguimento de Cristo em uma cruz, verdadeiramente, envolvia a maldição de Deus, mas não sobre o próprio Cristo. Antes, foi toda a humanidade, no seu

pecado e rebelião contra o Deus eterno, que foi colocada sob a maldição de Deus e, dessa forma, soerguida na cruz por intermédio do único e perfeito sacrifício. Dessa forma, o "não" a Cristo por parte da humanidade foi, de fato, o "não" de Deus para a nossa condição decaída e rebelião, pelo qual Ele nos ofereceu a graça e a glória eterna. E, ao ressuscitar Cristo dentre os mortos, Deus disse "sim" para o seu Filho e, portanto, para a humanidade por meio de Jesus. O resultado, argumenta Paulo, foi aquilo que para todo bom judeu era o oxímoro supremo — um Messias crucificado — acaba se tornando a expressão suprema da sabedoria e do poder do próprio Deus contra toda forma de estratagema humano.

Eis aqui um caso claro, portanto, em que a "frequência da menção" não guarda qualquer relação com o significado teológico.[11] O fato de Paulo não se referir com mais frequência nem à sua conversão, nem a Cristo como o "Messias crucificado" tem pouco ou mesmo nenhum fundamento na importância desse acontecimento para a sua compreensão teológica posterior. Antes, o que surge com um tipo de frequência que é teologicamente atraente é a grande quantidade de referências que Paulo faz ao Senhor Jesus ressurreto como sendo (o) "Cristo".[12]

Mesmo se admitirmos que, na época da redação da Carta, o título "o Cristo" havia chegado muito perto de se tornar um nome pelo seu próprio uso, as origens messiânicas desse "nome", provavelmente, nunca foram completamente abandonadas. No caso de Paulo, isso é evidenciado pela considerável frequência de todas as combinações imagináveis de nomes e títulos no corpus, inclusive nas Epístolas Pastorais, exceto a combinação "o Senhor Cristo", que aparece apenas duas vezes (Rm 16.18; Cl 3.24). O simples fato dessa combinação ter ocorrido já é um indicativo de que o título havia, de fato, transformando-se em um nome; todavia a sua frequência, em comparação com todas as outras combinações sugere que Paulo a foi aceitando de forma lenta e rara.[13]

Como esse "título transformado em nome" deriva diretamente da compreensão que Paulo tinha do Jesus crucificado e ressurreto como o Messias judeu, é importante identificarmos essa compreensão da melhor forma que pudermos por meio do relacionamento de Paulo com a narrativa básica do seu compromisso profundo com o Judaísmo histórico. De tudo o que se possa dizer a respeito da Cristologia de Paulo, ele estava pessoalmente convencido de que o Cristo crucificado e, agora, ressurreto era, de fato, o clímax do relato fundamental dos judeus, como Rm 9.3-5 serve de eloquente testemunho.

Cristo e a Narrativa Básica do Judaísmo

Começaremos essa investigação observando que Paulo cita ou ecoa o Antigo Testamento, fundamentalmente no formato da Septuaginta, em cerca de duzentos casos[14] e de várias maneiras ao longo de todo o corpus. Apesar de Paulo tender a citar o Antigo Testamento fundamentalmente nas suas argumentações,[15] as Cartas que, normalmente, são consideradas como desprovidas de citações (por exemplo, Tessalonicenses, Colossenses, Filipenses) estão cheias de formas ainda mais importantes de materiais em que o Antigo Testamento é ecoado de formas tão cruciais, e com tamanha frequência que precisamos supor que os seus leitores, em grande medida, eram capazes de compreender esses ecos.[16]

Assim, quando passamos a analisar o uso que Paulo faz do Antigo Testamento em geral, o que ganha destaque é o fato do seu principal interesse recair sobre as características centrais do relato essencial de Israel:[17]

1. Criação

2. Abraão (com a promessa da inclusão dos gentios)

3. O Êxodo (a libertação da escravidão e a e conquista da Terra Prometida)

4. A entrega da lei (especialmente Deuteronômio, com a sua antecipação do fracasso de Israel na observância da Lei)

5. A linhagem real de Davi

6. O exílio e a promessa da restauração (a consumação escatológica), que incluía especialmente os gentios.

Não nos surpreende, portanto, que apesar de Paulo citar textos de toda a Bíblia grega, a maior parte (cerca de 70%) vem de Gênesis, Deuteronômio, Isaías e do Saltério.[18] O mais marcante é a função que Cristo desempenha no relato, à medida que o próprio relato agora passa a ser lido de modo a incorporar Cristo crucificado, ressurreto e exaltado. Na verdade, para Paulo, Cristo desempenha um papel preponderante em todas as seis das facetas fundamentais da história. Apesar do nosso presente interesse estar no quinto e sexto itens — a linhagem real de Davi e a consumação escatológica — uma breve análise da função que Cristo desempenha no primeiro dos quatro elementos da história funciona para potencializar o efeito do quadro como um todo, e que, independentemente de qualquer outra coisa, Cristo é, acima de tudo, o Filho messiânico de Deus que, ao mesmo tempo, também é (especialmente) o Filho eterno de Deus.

Criação

O papel de Cristo na criação é lugar-comum nos dois textos cristológicos mais importantes do corpus: 1 Co 8.6 e Cl 1.15-16. Para sermos francos, alguns consideram que esses textos são um eco do suposto papel da Sabedoria personificada na criação; porém, um exame cauteloso desses textos demonstra que esse caminho é falso.[19] O tema a ser repisado aqui, a partir da exegese das duas passagens nas suas respectivas Cartas, é que nos dois casos o que é implícito (1 Coríntios) ou explícito (Colossenses) é que Jesus como o Filho de Deus é, de fato, o agente divino da criação.

Ou seja, a identificação de Deus como Pai em 1 Co 8.6 e a identificação específica de Cristo como o Filho amado do Pai em Cl 1.13 coloca a criação firmemente no contexto de Jesus como o Filho messiânico/eterno de Deus; na verdade, Paulo insiste, em Cl 1.15-16, que tudo que existe só passou a ser por meio da agência do Filho amado (eterno), que é expressamente identificado como a esfera, agente e objetivo de toda a ordem criada.

Abraão (com a Promessa da Inclusão dos Gentios)

Abraão como o progenitor do povo eleito de Deus desempenha um papel preponderante nas duas ocasiões em que Paulo se refere à história: Gl 3 e Rm 4. E assim como ocorre com a criação, o próprio Cristo desempenha a função fundamental (agora escatológica) na remodelagem da história. Em Gálatas, Cristo é identificado como a verdadeira "semente de Abraão" (v. 16), de modo que todos que estão "em Cristo" se tornam filhos verdadeiros de Abraão (v. 29).

No argumento de Romanos, a função de Cristo com relação a Abraão é descrita de modo ligeiramente diferente, mas, ao final, retoma o seu mesmo lugar. Abraão, como vimos, é o ancestral de todos os povos, tanto judeus como gentios. Só que nesse caso, Abraão oferece o fundamento para grande parte da história: ele é (1) o exemplo de homem de fé, (2) por ter confiado em Deus antes da circuncisão e ser, dessa forma, o pai dos gentios que creem. De fato, (3) ele recebeu a circuncisão como uma expressão da sua fé e, portanto, também é o pai dos judeus, agora, especialmente daqueles que têm fé similar. Só que (4) o mais revelador de tudo é a forma como Abraão serve de principal exemplo de fé: por meio do nascimento de Isaque, o qual ele recebeu como um ressuscitado dentre os mortos (!), o que, por sua vez, leva-nos à fé naquEle que foi, verdadeiramente, ressurreto dentro os mortos. Na questão de Cristo e Abraão, precisamos também observar o eco de Gn 22.16 em Rm 8.32, em que Cristo assume o papel do Filho prometido. Assim como Deus abençoou Abraão porque οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ (tu não poupaste o teu filho amado), assim também o próprio Deus assume o papel de Abraão, ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν ([ele] não poupou o seu próprio Filho mas lhe entregou livremente por nós todos). Assim, toda menção de Abraão e do seu papel nas Cartas de Paulo no relato básico está explicitamente ligada a Cristo. Com a vinda de Cristo, a promessa de Abraão de que todas as nações seriam abençoadas havia sido cumprida.

O Êxodo (a Libertação da Escravidão e a Conquista da Terra Prometida)

Essa parte da história chega até nós de várias maneiras, fundamentalmente nos textos soteriológicos, os quais são muito numerosos para analisarmos aqui. Na verdade, toda metáfora para a salvação em Cristo, exceto a reconciliação, vem diretamente do Pentateuco, especialmente quando o próprio tema da “redenção” ocorre.

Uma passagem específica, Cl 1.12-16, pode ser apresentada aqui, já que ela ecoa, em grande medida, o relato do êxodo, inclusive a conquista da Terra Prometida, ao passo que, simultaneamente, incorpora o item 5, a linhagem real de Davi. Aqui está a passagem com os vários elementos-chaves do relato fundamental sublinhados:

[12]dando alegres graças ao Pai, que vos qualificou a compartilhar da herança dos santos no reino da luz. [13]Pois ele nos resgatou do domínio das trevas e nos trouxe para o reino do Filho [que] ele ama, [14]em quem nós temos redenção, o perdão dos pecados, [15]que é a imagem do Deus invisível, o primogênito sobre toda criação. [16]Pois nele todas as coisas foram criadas... todas as coisas foram criadas por meio dele e para ele.

Sem repetir a exegese desse texto aqui, quero simplesmente observar que todo momento significativo da história, salvo a entrega da Lei, encontra alguma forma de eco nessa passagem; e a substituição que Cristo faz da Lei correspondem ao tema e ao apelo do argumento de 2.6-23.[20] Portanto:

1. Criação
2. Abraão:
3. Êxodo:

[4. A lei:

5. Realeza:

6. A inclusão escatológica dos gentios, sinalizada pela intercalação de “vós/vos”.

E tudo isso é encontrado em uma única (e bem longa) frase. Eu simplesmente observo também que essa narrativa básica é dominante no pensamento de Paulo , em que Cristo é normalmente visto como o caminho pelo qual o cumprimento da Nova Aliança ocorre, e, portanto, é compreendido como estando em continuidade com a primeira expressão da história. Ao mesmo tempo, em 1 Co 10.4,9 Jesus é expressamente entendido como alguém que estava presente com Israel naquela primeira expressão da história.

A Entrega da Lei

Aqui está o único elemento que reconhece imediatamente como “cumprida” a vinda de Cristo. Contudo, é interessante notarmos que essa ênfase ocorre em quatro lugares dos escritos de Paulo, sendo que todos os quais têm em comum a ameaça dos gentios capitularem para a observância da Torá (Rm; Gl; Fp 3; Cl 2). O texto cristológico básico a essa altura é Rm 10.4: τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι (Pois Cristo é o fim/objetivo da lei com respeito à justiça para todos os que creem).

O objetivo dessa revisão abreviada é simplesmente mostrar que, para Paulo, Cristo estava tanto presente em lugares-chaves no primeiro desdobramento da história como também era o tema central do seu desdobramento escatológico presente. Assim, não nos causa surpresa vermos Cristo desempenhando o papel absolutamente supremo no quinto e sexto elementos cruciais da história, os quais, ao mesmo tempo, servem de tema central na Cristologia de Paulo.

Jesus como o Filho Davídico de Deus

Para analisarmos a forma como Paulo passou a compreender Cristo como o Filho eterno de Deus, acima de tudo, em termos da linhagem real de Davi, precisaremos examinar (seletivamente) os vários textos-chaves da própria história,[21] inclusive o papel que o Jesus histórico desempenha na história.

Êxodo 4.22-23

Começaremos pela análise do texto fundamental em que Israel, como povo, é chamado de “filho” de Deus, Êxodo 4.22-23, no qual Moisés é instruído a falar a Faraó:

Então dize a Faraó: “Isto é o que Yahweh diz: ‘Israel é meu filho primogênito [υἱὸς πρωτότοκός μου], e eu te disse: “Deixa meu filho ir, para que ele possa me adorar”. Porém, tu te recusaste a deixá-lo ir, por isso matarei o teu filho primogênito’”.

Aqui, como num jogo de palavras em termos do que ocorreria com os egípcios, Israel é chamado tanto de “filho” de Deus quanto de seu “primogênito”. Esse tema é ecoado em Oseias 11.1: “...do Egito eu chamei a meu filho”.

2 Samuel 7.13-14,18 LXX

Em tempo, essa designação de “filho” era feita ao rei de Israel, o qual era tido tanto como representante de Deus quanto como aquele que se colocava diante de Deus em lugar do povo. Assim, à medida que a história avança, o rei vai assumindo essa designação de modo especial, e faz isso no ponto crucial de virada da história: a aliança davídica. Observe o texto da Septuaginta em 2 Sm 7.13-14 (a respeito de Salomão e de seus sucessores) e 7.18 (a respeito do próprio Davi):

[13]αὐτὸς οἰκοδομήσει μοι οἶκον τῷ ὀνόματί μου, καὶ ἀνορθώσω τὸν θρόνον αὐτοῦ ἕως εἰς τὸν αἰῶνα. [14]ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν·... [18]καὶ εἰσῆλθεν ὁ βασιλεὺς Δαυιδ καὶ ἐκάθισεν ἐνώπιον κυρίου καὶ εἶπεν· τίς εἰμι ἐγώ, κύριέ μου κύριε, καὶ τίς ὁ οἶκός μου, ὅτι ἠγάπηκάς με ἕως τούτων;

[13]Ele edificará uma casa para o meu nome e eu estabelecerei o seu trono para sempre. [14]Eu serei um Pai para ele e ele será meu filho. ... [18]E o Rei Davi entrou e assentou-se diante do SENHOR e disse: Quem sou eu, SENHOR meu Senhor, e o que é a minha casa para que Tu tenhas me amado dessa maneira?

Assim, na aliança davídica, a progenitura de Davi será chamada “filho de Deus”, ao passo que o próprio Davi responde (somente na Septuaginta) que ele é o amado de Deus.

Salmos 2.2,7-8; 72.1 (71.1 LXX)

O tema do rei como “filho” de Deus é especialmente retomado no Saltério, servindo, na verdade, como estrutura para o, assim chamado, Saltério de Davi (livros 1–2). De fato, o Salmo 2, o qual introduz os livros 1–2, era muito provavelmente um hino de coroação para o rebento de Davi. É interessante notarmos que esse também é o primeiro caso, no Antigo Testamento, em que o “filho real” também é chamado de “ungido” do Senhor, que a Septuaginta traduz como χριστός (Cristo). Dessa forma, nesse Salmo, que agora introduz o rei de Israel como aquele que serve de substituto do povo com lamentos e louvores a Deus, o salmista declara tanto que o rei é “o Cristo de Deus” quanto é o “filho de Deus” e que as nações (os gentios) se tornará a sua herança:

Sl 2.2: οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ χριστο

Sl 2.7-8: 7διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα κυρίου, κύριος εἶπεν πρός με· υἱός μου εἶ σύ

De modo similar, e com um cuidado óbvio, o compilador colocou um Salmo de Salomão como invólucro para o Salmo 2, e, portanto, como o aparato estrutural para o começo do Saltério de Davi:

Sl 72.1 (71.1 LXX):

ὁ θεός, τὸ κρίμα σου τῷ βασιλεῖ δὸς,

καὶ τὴν δικαιοσύνην σου τῷ υἱῷ τοῦ βασιλέως.

Deus, concede a tua justiça ao rei,

E a tua retidão ao filho real.

Salmos 89.26-27 (88.27-28 LXX)

Foi a natureza “eterna” dessa aliança que, por sua vez, despertou o clamor lamentoso de Etã, o ezraíta no Sl 89, composto durante o exílio, à luz da aparente queda, tanto do rei como de Jerusalém. Na parte do Salmo em que ele está recitando as promessas da aliança de Deus com Davi (vv. 20-38), ele faz o próprio Deus lembrar da sua declaração: Davi, a quem ἔχρισα (eu ungi [v. 21]; cf. o v. 39, τὸν χριστόν σου [teu ungido = teu Cristo]), invocaria a Deus como “meu Pai” (v. 26), e Deus, desse modo, faria dele o seu πρωτότοκον (primogênito [v. 27]). Ao fazer isso, ele estava refletindo a realidade de que o rei representava o seu povo, o original “filho e primogênito” (Êx 4.22-23), que como “filho” também é o seu “ungido” (= o seu Cristo).

A História de Jesus nos Evangelhos

O próximo estágio da narrativa de Israel nos leva até Jesus, que, segundo a tradição sinótica tomou para si todos esses temas, salvo o "primogênito", quando se apresentou para Israel como o seu rei messiânico há muito esperado. Na verdade, os temas fundamentais já foram todos apresentados no seu batismo, primeiramente, com a voz que veio do céu ("Tu és o meu Filho, a quem eu amo") e, em segundo lugar, com o uso que Ele faz de Dt 8 e 6 para responder ao tentador no deserto. Aqui, Jesus está assumindo o papel de Israel como Filho de Deus, atravessando cursos d'água, seguidos de quarenta dias no deserto, mas sendo exitoso justamente nos pontos em que Israel falhou quando foi provado durante quarenta anos no deserto. E, na narrativa do Novo Testamento, isso é seguido imediatamente pela ida de Jesus a anunciar o advento do Reino de Deus.

Tudo isso aconteceu com o próprio Jesus, sem outros ao redor que pudessem servir como observadores. Portanto, como os autores do Evangelho sabem acerca desse evento no qual Jesus assume o papel de Israel como filho de Deus e, por implicação, também assume o papel messiânico do rei de Israel como Filho de Deus? As respostas possíveis são duas: (1) isso seria criação da igreja posterior que veio a crer assim a seu respeito, ou (2) que Ele mesmo tenha revelado isso ao seu círculo mais íntimo. Sem entrar nesse mérito, o que estou querendo dizer é que essa narrativa está bastante alinhada com o que Paulo veio a crer acerca de Cristo alguns anos antes dos Evangelhos serem escritos. E como Paulo, segundo o seu próprio testemunho, tinha pouca ligação com os seguidores iniciais de Jesus de fala aramaica, dificilmente ele poderia ser acusado de criar essa visão acerca do Jesus histórico.

Salta aos nossos olhos, portanto, que uma série de relatos de conflitos entre Jesus e os líderes judeus, segundo esses nos chegaram pela tradição dos Evangelhos, também apresenta o quadro que surge nas Cartas de Paulo. Isso vem à tona, especialmente, na maneira com que esses relatos estão dispostos no Evangelho de Marcos (12.1-37//Mt 21.33–22.46//Lc 20.9-47). Dificilmente poderíamos desconsiderar a natureza dessa revelação. A parte central dessa série de cinco perícopes oferece três formas diferentes de conflito entre Jesus e os líderes

judeus: na questão do pagamento de impostos a César (vv. 13-17); na questão da ressurreição dos mortos (vv. 18-27); na questão do maior dos mandamentos (vv. 28-34). Só que essas estão emolduradas por duas histórias nas quais Jesus toma a iniciativa. A primeira, a Parábola dos Trabalhadores da Vinha, propõe abertamente uma Cristologia do Filho de Deus, segundo a qual o enviado final de Deus a Israel é o seu Filho amado. Tampouco poderíamos desconsiderar a forma como o Salmo messiânico 118.22-23 está inserido na história. Igualmente significante é a forma como essa série termina: com uma Cristologia do Senhor exaltado, na qual a mensagem de Jesus é que Ele é mais do que meramente um filho de Davi. O Filho de Deus não é ninguém mais do que o Senhor exaltado do Salmo 110.1.

O meu objetivo nessa recapitulação da narrativa básica de Israel, do rei de Israel como filho de Deus, e de Jesus como o verdadeiro Israel, bem como o verdadeiro Filho de Deus é que é nesse ponto que a Cristologia do Filho de Deus no Novo Testamento precisa começar. E é assim que ocorre com Paulo. Ela não é, na verdade, criação da igreja posterior à medida que ela foi sendo influenciada pelos modos gregos de pensamento. Ela é bíblica na sua própria essência — apesar da maneira em que a história se desenvolve ser uma surpresa para todos: o rei messiânico de Israel, o verdadeiro Filho de Deus, não é simplesmente mais um na linhagem de Davi; de fato, Ele se mostra como sendo o Filho encarnado, o qual revela a verdadeira filiação e o verdadeiro reinado.

Nada disso é encontrado nos escritos de Paulo dessa forma, é questionável se essa compreensão do Messias judeu, e de Jesus como esse messias, estaria mesmo por trás dos momentos reveladores em que Paulo, momentaneamente, levanta o véu. Na prática, esse é o primeiro ponto de destaque de Romanos, a Carta que tem por tema supremo a união de judeus e gentios como o único povo escatológico de Deus. Portanto, começaremos com esse texto, cujas palavras-chaves incluem “prometido”, “Filho” e “Davi”. E ela volta a surgir no início dessa longa exposição acerca da fidelidade de Deus para com Israel em 9.3-5, em que Cristo é especificamente identificado como o Messias judeu.[22]

Jesus como o Rei/Filho Escatológico de Deus

Isso nos leva, então, a olhar novamente para esse tema nos escritos de Paulo, porque ele faz uma linha direta entre a revelação de Jesus, conforme vemos na tradição sinótica e as argutas reflexões teológicas posteriores acerca dessa realidade que encontramos no Evangelho de João. O que acontece com a linguagem do Filho de Deus nas Cartas de Paulo é muito semelhante ao que acontece com o título messiânico ὁ Χριστός (o Cristo). O que, inicialmente, era um título messiânico puro e simples (Jesus é o Cristo, o Messias), e ainda pode ser encontrado em passagens como Rm 9.5, logo se tornou o principal nome do Salvador, isso é: Cristo. E Ele é usado dessa maneira nas Cartas de Paulo que nos chegaram com uma frequência consideravelmente maior do que aquEle que, hoje, tornou-se o título principal: “o Senhor”.

O mesmo pode ser visto no uso da linguagem do Filho de Deus. Ele continua fundamentado no Messianismo judeu; mas por causa da convicção de Paulo acerca da preexistência do Filho, a linguagem também é utilizada para se referir a Ele na sua existência anterior como Deus antes dEle se torna um conosco, na sua encarnação. Essa mudança de perspectiva é vista mais facilmente em três lugares nas Cartas de Paulo, em que o relacionamento entre Cristo com Filho de Deus real, e, portanto, messiânico, se mescla facilmente com a realidade maior de que o Filho real (messiânico) é, de fato, o Filho eterno de Deus, que foi enviado pelo Pai ao nosso mundo para nos tornar seus filhos.

Romanos 1.2-4

Meu objetivo nessa longa recapitulação tem sido mostrar que a Cristologia do Filho de Deus no pensamento de Paulo não começa na eternidade; antes, ela começa com a narrativa veterotestamentária do relacionamento de Deus com Israel. Todavia, para Paulo, essa linguagem tem um significado que vai muito além das suas origens messiânicas históricas. Isso se torna especialmente claro no prólogo de Romanos, no qual, nos vv. 2-4, Paulo afirma que o evangelho que ele prega foi prometido de antemão por meio dos profetas, e que a promessa agora cumprida é essencialmente acerca do Filho de Deus, o qual, na sua vida terrena, foi um descendente de Davi, mas que, agora, deve ser conhecido como "o Filho de Deus com poder", com base na sua ressurreição dentre os mortos. Mesmo que essa não tenha sido a intenção, essa é uma passagem das Cartas de Paulo, em que, seguramente, as figuras do Filho de Davi e do Filho eterno se misturam. E mesmo que seja verdade que se esse fosse o único texto desse tipo, no corpus, poderíamos facilmente advogar uma Cristologia adocionista — Jesus se torna o Filho "eterno" na sua ressurreição e posterior exaltação — todo o restante da Carta aos Romanos não permitia que essa posição fosse sustentável. Antes, Rm 1.4 deveria ser compreendido como a redenção que o Pai e o Espírito fazem do Filho eterno, que havia sido enviado anteriormente pelo Pai "na semelhança da nossa carne de pecado" (8.3) de modo a servir de divino holocausto, o que seria o ponto de partida para nos tornarmos também filhos de Deus.

Portanto, quando Paulo, em Gl 1.15-16, afirma que Deus se agradou em revelar o seu Filho no próprio Paulo, o apóstolo não está mais pensando nas origens do Filho como o herdeiro do trono de Davi. Nesse caso, bem como em outros, ele está se expressando em termos de realidades eternas. O Filho de Deus não é, simplesmente, o rei messiânico, enviado por Deus para libertar Israel da servidão; mas aquEle que o Pai enviou a esse mundo para redimir o seu povo e conceder a todos a adoção como "filhos" de modo que eles também possam se tornar herdeiros plenos — agora não mais de uma faixa de terra na costa leste do mediterrâneo, mas da própria eternidade. Na verdade, insiste Paulo, os próprios remidos são coerdeiros com o "primogênito" em cuja imagem eles, agora, estão

sendo recriados (8.17,29).

1 Coríntios 15.24-28

Nesse segundo texto, Paulo volta a mesclar Jesus e o Messias real com o fato dEle ser o Filho eterno, só que nesse caso de forma bem diferente e deveras marcante. O impacto da passagem envolve o fim dos tempos, quando o Filho transfere o seu reinado para o Pai. No momento, Paulo afirma que tudo está debaixo do seu comando; na verdade, prossegue Paulo, o Messias celestial precisa reinar até que todos os seus inimigos sejam subjugados, inclusive o inimigo final: a morte. Ao fazer isso, Paulo mescla dois textos que já muito eram compreendidos como messiânicos: o Salmo 110.1 (109.1 LXX) e o Salmo 8.6 (8.7 LXX). Assim, o Messias exaltado precisa reinar nas alturas até que "todos os inimigos estejam debaixo dos seus pés" (Sl 110.1); pois, prossegue Paulo usando a linguagem do Sl 8.6, "ele [Deus] sujeitou todas as coisas debaixo do seus [do Filho] pés". Assim, quando o Filho messiânico que hoje reina tiver destruído o inimigo final, a morte, esse acontecimento marcará o fim das funções do Filho messiânico de Deus. Assim, Ele, por sua vez, retorna à sua "função" anterior de Filho eterno.

Colossenses 1.13-15

Isso nos leva de novo à narrativa de ação de graças transformada em narrativa de Cl 1.12-15, em que Paulo se refere ao redentor dos Colossenses como o Filho amado de Deus e à redenção deles em termos de terem sido trazidos para “o reino do seu Filho”. É fácil de perceber, como já vimos, que essa linguagem tem suas raízes no relato essencial de Israel — a redenção rumo a um Reino governado pelo Filho de Deus. Só que quando passamos para os vv. 15-17, apesar de Paulo continuar fazendo eco à linguagem do Antigo Testamento acerca do relacionamento do Filho com o Pai, a sua preocupação, agora, vai além do relato do Antigo Testamento em si, e passa para as verdades eternas. Esse Filho preexistia junto com o Pai, e é o portador da sua imagem; esse Filho tem os direitos de primogenitura com relação à toda ordem criada, e isso ocorre porque esse Filho é tanto o agente, como o objetivo de toda a ordem criada. Além disso, esse Filho é o cabeça de todas as potestades em favor do seu corpo, do qual Ele também é a cabeça da qual todas as forças da vida são extraídas. Na verdade, Ele também é tanto o Redentor, quanto o Criador da nova criação (3.10-11).

Essas passagens, portanto, indicam que Paulo conseguia lidar com essas duas dimensões dessa Cristologia do Filho de Deus com uma certa tensão. O Filho eterno entrou na nossa história no papel do Filho messiânico, fazendo-se carne para proporcionar a nossa redenção. O restante desse capítulo apresentará uma interpretação da compreensão que Paulo tinha do Filho eterno e do seu relacionamento com o Pai; isso será feito, primeiramente, por meio de um exame às várias formas como Paulo apresenta a sua Cristologia do Filho de Deus.

Jesus como o Filho Preexistente e Eterno de Deus

O que está em jogo para nós é como devemos, afinal, compreender a designação que Paulo faz de Jesus como “o Filho de Deus”, especialmente em termos da sua compreensão do relacionamento do Filho com o Pai. Para chegar lá, começaremos pela observação da natureza e da abrangência dos dados.

Os Dados Linguísticos

Aqui estão os dados objetivos com respeito ao uso (os textos são apresentados no apêndice desse capítulo).

1. Paulo refere-se a Cristo como Filho dezessete vezes, dezesseis das quais são diretamente qualificadas em relação a Deus (seja "de Deus", "dEle", ou "dEle próprio");[23] todas essas aparecem no corpus eclesiástico.

2. No mesmo corpus Paulo se refere a Deus como "Pai" trinta vezes,[24] mais três vezes nas Epístolas Pastorais. Salvo em 1 Co 15.23-28 e Cl 1.12-13, em que a menção ao Filho é separada da menção do Pai por vinte e seis palavras ou mais, "Filho" e "Pai" não ocorrem, de outro modo, na mesma frase ou oração. Ou seja, Jesus é "o Filho de Deus" ou "seu Filho [de Deus]", mas nunca é tratado explicitamente de "o Filho do Pai".

3. Das trinta ocorrências de "Pai", vinte e três aparecem na combinação "Deus e Pai", das quais onze são qualificadas por "nosso" ("nosso Deus e Pai").

4. Dos doze casos restantes dessa combinação, três são qualificados por "de nosso Senhor Jesus Cristo" (2 Co 1.3; 11.31; Ef 1.3), ao passo que a mesma combinação ocorre em Cl 1.3, mas sem a καί (e). Como percebemos na exegese dessa última passagem (cap. 7, pp. 309-11), esse uso na forma de aposto (isto é, "graças sejam a Deus, o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo") serve de indicativo de que a καί nas outras ocorrências também é apositiva (= "Deus, o próprio Pai").

5. A ênfase no aspecto relacional do Filho para com Deus-Pai ocorre quatro vezes: duas vezes com a linguagem do "amado" (Cl 1.13; Ef 1.6), uma vez com o ἑαυτοῦ reflexivo (Rm 8.3), no qual ele funciona com um intensivo (= "dele próprio"), e uma vez como um intensivo (Rm 8.32) em uma passagem que reflete a filiação singular de Isaque em Gn 22.1-19.

O que surge, a partir dessa análise de dados é que Cristo como "Filho de Deus" ocorre em contextos que dizem respeito ao seu relacionamento tanto com os

crentes quanto com Deus-Pai. E é para essas duas dimensões dos relacionamentos do Filho que passaremos doravante.

O Filho de Deus como Salvador

Paulo utiliza a linguagem do Filho de Deus em, pelo menos, três tipos de contextos, quando fala da redenção humana. Em primeiro lugar, e sem qualquer surpresa, a Cristologia do Filho de Deus surge quando Paulo reflete sobre o presente reinado de Cristo, o que vimos na análise de Cl 1.12-15 e 1 Co 15.23-28. Especialmente na última passagem, o Filho, agora, reina e assim o fará até que o inimigo final, a morte, seja destruída e todas as coisas sejam restauradas ao seu destino anterior à Queda, e agora eterno. Esse uso quase que certamente pertence à tradição identificada anteriormente nas seções “Jesus como o Filho Messiânico de Deus” e “Jesus como o Rei/Filho Escatológico de Deus”.[25]

Em segundo lugar, Paulo costuma considerar Cristo como sendo o “Filho de Deus” quando ele reflete no que significa para os remidos estarem em relacionamento com o Deus eterno como Pai. Isso surge especialmente nas passagens gêmeas de Gl 4.4-7 e Rm 8.14-18. Em Gálatas aprendemos que a redenção humana é o resultado direto do envio que Deus faz do seu Filho e que a evidência que temos dessa redenção é o envio que Ele faz do Espírito do seu Filho ao nosso coração, pelo que nós utilizamos a linguagem do próprio Filho, Abba, que significa, por sua vez, que nós mesmos somos filhos e herdeiros de Deus.

Aqui, de modo especial, as figuras de Cristo como o Filho messiânico e eterno de Deus se mesclam no pensamento de Paulo. O Filho que foi enviado ao mundo para redimir faz isso no contexto do relato bíblico básico (nascido debaixo da Lei). Só que o relato funciona exatamente porque o redentor é o Filho eterno de Deus, portanto, um Salvador totalmente divino. Foi aquEle que esteve eternamente na forma de Deus, e, portanto, era igual a Deus e completamente divino, cuja humilde obediência ao seu Pai na Encarnação levou à sua morte em uma cruz (Fp 2.6-8).[26]

Esse entendimento da salvação — nós nos tornamos filhos de Deus por meio da redenção efetuada pelo Filho de Deus — é que está por trás da completa devoção de Paulo a Cristo, o Filho. Isso vem à tona, especialmente, em Gl 2.20: “a vida

que agora vivo na carne vivo-a na fé do Filho de Deus, o qual me amou e se entregou a si mesmo por mim", em que a ênfase está no amor do Filho conforme esse foi demonstrado no seu sacrifício redentor. Só que ele também é refletido de uma forma muito mais relacional nas quatro passagens em que ele fala de Deus como "o Pai do nosso Senhor Jesus Cristo" (2 Co 1.3; 11.31; Cl 1.3; Ef 1.3). A vinda do Filho eternamente radicalizada pela compreensão que Paulo tinha de Deus, que agora não é bendito na linguagem do transcendentalismo judeu, no qual Deus é bendito pelos seus atributos de poder e glória e alteridade, mas sim bendito como Pai do nosso Senhor Jesus Cristo, o Deus a quem agora conhecemos por intermédio do seu Filho.

Em terceiro lugar, Paulo reflete uma Cristologia do Filho de Deus quando pensa na nossa redenção em termos da nova criação, pela qual os filhos de Adão, que carregam a imagem do seu antepassado decaído, agora estão sendo transformados para voltarem a ter a imagem do próprio Deus. Isso é efetuado pelo Filho, o qual, por um lado, carrega de modo perfeito essa imagem (2 Co 4.4) e, por outro, carrega a imagem verdadeira e perfeita da nossa humanidade (Rm 8.29). Pelo Filho sempre estamos sendo transformados segundo a imagem do Deus eterno à medida que vamos sendo modelados segundo a imagem do Filho, o ser humano perfeito que carregou da forma mais verdadeira a imagem de Deus.[27]

A esse respeito é importante que observemos brevemente a forma como a Cristologia do Filho de Deus estrutura todo o capítulo 8 da Carta aos Romanos. Ela começa no v. 3, com o envio que Deus faz do seu próprio Filho na semelhança da nossa humanidade pecaminosa a fim de condenar o pecado na carne humana. Ela volta a ser retomada no início da aplicação dos vv. 14-17, segundo a qual o Espírito do Filho provoca a nossa adoção como "filhos", o mesmo Espírito que dá testemunho com o nosso espírito que somos, na verdade, filhos de Deus e, se somos filhos, então somos herdeiros de Deus na qualidade de coerdeiros com Cristo, o Filho. No fim dessa seção, nos vv. 29-30, o objetivo final da redenção do Filho é expresso em termos de nós sermos conformados à imagem do próprio Filho de modo que Ele possa ser o primogênito dentre muitos irmãos e irmãs. E ao final, nos vv. 32-34, em que Paulo, agora, ecoa a história de Abraão e Isaque em Gn 22, ele retorna ao tema da nossa redenção por Deus por meio do dom do seu Filho: "Ele não poupou o seu próprio Filho, mas lhe entregou livremente por nós todos".

Tudo isso significa dizer, portanto, que Cristologia paulina do Filho de Deus,

com as suas raízes profundas na história de Israel, encontra grande expressão na redenção humana que transforma os redimidos em “filhos” e também em herdeiros de Deus. Não nos surpreende, portanto, que quando Paulo se lança na doxologia, ele é expresso em termos do “Deus [que agora é conhecido como] o Pai do nosso Senhor Jesus Cristo”, o Filho eterno.

Como já foi demonstrado regularmente nos capítulos exegéticos, deveríamos observar novamente aqui a forma “espontânea” como tudo isso ocorre. Não existe qualquer tentativa de se persuadir (afinal, a passagem de Colossenses, por exemplo, flui a partir da ação de graças), e não existe qualquer necessidade de se chamar a atenção para a fonte dessa linguagem e representação. Essas são formas típicas de expressão em Paulo. Dessa forma, o fato de Jesus ser o Filho de Deus inerentemente representa que Jesus é o Messias real, o qual, no seu caso redime o seu povo por meio da morte sacrificial e subsequente ressurreição.

Jesus como o Filho do Pai

Tudo o que foi dito até esse ponto, como já vimos, simplesmente extrai as implicações cristológicas que surgem nas preocupações soteriológicas fundamentais de Paulo. Precisamos concluir demonstrando a compreensão completamente pressuposítiva que Paulo tinha do relacionamento entre Cristo, o Filho eterno, e Deus-Pai; uma compreensão que está fundamentada em vários desses momentos soteriológicos e que, por fim, explica a completa devoção que Paulo tinha a Cristo.[28]

O Grito de “Abba”

Como ficou demonstrado na exegese de Gl 4.4-7, apesar de algumas tentativas de se fazer isso, dificilmente poderíamos subestimar o significado cristológico do apelo de Paulo aos usos que os crentes faziam do grito de Abba (Gl 4.6; Rm 8.15) como evidência de que eles mesmos eram filhos de Deus por intermédio do dom do Espírito e, portanto, não precisavam observar a Torá. Só que o que não pode ser desconsiderado é o significado que isso tem para a compreensão que Paulo tinha de Cristo como Filho de Deus.

Em primeiro lugar, Paulo desenvolve um argumento considerável para dizer que esse clamor vem do coração das pessoas porque Deus-Pai enviou o Espírito do seu Filho ao coração delas, que é o responsável pelo despertar desse clamor. E, assim como o próprio Filho foi enviado ao nosso mundo para efetuar a redenção, o Espírito do Filho também foi enviado ao coração dos crentes para efetuar a percepção experimentada dessa redenção.

Em segundo lugar, pouca dúvida pode haver de que essa oração foi conservada pela comunidade cristã primitiva, e continuou ainda a ser usada por várias décadas nas comunidades de fala grega, porque o próprio Jesus orava assim e assim ensinou os seus seguidores a orarem. E independentemente de como entendamos o significado dessa oração para o Jesus terreno, essas duas passagens das Cartas de Paulo demonstram que ele a via como a oração terrena do Filho eterno de Deus. Afinal de contas, ambas são passagens que tratam do Filho de Deus, e não precisamos apelar ao sentimentalismo espiritual para reconhece que esse uso por parte do Filho de Deus aponta para uma compreensão relacional entre Filho e Pai.

Portanto, a forma como Paulo fala desse clamor aponta para uma compreensão do Jesus ressurreto como o Filho de Deus que vai muito além de uma questão que envolva meramente um título.

Poderíamos notar, portanto, que o que se torna ainda mais explícito no Evangelho de João está inerentemente presente muito antes nas Cartas de Paulo;

na verdade, o uso paulino é bem compatível com a Cristologia do Filho de Deus que aparece em 1 João, muito embora a preocupação dessa última Carta esteja explicitamente relacionada com alguns que estavam “negando o Filho de Deus”, o que é, posteriormente, explicado em termos da negação da realidade da encarnação. Só que muito do que é dito nessa “Epístola” acerca do Filho de Deus poderia, da mesma forma, ter aparecido com a mesma facilidade nas Cartas de Paulo.

Os Ecos de Abraão e Isaque (Gn 22)

Esse mesmo entendimento relacional de Jesus como o Filho eterno de Deus surge no pensamento de Paulo nos vários ecos que ele faz da narrativa de Abraão e Isaque de Gn 22. Esse eco aparece, primeiramente, em Rm 8, e que, como vimos anteriormente, ele é tanto estruturado, como desenvolvido por uma firme Cristologia do Filho de Deus. A "estrutura" ocorre nos vv. 3 e 32. Somente nessa parte do corpus, Paulo enfatiza que Deus enviou o seu "próprio" Filho para efetuar a redenção, o que, depois, é retomado no v. 32 com uma linguagem sobre o Filho retirada diretamente de Gn 22, segundo a qual "Deus não poupou nem o seu 'próprio' Filho", assim como Abraão também abriu mão do seu "próprio" filho — mesmo que o verbo escolhido por Paulo não tenha sido usado na narrativa de Gênesis. O "próprio" utilizado por Paulo (tanto o ἑαυτοῦ reflexivo do v. 3, como o ἴδιος intensivo do v. 32) são uma compreensão deveras rabínica da narrativa de Gênesis, pois o que Paulo estava pedindo a Abraão era que ele sacrificasse o seu "próprio" filho no sentido de que ele era o filho especial da promessa. Em um momento de percepção inspirada, Paulo reconhece que o Filho a quem o Pai tanto enviou ao mundo, quanto ofereceu como sacrifício por todos era, de modo similar e único, o único Filho de Deus.

Precisamos ter em mente esses mesmo contexto nos dois lugares em que Paulo refere-se ao Filho como "amado de Deus" (Cl 1.13; Ef 1.6), já que essa é, de fato, a linguagem utilizada na Septuaginta para se referir a Isaque em Gn 22.2 (cf. v. 16), em que a posição singular de Isaque é enfatizada: λαβὲ τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας (Toma o teu filho, o amado, a quem tu amas). Não se trata simplesmente de percepção teológica, mas a realidade teológica que levou Paulo, em 8.32, a se referir ao fato do Pai "não poupar nem o seu 'único' Filho" a fim de efetuar a eterna redenção de todos os que se tornariam os seus υἱοί (filhos [vv. 14,17]). Esses ecos nos fazem passar de um entendimento meramente posicional do Filho eterno de Deus para um entendimento relacional. É esse Filho, aquEle que está eternamente com o Pai, aquEle a quem o Pai "enviou na semelhança da nossa carne (de pecado) de modo a condenar o pecado na nossa carne" (v. 3), a quem ele "entregou [παρέδωκεν] por nós todos" (v. 32). E muito embora o próprio Paulo não enfatiza o aspecto relacional do Filho

diante do Pai, a própria linguagem nos empurra a pensarmos nesses termos.

Gálatas 2.20

Finalmente, passaremos para a forma muito pessoal e rara com que Paulo expressa o seu próprio relacionamento com o Filho de Deus em Gl 2.20 e observaremos como, para o apóstolo, o entendimento da natureza e da atividade divina era totalmente intercambiável entre o Pai e o Filho, pois aqui temos uma transferência total da atividade do Pai expressa em Rm 8.32 para o Filho.

Na sua narrativa mais teologicamente reflexiva de Rm 5.6-8, Paulo enfatiza que a morte do Filho em nosso lugar é, especificamente, tanto a evidência, como o derramamento do amor de Deus-Pai em favor da humanidade decaída, que estava em inimizade contra Ele. Só que aqui, numa reação intempestiva acerca da morte de Cristo, é o próprio "Filho de Deus" que "me amou"; e era o próprio Filho de Deus que "se entregou [παραδόντος] por mim". Foi esse mesmo Filho que o Pai enviou para redimir o mundo. Isso é especialmente pessoal e relacional; e por trás disso está uma compreensão do Filho e do Pai que é também pessoal e relacional.

O Filho como Portador da Imagem de Deus

Nas várias idas e vindas que vemos entre os eruditos do Novo Testamento, uma das viradas mais marcantes é a identificação de “imagem” com a Sabedoria personificada[29] quando o próprio Paulo, como seria de se esperar, utiliza o termo, primariamente, em termos de Cristo ser o Filho de Deus. Eu já desenvolvi esse tema com certa profundidade no cap. 13.[30] Volto a ele simplesmente para mostrar o seu significado para o entendimento básico de Paulo acerca do relacionamento do Filho com o Pai. A ênfase com respeito a esse uso assume duas direções: (1) o Filho como o perfeito portador da imagem na sua humanidade; (2) o filho como alguém apto a fazer isso por ser, acima de tudo, o Filho do Pai, cuja imagem Ele carrega de modo perfeito. Aqui, portanto, está a expressão verdadeira do adágio “Tal Pai, tal Filho”. Deste modo, existe uma certa importância cristológica no fato de em uma das passagens que falam da “imagem” (2 Co 4.4) a ênfase recair em Cristo como o portador da divina imagem como tal, ao passo que nas duas passagens posteriores (Rm 8.29; Cl 1.15) a ênfase recair em Cristo como o Filho (amado) que carrega a divina imagem.

O Filho de Deus como Criador

Finalmente, precisamos retornar às passagens gêmeas (e chaves) de 1 Co 8.6 e Cl 1.13-17 para mostrar como Paulo não somente pressupunha a preexistência do Filho, mas também enfatizava a sua prévia atuação na criação antes de falarmos do seu papel na redenção. O relato fundamental é expresso na forma de licença poética no texto de 1 Coríntios. O θεός Único da Shemá judaica é, agora, identificado como o "Pai", que é a fonte (ἐξ αὐτοῦ) e objetivo (εἰς αὐτόν) tanto da criação (πάντα [todas as coisas]), como da redenção. O Único κύριος da Shemá é Jesus Cristo (o Filho do Pai), que é o agente divino (δι᾽ αὐτοῦ) tanto da criação como da redenção. Mesmo que Cristo não seja especificado como Filho nessa passagem, isso fica implícito pela identificação de Deus como Pai.

O que fica claro nessa breve narrativa do quadro maior da obra de Deus no mundo é que o único Senhor, Cristo, o Filho, era eternamente preexistente e parceiro do Pai tanto na criação como na redenção. Se o Pai é a fonte e o objetivo de todas as coisas, o Filho é o divino agente de todas as coisas, inclusive, especialmente, da própria criação. Tudo isso é, então, descrito de forma ainda mais explícita e completa na passagem de Colossenses.

Desse modo, quando Paulo passa da história da redenção em Cl 1.12-14 para a história da criação nos vv. 15-17, ele começa identificando especificamente o Filho como aquEle que, na sua encarnação, revestiu-se da imagem do Pai e detinha todos os direitos de primogenitura. Ele tem esses direitos exatamente porque é aquEle por meio de quem, para quem e em quem, todas as coisas foram criadas. A natureza expansiva dessa passagem pode ser atribuída, fundamentalmente, do desejo de Paulo em colocar "as potestades" no seu devido lugar, como tendo sido criadas pelo Filho e, portanto, em última análise, sendo subservientes a Ele. E como observamos no capítulo anterior, como o ἀρχή (princípio) da nova criação (v. 18), ele mesmo é aquEle que está, no momento, "recriando" a humanidade a fim de reconduzi-la novamente à divina imagem que somente Ele possui na sua forma perfeita (3.10-11).

Aqui a preexistência do Filho eterno de Deus é descrito de modo tão explícito

que a única maneira de fugirmos desse texto é importando uma questão externa (a Sabedoria personificada) ou negando a autoria paulina. Só que essas duas opções são movidas pelo desespero. Além dessa Carta dar a entender a autoria de Paulo e ter um toque inteiramente paulino em todas as partes, a presente passagem também é, em última análise, um desenvolvimento de 1 Co 8.6, que ninguém duvida ser de autoria paulina.

Tudo isso, então, é para dizer que Cristologia paulina do Filho de Deus é a sua maneira de expressar não somente o relacionamento de Cristo com Deus-Pai, como também a sua preexistência eterna, inclusive o seu papel na criação original e na nova criação. Como Filho de Deus, Ele carrega a imagem do Pai, e fez isso na sua humanidade; e é o mesmo Filho de Deus que está recriando a um novo povo formado para Deus e reconstituindo nEle a divina imagem.

Conclusão: A Questão das “Origens”

Como forma de conclusão, precisaremos retornar à questão das “origens”. Quando foi que Paulo se deparou com essa compreensão de Cristo como o Filho messiânico de Deus e que é, ao mesmo tempo, o Filho eterno? E o primeiro ponto a se fazer é que a realidade existe, seja qual for a fonte do entendimento de Paulo.

Já de início, precisamos perceber que as evidências oriundas do próprio Paulo indicam que a origem da linguagem do “Filho de Deus” deve ser encontrada em um Messianismo judeu que remonta à aliança Davídica. Portanto, a pergunta real sobre as origens não está na terminologia; essa está ligada às expectativas que os judeus tinham do fim dos tempos de que um Davi ainda maior surgiria e “redimiria” o seu povo da sua presente servidão.[31] Antes, a pergunta real diz respeito a como o Filho messiânico veio a ser compreendido como o Filho eterno, que preexistia na “forma de Deus” e era, dessa forma, “igual a Deus” (Fp 2.6).

Em primeiro lugar, obviamente, é totalmente possível que as suas origens, no caso de Paulo, podem remontar ao seu encontro com o próprio Senhor ressurreto e exaltado. Essa é, na verdade, a posição assumida por muitos, só que isso ocorre, infelizmente, em bases insustentáveis, a partir de uma leitura um tanto errática de Gl 1.15-16.[32] Simplesmente, não existe qualquer base exegética, especialmente base paulina, para se ler a gramática clara de Paulo, segundo a qual o Filho foi “revelado ἐν ἐμοί [em mim]” como se a intenção de Paulo fosse dizer “revelado para mim”. Paulo aparentemente (obviamente?) desejou que a sua própria “conversão” fosse motivo de revelação para outros: na sua própria “conversão” de um odioso perseguidor de Cristo, para um fiel devoto dEle, as pessoas puderam ver Cristo em ação no mundo. Só que não precisamos desse texto para subentender que o encontro de Paulo com o Cristo ressurreto pode tê-lo levado a finalmente compreender Cristo como o Filho preexistente. Na verdade, eu tendo a pensar dessa forma, muito embora não tenhamos qualquer evidência tangível da parte do próprio Paulo para pensar assim.

Em segundo lugar, não existem bases exegéticas, linguísticas, teológicas ou históricas para se achar que a resposta estaria na Sabedoria judaica. Aqueles que decidirem seguir por essa direção precisam subestimar, ou negar por completo o tema do Filho de Deus nas passagens-chaves, especialmente Cl 1.13-17. O problema real com essa visão é que a razão para seguir por esse caminho é que ela proporcionou aos eruditos uma "fonte" não somente para a preexistência, como também, e especialmente, para que o Preexistente fosse o agente da criação. Todavia, como já foi demonstrado no Apêndice A, isso reflete uma leitura um tanto equivocada de Provérbios 8 e da obra Sabedoria de Salomão. Além disso, é difícil imaginar como uma pessoa como Paulo poderia chegar a uma Cristologia inquestionável do Filho de Deus, com as suas firmes raízes no Messianismo judeu, por intermédio de uma figura feminina personificada. Seja qual for a nossa opinião acerca da Sabedoria personificada, ela não desempenhava qualquer papel redentor na especulação sapiencial judaica. Em terceiro lugar, o que se costuma desconsiderar, ou se subestimar, é que o próprio Paulo nos fornece evidências de que existia alguma forma de Cristologia do Filho de Deus na comunidade cristã aramaica antes mesmo de Paulo se tornar um crente, pelo uso que ele faz da palavra aramaica Abba como uma forma de se dirigir a Deus-Pai. Portanto, o entendimento de Cristo como o Filho preexistente muito provavelmente tinha as suas origens dentro da comunidade que o antecedeu.

Só que, ao final, todos precisamos admitir que nós, simplesmente, não sabemos a resposta à pergunta: "Quando foi que Paulo se deparou com essa compreensão de Cristo como o Filho messiânico de Deus e que é, ao mesmo tempo, o Filho eterno?". Eu sou atraído pela sugestão de Martin Hengel, que conclui, com base em minuciosa análise das evidências disponíveis que "esse desenvolvimento da Cristologia [inclusive da Cristologia do κύριος] avançou num espaço muito curto de tempo".[33] Depois, citando Barn. 6.13 ("Eis que faço das últimas coisas as primeiras coisas"), ele extrapola a possibilidade de que esse ponto de vista também possa ser visto em reverso: as primeiras coisas devem ser vistas à luz das últimas coisas. Nas palavras dele: "O princípio tinha que ser iluminado pelo fim" (p. 71).

Seja qual for o caso, entretanto, uma compreensão da preexistência do Filho de Deus surgiu nas comunidades primitivas — seja por revelação, lembrança do próprio Jesus, ou profunda reflexão — a realidade existe em Paulo; e junto com a sua Cristologia do κύριος, ela pressupõe, bem como expressa, o tipo de Cristologia "Superior" que se expressa de forma muito clara e articulada no

Evangelho de João. Paulo e João estão na mesma página cristológica da história. E, independentemente de qualquer outra coisa, a Cristologia do Filho de Deus não é periférica no projeto teológico de Paulo, mas parte essencial dele, e a parte que nos ajudará a compreender todo o restante, tanto em termos de encontrarmos um ponto de partida apropriado, como em termos da Teologia essencial de Paulo.

Apêndice: Textos que Apresentam o Filho de Deus/ Deus como Pai nas Cartas de Paulo

Filho e Pai no mesmo Contexto

1 Co 15.24,28 [24]εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.... [28]ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν.

Gl 4.4-7 [4]ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, [5]ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν. [6]Ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κρᾶζον· ἀββα ὁ πατήρ. [7]ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ.

Cl 1.12-15 [12]εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί· [13]ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, [14]ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν· [15]ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως,

Cristo como Filho

1 Ts 1.10 καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ [τῶν] νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης.

1 Co 1.9 πιστὸς ὁ θεός, δι᾽ οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

2 Co 1.18-20 [18]πιστὸς δὲ ὁ θεὸς ὅτι ὁ λόγος ἡμῶν ὁ πρὸς ὑμᾶς οὐκ ἔστιν ναὶ καὶ οὔ. [19]ὁ τοῦ θεοῦ γὰρ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἐν ὑμῖν δι᾽ ἡμῶν κηρυχθείς,... [20]ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ ναί· διὸ καὶ δι᾽ αὐτοῦ τὸ ἀμὴν τῷ θεῷ πρὸς δόξαν δι᾽ ἡμῶν.

Gl 1.15-16 [15]Ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεὸς] ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ [16]ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν,

Gl 2.20 ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν...

Rm 1.3-4 [3]περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, [4]τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν,

Rm 1.9 μάρτυς γάρ μού ἐστιν ὁ θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὡς ἀδιαλείπτως μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι

Rm 5.10 εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ

αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ·

Rm 8.3 Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί,

Rm 8.29,32 [29]ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς·... [32]ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται;

Ef 1.6 εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ [veja o v. 3, para achar o antecedente].

Ef 4.13 μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ,

Deus como Pai

1 Ts 1.1 Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη.

2 Ts 1.1-2 [1]Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ ἡμῶν καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, [2]χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς [ἡμῶν] καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

1 Co 1.3 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

1 Co 8.6 ἀλλ᾽ ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι᾽ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ.

2 Co 1.2 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

2 Co 1.3 Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως,

2 Co 11.31 ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ οἶδεν, ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ὅτι οὐ ψεύδομαι.

Gl 1.1 Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ᾽ ἀνθρώπων οὐδὲ δι᾽ ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν,

Gl 1.3-5 [3]χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [4]τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, [5]ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

Rm 1.7 πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Rm 8.15-17 15οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας ἐν ᾧ κράζομεν· ἀββα ὁ πατήρ. 16αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. 17εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.

Cl 1.3 Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι,

Cl 3.17 καὶ πᾶν ὅ τι ἐὰν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι᾽ αὐτοῦ.

Fm 3 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Ef 1.2 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Ef 1.3 Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ,

Ef 1.17 ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ,

Ef 2.18 ὅτι δι᾽ αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.

Ef 3.14-15 [14]Τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα, [15]ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται,

Ef 4.6 εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν.

Ef 5.20 εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί.

Ef 6.23 Εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Fp 1.2 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Fp 2.11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

Fp 4.20 τῷ δὲ θεῷ καὶ πατρὶ ἡμῶν ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

1 Tm 1.2 ...χάρις ἔλεος εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

Tt 1.4 ...χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν.

2 Tm 1.2 ...χάρις ἔλεος εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

---

[1] Não há nada novo aqui, já que essa acaba sendo a direção tomada por muitos estudiosos que escreveram sobre esse assunto; vide, por exemplo, M. Hengel, Son of God, 13-15; H. Ridderbos, Paul, 68-90; L. W. Hurtado, "Paul's Christology", in The Cambridge Companion to Paul (editado por J. D. G. Dunn; Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 191-95; Matera, New Testament Christology, 132-33; cf. Kramer (Christ, Lord, Son of God), que também reconhece essa realidade mas, infelizmente, faz uma separação entre "Filho de Deus" e "Cristo". Esses dois temas também assumem um papel relevante mesmo para aqueles que ampliam a perspectiva, outros; por exemplo, Ziesler (Pauline Christianity, 24-48), que não separam "Messias" de "Filho de Deus" e confronta "Sabedoria" com "Senhor" e "Filho de Deus", mas também acrescenta "Espírito" ao final — uma leitura incomum da Cristologia Paulina; e a sua análise de "Senhor" apresenta pouca fundamentação em Paulo.

[2] Na verdade, essa pergunta orienta grande parte do debate cristológico; entretanto, metodologicamente, parece uma reversão começar por aqui. A primeira tarefa, contudo, é a descritiva, que, por sua vez, leva-nos à tarefa histórica. Essa falha metodológica — que começa com "origens" e, depois, analise a Cristologia de Paulo à luz dos nossos pressupostos nessa questão — representa sozinha a popularidade da Cristologia Sapiencial, já que os textos em si não a fundamentam nem mesmo minimamente (vide Apêndice A, 634-36).

[3] Vide os caps. 3, pp. 125-28; 5, pp. 228-32; 6, pp. 261-62.

[4] Historicamente, isso não tem sido tão óbvio para alguns, especialmente para aqueles na longa história dos estudiosos alemães que têm insistido que esse "título" pertence à "helenização" que Paulo faz da fé. Só que esses dias, praticamente, já chegaram ao fim; vide especialmente a crítica em Hengel, Son of God, 4-5, 17-41.

[5] Apesar de muitos discordarem dessa forma de apresentação da questão, somente estou tentando levar Paulo ao pé da letra; e Paulo é quem insiste que Deus-Pai "enviou o seu Filho" ao mundo (Rm 8.3; cf. Gl 4.4). Argumentar que

Paulo estaria aqui utilizando uma declaração de fé anteriormente existente que não havia sido inteiramente incorporada por ele, é o mesmo que argumentar contra o que Paulo, de fato, faz: ele dita tudo isso dentro da sua própria frase tendo em mente a leitura em voz alta nas comunidades de Roma — comunidades que já tinham uma história considerável de fé em Cristo antes da sua Carta ser escrita.

[6] Confira Dahl, Jesus the Christ, 15.

[7] Essa "falha" em se ler 1 Coríntios como um todo é especialmente prejudicial à forma como Kramer (Christ, Lord, Son of God) escolheu fazer a análise da Cristologia de Paulo. Ao investigar o tal material pré-paulino a ser encontrado em Paulo, ele, convenientemente isola essa passagem da Cristologia do próprio Paulo, de modo que ele nem chega a mencionar que, segundo o próprio apóstolo (em um momento retórico, para sermos honestos), o único Cristo que ele pregou em Corinto foi Jesus como "um Messias crucificado".

[8] Confira a análise mais completa no cap. 3, pp. 104-5.

[9] Desconsiderar o argumento proposto por esse parágrafo é desconsiderar Paulo em grande medida. Por exemplo, Rei (Jesus, God's Emptiness, God's Fullness, 19-20) observa corretamente o significado do encontro de Paulo com o Cristo ressurreto, mas deixa de perceber a guinada radical com respeito à crucificação. Em vez de simplesmente apresentar uma nova percepção acerca da cruz, o seu encontro com o Cristo ressurreto significou, para ele, a destruição completa da sua convicção profundamente arraigada acerca do que Deus havia feito ao crucificar a Cristo; e isso exigiu uma mudança radical de paradigma nos alicerces mais profundos do seu entendimento do messianismo.

[10] É um tanto interessante que nesses dois novos relatos da sua história essencial pré-cristã, Paulo coloca a violência contra a Igreja diante da sua adesão leal à Lei. O mais provável é que isso seja o resultado das suas próprias controvérsias dentro do Judaísmo, onde ele estava habituado a fazer lembrar aos outros judeus que já esteve na mesma situação em que eles, agora, se encontravam. Hurtado também acrescenta que essas ênfases fazem ainda mais sentido se Paulo tivesse "desenvolvido suficiente familiaridade com os cristãos judeus a ponto de se tornar convencido de que eles eram uma seita deveras perigosa e que eram necessários esforços decisivos para destrui-los. Portanto, é razoável se sugerir que as crenças cristológicas fundamentais de Paulo eram, com grande

probabilidade, um reflexo das crenças às quais ele havia anteriormente se oposto" ("Paul's Christology", 188).

[11] Essa é mais uma deficiência grave da análise que Kramer faz da Cristologia Paulina (confira o nº 7 acima). O resultado final dele ter limitado o seu estudo aos "títulos" é uma completa subestimação de Cristo = Messias. Apesar dele reconhecer que esse teria sido o sentido original, ele expressa dúvida quanto à comunicação desse sentido às comunidades helênicas de fala grega, e conclui que "uma conexão assim é completamente irreconhecível pela igreja cristã gentílica no período paulino" [pp. 224-25], o que pareceria colocar qualquer compreensão apropriada de 1 Co 1.22-25 e Rm 9.5 em considerável dúvida! Ao contrário, precisamos levar a sério que as comunidades paulinas originais eram mistas e que o próprio Paulo havia sido o mestre delas. E, em qualquer um dos casos, devemos começar pelo entendimento que o próprio Paulo tinha à medida que ele surge nas suas Cartas.

[12] Pela contagem real (utilizando o texto da NA[27]), "Cristo" é utilizado 343 vezes no corpus eclesiástico, além de 32 vezes nas Epístolas Pastorais; para fins de comparação, a designação "Senhor", que é somente um título nos escritos de Paulo, ocorre 223 vezes, mais 22 nas Epístolas Pastorais, e o nome real "Jesus" ocorre 177 vezes, mais 31 nas Epístolas Pastorais.

[13] Para ter acesso à estatística inclusa nesse parágrafo, confira a tabela no cap. 1, p. 27. Cf. Dahl, Jesus the Christ, 16.

[14] Esse número foi retirado de uma contagem real feita no apêndice I na obra Paul's Use of the Old Testament, 150-54, de Ellis.

[15] Dessa forma, a maior parte está em Romanos, 1 Coríntios, Gálatas e 2 Coríntios.

[16] Sobre essa questão, vide a análise feita no cap. 1, pp. 21-26.

[17] Para saber mais sobre essa questão, confira a análise de Cl 1.12-14 no cap. 7, pp. 314-17.

[18] É à luz desse uso frequente da Bíblia grega que precisamos também observar a considerável escassez de textos da Tradição Sapiencial, exatamente porque eles não fazem parte do relato primário (confira a análise no Apêndice A, pp. 640-42).

[19] Confira o apêndice A, além dos excursos de 1 Coríntios (pp. 106-10), 2 Coríntios (pp. 196-97), e Colossenses (pp. 337-46).

[20] Para saber mais sobre esse tema, vide G. D. Fee, "Old Testament Intertextuality in Colossians: Reflections on Pauline Christology and Gentile Inclusion in God's Story", in History and Exegesis: New Testament Essays in Honor of E. Earle Ellis on His Eightieth Birthday (editado por A. Son; London: T&T Clark, 2006), 203-23.

[21] Tradicionalmente, tanto os autores do NT como os da Igreja Primitiva entendiam que vários desses textos previam um Messias real: (Is 9.6-7; 11.1-9; Jr 23.5-6; 33.14-16; Ez 34.23-24; 37.24; Zc 9.9-10; Sl 132.11-18).

[22]É particularmente interessante notarmos que as duas Cartas em que "Filho de Deus" é o tema cristológico dominante (Gálatas e Romanos) são as duas Cartas dominadas por preocupações mais especificamente judaicas. Cf. Hurtado: "As referências de Paulo a Jesus como o Filho de Deus estão concentradas em Romanos e Gálatas... , em que Paulo está num diálogo mais intenso e sustentado com a tradição judaica" ("Paul's Christology", 191). Além disso, ao lado de Cl 1.13-17, Rm 1.2-4 apresenta uma tensão não resolvida de realidades gêmeas segundo as quais o Filho eterno de Deus entrou na história humana como o Filho messiânico.

[23] O único caso em que o genitivo divino qualificador não ocorre é em 1 Co 15.28, em que Paulo afirma αὐτὸς ὁ υἱός ὑποταγήσεται (o próprio Filho será sujeito); mas mesmo nesse caso o intensivo αὐτός nos leva de volta ao v. 24, em que Paulo afirma que "ele [Cristo] entregará o reino τῷ θεῷ καὶ πατρί [ou para o seu Deus e Pai ou para Deus, o próprio Pai]".

[24] Isso inclui somente o uso de πατήρ, e não as duas ocorrências de Αββα, já que πατήρ ocorre em ambos os casos como a tradução grega dessa palavra aramaica transliterada.

[25] Para saber mais sobre a sugestão de O. Cullmann (Christology, 293) de que a filiação de Cristo tem um ponto de término, vide no presente volume a nota de nº 81 no cap. 3 (em 1 Co 15.28). Cf. Ridderbos: "Ter-se-á de julgar a 'pós-existência' do Filho aqui intencionada à luz daquilo que, em outras passagens, é tão claramente afirmado acerca da sua preexistência [Gl 4.4]" (Paul, 69).

[26] Cf. R. Bauckham: "A Cristologia não pode isolar a missão de Jesus do seu ser.

Uma Cristologia puramente funcional que trate apenas da ação de Deus na missão de Jesus é inadequada, porque a sua missão está fundamentada na sua filiação em termos da sua intimidade pessoal com o Pai" ("The Sonship of the Historical Jesus in Christology", SJT 31 [1978]: 258-59).

[27] Kim (Origin of Paul's Gospel, 133-36) entende as evidências paulinas de forma completamente diferente. Com base no que ele chama de "as duas definições do evangelho" em Rm 1.2-4,16 ela faz a espantosa afirmação de que "para Paulo, o 'Filho de Deus' significa, quando utilizada na definição do evangelho, aquEle que levou a Lei a termo, redimiu o crente do pecado e da Lei e, portanto, superou a Lei como o meio de salvação" (p. 140). Todavia, isso significa introjetar "Filho de Deus" em Rm 1.16 pela via indireta das assim chamadas duas definições e, portanto, desprezar o aspecto relacional dessa perspectiva cristológica.

[28] Esses são os textos que também servem para desqualificar a afirmação de Cullmann de que "somente se pode falar do Filho tendo em vista a ação revelatória de Deus, e não tendo em vista o seu ser" (Christology, 293); cf. a crítica em Ridderbos, Paul, 68-69.

[29] Confira os excursos sobre 2 Co 4.4,6 no cap. 4 e Cl 1.15 no cap. 7; vide também o Apêndice A (pp. 638-39).

[30] Vide cap. 13, pp. 550-62.

[31] Como, por exemplo, nos Salmos de Salomão 17-18.

[32] Confira a análise desta passagem no cap. 5, pp. 232-34.

[33] Vide Hengel, Son of God, 77.

15

Jesus: Messias Judeu e Senhor Exaltado

COM ESTE CAPÍTULO, NÓS CHEGAMOS ao mais importante dos temas cristológicos que surgem nas Cartas de Paulo e, dessa forma, ao centro absoluto da Cristologia Paulina: Jesus como ὁ κύριος (o Senhor). Esse título ocorre, em geral, com menos frequência que o título transformado em nome Χριστός. Em parte, isso ocorre porque κύριος é, como veremos mais adiante, um nome transformado em título que, nas Cartas de Paulo funciona somente como um título, ao passo que (ὁ) Χριστός funciona como ambos. Mesmo assim, o título κύριος predomina nas duas primeiras Cartas, bem como nas últimas tanto no corpus eclesiástico (Filipenses), como nas Epístolas Pastorais (2 Timóteo). Além disso, ele desempenha um papel de destaque em todas as Cartas do corpus eclesiástico, à exceção de 2 Coríntios e Gálatas.[1]

Na verdade, para Paulo, o significado desse "nome transformado em título" de forma alguma pode ser desconsiderado. Ele é, consistentemente, o primeiro ponto de destaque de todas as suas Cartas ("o Senhor Jesus Cristo"; isto é, "o Senhor, a saber, Jesus, o Messias"), sempre combinado com "Deus o/nosso Pai". Essa é a linguagem das primeiras comunidades cristãs, as quais, em aramaico, oravam Marana tha ("Vem, Senhor"). Essa é a linguagem que Paulo utiliza nas suas descrições da experiência do Caminho de Damasco ("Não vi eu Jesus, nosso Senhor?"); e trata-se da confissão fundamental daqueles que iam se convertendo, e, portanto, seguidores do Ressurreto ("o Senhor é Jesus [Cristo]" [1 Co 12.3; Rm 10.9; Fp 2.11]). Além disso, nas sessenta e cinco ocorrências da designação completa, em que todos os três nomes/títulos aparecem juntos, κύριος sempre aparece na primeira ou na última posição ("o Senhor Jesus Cristo [ou, 'Cristo Jesus']" ou "Jesus Cristo [ou, 'Cristo Jesus'] o Senhor".

Da mesma forma que ocorre com "Filho de Deus" (vide cap. 14),[2] as implicações cristológicas desse "nome transformado em título" são

consideráveis; e elas nos forçam a um entendimento de Cristo que pode ser melhor expressado em termos da plena divindade — de uma forma similar àquela que é encontrada no Evangelho de João e em Hebreus sob a rubrica de "Filho". Esse uso, em particular, é o que exige labor teológico da nossa parte, já que (1) o divino Senhor partilha de toda forma de prerrogativa divina com Deus-Pai, exceto no caso do "início" do próprio evento salvífico, mas faz isso (2) dentro de um contexto de absoluto Monoteísmo e, portanto, (3) nas suas funções redentora e mediadora, sempre com Deus-Pai como a primeira e última palavra. Os dados desse capítulo exigem que nós abandonemos o Monoteísmo, o que Paulo não fará,[3] ou encontremos uma forma de incluir o Senhor Jesus Cristo dentro da identidade divina do Deus Único, que é o que Paulo fez.[4]

Assim como observamos acerca da expressão "Filho de Deus" no capítulo anterior, esse título está carregado de implicações messiânicas; mas nesse caso isso ocorre em termos da dimensão escatológica do messianismo de Cristo, no qual o Senhor messiânico, em "cumprimento" ao Salmo 110.1, está assentado à destra de Deus. Assim, tal como no capítulo anterior, este é um local apropriado para se começar o debate.

Jesus Cristo, Senhor Messiânico Exaltado — Salmos 110.1

Começaremos novamente com um encontro transformador de Paulo com o Cristo ressurreto. E, aqui, de modo especial, a própria linguagem que ele utiliza é significativa. Dessa experiência, Paulo diz em 1 Co 9.1, em defesa do seu apostolado: “Eu vi o Senhor”. Isso é, então, esclarecido em 15.8, como uma referência à aparição de Cristo a ele depois do término das aparições regulares de Cristo no período pós-ressurreição.

O uso que Paulo faz da linguagem nessa última passagem indica (ao que parece, de forma bastante clara) que ele pensava nesse “ver o Senhor” não como uma experiência visionária, mas como algo semelhante ao que os primeiros discípulos haviam experimentado. O Cristo ressurreto apareceu a ele, declara Paulo na mesma linguagem e, portanto, presumivelmente da mesma forma, como apareceu a todos os outros. Paulo, de fato, teve experiências visionárias, como ele mesmo revela em 2 Co 12.1-5; entretanto, mas sobre essas experiências ele não trata de ter “visto” o Senhor, mas, sim, de ter “ouvido” coisas que não podiam ser expressas aqui do lado de baixo. No nosso texto presente (1 Co 15.8), a única diferença que Paulo aponta entre a sua experiência do Cristo ressurreto e a dos outros era que a sua era anormal, no sentido de ter ocorrido bem depois da época em que tais aparições já tinham cessado.[5] Só que a sua frase nos deixa com pouca dúvida de que ele considerava o seu caso o último de uma série de aparições similares do Senhor ressurreto, aos seus seguidores.[6]

O significado dessa experiência e linguagem para Paulo precisa ser levado em conta porque foi por ter “visto o Senhor” que o apóstolo recebeu a sua comissão inicial ao apostolado. Essa parece ter sido a sua intenção com a justaposição das três frases que ocorrem na forma de perguntas retóricas em 1 Co 9.1. Primeiramente, ele pergunta: “Não sou eu um apóstolo?”, e do que lemos a seguir, quase não se pode questionar que os coríntios estavam duvidando dessa sua prerrogativa, já que alguns deles estavam colocando em questão o “direito” que Paulo tinha de proibi-los de participar das festas nos templos pagãos (1 Co 8.1-13).

Por isso, logo após essa pergunta ela apresenta as duas formas básicas de evidência que substanciam o seu apostolado: “Não vi eu a Jesus, nosso Senhor?”. Aqui está o primeiro requisito para o apostolado, na visão de Paulo. Ter visto e, portanto, ter sido chamado pelo próprio Senhor é o primeiro critério para o apostolado, o que também é evidenciado na versão condensada e de segunda mão desse chamado transcrito no discurso de Paulo diante de Agripa em At 26.16-18. Só que para Paulo, a terceira pergunta serve, igualmente, como evidência: “Não sois vós o resultado do meu trabalho no Senhor?”. Assim, da perspectiva de Paulo, o seu apostolado estava baseado em dois fatores: (1) o seu encontro pessoal com o Senhor e seu comissionamento pessoal por parte do Senhor ressurreto e; (2) a fundação de igrejas feita por ele.

Essas frases um tanto austeras, sem dúvida nenhuma, abrangem muito mais do que está expresso, todavia as realidades básicas já são apresentadas. Paulo viu, e foi comissionado pelo Cristo Jesus ressurreto. Só que a sua linguagem acerca dessa experiência é expressa em termos de “ver o Senhor”. Portanto, o que está em jogo na Cristologia Paulina é a forma como Paulo teve acesso a esse uso de linguagem, isto é, a chamar o Jesus ressurreto de “Senhor”. A resposta, em parte, é que essa era a linguagem dos crentes da Igreja Primitiva, desde os primórdios da igreja — antes mesmo de Paulo se tornar um deles — conforme fica evidenciado pela oração da comunidade de fala aramaica, Marana tha (“Vem, Senhor”), talvez ligada à Ceia do Senhor.

Do mesmo modo que as demais pessoas da comunidade cristã primitiva, Paulo, muito provavelmente, entendia esse novo título concedido a Jesus à luz da interpretação que o próprio Jesus tinha do Sl 110.1, que havia sido transmitida e disseminada entre os primeiros crentes: “O Senhor diz ao meu senhor [ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου], ‘Assenta-te à minha mão direita, até que ponha os teus inimigos por escabelo dos teus pés’”, uma passagem que, por muitas razões, se tornou um importante texto messiânico no Judaísmo do Segundo Templo.[7] Essa é, de fato, a passagem mais frequentemente citada, ou aludida no Novo Testamento, inclusive pelo próprio Jesus nas controvérsias com os líderes judeus (Mc 12.35-37 e passagens correlatas). Ela é mencionada quatro vezes no corpus paulino.

Em 1 Co 15.27 o texto do Sl 110.1 traz uma descrição do Reino presente de Cristo que durará até que o último inimigo, a morte, seja colocada debaixo dos seus pés, no tempo em que os que estão em Cristo serão ressurretos dentre os mortos. Ele é utilizado de uma forma um tanto similar em Ef 1.20 para se referir ao senhorio presente de Cristo sobre todos os poderes demoníacos. Nesses dois

textos, especialmente 1 Co 15.27, o uso tem implicações messiânicas claras, já que “o Senhor” — mesmo que Ele assim não seja chamado em nenhuma das alusões de Paulo a essa passagem — é aquEle que hoje reina nas alturas.

Em Rm 8.34 a alusão do salmo assume a dimensão interessante de referência ao ministério presente de Cristo como intercessor celestial por nós, de modo que aqui ele faz referência, num sentido metafórico mais amplo, ao fato daquEle que está assentado à destra de um rei ser, normalmente, reconhecido como aquEle que exerce a maior influência sobre o rei. Finalmente, em Cl 3.1 ele é utilizado simplesmente como ponto de referência a respeito da presente posição de Cristo e tem por objetivo servir tanto como estímulo quanto como exortação, tal qual em Romanos.

Podemos ver que essa é a compreensão básica de Paulo acerca do Reino presente de Cristo, e do seu significado para a Cristologia Paulina na forma como ele utiliza a linguagem do κύριος numa grande variedade de outros contextos nas suas Cartas, que é o tema da análise de grande parte do restante desse capítulo. Porém, antes, precisaremos fazer mais três observações importantes e inter-relacionadas acerca da referência que Paulo faz ao Cristo ressurreto como estando “à mão direita” de Deus-Pai.

Em primeiro lugar, em nenhuma dessas alusões Paulo utiliza o título “Senhor”, a linguagem real do Salmo na Septuaginta. Apesar disso poder ser simplesmente acidental, mantendo relação, em cada um dos casos, com a questão a ser abordada; esse fenômeno também se enquadra muito bem com o uso paulino em outras passagens, especialmente à luz do próximo ponto.

Em segundo lugar, apesar de κύριος ocorrer ao longo de toda a Septuaginta, tanto como referência a Yahweh, mas, especialmente, como tradução do Nome Divino, Paulo utiliza esse título exclusivamente para Cristo e jamais como referência a Deus,[8] a quem ele, igualmente, reserva de fora exclusiva o termo θεός.[9]

Em terceiro lugar, apesar de haver algumas exceções,[10] ὁ κύριος também é utilizado, predominantemente, com referência ao reinado presente e à vinda antecipada de Cristo e, raramente, para se referir à sua vida terrena.[11] Assim, Jesus morreu por nós, ou Cristo morreu por nós, mas “o Senhor” jamais morreu por nós — apesar de, em 1 Ts 2.14-15 constar que “mataram o Senhor Jesus”; só que essa frase parece estar intencionalmente carregada de ironia e, seja como for,

ela está fazendo uma retrospectiva ao que o próprio povo de Paulo fez: eles mataram o Jesus a quem Deus restabeleceria como Senhor de todos.

A razão provável, portanto, para o uso que Paulo faz de Χριστός e não de κύριος quando faz eco ao Sl 110.1 é que, em cada um dos casos, a ênfase recai sobre a atividade redentora de Cristo, inclusive a sua presente atividade intercessória em favor do seu povo, e não no seu senhorio propriamente dito. Portanto, é o Messias, Cristo, que está assentado à destra, o que parece refletir a intenção do salmista. O uso que Paulo faz do título "Senhor", por outro lado, não guarda muita relação com o referencial messiânico envolvido; isso fica pressuposto pelo próprio uso da passagem. Em vez disso, "Senhor" é o título pelo qual o apóstolo regularmente inclui Cristo na divina identidade.[12] Porém, trata-se de um título que, para Paulo, é, antes de tudo, a forma grega do próprio Nome Divino, agora outorgado a Cristo. Desse modo, o "título" sempre apresenta um certo grau de ambiguidade por causa do seu ponto de referência inicial, muito embora, para o apóstolo, ele seja utilizado totalmente no sentido de título. É para essa questão que agora passaremos.

O “Nome” acima de todo Nome

O lugar para começarmos a presente análise é retornando às três passagens cruciais que nos oferecem as pistas para o nosso entendimento teológico desse “nome transformado em título” concedido ao Cristo Jesus ressurreto. Na verdade, o que é declarado explicitamente nesses três textos serve como a base prepositiva do nosso entendimento acerca do uso regular e consistente que Paulo faz de (ὁ) κύριος com referência a Cristo e, sendo assim, do seu entendimento básico de “quem” é Cristo.

Jesus, o Senhor do Shemá (1 Co 8.6) [pp. 92-97]

Já no início do corpus que chegou até nós, e de maneira bastante pressupositiva, Paulo utiliza a Shemá judaica, a expressão fundamental do Monoteísmo judeu, para incluir Cristo na identidade do Deus Único.[13] O fato provocador disso é que alguns crentes de Corinto, em nome do γνῶσις (conhecimento), haviam desconsiderado a realidade monoteísta e a argumentaram que como existe apenas um único Deus, então os outros "deuses" e "senhores" dos templos pagãos não existiam. Desse modo eles concluíram que a participação nas festas do templo era uma questão de indiferença, já que não existe "deus" no templo.

Ao confrontar essa gnōsis dos membros de Corinto, Paulo aceita, primeiramente, a correção do pressuposto teológico básico: "Só existe um Único Deus". Entretanto, ele rejeita veementemente o que eles estão fazendo, em última análise, por duas razões: uma ação assim por parte dos "conhecedores" provoca dano na vida de outros crentes por quem Cristo morreu, mas não conseguem entender essas distinções finas; e acima de tudo, porque eles não haviam compreendido a natureza demoníaca da idolatria. Desse modo, Paulo acaba argumentando que apesar de não haver outros "deuses" ou "senhores", os templos pagãos são o local de habitação de demônios, e quem crê em Cristo como Senhor não pode participar da Ceia do Senhor e também da mesa dos demônios (10.13-22).

Na sua rejeição inicial do argumento deles em 8.4-6, Paulo faz algo inusitado. Ele admite, momentaneamente, que para os outros existem "muitos deuses e muitos senhores". Só que "para nós", prossegue ele, existe somente um "Único Deus" e um "Único Senhor". A forma como Paulo faz isso representa um dos momentos mais marcantes da Teologia cristã primitiva. Ele divide a própria Shemá em duas partes, algo que lhe está disponível somente na Septuaginta, a qual oferece evidência de uma tradição crescente dentro do Judaísmo do Segundo Templo de substituir Adonai ("Senhor") por Yahweh nos textos sagrados para que não se tomasse o nome de Yahweh em vão. Dessa forma, na Septuaginta, a Shemá fala no κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν ([o] SENHOR nosso Deus, [o] SENHOR é um). E, como o Cristo ressurreto tinha "o Nome"

κύριος a ele concedido na sua exaltação (vide a análise seguinte), Paulo, agora, aplica as duas palavras da Shemá, θεός e κύριος, o Deus-Pai e Cristo, o Filho, respectivamente.

O que parece claro nessa passagem é que o Filho de Deus exaltado é compreendido como parte da identidade divina, como o agente eficiente tanto da criação como da redenção, do qual Deus-Pai é visto como a fonte e objetivo supremos. E Paulo faz isso de uma maneira que não conflita com o entendimento do seu Monoteísmo básico. O que pode ser demonstrado como verdadeiro no caso de Paulo é que quando ele cita ou ecoa o Antigo Testamento nas passagens em que κύριος = Adonai = Yahweh, o κύριος é aplicado, de forma consistente e exclusiva, ao Senhor Jesus ressurreto. A pista a respeito de como isso veio a ocorrer será vista no texto a seguir.

Só que antes disso, precisaremos notar o que é dito a respeito do único Senhor: Ele é o divino agente preexistente da criação, bem como o agente histórico da redenção. Como nada mais é dito acerca da criação nesse contexto imediato, essa afirmação pode simplesmente não passar de mais uma afirmação tipicamente judia sobre Deus em comparação com os outros supostos deuses e senhores.[14] Todavia, também é muito provável que essa afirmação sobre o único Senhor como o agente da criação prepare o terreno para a afirmação final de Paulo em 1 Co 10.25-26, no início da próxima secção do argumento (10.23–11.1). Aqui, com respeito à comida vendida nos mercados e, em contraste com a sua proibição absoluta de se consumir alimentos em templos pagãos, Paulo assume a posição contrária. Agora eles são encorajados a “comprar e comer”. O motivo? Porque, e agora citando o Sl 24.1 com Cristo sendo o Senhor = Yahweh do Salmo, “Do Senhor é a terra e a sua plenitude, o mundo e aqueles que nele habitam”, já que o único Senhor era o agente divino da criação, originalmente.[15] Desse modo, Paulo não somente coloca Cristo, o Senhor, de forma pressuposta, como o agente preexistente da criação, mas também o enxerga como o Senhor do Sl 24.1, a quem pertence toda a criação.

A Outorga do Nome (Fp 2.10-11) [pp. 419-425]

Nessa passagem, Paulo conclui a sua explanação do relato essencial de Cristo descrevendo a redenção que Deus-Pai faz do Filho: aquEle que era igual a Deus (v. 6) demonstrou a semelhança divina ao derramar-se a si mesmo, tornando-se servo de todos, ao humilhar-se em morte obediente na cruz. A redenção divina assumiu a forma da "outorga" do Nome a Cristo por parte de Deus, o qual é, então, identificado como "o Nome acima de todo nome".

Como foi indicado na exegese dessa passagem (cap. 9, pp. 419-425), essa linguagem só pode se referir ao Nome Divino, que funciona como uma característica central do entendimento que Israel tinha de si mesmo. O nome do seu Deus, Yahweh, revelado inicialmente a Moisés no Monte Horebe/Sinai em Êxodo 3.1-4, deveria ser o seu principal símbolo de identidade. Eles eram o povo "do Nome" — isto é, do seu Deus, Yahweh, que acabou escolhendo Jerusalém como o lugar onde "habitaria o seu Nome", e em cujo Nome todo o Israel deveria fazer e cumprir os seus juramentos.

Esse é "o Nome" que foi concedido ao Cristo ressurreto na sua exaltação, não na sua forma hebraica original, Yahweh, mas (agora por um dos felizes "acidentes da história") antes, para Paulo e para a Igreja Primitiva, na sua expressão grega κύριος, que era consistentemente utilizada pelos tradutores da Septuaginta[16] para se verter o Nome Divino. Assim, o Cristo ressurreto não era Yahweh, que sempre é citado por Paulo como θεός (Deus); mas, o Filho de Deus preexistente retorna para receber a honra de receber sobre si o nome substituto para Deus, que, para Paulo, então, torna-se um título para Cristo como "Senhor".

Essa era a realidade que já estava posta quando Paulo fez essa afirmação acerca da Shemá em 1 Co 8.6. Na presente passagem, ela é assegurada pelo uso intertextual que Paulo faz de Is 45.23 como o meio de identificar "o Nome".[17] Em vez de "para/diante de mim" de Isaías, em referência ao Deus único de Israel, Yahweh, Paulo insiste que a promessa de que "todo joelho se dobraria e toda língua o confessaria como único Deus" agora foi transferida para o Senhor ressurreto e exaltado, Jesus Cristo. E não satisfeito ao citar o texto de Isaías da

forma como ele se apresenta, Paulo desenvolve os temas de “todo joelho e de toda língua” de modo a incluir todos os seres criados: no céu, na terra e (provavelmente) também os entes demoníacos. Assim, no Fim dos Tempos, até mesmo o κύριος καὶ σωτήρ (senhor e salvador) Nero César, que, em última análise, era o responsável pelo sofrimento presente em Filipos, reconhecerá o senhorio do Messias, a quem o império, um dia, assassinou.

Essa passagem, portanto, serve como um exemplo clássico dessa transferência de todo tipo de privilégio divino para o Senhor ressurreto, conforme demonstrado ao longo do corpus como um todo, inclusive das Epístolas Pastorais. Nas repetidas citações e no uso intertextual que Paulo faz da Septuaginta, ele, consistentemente, identifica o κύριος = Yahweh da Septuaginta com o Senhor Jesus Cristo ressurreto.[18]

Só que essa passagem também tem uma perspectiva singularmente escatológica a ela ligada; isto é, esse reconhecimento universal ocorrerá no Fim dos Tempos. Dessa forma, passamos ao nosso terceiro texto significativo para mostrar que esse fenômeno também serve como o ponto de entrada para todos os que aceitam Cristo como Salvador e, assim, tornam-se parte do novo povo que Deus formou.

A Confissão do Nome (Rm 10.9-13) [pp. 270-274]

No meio de uma longa passagem em que Paulo defende que Deus não acabou com o seu antigo povo de Israel, muito embora no tempo presente, o novo povo formado agora (provavelmente) inclua mais gentios do que judeus, ele faz um movimento tipicamente ousado com relação à uma importante passagem do Antigo Testamento: Deuteronômio 30, em que vemos a promessa de uma renovação da aliança. No v. 9 Paulo se apropria e aplica a linguagem da "boca" e "coração" de Dt 30.14, no qual Deus declara que a palavra não será difícil demais para Israel, ou distante demais deles. Paulo afirma que é assim que os judeus e gentios, juntos, tornar-se-ão um povo escatológico de Deus: ao confessar com a boca que κύριος Ἰησοῦς (o Senhor é Jesus) e ao crer no coração que Ele ressuscitou dos mortos e hoje está exaltado. E não podemos esquecer dessa justaposição do que é crido no coração e confessado com a boca. O que é crido é que Deus ressuscitou o Messias crucificado dentre os mortos e o exaltou para o lugar altíssimo, concedendo-lhe "o Nome" (Fp 2.9-11). Assim, a confissão de Jesus como Senhor passa a ser fundamentada nessa fé prévia no coração de que, por meio da ressurreição e exaltação, Cristo assumiu a sua presente função de Senhor de todos.

Fica claro que a confissão da boca se refere ao mesmo fenômeno mencionado em Fp 2.10-11 pela citação subsequente, no v. 13, de Joel 2.32 (3.5 LXX). Não existe distinção entre judeu e grego nessa questão, afirma Paulo, pois πᾶς, ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται (todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo). Aqui, mais uma vez, tal como nas passagens anteriores, Paulo tomou um texto escatológico muito importante da Septuaginta, em que "o nome do Senhor" = "o nome de Yahweh", e o aplicou diretamente ao Cristo ressurreto.

Assim, o mesmo fenômeno da "confissão" escatológica do Nome (em Fp 2.10-11) é, por meio da "confissão de Jesus como Senhor" no presente, a forma de se entrar no povo de Deus da Nova Aliança.

Porém, o que acontece no ponto de entrada, bem como na conclusão

escatológica serve também para Paulo como uma forma comum de identificar o novo povo formado por Deus. Desse modo, esse uso também ocorre, nas Cartas de Paulo, de várias outras formas que refletem essa total transferência para Cristo do “nome” de Yahweh na sua forma grega, κύριος, na qual o Nome, agora, funciona completamente como um título para Cristo.

O Clamor ao Nome (1 Co 1.2, etc.)

A linguagem real da passagem de Joel ocorre em dois outros casos no corpus (1 Co 1.2; 2 Tm 2.22), em ambos os casos como uma forma de identificar todos os que compõem o novo povo da Aliança de Deus. Em 1 Co ela aparece na saudação, de forma elaborada, que muito provavelmente tem a intenção de chamar a atenção dos coríntios para o fato deles pertencerem a uma rede muito mais ampla de crentes e, portanto, que precisavam seguir de acordo com a comunidade maior. Desse modo, ele se refere "à igreja de Corinto, chamados para serem 'santos' juntos com todos aqueles em todos os lugares que invocam o nome do Senhor, que é tanto Senhor deles, como nosso".[19] Portanto, aqui, para Paulo, é a linguagem bíblica que enfatiza o aspecto universalizante da obra de Cristo e do Espírito.

Na segunda passagem, o próprio Timóteo está sendo admoestado a unir aos demais que "invocava o nome do Senhor" com coração puro, para, dessa forma, viver de acordo com o Nome ao qual eles invocam. Nesse último caso, o mandamento a Timóteo é uma clara referência ao segundo "firme fundamento" do recém-formado templo de Deus (2 Tm 2.19). Desse modo, Timóteo está sendo encorajado, primeiramente, a se lembrar que "o Senhor conhece aqueles que são seus;"[20] porém, o segundo "fundamento", o qual ele não deve esquecer, é que aqueles que pertencem ao Senhor, que "chamam o nome do Senhor" (ecoando, assim, Is 26.13), precisam "desviar-se da iniquidade".[21]Assim, em cada um desses casos, o "nome do Senhor" que deveria ser o símbolo identificador do Israel de Deus foi transferido para o povo recém-formado de Deus, em que "o Senhor" cujo "nome" agora os identifica passa a ser o Cristo Jesus ressurreto e exaltado.

Muito provavelmente, é assim que também devemos compreender o uso mais incomum da expressão "o nome do Senhor Jesus" em 1 Co 6.11. Aqui, Paulo afirma que, em contraste com as formas de pecado observadas nos vv. 9-10, os crentes de Corinto foram "lavados, santificados, e justificados no nome do Senhor Jesus Cristo", bem como pelo "Espírito do nosso Deus". Essa quarta ocorrência da expressão nessa Carta (cujo número é o mais elevado de todo o

corpus), muito provavelmente, tem a intenção de ser a sua marca fundamental de identidade. Tal como ocorreu com Israel, na antiguidade, que era identificado como um povo do Nome, assim também acontece com os crentes da Nova Aliança. Na sua conversão, eles "invocam o nome do Senhor" exatamente porque esse é o nome pelo qual eles, agora, são identificados. Assim, o Senhor Jesus Cristo, para Paulo, agora assumiu o papel que antes pertencia exclusivamente a Yahweh na tradição judaica, da qual Paulo fora, e ainda se considera, parte.

Intimamente relacionada a esse uso é a oração que Paulo faz pelos tessalonicenses na sua segunda Carta a eles (2 Ts 1.12). Depois de uma série de ecos intertextuais na ação de graças, em que Cristo, o Senhor (= Yahweh), imporá o seu juízo sobre os seus oponentes (ecoando, especialmente, Is 66.4-6 [vide o cap. 2, pp. 59-63]), Paulo continua no mesmo rumo na sua oração por eles, ecoando, mais uma vez, a mesma passagem de Isaías. O que Paulo deseja para eles é que pela forma como eles vivessem, "o nome do nosso Senhor Jesus, fosse glorificado entre eles" (as palavras em itálico foram retiradas diretamente de Isaías 66.5). Assim, além do novo povo formado de Deus precisar ser identificado como o povo do "Nome", ele também deve ser instado a viver de uma forma que leve glória a esse Nome, o que, ao mesmo tempo, alude novamente ao tema da "glorificação" de Cristo com seu povo, no v. 9.

De modo semelhante, na conclusão do seu grande oráculo escatológico em Mq 4.1-5, o profeta contrasta o Israel escatológico com as nações vizinhas, os quais "andam no nome dos seus deuses" (= vivem pela autoridade, e de acordo com os seus deuses). Israel, afirma Miqueias, fará o mesmo: "Nós andaremos no nome do Senhor [Yahweh] nosso Deus para sempre". Mesmo que Paulo não utilize a metáfora do "andar" dessa maneira, ele reflete esse uso em duas passagens nas quais ele assume que tudo o que os crentes fazem é feito "no nome do Senhor Jesus".

Desse modo, em Cl 3.17, ao concluir um contexto de adoração, ao mesmo tempo em que leva toda a parênese de 3.12-17 a uma conclusão apropriada, Paulo insiste para que os crentes de Colossos (e, indiretamente, também de Laodiceia [4.15-16]) façam tudo, seja em palavra ou em ações, "no nome do Senhor Jesus". Desse modo o que os identifica como novo povo de Deus também é o contexto no qual eles deveriam viver de modo pleno essa identificação (isto é, andando no nome do Senhor). Na passagem correlata de Ef 5.20, os crentes são instados, especialmente no contexto da adoração, a darem graças a Deus "no

nome do nosso Senhor Jesus Cristo”.

O próximo agrupamento de passagens no qual essa expressão ocorre está ligado de modo especial e direto ao que Yahweh ordenou que Israel fizesse: fazer os seus juramentos somente no nome de Yahweh (Dt 6.13). Assim, em uma variedade de modos e circunstâncias, Paulo reflete esse uso do “Nome” como sendo o nome concedido a Cristo. Esse fenômeno ocorre, primeiramente, em 1 Ts 5.27, em que Paulo incumbe os crentes de Tessalônica “no Senhor” a fazerem com que a sua Carta seja lida diante de todos os irmãos e irmãs. Quando uma linguagem similar é retomada em 2 Ts 3.6, Paulo lhes “ordena em nome do Senhor Jesus Cristo” a evitarem “todo irmão que andar desordenadamente”,[22] mandamento esse que é “encapsulado” pelo v. 12, no qual ele é, agora, dado “no Senhor” diretamente para os próprios “irmãos que andam desordenadamente”. Algo similar ocorre em 1 Co 1.10 e 5.4-5, em que, mais uma vez, Paulo passa mandamentos e juízo “em nome do Senhor”.

O que queremos demonstrar, novamente, como forma de conclusão, é que em cada um desses casos em que Paulo utiliza a expressão “o nome do Senhor”, do Antigo Testamento, o Nome Divino passa a ser “o Nome” que foi outorgado a Cristo a sua exaltação. Desse modo, todas essas passagens refletem várias maneiras pelas quais o Nome Divino que pertencia somente a Deus, no Israel do passado, agora é totalmente transferido para aquEle a quem esse Nome agora foi dado na sua forma grega: κύριος. E é à luz dessa realidade que passaremos a examinar uma série completa de fenômenos pelos quais Paulo compreende que o Senhor Jesus também tinha assumido funções que, historicamente, pertencia somente a Deus.

Jesus, o Senhor: o Juiz Escatológico

Iniciaremos com um grande agrupamento de textos que têm relação com o papel de Cristo, o Senhor, como aquEle que haveria de vir, um papel que inclui tanto a salvação final, como o juízo divino. Várias passagens se encaixam nessa categoria, muitas das quais refletem ecos intertextuais consideráveis da Septuaginta, sendo que todas deixam claro que o papel tradicionalmente atribuído a Yahweh na cosmovisão de Israel é, agora, atribuído a Cristo como κύριος (= Yahweh). Começaremos com a designação básica do acontecimento escatológico final.

O Dia do Senhor

Uma das maneiras pelas quais a tradição profética tratava o futuro escatológico de Deus era fazendo uso da expressão “o Dia do Senhor”, um “dia” que incluía tanto o juízo, como a salvação divinos. Na verdade, nessa tradição um dia do Senhor que guardasse a promessa de um futuro promissor era visto, primeiramente, como um dia de destruição iminente.[23] Na comunidade cristã primitiva, a exaltação do Cristo ressurreto carregava consigo a ardente expectativa do seu retorno, a Parúsia (ou, volta) de Cristo em toda a sua glória. Era a essa volta que se vinculava essa terminologia escatológica veterotestamentária. A linguagem em si aparece seis vezes nas Cartas de Paulo, todas com referência à volta de Cristo (1 Ts 5.2; 2 Ts 2.2; 1 Co 1.8; 5.5; Fp 1.6,10). Nos dois primeiros casos e em 1 Co 5.5, Paulo utiliza exatamente a linguagem dos profetas, ao fazer uso da expressão “o Dia do Senhor”. Em 1 Co 1.8 “o Senhor” também é identificado como sendo “Jesus Cristo”, e nas duas últimas passagens fala-se, simplesmente, no “Dia de Cristo [Jesus]”.

Esse é um caso notório em que Paulo se apropria completamente de uma linguagem que pertencia exclusivamente a Deus e a aplica ao Senhor ressurreto, Jesus Cristo. Como já vimos, essa transferência de linguagem é resultado do “Nome” ter sido outorgado a Ele, de modo que “o Dia de Yahweh” é, agora, “o Dia da Parúsia do Senhor Jesus Cristo”.

A Parúsia do Senhor

Podemos supor que o principal motivo para a mudança de linguagem a respeito do Dia do Senhor não foi intencionalmente cristológico; antes, teria sido a consequência lógica da expectativa da igreja de que o Senhor que ascendeu e esteve assentado “à destra de Deus” retornaria em poder e glória. Assim, a vinda (Parúsia) do Senhor seria o principal acontecimento da nova compreensão do Dia do Senhor; e, assim como no Novo Testamento, essa Parúsia seria um acontecimento tanto de salvação como de juízo. Para Paulo, tudo que diz respeito a esse acontecimento, que antes era prerrogativa exclusiva de Deus, agora, passa a se concentrar em Cristo, o Senhor (= Yahweh) das passagens da Septuaginta. O nosso primeiro interesse recai nas várias descrições que o próprio Paulo faz do acontecimento.

1 Tessalonicenses 3.13 (Zc 14.5) [pp. 43-44]; 4.16 (Sl 47.5) [pp. 44-45]

Na mesma linha de uma das principais preocupações das suas duas Cartas aos crentes tessalonicenses, Paulo conclui a sua oração por eles (3.11-13) expressando a sua preocupação, e também fazendo-os lembrar, da necessidade deles serem inculpáveis diante de Deus-Pai na Parúsia do Senhor. A seguir, ele segue descrevendo a Parúsia em linguagem retirada diretamente de Zc 14.5: a "vinda do Senhor [ὁ κύριος]", agora identificado como "Jesus", será μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ (acompanhada por todos os seus santos).[24] A importância cristológica dessa porção de intertextualidade é que a passagem de Zacarias descreve a παρουσία (vinda) do próprio Yahweh ao Monte das Oliveiras, de onde Ele executará a sua vitória escatológica sobre as nações. Desse modo, a futura vinda de Yahweh, segundo implica Paulo, agora deve ser compreendida em termos da παρουσία do Cristo que hoje reina, e que é o único "Senhor" na nova compreensão de Paulo.

Num outro momento marcante de intertextualidade, em 1 Ts 4.16, Paulo toma emprestado a linguagem da "ascensão" de Yahweh, em um dos salmos de entronização e aplica à "descida" de Cristo, quando "o próprio Senhor descerá dos céus, acompanhado pela voz de um arcanjo e a trombeta de Deus", em que as palavras em itálico são um eco direto do Salmo 47.5. Como já vimos, com esses movimentos ousados, Paulo aplica ao Senhor Jesus, a linguagem do Salmo que se refere a Yahweh. Cristo não é Yahweh; mas como Senhor exaltado, ele é compreendido por Paulo com quem assumiu o papel de Yahweh na sua vinda.

2 Tessalonicenses 1.7-8 (Is 66.15,4) [pp. 59-62]

Em outro momento marcante de intertextualidade, Paulo utiliza a ação de graças que faz a abertura da sua segunda Carta como uma forma de estimular os tessalonicenses que passavam por momentos de sofrimento, assegurando-lhes que, na volta de Cristo, além deles serem "glorificados", os seus atuais inimigos também seriam devidamente castigados. Como o sofrimento deles, muito provavelmente, estava relacionado à confissão que faziam do Jesus ressurreto como sendo o κύριος no contexto de uma cidade livre com profunda lealdade ao imperador romano como o seu κύριος, Paulo enfatiza o papel que o seu κύριος celestial desempenhará no Juízo Final. Desse modo, com uma série de momentos intertextuais, todos retirados das passagens de juízo do Antigo Testamento, Paulo reassegura a esses novos crentes que o futuro é deles, e não de César, ou da cidade pagã de Tessalônica. Veremos que a maior parte desses ecoa nas duas próximas seções, mas começaremos com a descrição inicial da vinda de Cristo nos vv. 7-8.

Com uma combinação da linguagem do(s) oráculo(s) final(is) do livro de Isaías, em que as palavras de juízo e esperança do profeta para Jerusalém são expressas de forma um tanto resumida, Paulo coloca, intencionalmente, o Senhor ressurreto na função que Yahweh exerce ao longo de toda a descrição. Isso começa com a sua descrição da própria Parúsia. Junto com ecos da sua própria linguagem da primeira Carta ("do céu... com os anjos do seu poder"), Paulo descreve a "revelação" do Senhor Jesus como "labaredas de fogo, tomando vingança dos que não conhecem a Deus e dos que não obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo.

As palavras em itálicos foram retiradas diretamente de Is 66.15,4, em que o "Senhor" é Yahweh. Só que para Paulo, é o Senhor Jesus que virá como "labaredas de fogo" para executar a justiça; e em lugar daqueles "que não me obedecem" no oráculo de Isaías, o juízo será o resultado da falta de obediência ao "evangelho do nosso Senhor Jesus Cristo". Assim, como antes, o Senhor ressurreto não é identificado como Yahweh; antes, em função do "Nome" lhe ter sido concedido, Ele passa a assumir as funções divinas de Yahweh quando

retorna como juiz, que será o nosso próximo assunto. E, para Paulo, o Senhor Jesus assume o papel de juiz tanto do seu próprio povo como dos seus inimigos.

Jesus, o Senhor: Juiz Presente e Escatológico do seu Povo

Um dos casos mais significativos de “prerrogativas divinas compartilhadas” (vide a seção “Jesus, o Senhor: Partícipe das Prerrogativas Divinas” adiante), mas que não nos surpreende em função da compreensão que Paulo tinha de Cristo como o Senhor presentemente exaltado, é o fato de que Jesus, como “Senhor”, também assume a função divina de Yahweh como aquEle que julgará o seu próprio povo.[25] Isso ocorre várias vezes no corpus, sempre em passagens em que Paulo está, mais uma vez, ecoando textos da Septuaginta nos quais κύριος = Yahweh é, agora, atribuído ao Senhor ressurreto.

1 Tessalonicenses 4.6

Nessa passagem, Paulo retoma a linguagem incomum, acerca do Senhor (= Yahweh) como um Deus de vingança, do Salmo 94.1. Em um contexto em que um irmão está sendo abusado por outro na área da imoralidade sexual, Paulo assegura ao agressor que “o Senhor [Cristo] é um vingador em todas essas coisas” (NRSV, tradução livre). Apesar das posições contrárias de alguns, estamos diante de um caso em que Paulo transfere com muita facilidade a linguagem bíblica que pertence exclusivamente a Yahweh (como “Senhor”).[26]

1 Coríntios 4.4-5

Igualmente significativo é o que Paulo afirma em 1 Co 4.4-5. No término de uma passagem em que o apóstolo abre uma exceção a alguns dos coríntios que estavam fazendo juízo sobre ele, Paulo deixa claro que o Único que tem direito de fazer isso é “o Senhor”, a quem ele serve. Entretanto, mesmo que Paulo não saiba de nada que pudesse ser a causa para tal juízo, isso, certamente, não significa a “justificação” final para ele, já que declara: “é o Senhor que me examina”. Só que com isso, e de forma típica, Paulo conclui inserindo a eles no “exame” final por parte do Senhor. Portanto, eles precisariam cuidar para não julgar nada “antes de tempo, até que o Senhor venha, o qual também trará à luz as coisas ocultas das trevas e manifestará os desígnios dos corações”. Naquele tempo, quando Cristo tiver feito o seu “julgamento de luz”, a função de Deus-Pai será de “louvar” aqueles que forem achados dignos diante do juízo do Senhor. Essa combinação deixa bem claro que Paulo compreende o juízo final dos crentes como sendo uma prerrogativa divina do Senhor ressurreto, Jesus Cristo.

2 Coríntios 5.9-11 [pp. 201-202]

Igualmente importantes são as várias formas pelas quais Cristo, como Senhor, nessa passagem, é visto como assumindo a prerrogativa de Deus como juiz no último julgamento, só que nesse caso, sem o uso intertextual da Septuaginta. Mais para o fim de uma narrativa e apelo consideráveis e, especialmente, para concluir a sua reflexão sobre o futuro do corpo presente, destinado à deterioração, mas que será "revestido" no Fim dos Tempos, Paulo utiliza a si mesmo como um exemplo que serve como um apelo subentendido aos coríntios. Em primeiro lugar, ele expressa o seu desejo de viver "para agradar ao Senhor" (v. 9), uma ideia veterotestamentária que Paulo, normalmente, expressa em termos de "agradar a Deus".[27] Só que, nesse caso, bem como em 1 Co 7.32, "o Senhor" Cristo é aquEle a quem ele procura agradar.

Em segundo lugar, a razão para isso é que "todos nós precisamos comparecer diante do bēma de Cristo" (v. 10), o lugar onde Cristo assumirá o papel de Deus ao proclamar o Juízo Final sobre o seu próprio povo, "para que todos possam receber o que lhe é devido pelas coisas feitas no corpo, sejam elas boas ou más". Eis um caso em que Paulo, sem qualquer tipo de argumentação, coloca Cristo, como Senhor ressurreto, no papel que todo judeu considerava ser prerrogativa absoluta e exclusiva de Deus. Deixando de lado tudo o mais que possa ser verdade a respeito da compreensão que o Judaísmo tardio tinha de Deus, a sua própria justiça e o seu papel como o soberano absoluto do Universo significavam que Ele, e somente Ele, executaria o juízo escatológico sobre todos os povos no tempo do fim. E Paulo simplesmente atribui tal julgamento a Cristo, o Senhor a quem ele se esforça para agradar exatamente por essa razão.

Em terceiro lugar, o apelo supremo para os coríntios seguirem o seu próprio exemplo ocorre no v. 11, em que Paulo fala de "conhecer o temor do Senhor", na qual uma expressão distinta do Antigo Testamento aplicada a Yahweh é utilizada diretamente (somente aqui, como se verá) para se dirigir a Cristo, o Senhor exaltado diante de quem Paulo e os coríntios deverão comparecer no último dia. Não se trata de um "temor" servil ou medroso; antes, ele tem relação com a vida em adequada reverência e respeito ao Senhor (Cristo), diante de quem todos

comparecerão, ao final, para o juízo.

Como já foi observado repetidamente nos capítulos de exegese, o mais marcante neste uso é a forma tranquila e (aparentemente) inconsciente com que Paulo atribui ao Senhor ressurreto o que são prerrogativas absolutas de Yahweh, o Deus de Israel.[28] A igualdade com Deus nem chega a ser defendida por Paulo; ela é, simplesmente, tida como ponto pacífico e expressa de várias formas de forma automática.

Jesus, o Senhor: Juiz Escatológico dos Ímpios

Talvez ainda mais reveladora do que as passagens anteriores seja a prerrogativa divina final que também é, de forma automática, atribuída por Paulo ao Senhor (= Yahweh) em duas passagens de 2 Tessalonicenses. Uma coisa é o Senhor dos crentes ser o “juiz” em questões que lhes digam respeito; só que para Paulo, Cristo, o Senhor, também é o juiz final daqueles que o rejeitaram e provocaram dor ao povo de Deus.

2 Tessalonicenses 1.9-10 (Is 2.10; Sl 89.7; 68.35) [pp. 61-63]

Depois da descrição da vinda de Cristo como juiz escatológico em 2 Ts 1.7-8, acima observada, em que Paulo ecoa uma linguagem importante de Is 66, a seguir, ele passa a se concentrar no juízo dos ímpios mencionado no v. 8. A descrição desse juízo ocorre no v. 9, em que Paulo declara que eles "pagarão o castigo da eterna destruição da face do Senhor e da glória do seu poder". A aparente inadequação dessa frase é o resultado direto do fato das palavras em itálico serem tomadas diretamente da Septuaginta, de Isaías 2.10, um oráculo de julgamento do "Dia do Senhor" contra Judá. Assim como na passagem de Isaías, o juízo resulta na separação da Presença Divina ("da face do Senhor"), que é, agora, assumida como sendo o Senhor ressurreto, Cristo Jesus. O fato do oráculo de Isaías ser totalmente atribuído a Cristo fica ainda mais marcante pela inclusão (nesse caso, aparentemente, desnecessária) da expressão final "da glória do seu poder", um momento totalmente já visto no profeta, que Paulo inclui na descrição do juízo de Cristo sobre os atuais inimigos dos tessalonicenses.

No v. 10, de forma bastante adequada, a frase, agora muito longa, termina com uma nota a respeito do próprio povo do Senhor, quando Ele julgar os ímpios. Mais uma vez, Paulo mergulha na Septuaginta para fazer essa descrição, dessa vez, no Saltério e em passagens em que o referente é Elohim ("Deus"), e não Yahweh. Mesmo assim, na frase de Paulo, "o Senhor" (= Adonai/Yahweh) continua sendo o sujeito do verbo, "quando ele vier". Assim, fazendo uso da linguagem do Sl 89.7 e 68.35, Paulo contrasta o juízo anterior dos seus inimigos com a realidade maior de que Cristo, o Senhor, será "glorificado em [ἐν] seus santos"[29] e "admirado entre todos os que creem".

Assim, a frase como um todo (vv. 6-10) é um dos momentos mais representativos das Cartas de Paulo em que ele faz a atribuição de várias passagens que mencionam o κύριος (= Adonai/Yahweh) no Antigo Testamento ao Senhor Cristo. É Cristo, o Senhor ressurreto, que é, agora, o que virá; é Cristo, o Senhor ressurreto, que assumirá o papel de juiz divino dos ímpios; e é Cristo, o Senhor ressurreto, que será glorificado no seu povo, na sua vinda.

Como já vimos, apesar de Paulo se recusar a chamar Cristo de Yahweh ou Deus, esse uso intertextual do κύριος (= Adonai/Yahweh) da Septuaginta permite com que ele fundamente a sua convicção da plena divindade de Cristo sem chamá-lo de θεός, que sempre é o Pai do Filho no uso paulino.

2 Tessalonicenses 2.8 (Is 11.4) [pp. 57-59]

Essa última passagem, dentre as muitas que colocam Cristo, o Senhor ressurreto, no papel de juiz escatológico, é a única das Cartas de Paulo em que Cristo "cumpre" uma passagem messiânica real da tradição profética. De acordo com o papel que se esperava do Messias na execução da justiça de Deus nesse mundo quando viesse, Paulo utiliza a linguagem de Isaías 11.4, só que a coloca no futuro escatológico, quando "o Senhor [ausente do texto de Isaías] aniquilará [os ímpios] com o sopro da sua boca". E, nesse caso, Paulo se refere às duas formas: tanto como Senhor exaltado, quanto como Messias. E, agora, o Crucificado, como Senhor ressurreto, cumpre o papel da figura messiânica de Isaías ao executar o Juízo Final contra os ímpios.

Jesus, o Senhor: Invocado em Oração

No cap. 11, percebemos que a “devoção a Cristo” de Paulo incluía tanto a adoração como a oração. Agora, veremos com um pouco mais de minúcia as implicações cristológicas que estão por trás dos vários textos aqui observados. Na verdade, em nenhuma parte do corpus, a compreensão paulina da “igualdade do Filho com Deus” (Fp 2.6) é mais flagrante, a ponto de Paulo, de fato, fazer de forma tão tranquila, e de tantas maneiras, uma oração ao Senhor ressurreto que normalmente um judeu somente faria a Deus. Percebermos aqui as várias formas como isso aconteceu, concentrando-nos na realidade de que uma oração assim sempre é dirigida ao “Senhor”, que recebeu esse “Nome” na sua exaltação/redenção.

Oração “ao Senhor” na Correspondência Tessalonicense

Em não menos do que quatro ocasiões em 1–2 Tessalonicenses, Paulo relata aos crentes como está orando por eles (1 Ts 3.11-13; 2 Ts 2.16-17; 3.5; 3.16). Em cada um dos casos, ele utiliza o modo optativo — o que os gramáticos, nesses casos, chamam de “oração-desejo”, que é, simplesmente, uma forma de discurso indireto que indica às outras pessoas o conteúdo da oração feita a Deus, em seu favor. O mais impressionante a respeito dessas quatro orações é a forma como a Divindade é tratada em cada um dos casos.

No primeiro (1 Ts 3.11), Deus-Pai é mencionado e reforçado por meio de um αὐτός (Ele mesmo), em que o Senhor Jesus Cristo assume a segunda posição, o que, por sua vez, é seguido de um verbo no singular, indicando que a oração é dirigida, simultaneamente, aos dois. Isso, então, nos vv. 12-13, é seguido por uma oração dirigida somente ao Senhor, pedindo a ele os favores divinos que somente o próprio Deus poderia conceder, a saber: que o amor deles crescesse e sobejasse uns pelos outros, e por todos, com o objetivo de que o coração deles fosse “fortalecido” em santidade a fim de que eles fossem inculpáveis diante de Deus-Pai, na Parúsia de Cristo. Desse modo, apesar de podermos nos esquivar das implicações naturais das duas pessoas divinas terem sido tratadas com um verbo no singular,[30] o relato da oração que vem logo a seguir torna isso, praticamente, impossível.

No segundo relato de oração, (2 Ts 2.16-17) tudo isso é feito em ordem inversa. A oração continua sendo dirigida às duas pessoas divinas, só que começa, naquele caso, como uma oração dirigida “ao Senhor Jesus Cristo αὐτός [próprio, Ele mesmo]”, ao passo que a elaboração que se segue tem relação com o Pai. Todavia, os dois verbos reais que forma o conteúdo da oração são utilizados em outros trechos dessas Cartas para se referir à obra do Pai (“animar o vosso coração”) e ao Filho (“vos fortalecer”). Desse modo, as duas orações parecem intencionalmente dirigidas tanto a Deus-Pai, como ao Senhor Jesus.

Só que ainda mais impressionantes são as duas orações finais, ambas dirigidas

exclusivamente “ao Senhor” (2 Ts 3.5,16). Em primeiro lugar, o que parece ser um eco intencional da oração de 1 Ts 3.11, só que, agora, utilizando a linguagem da oração de Davi em 1 Cr 29.18, Paulo se dirige àquEle que recebeu “o Nome”, para que o Senhor (Jesus) dirija o coração dos crentes segundo o amor de Deus e a paciência de Cristo. No segundo caso, e como conclusão formal da Carta, Paulo roga a Cristo, “O Senhor da paz”, que lhes conceda a sua shalom. Tudo que envolve isso, ecoa um apelo e prerrogativas divinos agora direcionados ao Senhor ressurreto.

Negar que esses dois últimos casos são, de fato, orações dirigidas a Cristo é desconhecer muitíssimo o uso que Paulo faz de κύριος, ou pode ser, por si só, um exercício de preconceito teológico. Poderíamos prosseguir sem dizer que caso as duas orações fossem mesmo dirigidas a Deus-Pai, nada teria sido dito em contrário, e a tentativa, por parte de alguns, de fazer com que “o Senhor”, nesse caso, refira-se a Deus-Pai acaba sendo somente uma evidência precária acerca dessas serem mesmo orações feitas a uma divindade.[31]

Como vimos no fim da análise dessas orações no cap. 2, os dados de todas elas reunidas apontam para uma compreensão especialmente elevada da pessoa e do papel de Cristo. Paulo está dirigindo a sua oração, uma prerrogativa que os judeus reservavam somente para Deus, para o Senhor que reina no presente: o Senhor Jesus Cristo. E o fato de ele fazer isso de forma tão clara sugere que isso, havia muito tempo, já fazia parte da sua vida de devoção.[32]

Outra Oração Dirigida “ao Senhor”

É interessante observarmos que o tipo de relato de oração que Paulo menciona na correspondência aos tessalonicenses não ocorre em outras partes do corpus, à exceção do “agradecimento” abençoador com o qual ele termina todas as suas Cartas no corpus eclesiástico, geralmente na forma: “Que a graça do nosso Senhor Jesus Cristo seja convosco”. Todavia, ele assume uma forma completamente diferente em Efésios e, em Colossenses, não vemos “do nosso Senhor Jesus Cristo”. Dois fatores deixam claro que essa é uma forma de oração dirigida a Jesus como Senhor.

Em primeiro lugar, tudo o que precisaríamos fazer seria inserir qualquer outro nome no lugar do “Senhor”. Isso funcionaria perfeitamente para “Deus nosso Pai”: Que a graça de Deus nosso Pai seja convosco. E, se esse fosse o caso, isso seria universalmente reconhecido como uma oração. Só que Paulo, estranhamente, nunca faz isso. Além disso, esse procedimento simplesmente não funciona para qualquer outro tipo de ser. Ninguém pensaria em dizer: “Que a graça do grande Arcanjo Miguel seja convosco”; mais impensável ainda seria uma “bênção de agradecimento” em nome de um mero ser humano, mesmo que se tratasse de uma pessoa importante.

Em segundo lugar, a elaboração trinitária singular encontrada na conclusão de 2 Co nos confirma que o objetivo de Paulo era mesmo transmitir uma oração de bênção. Aqui, Paulo começa com a expressão padrão: “Que a graça de nosso Senhor Jesus Cristo”, mas, a seguir, por razões não muito claras, acrescenta: “e o amor de Deus, e a κοινωνία [participação em/comunhão com] do Espírito Santo”.[33] Todos concordam que essa bênção trinitária se trata de uma forma de oração. E, certamente, ela em nada é prejudicada com a ausência do acréscimo que menciona Deus-Pai.

Os outros casos de relatos de oração ocorrem na correspondência de Corinto. Em um dos casos, Marana tha (“Vem, Senhor”), recebemos as palavras textuais da oração mais antiga, usada pelos primeiros seguidores de Cristo, que se conhece. Por qualquer definição, essa é uma oração — dirigida a Cristo como Senhor. O

segundo caso ocorre em 2 Co 12.8-10, o qual apresenta a dupla característica exclusiva que é (1) a oração dirigida “ao Senhor” por uma questão deveras pessoal, e (2) de Paulo informar que a resposta não ter sido, de fato, a que ele tinha pedido. A resposta do Senhor foi: “A minha graça te basta”. Como já vimos, essa é claramente uma oração, e que é claramente dirigida a Cristo como Senhor por algo que somente Deus poderia fazer por Ele. E a resposta recebida está muito de acordo com o que Paulo havia passado a conhecer de Cristo como seu Senhor. Paulo já havia aprendido que o poder de Deus é evidente na “fraqueza” de um Messias crucificado. Ele também estava no processo de aprender que o discipulado significa uma vida pautada pela cruz. Assim, “a minha graça te basta” porque “o meu poder se aperfeiçoa na [tua] fraqueza”. Uma oração assim, e que contenha também o registro da resposta recebida, parece colocar uma pressão considerável sobre um monoteísta que não tivesse incluído o Senhor na identidade divina.

Além disso, e já vimos com certa frequência, esses vários relatos de oração são feitos de forma bastante clara aos crentes das igrejas de Paulo, os quais ele não espera que fiquem chocados. O fato de nada disso ser algo a que ele se lance a provar é justamente o que torna o argumento cristológico tão enfático.

Jesus, o Senhor: Partícipe das Prerrogativas Divinas

Para concluir esse exame do entendimento que Paulo tinha de Jesus como aquEle que em cuja exaltação recebeu “o Nome”, eu apresento aqui um agrupamento dos vários casos notados ao longo dos capítulos exegéticos em que Cristo “o Senhor” compartilha de todas as prerrogativas que, na cosmovisão judaica, pertenciam exclusivamente a Deus. Começo aqui com vários outros casos em que o Senhor ressurreto assumiu o papel de κύριος (= Yahweh) e onde ele também é visto, portanto, como Alguém que assumiu privilégios divinos inerentes ao texto da Septuaginta.

Cristo, o “Senhor” dos Textos da Septuaginta

Glorie-se no Senhor — 1 Coríntios 1.31 (Jr 9.23-24) [pp. 135-137]

A linguagem do “gloriar-se”[34] ocorre com bastante frequência nas Cartas aos corintos (39 das 55 ocorrências nas Cartas de Paulo) para nos dar confiança de que esse era um problema considerável na igreja de Corinto — pelo menos, na perspectiva de Paulo. Só que o uso que o próprio Paulo faz da linguagem, em resposta, foi retirado do texto deveras importante de Jr 9.23-24, sobre o qual faz um jogo interessante de palavras em 1 Co 1.26-31.[35] O argumento do parágrafo termina com “para que, como está escrito”, em que Paulo reescreve o texto de Jeremias a fim de que ele se enquadre no seu argumento específico. O que está “escrito” é “que aquele que se gloria, que glorie-se no Senhor”. Em Jeremias, obviamente, κύριος é a transcrição de Adonai = Yahweh; mas para Paulo, o “Senhor” em quem os coríntios deveriam “se gloriar” era o próprio Cristo — uma remodelação verdadeiramente notável da passagem de Jeremias e, de modo especial, porque o “gloriar-se” deve ocorrer naquEle que foi Crucificado (cf. Fp 3.3,8,10).

A Mente do Senhor — 1 Coríntios 2.16 (Is 40.13) [pp. 137-138]

Depois de argumentar veementemente com os coríntios que a verdadeira sabedoria e poder de Deus devem ser encontrados no Messias crucificado (1.18–2.5), Paulo sente a necessidade de se explicar ainda mais (e, talvez, de forma um tanto irônica para aqueles que são confiantes nos dos que receberam do Espírito) que a única maneira dele, e eles, poderiam conhecer isso seria por uma revelação do Espírito (2.6-16). Paulo conclui o seu argumento citando o questionamento marcante de Isaías: “Quem guiou o Espírito do Senhor? E que conselheiro o ensinou?” (Is 40.13). Se considerada de forma isolada, poderíamos argumentar que “o Senhor” da citação continua sendo Deus-Pai. Só que Paulo oferece a sua própria “interpretação”, a qual indica que mais uma passagem que cita Yahweh no Antigo Testamento deve ser compreendida em termos de Cristo. “Mas nós temos a mente de Cristo”, conclui ele, indicando de forma ainda mais marcante que os nossos caminhos não são os caminhos de Deus.

Amados do Senhor — 2 Tessalonicenses 2.13 (Dt 33.12) [pp. 65-67]

Outro momento marcante de intertextualidade nas Cartas de Paulo ocorre na sua segunda ação de graças em 2 Tessalonicenses, em que, no vocativo em 2.13, ele se dirige aos crentes de Tessalônica como “irmãos e irmãs amados pelo Senhor”. A linguagem de Paulo é exatamente a da bênção de Moisés à tribo de Benjamin na Septuaginta, em Deuteronômio 33.12: “Benjamin, o amado do Senhor [Yahweh], habitará seguro nele”. Assim, em um momento em que a reafirmação era necessária, aqueles a quem Paulo descreveu como amados por Deus em 1 Ts 1.4 são aqui tratados na linguagem do brasão da família do próprio Paulo: “amados do Senhor” = Jesus Cristo (cf. 2 Ts 2.16).[36]

O Senhor Seja Convosco — 2 Tessalonicenses 3.16 (Rt 2.4) [p. 79]

Em um momento final e igualmente marcante de intertextualidade na correspondência tessalonicense, Paulo conclui 2 Tessalonicenses com um eco claro da saudação pessoal que foi muito comum entre os javistas do Israel da antiguidade, que pode ser vista em Rute 2.4: “O Senhor seja convosco” (confira as saudações angelicais em Jz 6.12; Lc 1.28). Esse é mais um caso em que κύριος = Adonai = Yahweh é confirmado por todos os elementos em redor, mais a dupla identificação de Cristo como “Senhor” nessa carta, junto com θεός como Pai (1.2; 2.16) e o uso insistente de κύριος para se referir a Cristo. Assim como Cristo, na sua encarnação, esteve conosco quando Ele veio entre nós na nossa semelhança para nos redimir, Paulo, agora, também encerra a Carta com essa saudação histórica, na forma de uma oração-desejo de que o Senhor exaltado possa continuar presente com os crentes de Tessalônica. E Ele assim estaria, poderíamos acrescentar, pelo Espírito, que é a um e ao mesmo tempo conhecido por Paulo como o Espírito de Deus e o Espírito de Cristo.[37]

Perto Está o Senhor — Filipenses 4.5 (Sl 145.18)

Em uma das afirmações mais intrigantes das suas Cartas, em termos do que ela está fazendo aqui, Paulo faz uso da exata linguagem de Davi expressa no Sl 145.18 (“Perto está o Senhor de todos os que o invocam, de todos os que o invocam em verdade”) como uma forma de incentivo aos filipenses. A dúvida ocorre, primeiramente, porque não sabemos se essa é uma palavra acerca do presente, ou uma afirmação acerca do futuro e, em segundo lugar, se ela diz respeito ao que a antecede, ou ao que lhe sucede. O mais provável é o segundo caso: “O Senhor está próximo, [portanto] não andeis ansiosos por nada”.[38] Seja qual for o caso, esse é mais um caso em que Paulo adotou uma linguagem que falava de Yahweh na Septuaginta e a aplicou a Cristo.

Prerrogativas Compartilhadas entre Κύριος e Θεός

Em vários outros casos nas suas Cartas, Paulo intercala uma variedade de atributos ou atividades divinas entre Deus (ὁ θεός) e Cristo (ὁ κύριος). Nem todas essas são prerrogativas estritamente divinas; só que o marcante é a facilidade e a forma inconsciente como Paulo faz essas intercalações. Em vez de agrupá-las ou colocá-las em alguma ordem de prioridade, preferi simplesmente listá-las na sua (suposta) ordem cronológica; e limitei-me às quatro primeiras Cartas, já que depois disso o que ocorre na maior parte dos casos é repetição.

A Existência Cristã como uma Vida em Cristo/em Deus

A primeira menção a θεός (Deus) e κύριος (Senhor) juntos no corpus aparece como o primeiro ponto de destaque já na primeira Carta (1 Ts 1.1; cf. 2 Ts 1.1), nesse caso como os duplos objetos de uma expressão prepositiva única. Só que essa também é uma expressão diferente de qualquer outra nas Cartas, em que Paulo fala que a igreja dos Tessalonicenses existe ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ (em Deus o Pai e o Senhor Jesus Cristo). Nas suas últimas Cartas ele irá falar dos crentes como pessoas que estão “em Cristo”, mas somente aqui ele fala deles como pessoas que também estão “em Deus”.

O significado cristológico dessa expressão é duplo. Em primeiro lugar, Deus e Cristo são conjuntamente compreendidos como a esfera na qual os crentes existem. E, portanto, em segundo lugar, existir em Deus significa, ao mesmo tempo, existir em Cristo. E não se trata dos dois viverem em uma dupla esfera de existência. Para Paulo, estar “em Cristo” significa estar “em Deus”, e vice-versa — daí a razão de Paulo poder mencionar, posteriormente, que eles estão unicamente “em Cristo”.

A Graça do Senhor/de Deus

A oração de Paulo por “graça” para as suas igrejas é um dos momentos em que as prerrogativas divinas são igualmente compartilhadas por Deus e pelo Senhor. Quase todas as Cartas começam com o “reflexo literário” “graça e paz”, que se originam, invariavelmente, de “Deus-Pai e do Senhor Jesus Cristo”. Por outro lado, a maioria das Cartas termina com a oração abençoadora no singular “Que a graça do Senhor [= Cristo Jesus] seja convosco”, a começar por 1 Tessalonicenses (5.28). Entretanto, no corpo das Cartas, a “graça”, mais frequentemente, é expressa como algo que vem de Deus-Pai, com as notáveis exceções de 2 Co 8.9; 12.9; 1 Tm 1.14, em que ela é um atributo de Cristo, o Senhor.

A Paz do Senhor/de Deus; o Deus/Senhor da Paz

A mesma intercambialidade entre θεός (Deus) e κύριος (Senhor) a respeito da "graça" também ocorre na palavra que a acompanha "paz", a qual aparece junto com "graça" em todas as saudações. Em outras partes do corpo das Epístolas existe também uma expressão interessante de intercambialidade. Por um lado, a expressão "a paz de Deus" ocorre somente duas vezes no corpus (Fp 4.7), tal como ocorre na sua contraparte, "a paz do Senhor" (2 Ts 3.16). Por outro lado, o descritivo, "o Deus da paz" ocorre seis vezes,[39] só que na sua segunda ocorrência na correspondência aos tessalonicenses (2 Ts 3.16) Paulo ora para que "o mesmo Senhor da paz vos dê sempre paz de toda maneira". A tranquilidade com que Paulo faz isso é o que nos chama tanto a atenção.

A Caminhada Digna do Senhor/de Deus

Em 1 Ts 2.12, Paulo, com um composto triplo de verbos quase idênticos,[40] insiste que esses novos crentes, mesmo em meio às presentes dificuldades, se conduzam dignamente para com Deus que os chamou. Em um momento similar, em Cl 1.10, dessa vez numa oração, ele insiste que eles “se conduzam dignamente diante do Senhor agradando-lhe em tudo”. Essa é uma intercalação que a maioria dos leitores dificilmente percebe, já que os dois modos se encaixam bem dentro das expectativas que temos ao ler Paulo.

A Presença Divina na Parúsia

Intimamente associada à glória divina no Antigo Testamento está o conceito da presença de Deus, como a intercalação entre essas duas ideias a respeito do Tabernáculo e do Templo deixa claro. Fazendo referência ao segundo tema e dependendo do ponto de ênfase em um determinado momento, Paulo pode falar intercaladamente de estar na presença do Senhor, ou de Deus. Assim, em 1 Ts 2.19, na primeira menção da Parúsia de Cristo nas suas Cartas, Paulo fala dos tessalonicenses como sendo a sua alegria e a sua coroa de glória quando eles aparecem juntos “na presença do Senhor Jesus Cristo”. Algumas frases depois, no término da sua oração em 3.11-13, ele fala de estar “na presença do nosso Deus e Pai na Parúsia do nosso Senhor Jesus”.

O Senhor/o Deus que Fortalece os Crentes

Na mesma oração, em 1 Ts 3.13, Paulo pede que “o Senhor ‘conforte’ o vosso coração, para que sejais irrepreensíveis em santidade [...]” De modo similar, em 2 Ts 3.3, ele lhes assegura que “o Senhor vos ‘confortará’ e guardará do maligno”. Só que entre essas duas palavras de afirmação, em 2 Ts 2.17, ele ora para que “Deus, nosso Pai... ‘console’ o vosso coração”. Como já vimos, assim como ele ora para que tanto Deus-Pai, como para Cristo, o Senhor exaltado, ele também utiliza, com muita tranquilidade, uma linguagem semelhante tanto para o Pai, como para o Filho quando ele menciona o conteúdo dessa oração.

A Palavra do Senhor/de Deus

A expressão “a palavra de Deus” ocorre oito vezes no corpus paulino,[41] sempre como um sujeito genitivo, significando uma palavra que Deus falou, seja via Escritura, ou com referência ao evangelho. Mesmo que em alguns casos a natureza desse genitivo com a expressão “a palavra do Senhor” não seja tão facilmente determinada,[42] pouca dúvida pode haver de que, em 1 Ts 4.15, Paulo utiliza a expressão como um sujeito genitivo exatamente da mesma forma que ocorre com “‘a palavra de Deus’: Dizemo-vos, pois, isso pela palavra do Senhor”.

A Fidelidade do Senhor/de Deus

Uma das formas mais consistentes com que Yahweh se revela no Antigo Testamento é por meio da sua fidelidade. Portanto, não é surpreendente que Paulo, em 1 Tessalonicenses 5.24 apele a essa fidelidade quando fala que Deus cumprirá os seus divinos propósitos na vida dos tessalonicenses. Todavia, o mais surpreendente é vê-lo dizer o mesmo acerca de Cristo em 2 Ts 3.3: “Mas fiel é o Senhor, que vos confortará e guardará do maligno”. Tanto isso é verdade que muitos comentaristas sugerem que, nessa passagem, ὁ κύριος na verdade seria uma referência a Deus. Só que como vimos na exegese dessa passagem (cap. 2, pp. 73-74), isso não somente vai contra as identificações do próprio Paulo e o seu uso consistente de linguagem, como também contra o contexto imediato, no qual Cristo é identificado especificamente como “o Senhor” duas frases antes (2 Ts 2.16-17). Assim, apesar da natureza surpreendente (para nós)[43] dessa descrição de Cristo como o Senhor, ela está bastante de acordo com o que Paulo fala regularmente em outras passagens, como indica essa presente listagem.

O Evangelho do nosso Senhor Jesus Cristo

Ao lermos as Cartas de Paulo, acabamos nos acostumando com a intercalação tranquila entre “o evangelho de Deus” (1 Ts 2.2,8-9), em que a ênfase recai sobre a fonte do evangelho, e “o evangelho de Cristo” (1 Ts 3.2), em que a ênfase recai sobre Cristo como seu conteúdo básico. Entretanto, na longa seção de ação de graças transformada em anúncio de juízo contra os perseguidores dos tessalonicenses em 2 Ts 1.3-10, Paulo se refere aos inimigos como pessoas que “não conheciam a Deus e não obedeciam o evangelho de nosso Senhor Jesus” (v. 8). Esse momento único no Novo Testamento parece obviamente modelado para se encaixar no contexto imediato. Essa expressão não é nada mais do que uma outra adaptação da linguagem comum para se adequar ao contexto de Cristo como executor do juízo justo de Deus contra os que estavam perseguindo os crentes de Tessalônica. Nesse caso, “o evangelho de nosso Senhor Jesus”, muito provavelmente, tem a intenção de explicar o que significa “conhecer a Deus” na presente era. Seja qual for o caso, trata-se de uma adaptação impressionante de uma expressão comum, com a ênfase, agora, no evangelho que, agora, tem relação com o Senhor que reina.

A Glória do Senhor/de Deus

Em várias ocasiões, nas suas Cartas, Paulo fala da “glória de Deus” como o objetivo final de todas as coisas. A expressão em si é utilizada tanto para descrever a grandeza infinita e inenarrável de Deus como tal (nós devemos fazer todas as coisas tendo em vista essa glória [por exemplo, 1 Co 10.31; Fp 1.11]) como para descrever a esfera na qual Deus habita (Rm 5.2; Fp 4.19). Essas duas nuances da expressão também são utilizadas para se referir a Cristo, o Senhor. Em 2 Ts 2.14, o objetivo final da nossa salvação é a conquista da “glória do Senhor”, o que guarda relação com estarmos junto dele na esfera da sua glória; em 2 Co 3.18 (cf. 4.4), quando os crentes se convertem a Cristo pelo Espírito, eles passam a contemplar “a glória do Senhor”, na qual, o contexto imediato deixa claro que a glória de Cristo é a mesma glória de Yahweh, a qual Moisés não obteve autorização para comtemplar. Como já vimos, Paulo faz esse tipo de coisa, aparentemente, sem uma reflexão consciente.

Paulo Enviado/Comissionado por Cristo

Na Septuaginta, o verbo ἀποστέλλω é regularmente utilizado para se referir ao "envio/comissionamento" dos seus mensageiros ao seu povo. Tanto é assim que Paulo pode perguntar retoricamente: "E como pregarão, se não forem enviados [ἀποσταλῶσιν]?" (Rm 10.15). Assim, quando Paulo fala do seu próprio ministério, não ficamos surpresos ao ouvi-lo dizer que "Cristo ἀπέστειλέν με para pregar o evangelho" (1 Co 1.17); e muito embora "o Senhor" não seja, nesse caso, o sujeito do verbo, o próprio Paulo considerava esse "envio" como parte da sua experiência relatada em 9.1, quando ele "viu o Senhor".

O Poder do Senhor/de Deus

Uma das constantes na compreensão que o Antigo Testamento apresenta de Yahweh é que Ele é um Deus de poder magnífico e ilimitado. Assim, tanto a criação como a redenção de Israel são regularmente celebradas no Saltério em termos do grande amor e poder de Deus (por exemplo, no Sl 89.5-18; 145.3-13). Portanto, não nos surpreende o fato de encontrarmos essa forma de linguagem nas Cartas de Paulo. Por exemplo, no cap. 1 de Romanos, Paulo celebra o poder de Deus revelado na redenção (v. 16) e na criação (v. 20).

Em função da Cristologia Superior de Paulo, também não nos surpreende encontrarmos o apóstolo utilizando uma linguagem similar com relação à pessoa e obra de Cristo. Na complicada situação do homem que estava praticando incesto em 1 Co 5, Paulo insiste, nos vv. 3-5, que a igreja execute o julgamento que ele pronunciou "em Nome do Senhor, Jesus" (vide o cap. 3, p. 143) no contexto da assembleia reunida, quando "o poder do Senhor Jesus" também estiver presente. Apesar disso ser, provavelmente, uma referência indireta ao Espírito, o fato do Espírito e do poder de Deus serem compreendidos como presentes na forma do poder do Senhor exaltado (Jesus), assume também uma importância cristológica. De modo semelhante, em 2 Co 12.8-10, a resposta de Cristo, o Senhor, à oração de Paulo sobre o "espinho na carne" foi que "o meu poder se aperfeiçoa na fraqueza" (cf. 1 Co 1.22-25). Assim, prossegue Paulo afirmando que suportará alegremente na sua fraqueza "para que o poder de Cristo possa repousar sobre ele".

Como já vimos, Paulo intercala a linguagem e a realidade de um atributo intrínseco a Deus com o Senhor ressurreto (Jesus Cristo), de forma perfeitamente tranquila.

O Senhor/Deus Concedeu

Na narrativa que a Septuaginta faz da criação do Tabernáculo (Êx. 31.2-5; 36.1-2), vemos que “Deus deu a [Bezalel]” a sabedoria e o talento para a tarefa (ᾧ ἔδωκεν ὁ θεὸς ἐπιστήμην [36.2]). Paulo utiliza essa mesma linguagem para falar dos seus próprios dons para o ministério apostólico em 2 Co 5.18. Só que em 1 Co 3.5, ele se refere aos seus dons, e aos de Apolo, em termos de “segundo o Senhor concedeu a cada um” — sendo esse mais um exemplo do uso que Paulo faz da fraseologia bíblica, aplicando-a tanto para Deus como para o Senhor.

Deus/o Senhor Deseja

Paulo começa 1 Coríntios notando que o seu apostolado se deu “pela vontade de Deus”, uma expressão que ocorre cerca de 13 vezes nas suas Cartas.[44] Só que em dois momentos marcantes de 1 Coríntios (4.19; 16.7), ele se refere à sua vinda a Corinto em termos de “se ὁ κύριος desejar”. O simples fato dessa prerrogativa absoluta de Deus poder ser transferida com tanta facilidade para Cristo, o Senhor, já denota a natureza pressupositiva da compreensão que Paulo tinha de Cristo como um ser divino.

Agradando ao Senhor/a Deus

Na sua análise do que ele percebe como as vantagens da vida solteira sobre o casamento, Paulo afirma que uma pessoa solteira pode dedicar toda a sua energia para uma única coisa: πῶς ἀρέστῃ τῷ κυρίῳ (como agradar ao Senhor). Na maior parte dos outros momentos semelhantes, Paulo fala de “agradar τῷ θεῷ [Deus]”.[45] Eis aqui mais uma preocupação do Antigo Testamento[46] que foi tomada por Paulo e aplicada diretamente ao Senhor = Cristo (cf. 2 Co 5.9).

A(s) Assembleia(s) de Deus/Cristo

Naquilo que é menos uma prerrogativa divina, e mais uma questão e posse divina, Paulo se refere, regularmente, às comunidades crentes com o termo ἐκκλησία, uma feliz escolha de termo já que essa palavra assume uma dupla função, fazendo referência à linguagem da "assembleia" local das pessoas que moravam nas cidades-estado gregas, um linguajar que havia sido convenientemente utilizado pelos tradutores da Septuaginta para se referir à reunião da "congregação" de Israel. O descritivo genitivo de Paulo (utilizado como possessivo) para se dirigir a esta "assembleia" é, normalmente "a(s) assembleia(s) de Deus"; mas em Rm 16.16, ele se refere, com a mesma facilidade, às igrejas que estão enviando saudações a Roma como "as assembleias de Cristo". Desse modo, uma prerrogativa obviamente divina é compartilhada pelo Cristo ressurreto.

O Temor do Senhor

O penúltimo exemplo desse tipo de intercalação entre “Deus” e “o Senhor” é um dos mais representativos do corpus, e é um indicador seguro não somente da tranquilidade com que Paulo faz isso, mas também da sua compreensão de Cristo como totalmente divino e, portanto, como uma pessoa que pode, regularmente, assumir uma função que é, de outra sorte, biblicamente atribuída somente a Deus. Apesar da expressão “o temor do Senhor” ocorrer com mais frequência na Literatura Sapiencial, ela é uma perspectiva comum no entendimento que Israel tinha de Deus e do seu relacionamento com Ele. Em uma passagem em que Paulo coloca ênfase em Cristo, o Senhor, como o juiz escatológico do seu povo (2 Co 5.10), ele prossegue se referindo ao seu “conhecimento do temor do Senhor”, pelo que o apóstolo, sem dúvida, refere-se a Cristo. Ao fazer isso, demonstra, uma vez mais, a facilidade com que ele intercala as referências a Deus e a Cristo, o que não deveria nos surpreender, de forma alguma, à luz da análise que faremos a seguir.

O Espírito do Senhor

A recapitulação das prerrogativas divinas compartilhadas por Deus e pelo Senhor termina com a única que não ocorre nas quatro primeiras Cartas, e que será abordada com mais detalhes no capítulo final: para Paulo, o único Espírito Santo é uma realidade facilmente intercambiável entre Pai e Filho. Desse modo, o Espírito, que normalmente é chamado de “Espírito de Deus”, foi identificado em três ocasiões específicas como o “Espírito de Cristo”. Em Gl 4.6, Paulo especifica que Deus “enviou o Espírito do seu Filho aos nossos corações”, o que faz com que clamemos ao Abba. Em Rm 8.9-10, essa intercalação é específica e dominante. O que identifica o crente como uma pessoa que não vive “segundo a carne” é o fato do “Espírito de Deus habitar dentro de nós”. Na continuação imediata dessa expressão ocorre a intercalação: “Mas, se alguém não tem o Espírito de Cristo”, esse tal, de fato, não é um crente.

Como para Paulo existe somente “um Espírito Santo” (1 Co 12.4; Ef 4.4), esse tipo de intercalação é a expressão máxima da compreensão paulina da plenitude da divindade de Cristo; e junto com outros textos paulinos, ela serve de base para a compreensão trinitária que Paulo tinha de Deus que, ao lado de João e Hebreus, acabaram levando a igreja a expressar esse entendimento em termos trinitários. Além disso, apesar de, finalmente, podermos articular o relacionamento entre o Deus Único e o Senhor Único, esse tipo de coisa somente poderia ser expressa por Paulo porque ele cria que o Filho encarnado, e agora Senhor exaltado, era eternamente preexistente e, portanto, completamente igual ao Pai. E isso nos leva ao nosso capítulo final.

Conclusão

As evidências desse capítulo parecem coroar a Cristologia Superior no pensamento de Paulo que foi observada ao longo dos capítulos anteriores. E isso ocorre por meio da riqueza de possibilidades que Paulo atribui ao “título” de Jesus que ganhou expressão nas primeiras comunidades de fala aramaica, a confissão de que Jesus é “o Senhor”. Portanto, provavelmente não é acidental que nas suas três ocorrências nas Cartas de Paulo (1 Co 12.3; Rm 10.9; Fp 2.11), essa confissão sempre ocorre na ordem “o Senhor é Jesus”. Apesar de ter sido verdadeiramente o Jesus terreno, encarnado que ressuscitou dentre os mortos, foi somente na sua exaltação que Deus-Pai concedeu ao seu próprio Filho preexistente o Nome Divino de “o Senhor”.

Dessa forma, pela felicidade do Nome Divino ter sido traduzido na Septuaginta por intermédio do Aramaico Adonai, Paulo foi capaz de recebê-los das duas maneiras. O Filho preexistente, que se tornou encarnado como Jesus de Nazaré, recebeu o “Nome” na sua redenção. Só que, ao mesmo tempo, ao utilizar “o Senhor” exclusivamente para se referir ao Cristo ressurreto, Paulo poderia incluir o Filho na identidade divina de forma completa, mas sem uma identificação absoluta (mesclando os dois em um) e sem o Filho “usurpar” o papel de Deus-Pai.

Assim, em função das evidências que foram revistas neste capítulo, quero enfatizar, para fins de conclusão, as duas questões que foram repetidas ao longo de toda essa análise. Em primeiro lugar, dificilmente poderíamos deixar de notar a rica variedade de formas com que Paulo incluiu Cristo na divina identidade por meio do nome transformado em título “o Senhor”. Esse fenômeno ocorre repetidamente nas primeiras Cartas do corpus e é mantido até o final, passando a ser novamente enfatizado no fim de 2 Timóteo; e ocorre regularmente de duas formas: Textos do Antigo Testamento que se referem a Yahweh e expressões que no Antigo Testamento são, fundamentalmente, domínio exclusivo de Yahweh, por intermédio da Septuaginta, regularmente atribuídas ao Senhor exaltado, Jesus Cristo, nos escritos de Paulo.

Em segundo lugar (e o que alguns, a essa altura, podem considerar uma repetição ad nauseum), dificilmente poderíamos deixar de perceber a forma teologicamente inconsciente — o que poderia ser descrito com algo quase improvisado — com que Paulo faz isso. Vemos aqui um homem que não está tentando afirmar nada incomum acerca do papel do Senhor presentemente exaltado, mas um homem que simplesmente assume isso e, igualmente, assume que esse entendimento é compartilhado pelos seus leitores. Além disso, a sua apropriação da linguagem dedicada a Yahweh no Antigo Testamento para se referir à divina atividade do Senhor que hoje reina, tem em si uma compreensão de Cristo como alguém que assume papéis que, tradicional e exclusivamente, pertencem somente a Deus.

Portanto, não existe dificuldade em se ver porque Paulo foi usado, junto com João, pelos ortodoxos, para expressar o seu Trinitarianismo dois séculos mais tarde. Afinal, independentemente de qualquer outra coisa, Paulo era um monoteísta fervoroso em todos os momentos. Todavia, ao mesmo tempo, a devoção de Paulo a Cristo e a sua forma de falar sobre Cristo são tais que ele, sem argumentar, atribui a Cristo Jesus, o seu Senhor, muitas daquelas que são prerrogativas estritamente divinas. Finalmente, como já observamos no cap. 11, a devoção de Paulo a Cristo é aquela que a sua tradição judaica reservava exclusivamente a Deus. A Cristologia da Igreja Primitiva dificilmente chegaria mais alto do que isso.

---

[1] Nesse caso, as estatísticas contam a sua própria história. Como vimos no capítulo anterior, apesar do título transformado em nome Χριστός ser o referente mais frequente de Paulo a Jesus, pouco mais da metade aparecem desacompanhada, ao passo que dois terços das referências de Paulo a κύριος aparecem sozinhas. Os números:

κύριος	252	(sozinho, 164 = 66٪)
Χριστός	376	(sozinho, 211 = 56٪)
Ἰησοῦς	205	(sozinho, 18 = 9٪)

[2] Para saber mais sobre a conexão íntima entre esses dois “títulos” mais importantes (Filho e Senhor), vide Hengel, Son of God, 13-14.

[3] Tampouco alguns estudiosos contemporâneos do NT que, dessa forma, colocarão mais ênfase no papel subalterno que o Filho desempenha no relato da redenção, abrirão mão do seu monoteísmo. Vide, por exemplo, Tuckett (Christology, 54-60), que reconhece estar em dívida com Dunn.

[4] Apesar de Dunn assumir a posição contrária (Christology in the Making). Dunn reconhece claramente a força do que é dito aqui e se esquiva tentando eliminar a preexistência e a encarnação do corpus paulino. Só que para fazer isso, ele precisa fazer repetidamente uma exegese cujo objetivo é desviar-se do que os textos afirmam.

[5] Para ter acesso a uma análise desse significado do texto, vide G. D. Fee, The First Epistle to the Corinthians (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 732-34.

[6] Vide, por exemplo, D. Garland, 1 Corinthians (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 691; R. Hays, First Corinthians (Interpretation; Louisville: John Knox, 1997), 257.

[7] Confira as evidências em D. Hay, Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity (SBLMS 18; Nashville: Abingdon, 1973), 21-33.

[8] Para ter acesso às várias “exceções” encontradas nas citações em que a menção a Deus é irrelevante para o tema da própria citação, vide o cap. 3, nota nº 7.

[9] Para ter acesso aos dois casos em que muitos abririam uma exceção a isso, confira a análise de Rm 9.5 no cap. 6 (pp. 288-94) e Tito 2.13 no cap. 10 (pp. 470-74); vide também a análise de 2 Ts 1.12 no cap. 2 (pp. 63-64), que teve um número menor de defensores.

[10] Vide, por exemplo, 1 Ts 1.6; 2.15, em que ambos se referem ao sofrimento (ou morte) do Jesus terreno. Só que são casos raros e não ocorrem depois dessa primeira Carta.

[11] As principais exceções ocorrem quando ele se refere a algo dito por Jesus —

por exemplo, 1 Co 7.10,12; 11.23; 1 Ts 4.15 (provavelmente).

[12] Com ou sem intenção, ao fazer isso, Paulo permanece consistente ao seu uso real de κύριος ao citar ou ecoar a Septuaginta. Como veremos a seguir, a referência regular de Paulo é feita a Cristo quando ele cita ou ecoa a Septuaginta em lugares em que κύριος é uma transcrição para Yahweh, por meio da substituição de Adonai na leitura oral.

[13] A apresentação aqui e no restante deste capítulo é uma versão condensada da exegese completa já vista anteriormente. Em cada um dos casos, os números de página entre parênteses no título foram informados para facilitar o acesso, por possibilitar uma análise mais completa.

[14] Sobre esse tema, vide esp. Bauckham, God Crucified, 1-16; Hurtado, Lord Jesus Christ, 42-50.

[15] Nem todos pensam da mesma forma quanto ao κύριος aqui se referir a Cristo ou a Deus; todavia, podemos perguntar, por que o uso consistente de Paulo não deveria ser o fator de decisão nesse caso, especialmente à luz do que é dito em 8.6?

[16]Sobre essa questão, confira a análise do cap. 1, pp. 21-24.

[17]No que parece estar no interesse de subestimar o significado dessa passagem para a Cristologia de Paulo, Tuckett (Christology, 59-60) tende a minimizar o significado do uso que Paulo faz de Isaías aqui, em que tanto a linguagem e o contexto escatológico sugerem que Paulo estava ciente do seu contexto veterotestamentário. Por outro lado (pp. 63-64), ele prefere encontrar a "Sabedoria" por trás de 1 Co 8.6 (em que nem a linguagem de Paulo, nem o conteúdo têm qualquer relação com a Sabedoria de Salomão) e a linguagem "de envio" em Rm 8.3 e Gl 4.4, o que, de fato, partilha de uma similaridade verbal com Sabedoria 9.10. Assim, ele demonstra uma confiança considerável de que Paulo em um texto que ele, talvez, nem tivesse conhecido (vide Apêndice A do presente volume), mas ele está pronto a expressar dúvida acerca do significado de uma passagem que Paulo, quase que certamente, conhecia e se referia a duas passagens diferentes nas suas Cartas (cf. Rm 14.11). E Tuckett somente está popularizando o que ele encontra em outros. Ficamos curiosos em saber se esse é um problema metodológico em si, ou se ele reflete um desejo de menosprezar a Cristologia de Paulo em Filipenses e encontrar Sabedoria em que isso não faz

parte dessa minimização. Consulte também a análise no Apêndice A no presente volume.

[18]Ou seja, ele faz isso toda vez que κύριος é a razão, ou, até mesmo, uma parte importante, da citação. Para saber mais sobre essas exceções, vide o cap 3, nota nº 7.

[19]Assim, com uma única tacada, Paulo realiza três feitos ao lembrar que: (1) a conversão deles era para que se tornassem parte do povo santo de Deus; (2) eles se juntam a uma rede muito mais ampla de crentes, todas as pessoas que "invocam o nome do Senhor"; e (3) eles estão sob o "senhorio" daquele a quem eles clamam. Confira também Fee, First Epistle to the Corinthians, 32-34; e no presente volume a análise do cap. 3, pp. 133-35, além da nota nº 111.

[20]Sobre essa porção de intertextualidade, no qual "o Senhor" do texto do Antigo Testamento é Yahweh, vide o cap. 10, pp. 483-87.

[21]Desse modo, independentemente de 2 Timóteo ser "paulina" num sentido mais direto ou menos direto, o fato é que o "autor" representa plenamente o uso de Paulo.

[22]Essa transcrição é uma tentativa de capturar o sentido mais amplo de ἀτάκτως, que apresenta pouco sentido de "indolente", e mais o sentido deles serem desorganizados no processo de provisão pela sua própria sobrevivência.

[23]Sobre esse tema, vide esp. Amós 5.20, mas isso também se reflete, por exemplo, em Is 2.6-22; Joel 1.15; 2.1-11.

[24]Diluir isso, como se costuma fazer, sugerindo que ἅγιοι, nesse caso, refere-se aos "santos" cristãos que acompanharão Jesus (com base em 4.14) não somente acrescenta temas alheios a esse texto (a palavra ἅγιοι não aparece no cap. 4), como também desconsidera a importância do texto de Zacarias, que será explicado em mais detalhes em 2 Ts 1.7, em que os "santos" são claramente descritos como anjos.

[25]Para obter acesso a uma análise mais aprofundada, vide Kreitzer, Jesus and God, 93-163.

[26]Vide a análise no cap. 2, p. 47-48.

[27]Vide o cap. 4, nota nº 76.

[28]É essa característica que torna a exegese de Rm 14.10-12 tão difícil e, por isso ela não foi incluída na avaliação resumida dessa realidade nos escritos de Paulo. Só que como foi demonstrado na exegese (vide cap. 6, pp. 276-82), o simples fato da questão exegética ser tão complicada de se resolver ocorre precisamente porque Paulo pode fazer esse tipo de intercâmbio entre o Senhor exaltado e Deus-Pai.

[29]Para saber mais sobre esse ser o provável significado de ἐν, vide o cap. 2, nota nº 65.

[30]Conforme tentativas, por exemplo, de Wiles, Paul's Intercessory Prayers, 54-55; cf. E. J. Richard, First and Second Thessalonians (SP 11; Collegeville, Minn.; Liturgical, 1995), 167-68.

[31]Na verdade, essas duas passagens servem de exemplos fundamentais das duas formas basicamente diferentes de se abordar os textos paulinos. Por um lado, alguns começam pelo fato dessas palavras se tratarem de uma oração, e a oração é, normalmente, dirigida a Deus-Pai; daí, Deus seria "o Senhor" nesse caso. Portanto, a questão exegética é resolvida com base nas expectativas e considerações teológicas prévias. Por outro lado, nos capítulos exegéticos eu argumentei que deveríamos deixar as marcas de identificação peculiares a Paulo ditar a nossa compreensão das passagens que mencionam o κύριος, tal como essa (já que o próprio Paulo, consistentemente, identifica Cristo como o κύριος nessas duas Cartas e, nesse caso especialmente, repetiu a identificação na oração imediatamente anterior [2.16-17]).

[32]Vide também Hurtado, Lord Jesus Christ, 138-40.

[33]Vide informações adicionais em Fee, God's Empowering Presence, 362-65.

[34]No grego, καυχάομαι, καύχημα, καύχησις (verbo, substantivo abstrato, substantivo verbal). Essas palavras ocorrem 59 vezes no Novo Testamento, 55 delas nas Cartas de Paulo, portanto, 71% delas nessas duas Cartas.

[35]Pelo que vemos nos vv. 26-28 fica evidente que a intenção de Paulo é mesmo "citar" essa passagem, pois lá as suas categorias para as pessoas se gloriarem (= confiança) são os "sábios", "poderosos", e "nobres"; as categorias de Jeremias são "sabedoria", "poder", e "riquezas".

[36]E isso é assim nesse caso mesmo que os próprios tessalonicenses não tivessem compreendido a referência.

[37]Vide, especialmente, a análise de Rm 8.9-11 no cap. 6, pp. 261-62.

[38]Vide a análise completa em G. D. Fee, Paul's Letter to the Philippians (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 407-8.

[39]A expressão exata ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ocorre quatro vezes (1 Ts 5.23; Rm 15.33; 16.20; Fp 4.9); ela ocorre ao lado do composto "Deus de amor e paz" em 2 Co 13.11, e está implícita no contraste com "desordem" em 1 Co 14.33.

[40]Com o composto de três particípios (mais ou menos) sinônimos, παρακαλοῦτες (insistir, exortar, incentivar), παραμυθούμενοι (consolar, animar), μαρτυρόμενοι (insistir, implorar).

[41]Vide 1 Co 14.36; 2 Co 2.17; 4.2; Rm 9.6; Cl 1.25; Tito 2.5; 2 Tm 2.9.

[42]Vide, por exemplo, 1 Ts 1.8, no qual "Senhor", muito provavelmente é "objeto". O que está se espalhando rapidamente é "a palavra sobre o Senhor". O mesmo, muito provavelmente, é o caso de 2 Ts 3.1, em que ele deseja que "a palavra do Senhor" se espalhe rapidamente.

[43]Esse é, de fato, o único caso no corpus em que Paulo faz isso. Ele fala da fidelidade de Deus também em 1 Co 1.9; 10.12; 2 Co 1.18.

[44]Vide o cap. 3, nota nº 133.

[45]Vide 1 Ts 2.15; 4.1; Rm 8.8; 12.1-2; 14.18; Fp 4.18.

[46]Vide, por exemplo, Êx 33.13,17; Nm 14.8; Jó 34.9; Sl 41.11; 69.13.

16

Cristo e o Espírito: Paulo como Prototrinitário

MESMO UMA LEITURA DESPRETENSIOSA DAS páginas anteriores impõe sobre nós a necessidade teológica de tentar descobrir o sentido das duplas realidades da Cristologia Superior de Paulo (O Filho preexistente, o Cristo exaltado que recebe “o Nome”) com o seu Monoteísmo absoluto. O que significa para um monoteísta entender a Divindade como Pai e Filho? Todavia, há mais coisas em jogo; pois o único elemento geralmente evitado, até aqui, nesta análise, e que foi citado como elemento final no capítulo anterior, é o papel do Espírito e seu relacionamento com o Pai e o Filho, pois não foram somente as informações do Evangelho de João, mas também as Cartas de Paulo, que fizeram a igreja posterior ser em termos de Três Pessoas, e não duas pessoas. Neste capítulo final, portanto, analisaremos essas questões teológicas, não tendo em vista a “solução”, mas com uma certa medida de reconhecimento e de debate dos temas.

O primeiro objetivo deste capítulo será demonstrar as consideráveis implicações cristológicas encontradas nas diversas e variadas declarações de Paulo que combinam o Espírito com Cristo (e com o Pai) na economia da salvação. Ou seja, quais são as implicações cristológicas da compreensão que Paulo tinha do relacionamento entre Cristo e o Espírito, na medida em que isso puder ser descoberto nas suas várias afirmações teológicas não intencionais? Ao mesmo tempo, estou interessado em examinar como Paulo se encaixa em uma trajetória que fez com que esses primeiros monoteístas fervorosos começassem a falar de Cristo e do Espírito no seu relacionamento com o Deus-Pai de tal forma que acabou gerando a resolução Trinitária do início do quarto século da Era Cristã.

Para abordarmos essas duas questões, precisaremos, primeiramente, olhar de forma breve para o entendimento básico que Paulo tinha da pessoa e da função do Espírito na economia divina. A seguir, examinaremos brevemente a

compreensão paulina do relacionamento de Cristo com o Espírito, o qual aponta para uma Cristologia especialmente superior da sua parte e, ao mesmo tempo, nos leva a uma compreensão trinitária do Deus Único no pensamento de Paulo. Isso, por sua vez, sugere que Paulo defendia uma espécie de visão prototrinitária de Deus, mesmo que ele jamais tenha chegado nem perto de explicar como um rígido monoteísta poderia falar sobre Deus dessa forma trinitária.

A Pessoa e o Papel do Espírito no Pensamento de Paulo

Iniciaremos esta análise com uma breve nota a respeito do uso que Paulo faz da palavra πνεῦμα como um referencial ao Espírito Santo, que ocorre, aproximadamente, 120 vezes no corpus.[1] Desses, o referencial mais comum é simplesmente “o Espírito”, ao passo que 17 vezes, o nome completo “o Espírito Santo” aparece. Só que Paulo fala 12 vezes do Espírito como “o Espírito de Deus”[2] e 4 vezes como “o Espírito de [Cristo]”.[3] O nosso interesse principal recai nesses 16 casos. Antes disso, porém, precisamos enfatizar três coisas acerca do entendimento paulino sobre o Espírito.

1. Apesar de Paulo, obviamente, compreender o Espírito como intimamente relacionado tanto a Deus-Pai, como a Cristo; também parece certo que ele compreendia o Espírito como possuindo uma personalidade em si mesmo. Além dos muitos textos em que o Espírito é o sujeito de ações que seriam praticadas por uma pessoa[4] três textos deixam claro que Paulo compreendia o Espírito não somente como uma “pessoa”, mas também, ao mesmo tempo, como distinto do Pai e do Filho.

Em primeiro lugar, em Rm 8.16 é o Espírito que nos concede a “adoção como ‘filhos’”, atestada pela forma com que Ele faz despertar em nós o clamor ao Abba, por sua vez, e exatamente por essa razão, Ele se torna a segunda testemunha (necessária)[5] junto com os nossos próprios espíritos acerca da realidade de sermos filhos de Deus. Essa “testemunha” forçosamente precisa ser pessoal. De modo semelhante, em Rm 8.26-27, além do Espírito interceder em nosso favor, o que implica o seu “conhecimento” a nosso respeito, também somos assegurados acerca da efetividade da sua intercessão porque “Deus conhece a mente do Espírito”, que, por sua vez, ora “segundo [a vontade de] Deus”. Independentemente de qualquer outra coisa, essa é uma linguagem que diz respeito a uma pessoa, e não a de uma influência ou poder impessoal. Dessa forma, assim como ocorre em 1 Co 2.10-12, em que Paulo utiliza a analogia da consciência interior do ser humano (somente o nosso “espírito” conhece a nossa mente) para insistir que somente o Espírito conhece a mente de Deus. O Espírito

“investiga todas as coisas”, chegando às “profundezas de Deus”;[6] e por causa do relacionamento singular com Deus, só o Espírito conhece e revela a sabedoria divina que, de outra sorte, estaria oculta (1 Co 2.7).

2. Apesar das tentativas de alguns de mesclar o Cristo ressurreto com o Espírito derramado em uma Cristologia do Espírito,[7] parece certo que para Paulo, o Espírito tem personalidade própria e que apesar de estar intimamente relacionado tanto ao Pai quanto ao Filho, Ele também é, de forma muito clara, “distinto deles”. Isso fica claro, especialmente, pelas muitas declarações trinitárias encontradas nas Cartas de Paulo, nas quais os papéis, que veremos adiante, do Pai, de Cristo e do Espírito, na nossa salvação são distintos e únicos, muito embora tudo seja visto, em última análise, como proveniente do Deus Único.

3. É exatamente o modo trinitário que Paulo utiliza para falar da salvação humana que não permitirá que confundamos, ou mesclemos a pessoa ou a obra do Filho, com as do Espírito. Na atual cosmovisão de Paulo — “entre as Eras”, por assim dizer — o Filho está, agora, assentado “à direita de Deus nas regiões celestiais” (Ef 1.20), em que Ele, atualmente, faz intercessão por nós (Rm 8.32). Significativamente, só duas frases antes, em Romanos, Paulo se refere ao Espírito como quem habita em nós e nos ajuda nos nossos tempos de fraqueza, intercedendo de dentro de nós, falando por nós o que não pode se expressado, o que Deus sabe porque Ele “conhece a mente do Espírito” (8.26-27). Desse modo, em outras palavras: na atual “geografia” do céu e da terra, tanto o Pai, como o Filho são vistos como habitando no céu, ao passo que o Espírito é visto como habitando na terra.

Portanto, na linguagem dos Credos posteriores, o que é certo a respeito do pensamento paulino é que ele compreendia o Espírito tanto como pessoal, mas também como “distinto do” Pai e do Filho, embora intimamente relacionado tanto à presença de Deus, como de Cristo dentro e no meio de nós, exercendo o ministério de Cristo na era presente.

Cristo e o Espírito no Pensamento de Paulo

Assim como a vinda do Filho marcou para sempre a nossa compreensão de Deus, que passou a ser, dali em diante, conhecido como “o Pai de nosso Senhor Jesus Crsto”[8] que “enviou o seu Filho” ao mundo para nos redimir (Gl 4.4-5); de semelhante modo, a vinda de Cristo marcou para sempre a nossa compreensão a respeito do Espírito. O Espírito de Deus também é o Espirito de Cristo (2 Co 3.17; Gl 4.6; Rm 8.9; Fp 1.19), que leva adiante a obra de Cristo depois da sua ressurreição e posterior ascensão ao lugar de autoridade à destra de Deus. Ter recebido o Espírito de Deus (1 Co 2.12) é ter obtido acesso à mente de Cristo (v. 16), o que significa compreender a tarefa de Cristo ao nos proporcionar a salvação.

Para Paulo, portanto, Cristo nos apresenta uma definição mais completa do Espírito: as pessoas do Espírito são filhas de Deus, coerdeiras com o Filho de Deus (Rm 8.14-17); e, ao mesmo tempo, Cristo é o critério absoluto daquilo que é, verdadeiramente, a atividade do Espírito (por exemplo, 1 Co 12.3). De fato, declara Paulo, ter o Espírito de Cristo habitando em nós significa que o próprio Cristo está presente conosco (Rm 8.9-10). Desse modo, é justo afirmarmos, junto com alguns outros, que a Doutrina do Espírito de Paulo é cristocêntrica, no sentido em que Cristo e a sua obra definem o Espírito e a sua obra na vida do cristão.

Em grande medida, a relação entre o papel de Cristo e do Espírito na Era da Nova Aliança é bastante objetivo. Isso aparece, com mais frequência, nos muitos casos em que Paulo fala da nossa salvação em termos trinitários.[9] Assim, para Paulo, a redenção humana é a atividade combinada do Pai, do Filho e do Espírito, no sentido de que (1) ela está fundamentada no amor de Deus, que a coloca em movimento; (2) é efetuada, historicamente, por meio da morte e ressurreição de Cristo, o Filho; e (3) ocorre na vida dos crentes por meio do poder do Espírito Santo. Isso é expresso de várias formas nos escritos de Paulo, dos quais Rm 5.5,8 mostra-se como um típico exemplo. O amor de Deus que encontrou expressão, historicamente, na morte de Cristo por nós (v. 8) é o que o Espírito Santo derramou nos nossos corações (v. 5).

Assim, em uma das mais reveladoras passagens (Gl 4.4-7), Paulo fala em termos idênticos, primeiramente, do “envio do Filho” por parte de Deus (v. 4), e, em segundo lugar, do “envio do Espírito do seu Filho” (v. 6). No primeiro caso, o envio teve o propósito de efetuar a salvação no curso da história humana: enviado pelo Pai, o Filho “nasceu de uma mulher” no contexto do Judaísmo histórico (“nascido debaixo da Lei) para o propósito expresso de redimir a humanidade. De modo semelhante, fica claro a partir do contexto maior de Gálatas que o primeiro envio terminou com a ressurreição e a exaltação do Filho.[10] Dessa forma, o “envio do Espírito do Filho” ocorreu depois da ascensão, e do ponto de vista de Paulo, ele ocorreu precisamente para colocar em efeito a “vida” que Cristo assegurou para nós pela sua morte. Essa presença do Filho, por meio do Espírito do Filho, torna real a sua própria “filiação”.

O resultado final de tudo isso é que na sua encarnação, o Filho de Deus adentrou a história humana carregando a imagem divina e, portanto, ele foi a presença divina na terra. O que o Filho veio efetuar foi a restauração da divina imagem naqueles que se tornariam filhos de Deus por meio da fé nEle. O que o Espírito do Filho veio efetuar foi a nova criação real daquela imagem naqueles que, por meio de Cristo e do Espírito, são “os ‘filhos’ de Deus”.[11]

Todas essas informações nos levam, teologicamente falando, a duas direções. Em primeiro lugar, como já vimos, na visão de Paulo existe uma clara distinção entre o Cristo ressurreto e o Espírito Santo, que foi enviado a este mundo pelo Pai. Na verdade, os dados bem específicos apresentados nos capítulos anteriores poderiam, talvez, ser vistos como parte de um quadro mais amplo do Novo Testamento no qual a atividade de Deus na nossa redenção é expressa, basicamente, em termos do Pai e do Filho. Só que, para Paulo, esse, obviamente, não é o quadro completo. No fim, é a experiência trinitária de Deus e da efetivação da salvação por parte dEle, conhecida como Trindade econômica, que levou a igreja posterior a expressar a Trindade Divina em termos de uma Trindade ontológica: Pai, Filho e Espírito Santo como um Deus no seu ser.

Em segundo lugar, o mais marcante na Cristologia Paulina é a facilidade com que Paulo consegue, no que diz respeito ao Espírito, intercalar as suas expressões entre o Pai e o Filho. Em nenhuma outra passagem, isso ocorre de forma mais reveladora do que em Rm 8.9-11. Aqui, em frases sucessivas, o Espírito que hoje nos habita é tratado de uma maneira mais casual e informal como o aspecto com que tanto o Pai quanto o Filho, que “habitam” no céu, são vistos como presentes no nosso mundo, agora “habitando” no coração dos

crentes. Se os dados dos dois capítulos anteriores não transmitirem por si mesmo a convicção acerca da visão que Paulo tinha sobre Cristo como plenamente divino, então, certamente a facilidade com que Paulo, aqui, refere-se ao Espírito deveriam transmitir essa convicção. No espaço de duas frases, das quais a segunda, obviamente, está fazendo referência ao que foi dito na primeira, o único Espírito (cf. 1 Co 12.4; Ef 4.4) é expresso por Paulo, primeiramente, como "o Espírito de Deus que habita em vós" e, depois, imediatamente na próxima frase interligada como o fato de nós "possuirmos o Espírito de Cristo". Como para Paulo não existem dois Espíritos, tampouco existe mais do que um Único Deus, frases como essa exigem algum tipo de resolução teológico-cristológica da nossa parte.

Assim, em vez de pensar em Paulo como uma pessoa "confusa", ou que provoca confusão com as coisas que faz em Rm 8.9-11, é o papel do Espírito — simultaneamente o Espírito de Deus, e o Espírito de Cristo — que tanto enfatiza a plena divindade de Cristo, como também nos força, ao final, a pensar no Deus Único em termos trinitários.

Paulo e a Trindade Divina

Um dos fenômenos mais interessantes na leitura das Cartas de Paulo, em função dele escrever para os convertidos gentios que teriam vindo de um contexto fundamentalmente politeísta, é a forma rara com que ele enfatiza a sua realidade teológica judaica de haver um único Deus.[12] Como esse é um pressuposto firmemente arraigado para Paulo, dificilmente ele vê necessidade de falar nesse tema. Todavia, o que é ainda mais interessante é o fato de, em cinco das sete ocorrências desse termo ou conceito, a afirmação que Paulo faz do seu monoteísmo consistente ocorre em conjunto com uma ênfase equivalente a Cristo (1 Co 8.6; Gl 3.20; 1 Tm 3.20) ou a Cristo e ao Espírito (1 Co 12.6; Ef 4.6). Três desses textos (1 Co 8.6; 12.6; Ef 4.6) exigem uma atenção especial da nossa parte porque, muito embora em cada um dos casos a "obra" da Dupla ou Tríade Divina seja expressa, a ênfase recai na realidade da unidade de Deus no contexto dessa ênfase estar na "unidade" de Cristo e, quando incluído, na "unidade" do Espírito.

Junto com mais de vinte passagens em que o "trio" divino é mencionado nas suas funções a respeito da redenção humana,[13] os textos presentes são lembretes constantes de que a experiência que Paulo teve de Cristo e do Espírito fizeram com que ele pensasse no "Deus Único" em termos que incluíam o Filho e o Espírito. Temos motivos para analisar com cautela as passagens duplas mais importantes, 1 Co 8.6,[14] em que Paulo expande intencionalmente a Shemá para afirmar o Pai como "Deus único [θεός]" e para incluir a Cristo como o Filho, como o "Único Senhor [κύριος]". Quero, aqui, simplesmente observar o significado das três passagens trinitárias para a Cristologia Paulina e enfatizar, novamente, que essas passagens soam como uma sentença de morte para todas as formas de Cristologia do Espírito.

1. A bênção agraciadora de 2 Co 13.13(14) nos oferece todas as formas de bases teológicas para a compreensão que Paulo tinha da salvação e do próprio Deus.[15] O fato da bênção ter sido composta e ser destinada para aquela ocasião,[16] e não ser uma fórmula amplamente aplicável, somente aumenta a sua importância ao lermos os escritos de Paulo. Dessa forma, o que ele expressa aqui na oração

aparece de forma totalmente pressupositiva — e não como algo que Paulo defende, mas como a realidade pressuposta e experimentada da sua vida cristã.

Em primeiro lugar, isso resume os elementos fundamentais da única paixão de Paulo: o evangelho, com a sua ênfase na salvação em Cristo, igualmente disponível mediante a fé, tanto para judeus como para gentios. Passagens como Rm 5.1-11; 8.31-39 e Ef 1.3-14 afirmam com paixão e clareza que o amor de Deus é o alicerce da visão de Paulo sobre a salvação. A graça do nosso Senhor Jesus Cristo é o que dava expressão concreta a esse amor; por intermédio do sofrimento e da morte de Cristo na cruz, Deus realizou a salvação num único instante na história humana.

A participação no Espírito Santo efetiva continuamente esse amor e graça na vida do crente, e na comunidade dos crentes. A κοινωνία (comunhão/participação no) do Espírito Santo é a forma como o Deus vivo não somente leva as pessoas a um relacionamento íntimo e duradouro com Ele, como o Deus de toda graça, mas também faz com que elas participem de todos os benefícios dessa graça e salvação — ou seja, habitando nelas no presente com a sua própria presença e garantindo a sua glória escatológica final.

Em segundo lugar, esse texto também serve como portal de entrada ao entendimento paulino do próprio Deus, que foi radicalmente afetado pelas duas realidades da morte e ressurreição de Cristo e o dom do Espírito. É verdade que, aqui, Paulo não afirma a divindade de Cristo e do Espírito. O que ele faz é equiparar a atividade das três Pessoas divinas (para usar a linguagem de uma época posterior) em conjunto e em uma única oração, sendo que a frase sobre Deus-Pai aparece em segundo lugar (!). Isso sugere que Paulo era, no mínimo, prototrinitário: o crente conhece e experimenta o Deus Único como Pai, Filho e Espírito, e quando falamos de Cristo e do Espírito, estamos falando de Deus, exatamente da forma que falamos do Pai.

Dessa forma, essa benção, mesmo fazendo uma distinção fundamental entre Deus, Cristo e o Espírito, também expressa de forma simplicada o que encontramos nas Cartas de Paulo: a “salvação em Cristo” é a obra cooperativa de Deus, de Cristo e do Espírito.

2. As mesmas implicações prototrinitárias também aparecem em 1 Co 12.4-6. Aqui, Paulo está insistindo que os coríntios ampliem a sua perspectiva e reconheçam a rica diversidade das manifestações do Espírito em seu meio (em

contraposição ao seu aparente interesse singular no falar em línguas). Ele começa, nos vv. 4-6, notando que a diversidade reflete a natureza de Deus é, portanto, a verdadeira evidência da obra do Deus único no meio deles. Desse modo, a Trindade Divina é pressuposta na totalidade do argumento, e essas palavras básicas de abertura são ainda mais reveladoras exatamente por serem tão incidentais, e expressadas de forma tão livre e inconsciente. Assim como existe somente um único Deus, do qual derivam e para quem são todas as coisas, e um Senhor, por meio de quem existem todas as coisas (1 Co 8.6), também existe um único Espírito (1 Co 12.9), por meio de quem o Deus único manifesta-se a Si mesmo de variadas formas na comunidade dos crentes.

3. Em Ef. 4.4-6 encontramos a mesma combinação de 2 Co 13.13(14): uma fórmula de confissão de fé expressa em termos das atividades distinguíveis do Deus Triuno. A base para a unidade cristão é o Deus único. O corpo único é a obra do Espírito único (cf. 1 Co 12.13), por quem nós também vivemos na nossa existência escatológica presente em uma só esperança, já que o Espírito é o "penhor da nossa herança" (Ef 1.13-14). Tudo isso se tornou possível a nós pelo nosso Senhor único, em quem todos temos uma só fé, fé esta que todos deram testemunho por meio do seu único batismo. A fonte de todas essas realidades é o próprio Deus Único, "o qual é sobre todos, e por todos, e em todos". Como já vimos, como o que aqui está em jogo é a obra do Espírito ("a unidade do Espírito cria" [v. 3]), a ordem é a mesma de 1 Co 12.4-6 — Espírito, Senhor, Deus — que opera a partir da realidade experimentada até a realidade fundacional do Deus Único.

Se a última expressão dessa passagem reenfatiza a unidade do Deus Único, o qual, em última análise, é responsável por todas as coisas — passadas, presentes e futuras — e aglutina a obra do Espírito e do Filho sob esse Deus, a passagem como um todo, e ao mesmo tempo, coloca em formato de credo a afirmação de que Deus é experimentado como uma realidade triuna. Exatamente, com base nessa experiência e linguagem foi que a igreja posterior manteve a sua integridade bíblica ao expressar tudo isso numa linguagem explicitamente trinitária. E as formulações de Paulo, que incluem tanto a obra de Cristo, como do Espírito, forma uma parte dessa base.

O primeiro ponto importante a destacar sobre essas duas últimas passagens é que em cada um dos casos Paulo está enfatizando, e portanto não abrindo mão, da realidade teológica básica da sua tradição: só existe um Deus, e só esse único Deus é Deus. Todavia, o segundo ponto a ser notado é que essa ênfase ocorre

fundamentalmente nos contextos em que ele está expandindo intencionalmente a identidade do Deus Único a fim de incluir o "único Senhor" e o "único Espírito". E é o reconhecimento dessa realidade que levou a Igreja Primitiva a enfrentar esses dados bíblicos de forma tão profunda.

No fim do nosso estudo, precisamos observar que muito embora muitos se sintam especialmente desconfortáveis com a declaração do Credo Niceno que fala de Cristo como "um Ser com o Pai", não é difícil entendermos como isso foi o resultado natural da tentativa de chegar a um acordo sobre a revelação bíblica, à medida que ela chegava, agora, a território predominantemente grego. O que parece ser seguro, a partir dos dados paulinos, é a inevitabilidade de se falar de Deus, pelo menos, em termos de "Trindade econômica".

E mesmo que solucionemos, finalmente, esse mistério divino para nós mesmos, rebaixar a Cristologia de Paulo para encaixá-la a padrões de desenvolvimento, ou aos ditames da lógica parece passar bem longe do pensamento de Paulo. O que Paulo insiste é para que aceitemos as duplas realidades que precisam ser defendidas com tenacidade — se quisermos ser honestos com o próprio apóstolo — e ela precisa ser assim defendida mesmo que reste uma tensão não totalmente resolvida: existe um único Deus, e esse único Deus, inclui, como simultânea e plenamente divinos, o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

---

[1] Para obter acesso à análise completa, inclusive às estatísticas, vide Fee, God's Empowering Presence, cap. 2. A única diferença entre essa análise e a exegese apresentada neste volume diz respeito a τὸ πνεῦμα κυρίου em 2 Co 3.17. Sobre a minha mudança de perspectiva sobre essa frase, vide cap. 4, pp. 186-89, 200.

[2] Vide 1 Co 2.11,14; 3.16; 6.11; 7.40; 12.3; 2 Co 3.3; Rm 8.9,14; 15.19; Ef 4.30; Fp 3.3; esse levantamento não inclui os outros casos em que Paulo fala do "seu Espírito", em que Deus é antecedido por "seu".

[3] O modificador varia: "o Espírito do Senhor" (2 Co 3.17); "o Espírito do seu Filho" (G. 4.6); "o Espírito de Cristo" (Rm 8.9); "o Espírito de Jesus Cristo" (Fp 1.19).

[4] Por exemplo, o Espírito investiga todas as coisas (1 Co 2.10), conhece a mente de Deus (1 Co 2.11), ensina o conteúdo do evangelho para os crentes (1 Co 2.13), habita entre e dentro dos crentes (1 Co 3.16; Rm 8.11; 2 Tm 1.14), realiza

todas as coisas (1 Co 12.11), concede vida àqueles que creem (2 Co 3.6), clama de dentro do nosso coração (Gl 4.6), guia-nos nos caminhos de Deus (Gl 5.18; Rm 8.14), dá testemunho junto ao nosso espírito (Rm 8.16), tem desejos que estão em oposição à carne (Gl 5.17), ajuda-nos nas nossas fraquezas (Rm 8.26), intercede em nosso favor (Rm 8.26-27), opera todas coisas conjuntamente para o bem supremo (Rm 8.28), fortalece os crentes (Ef 3.16) e, fica entristecido com nosso pecado (Ef 4.30). Além disso, os frutos da habitação do Espírito na nossa vida são os atributos pessoais de Deus (Gl 5.22-23).

[5] Ou seja, Paulo está refletindo a sua tradição bíblica segundo a qual todas as coisas deveriam ser confirmadas por duas ou três testemunhas (Dt 19.15); cf. 2 Co 13.1.

[6] Uma ideia que reflete a inserção de Paulo no pensamento apocalíptico judaico e veterotestamentário (cf. Dn 2.22-23).

[7] Esse é um dos momentos idiossincráticos do mundo acadêmico do século XX. Para obter acesso a uma crítica, vide G. D. Fee, To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 218-39. Além das várias passagens trinitárias atualmente sob consideração falarem firmemente contra isso, também é interessante observar que os dois textos fundamentais que têm sido usados para defender essa ideia, 2 Co 3.17 e 1 Co 15.45 são, ambos, o resultado do uso que Paulo faz da Septuaginta para reforçar outros temas em cada passagem. E de qualquer modo, como já vimos na exegese desses textos (cap. 4, pp. 186-89; cap. 3, 121-24), Paulo não tem qualquer intenção de identificar o Cristo ressurreto com o Espírito. O mesmo vale para Rm 8.9-11, como veremos a seguir, no qual Paulo coloca a expressão “se Cristo está em vós” depois de “o Espírito de Cristo habita em vós”. No contexto, isso simplesmente significa, “se Cristo, pelo seu Espírito está em vocês”, e não tem qualquer relação com a equiparação do Espírito com Cristo. No fim das contas, percebemos que a defesa de uma Cristologia do Espírito está menos fundamentada em dados paulinos dessa espécie, e mais em um desejo de evitar as implicações trinitárias da forma com que Paulo fala sobre o Deus único.

[8] Confira a análise da primeira ocorrência dessa linguagem em 2 Co 1.3 (cap. 4, pp. 177-79).

[9] Entre essas várias passagens, vide especialmente as passagens soteriológicas e semiconfessionais como 1 Ts 1.4-6; 2 Ts 2.13-14; 1 Co 6.11; 2 Co 1.21-22; Gl

4.4-7; Rm 8.3-4; 8.15-17; Tito 3.4-7. Todavia, veja também outros textos semelhantes, soteriológicos ou com outras ênfases: 1 Co 1.4-7; 2.4-5; 6.19-20; 2 Co 3.16-18; Gl 3.1-5; Rm 5.5-8; 8.9-11; 15.16; 15.18-19; 15.30; Cl 3.16; Ef 1.3; 1.17-20; 2.17-18; 2.19-22; 3.16-19; 5.18-19; Fp 1.19-20; 3.3.

[10] Muito embora somente a ressurreição seja explicitamente expressa dessa maneira (1.1), a realidade da presente exaltação de Cristo, expressa literalmente em Fp 2.9-11, por exemplo, é pressuposta de várias formas ao longo de toda a Epístola.

[11] Vide o cap. 11, pp. 515-519; cap. 13, 552.

[12] A linguagem real de εἷς θεός ocorre em 1 Co 8.4,6; Gl 3.20; Rm 3.30; Ef 4.6; 1 Tm 2.5; está implícita em 1 Co 12.6, em que "o mesmo" significa "um e o mesmo", como o v. 11 deixa claro acerca do Espírito, e é expresso em termos de μόνος (somente) em 1 Tm 1.17.

[13] Vide a lista resumida dessas passagens em Fee, God's Empowering Presence, 841-42

[14] Vide a análise aprofundada no cap. 3, pp. 92-97.

[15] Para obter acesso a uma análise mais completa desse texto, vide Fee, God's Empowering Presence, 362-65.

[16] Que isso é tanto ad hoc quanto paulino fica demonstrado pela dupla realidade de que isso funciona exatamente da mesma forma que todas as outras "bênçãos agraciadoras", as quais começam todas exatamente dessa forma, com a expressão "a graça de nosso Senhor Jesus Cristo", e que esse ponto de partida, portanto, determina a ordem incomum de Cristo, Deus e Espírito.

Apêndice A

Cristo e a Sabedoria Personificada

NA ÚLTIMA METADE DO SÉCULO PASSADO, houve uma verdadeira onda entre os erudito do Novo Testamento no sentido de se afirmar e se presumir que a Cristologia de Paulo deve ser compreendida, no mínimo em parte, em termos da Sabedoria personificada, já que "ela" aparece em três passagens da Septuaginta (Pv 8.22-31; Eclesiástico 14.3-22; Sabedoria[1] 7.21–10.21). A proposta deste apêndice é fazer uma crítica a essa posição com base nos dados paulinos e, portanto, explicar porque ela não recebeu nenhum espaço sequer na síntese anterior, tendo somente sido mencionada em três excursos exegéticos nos caps. 3, 4, e 7.[2]

Para sermos francos, essa posição já tem uma história anterior na igreja. Apesar dela, de certa forma, remontar dubiamente a uma época tão antiga quanto a de Justino Mártir (Dial.100),[3] por volta do século IV ela já era uma posição largamente aceita — tanto que essa foi uma característica central da Controvérsia Ariana no início do quarto século. Como o tradutor da Septuaginta verteu a frase de Pv 8.22 como sendo κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ (o SENHOR me criou como o princípio dos seus caminhos para as suas obras), Ário agarrou-se a essa passagem para argumentar em favor de Cristo como um ser criado. Em função da aceitação geral da identificação de Cristo com a Sabedoria na Igreja Primitiva, Ário parecia ter a Escritura ao seu lado. Só que além de rejeitar a identificação em si, como eles poderiam, muito bem, ter feito, o grupo de Niceia, especialmente Atanásio, respondeu de duas formas: primeiramente, argumentando que o Filho foi "criado" quando Ele encarnou, e, em segundo lugar, que a "criação" da Sabedoria deveria, na verdade, ser encontrada na sua "imagem" a ser "criada" nas criaturas que foram trazidas à existência.[4]

Apesar dos arianos terem encontrado grande aceitação nessa disputa, o próprio

fato de terem perdido a batalha, provavelmente, foi o que fez com que essa posição, por fim, fosse rejeitada na maior parte dos séculos seguintes. E, embora ela tenha sido reintroduzida no mundo acadêmico do Novo Testamento no fim do século XIX, o seu reavivamento se deu com a contribuição de Hans Windisch a Heinrich Festschrift em 1914.[5] Mesmo assim, essa posição era encontrada, fundamentalmente, na academia alemã até a segunda metade do último século,[6] quando ela, finalmente, tornou-se arraigada no mundo acadêmico de fala francesa e inglesa.[7]

Essa perspectiva ganhou um impulso considerável de Martin Hengel, que apresentou os passos que o próprio Paulo deu para adotá-la.[8] Em primeiro lugar, argumenta-se que, bem no início, Paulo já defendia que Deus tinha enviado o Filho, no qual era inerente o conceito da sua preexistência e, até incluir o seu papel mediador na criação; em segundo lugar, na tradição judaica a própria Torá também era considerada como preexistente antes de ser entregue a Moisés no Sinai; e, em terceiro lugar, como Paulo também pertencia a uma tradição que muito comparava a Sabedoria com a Torá, para ele era um passo natural, com a abdicação da Torá, equiparar o Filho preexistente com a Sabedoria preexistente,[9] mais especificamente por causa do seu suposto papel como mediador na criação.

Porém, apesar dessa perspectiva ter se tornado, nos nossos dias, a moeda inquestionável da nossa época — normalmente afirmada sem argumentação[10] — temos boas razões para fazer uma pausa,[11] já que ela é falha no ponto crucial da substanciação no pensamento do próprio Paulo. Na verdade, como a base exegética real dessa identificação é tão frágil a ponto de, essencialmente, não existir, ficamos até curiosos em saber como e porquê uma visão assim acabou se tornando tão aceita nos estudos paulinos.

Na própria literatura, a resposta está relacionada a duas supostas necessidades: (1) encontrar base “bíblica” para a ideia de preexistência no pensamento de Paulo e (2) encontrar precedentes para se crer que Cristo foi o agente da criação, como Paulo claramente afirma em 1 Co 8.6 e Cl 1.15-17. Como a compreensão que Paulo tinha de Cristo parece não ter outra “origem” possível, seja ela no pensamento judeu ou grego, a Sabedoria personificada foi encaixada para servir a esse propósito.[12] Só que isso acaba colocando o carro (a conclusão necessária) na frente dos bois (a sua base exegética); e, com muita probabilidade, é exatamente por isso que a suposta “base bíblica” é tão frágil, a ponto de não encontrarmos nenhuma exegese dos textos fundamentais da sabedoria na literatura. Antes, essa visão, normalmente, não passa de afirmações que tem

notas de rodapé como referências, como se essas referências estivessem claras para todos.

Todavia, seguir por esse caminho acaba os deixando com várias questões em tensão não resolvida dentro da própria literatura. Por exemplo, fundamental para essa visão, é a afirmação constantemente repetida de que a "ideia paulina da mediação [de Cristo] na criação deriva da especulação sapiencial".[13] O interessante aqui é que muito se fala sobre Paulo utilizar a preposição διά (por intermédio de) nos dois lugares em que ele fala de Cristo dessa forma, indicando assim um agenciamento mediador. Só que quando passamos para a Literatura Sapiencial em si, essa é a única preposição que não é usada de forma consistente com respeito à relação entre a Sabedoria e a criação.[14] Portanto, por quanto tempo, perguntamos, os acadêmicos do Novo Testamento continuarão a defender esse ponto de vista dessa forma quando sabemos que a única preposição crucial que faz essa conexão entre Paulo e a Sabedoria, sem falar em nenhum outro laço linguístico explícito, não ocorre nem uma vez na literatura que o próprio Paulo utilizava?

O objetivo deste apêndice, portanto, é revisitar essa questão,[15] e como o que se segue está repleto de um exame detalhado de vários pontos, começarei salientando a "lógica" que determinou essa apresentação. Começo chamando rapidamente a atenção para as conclusões exegéticas encontradas nos capítulos anteriores acerca dos textos paulinos básicos. Apesar desse ato em si poder levar a análise a uma conclusão adequada, o fato é que nem todos os exegetas leem esses textos da mesma forma. Isso, portanto, leva-nos à segunda parte, que tem a intenção de apresentar claramente o que é percebido como a falácia exegética central envolvida na identificação de Cristo com a Sabedoria personificada: o argumento a partir daquilo que é obscuro, como forma de se separar o que parece ser claro. Para apontar a dificuldade envolvida, o uso e o não uso demonstrável que o próprio Paulo faz da Tradição Sapiencial é submetido a um minucioso exame.

Aqui observamos que o uso (muito limitado) que Paulo faz dessa tradição sempre segue o padrão dessa própria tradição. Ainda mais importante é o exame do uso que o apostólo faz (na verdade, o não uso) do livro Sabedoria de Salomão, a única fonte sem a qual essa posição nem sequer existiria.[16] E isso nos leva à terceira parte, que é um exame de todos os textos da Tradição Sapiencial que poderiam, mesmo que remotamente, sugerir que a Sabedoria personificada era percebida por esses autores como o agente da criação. Como uma parte

crucial dessa tarefa é perguntarmos como os próprios escritores poderiam ter compreendido essa personificação, essa seção começa com essa pergunta e questiona se existe qualquer relação substancial entre a sua (aparente) compreensão e a apresentação que o próprio Paulo faz de Cristo como um ser eternamente preexistente.

Teria Paulo Identificado Cristo com a Sabedoria?

Como a suposta identificação que Paulo faz de Cristo com a Sabedoria foi tratada com certo detalhamento nos capítulos exegéticos,[17] meu objetivo aqui é, simplesmente, esboçar os textos básicos e resumir as razões por que eles não apoiam uma “Cristologia Sapiencial”. Começaremos com os dois textos em que Paulo tanto supõe como afirma que Cristo é o agente divino da criação, 1 Co 8.6 e Cl 1.15-18, encerraremos com 2 Co 4.4-6, em que Cristo é chamado de imagem e glória de Deus.

1 Coríntios 8.6 (e 1.24,30)

Na verdade, é preciso dar um passo ousado para se encontrar a Sabedoria personificada por trás de 1 Co 8.6,[18] já que não existe nada no texto em si que sugira remotamente algo nessa direção.[19] No processo de dividir a Shemá judaica em duas partes, Paulo identifica explicitamente o θεός (Deus) único como "o Pai" e o κύριος (Senhor) único com "Jesus Cristo", em que "o Filho" está sendo implicado pela designação de Deus como Pai. Todavia, afirma-se frequentemente que Paulo, de fato, deseja que compreendamos Cristo, aqui, em termos da Senhora Sabedoria. E como chegamos a essa afirmação? Basta sermos lembrados que o próprio Paulo fez essa identificação em 1.24,30.

Só que isso é flagrantemente falso. A identificação que Paulo faz do Messias crucificado como sendo "o poder e a sabedoria de Deus" em 1.24, além de não ter qualquer relação com a Sabedoria personificada, na verdade, também se mostra completamente contrária a esse ponto de vista. Além do mais, a ocorrência de "Cristo" nessa oração (v. 24) é uma referência apositiva do "Cristo crucificado" mencionado na mesma frase (v. 23). E como o "Cristo crucificado" é loucura para os gregos — aqueles que, verdadeiramente "buscam a sabedoria" — Paulo, agora, afirma (ironicamente) que um Messias crucificado é, de fato, a demonstração suprema da sabedoria de Deus para aqueles que buscam a sabedoria. Extrair a Sabedoria personificada dessa ironia intencional é, por si só, uma forma de ironia, já que não é a "pessoa" de Cristo como tal que se tem em vista. Antes, o que se tem em vista é somente a apresentação que Deus faz do seu Messias como o Crucificado.

Isso fica ainda mais claro pela referência a esse tema em 1.30, em que, num aposto à "sabedoria", Paulo apresenta três metáforas para a conversão, todas resultantes da crucificação: a justificação, a santificação e a redenção. Tudo isso é dito em linguagem tão direta que os leitores comuns somente poderão encontrar a Senhora Sabedoria na passagem somente se forem informados que "ela" ali está, o que, obviamente, os destinatários originais — os próprios coríntios — não teriam condições de fazer, já que Paulo aqui está, de modo tão intransigente, opondo-se à "sabedoria".

Ademais, não existe qualquer tipo de alusão nessa passagem a nenhum texto ou tema oriundo da Literatura Sapiencial. Antes, toda a passagem de 1.26-31 se trata de uma "midrash" paulina acerca de um texto profético básico (Jr 9.23-24), que tem "sabedoria" como a palavra-chave que Paulo aplica de forma irônica ao fascínio que os próprios coríntios tinham com a sabedoria. Só que o fascínio deles era com a sabedoria grega, e não judaica — afinal, eram os "gregos" que perseguiam a "sabedoria", e está claro que essa "sabedoria" não tinha qualquer relação com a Bíblia. Destarte, todo argumento dessa passagem é uma aplicação da profecia de Jeremias à sua própria situação, a qual conclui com Paulo citando a Jeremias "aquele que se gloria, que glorie-se no Senhor", significando, nesse caso, o Senhor exaltado, que na sua vida terrena foi apresentado com o "Messias crucificado". Seria necessária uma ousadia acadêmica inigualável para se transferir tudo isso para a Senhora Sabedoria!

Portanto, além do próprio Paulo não fazer essa identificação em 1.24, a natureza do argumento do apóstolo, em si, também impede os coríntios — sem falar que eles "não conseguiriam"— fazer esse tipo de ligação. Além do mais, a frase em 8.6 está tão distante, e é tão desassociada com o que é dito em 1.24 que ela parece ser um salto exegético de enormes proporções argumentar que, em 8.6, Paulo tem em mente a Sabedoria personificada. O próprio Paulo, na verdade, identifica o Filho (agora exaltado) com o κύριος da Shemá e, com isso, presume a sua preexistência na forma de o Filho de θεός o Pai. Ficamos curiosos em saber como essa representação masculina foi vista pelos coríntios como uma referência à Senhora Sabedoria?[20] Portanto, é a ousadia acadêmica, e não de sabedoria acadêmica que afirma sem qualquer base exegética nessa própria passagem que κύριος deveria, na verdade, ser interpretado como uma referência à σοφία.

Colossenses 1.15-18

Para encontrar a Sabedoria no “hino” de Colossenses, o leitor não iniciado necessita ainda mais de ajuda. Afinal, o antecedente gramatical de “o qual” no v. 15 é “o Filho amado do Pai” no v. 13. Além disso, nem a palavra “sabedoria”, nem a linguagem da Tradição Sapiencial deve ser encontrada nessa passagem. A afirmação comum, por exemplo, de que “ ‘imagem’ é uma palavra que pertence à Tradição Sapiencial” simplesmente não é verdadeira. Essa palavra ocorre somente uma vez em todo o conjunto da tradição (Sabedoria 7.26), como a terceira linha de um terceto que ocorre em uma imagem espelhada. E, apesar das afirmações que se costumam fazer em contrário, a Sabedoria não é aludida como “imagem de Deus”; antes, como base na imagem espelhada, a Sabedoria é “uma imagem da sua bondade”, significando que a sabedoria de Deus é “refletida” na sua bondade (como na primeira linha do terceto). Essa representação, portanto, não tem qualquer ligação com Gn 1–2, o que é facilmente demonstrável pelo uso que Paulo faz.

O mesmo é verdade com o termo πρωτότοκος (primogênito), uma palavra que não ocorre, de modo algum, na Tradição Sapiencial, apesar das repetidas afirmações em contrário.[21] E o apelo normalmente feito ao uso que Fílon faz de πρωτόγονος simplesmente não confere, já que (1) o próprio Fílon não usa essa palavra para se referir à sabedoria e, (2) a palavra utilizada por Fílon só aparece uma única vez na Tradição Sapiencial, e não como referência à Sabedoria personificada.[22]

Por fim, como já vimos no excurso dessa passagem (cap. 7, pp. 339-46), como nenhuma das outras palavras alegadas “que pertencem à Tradição Sapiencial”, de fato, pertencem a essa tradição, a identificação do Filho de Deus com a Sabedoria personificada deveria ser motivo para espanto, e não para aceitação. Isso se torna ainda mais evidente quando consideramos que na Carta imediatamente anterior o próprio Paulo já havia identificado o Filho de Deus como a imagem e o primogênito de Deus (Rm 8.29).

2 Coríntios 4.4-6

Essa é a única outra passagem que poderia ser apresentada, com algum proveito, neste debate, e somente porque as duas palavras “glória” e “imagem” aparecem juntas; e apesar de “imagem” no sentido de Gn 1–2 não ser usada para descrever uma Sabedoria personificada, a palavra “glória” é — em Pv 8.18 e Sabedoria 7.25, em que a última referência a “ela” é descrita como “uma pura emanação da glória do Todo-poderoso”. E como essa Sabedoria é citada em uma imagem espelhada como “a imagem da sua bondade” no terceto posterior (v. 26), essa colocação pode parecer mais promissora. Só que, de fato, como já vimos no excurso dessa passagem (cap. 7, pp. 337-46), nada, nas frases de Paulo, sugere especificamente que a Sabedoria personificada seja um ser nesse contexto; e a proximidade verbal dos dois textos é pura coincidência, baseada no uso que Paulo faz da figura do espelho em 3.18 em um contexto em que ele está expondo Êx. 34.29-35, em que a “glória” é a palavra de apresentação.

Dois pontos finais precisam ser feitos com relação a esses textos. Em primeiro lugar, Paulo afirma claramente que Cristo é o agente da criação e, sendo assim, pressupõe a sua preexistência; e nada, nos textos paulinos, que se refira ao Filho de Deus se aproxima das afirmações da Tradição Sapiencial de que a Sabedoria foi a primeira das “criações de Deus”. Em segundo lugar, ao fazer essa afirmação sobre Cristo, Paulo jamais faz uso da linguagem da Tradição Sapiencial, apesar de alegações contrárias. Na prática, a exegese direta dos textos paulinos não nos levaria seque a incluir a Sabedoria personificada nesta análise. Como, então, seria possível que “ela” apareça em tantas análises, não como uma questão que precise ser demonstrada, mas como algo que, simplesmente, pode ser afirmado e depois levado às notas de rodapé com referências à Literatura Sapiencial? A resposta não está nos textos paulinos em si, mas na necessidade que muitos têm sentido de encontrar um possível contexto na tradição judaica de Paulo para explicar as suas afirmações sobre a preexistência de Cristo, bem como o papel de Cristo como agente da criação. Portanto, passaremos a essas questões, a começar pela falácia exegética básica envolvida nessa “descoberta”.[23]

Paulo e a Tradição Sapiencial

A forma para começarmos qualquer investigação dessa natureza é fazendo uma consideração metodológica básica: começamos com o que é certo, e não com o que é meramente especulativo. No presente caso, esse axioma metodológico fundamental traduz como o ponto de partida não os ecos distantes (meramente possíveis, mas altamente improváveis) da Tradição Sapiencial, mas, sim, o uso inquestionável e demonstrável que Paulo faz dessa tradição. E aqui veremos textos em que Paulo, na verdade, cita a tradição (o que de fato, ele raramente faz) ou, talvez, alude a ela de formas que parecem quase certas.[24] Três conclusões importantes podem ser tiradas a partir daqui: (1) As citações e alusões seguras de Paulo a essa tradição são bem limitadas; (2) quando ele, de fato, cita a tradição, isso ocorre, invariavelmente, em consonância com o tema proposto no texto citado; e (3) essas citações/alusões são limitadas à Bíblia Hebraica canônica e, portanto, não incluem nem o Eclesiástico (Sirácida), nem a Sabedoria de Salomão. Abordaremos cada uma dessas questões, sequencialmente.

As Citações de Paulo à Tradição Sapiencial

Começaremos essa investigação falando do uso que Paulo faz do Antigo Testamento em geral, em que várias questões são claras. Se nos limitarmos, momentaneamente, às citações facilmente reconhecíveis, veremos claramente que o principal interesse do apóstolo com as características centrais da história de Israel: a criação, Abraão (com a promessa da inclusão dos gentios), o êxodo (incluindo tanto a libertação da escravidão, quanto a conquista da Terra Prometida), a entrega da Lei (especialmente Deuteronômio, com a sua antecipação do fracasso de Israel a respeito da Lei), o reinado davídico e a restauração prometida, o que inclui, de forma especial, os gentios. Não é surpreendente, portanto, que, muito embora Paulo cite textos de todas as partes da Bíblia grega, a maioria deles vêm de Gênesis, Deuteronômio, Isaías e do Saltério. Além do mais, apesar dele adaptar algumas passagens à gramática e aos objetivos das suas próprias frases, Paulo não deixa de permanecer muito fiel à linguagem da Septuaginta, mesmo quando ela difere do texto hebraico. Isso ocorre, provavelmente, em função do fato dessa ser a Bíblia que ele e as suas igrejas tinham em comum.

É à luz desse uso generalizado da Bíblia grega que precisamos encarar a considerável escassez de textos da Tradição Sapiencial no corpus paulino: uma "citação" e um eco (conceitual, mas não linguístico) de Eclesiastes; dois prováveis ecos de Jó; e duas citações de Provérbios. Aqui estão os próprios textos (em negrito = citação das palavras comuns entre Paulo e a LXX):

(1) 1 Co 3.19 γέγραπται γάρ· ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφ

ἐν τ

Jó 5.12-13 [12]διαλλάσσοντα βουλὰς πανούργων,...

[13]ὁ καταλαμβάνων σοφ

			ἐν τ
1 Co 3.19	Pois está escrito:	Ele apanha	os
			na s
Jó 5.12-13	[12]frustrando os conselhos dos astutos,...		
		[13]Ele aniquila os	astu
			na s

(2)	2 Co 9.7		ἱλαρὸν γὰρ δότην ἀγαπᾷ ὁ θεός.	
	Pv 22.8a LXX	ἄνδρα	ἱλαρὸν καὶ δότην εὐλογεῖ ὁ θεός,	
	2 Co 9.7	Pois	Deus ama	um alegre doador.
	Pv 22.8a LXX		Deus abençoa um homem que é	alegre e doador,

(3)	Rm 3.10		οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς,
	Ec 7.20	ὅτι ἄνθρωπος	οὐκ ἔστιν δίκαιος ἐν τῇ γῇ,
	Rm 3.10		não há justo (homem), nem um sequer,
	Ec 7.20	porque	não há homem justo sobre a terra,

(4) Rm 12.20 ἀλλὰ ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρός σου, ψώμιζε αὐτόν·

ἐὰν διψᾷ,

Pv 25.21 ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρός σου, τρέφε αὐτόν,

ἐὰν διψᾷ,

Rm 12.20 Portanto, se o teu inimigo tiver fome, dá-lhe de comer;

se tiver se

Pv 25.21 Se teu inimigo tiver fome, dá-lhe de comer;

se tiver se

Além dessas quatro citações/ecos mais óbvios, existe um outro caso no corpus em que Paulo parece ecoar o texto hebraico, em uma passagem que é traduzida de forma bastante diferente na Septuaginta (ou que dá evidência de um texto hebraico diferente):

(5)	Rm 11.35	τίς προέδωκεν αὐτῷ, καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ;
	Jó 41.11	~Lev;a]w: ynIm;yDIq.hi ymi (41.3 TM)
	LXX (41.3)	ἢ τίς ἀντιστήσεταί μοι καὶ ὑπομενεῖ, εἰ πᾶσα ἡ ὑπ᾽ οὐρανὸν ἐμή ἐστιν;
	Rm 11.35	Quem lhe deu primeiro a ele, para que lhe seja recompensado?
	Jó 41.11	Quem tem uma alegação contra mim, que eu possa pagar? (TNI
	LXX (41.3)	Ou quem me confrontará e permanecerá, já que tudo debaixo do

(6) Rm 11.33. Finalmente, existe um local em que uma única passagem é ecoada em uma passagem que reflete uma perspectiva similar à do autor de Jó. No elogio formal que Paulo faz no fim de Rm 11 (vv. 33-36), Paulo declara que, no fim das contas, a grandeza de Deus é, ao mesmo tempo, inexprimível e além da nossa compreenão. Ao fazer isso, Paulo se pauta por precedentes bíblicos; mas exceto pela "citação" de Is 40.13 no v. 34, todo o restante parece ser uma criação paulina, na qual ele constantemente ecoa ideias bíblicas, mas a linguagem real da Septuaginta somente uma vez, no v. 33 com a palavra ἀνεξιχνίαστος (inescrutáveis), a qual ocorre na Septuaginta somente em Jó (5.9; 9.10; 34.24) e na Oração de Manassés 1.6. É a natureza incomum dessa palavra que poderá fazer com que pensássemos que Paulo está utilizando aqui uma "linguagem bíblica".

Finalmente, deveríamos notar que, fora esses seis casos, a Tradição Sapiencial como tal simplesmente não pode ser encontrada nas Cartas de Paulo.[26] Todavia, uma análise criteriosa desses textos nos contextos paulinos deixará claro que Paulo conhecia bem essa tradição, já que os seus ecos específicos apresentam evidência de um conhecimento da tradição que está no íntimo do seu ser.

A Natureza do Uso que Paulo Faz dessa Tradição

Para nossos propósitos, é um tanto importante argumentarmos que, muito embora, Paulo cita a tradição somente quatro vezes, em cada um dos casos, ele trata exatamente do mesmo tema abordado na passagem do Antigo Testamento. Por exemplo, as suas citações de Ec 7.20 em Rm 3.10 e de Pv 25.21-22 em Rm 12.20 ocorrem em momentos em que o pecado humano e a ética cristã estão sendo tratados. Eclesiastes 7.20, portanto, aparece no início de uma longa sequência de textos oriundos de várias partes do Antigo Testamento que Paulo utiliza em Rm 3.10-18 para demonstrar o testemunho da Escritura à universalidade do pecado humano.[27] De modo semelhante, a citação de Pv 25.21-22 ocorre no fim de uma longa série de exortações éticas em Rm 12, nesse caso, encerrando a seção que diz respeito à resposta cristã àqueles que intentam fazer o mal.

De modo semelhante, as duas citações que Paulo faz de Jó refletem a reverência que os crentes experimentam quando refletem sobre a grandeza e glória de Deus. A "citação" de/alusão a Jó 5.12 em 1 Co 3.19 é uma das três passagens que Paulo utiliza nessa passagem às quais eu chamei de passagens "que não devem ser atribuídas a Deus" (verifique o uso de Is 29.14 em 1.19; e do Sl 94.11, imediatamente depois da presente passagem, em 1 Co 3.20). Nessa passagem ele está tentando corrigir os coríntios no excesso de entusiasmo que eles tinham pela sabedoria, que eles parecem ter em alta conta como um dos dons do Espírito. A alusão a Jó 41.11 em Rm 11.35, por outro lado, é um reflexo do total deslumbramento despertado pela majestade de Deus, cujos caminhos vão além da nossa compreensão. "Quem lhe deu primeiro a ele, para que lhe seja recompensado?"

Assim, quando tratamos do uso real que Paulo faz da Tradição Sapiencial, as nossas duas conclusões resumidas podem ser reiteradas: em primeiro lugar, em comparação com o uso que ele faz no restante do Antigo Testamento, Paulo faz pouquíssimas citações ou ecos da tradição judaica; em segundo lugar, quando ele, de fato, cita essa tradição, ele o faz de acordo com os temas verdadeiramente aludidos nessa própria tradição.

A Ausência das Citações a Eclesiástico e a Sabedoria de Salomão em Paulo

Por fim, deveríamos observar que se Paulo, na verdade, fosse dependente da Sabedoria de Salomão para a sua linguagem e compreensão de Cristo como o mediador da criação, poderíamos esperar, razoavelmente, encontrar alguma forma de eco da obra Sabedoria de Salomão nas suas Epístolas. Só que esse não é o caso. A evidência para isso pode ser vista no Adendo I, no fim deste capítulo, em que todas as vinte e oito passagens de Sabedoria de Salomão nas notas marginas do texto Nestle-Aland[28] constantes do corpus paulino estão listadas. Várias coisas acerca dessa lista são de interesse específico.

1. Mesmo a mais despretensiosa análise, sem falar num estudo minucioso, dessa lista de supostos "ecos" demonstra que não existe nenhum sequer que apoiaria a convicção de que Paulo conhecia, ou utilizava essa obra. Algumas das referências são simplesmente tão obtusas que mal servem para alguma coisa, e outras são conceituais ou incidentalmente similares.

2. Não é surpresa que, em função da natureza da Sabedoria de Salomão, a grande maioria desses ecos linguísticos ocorrem fora da seção central crucial (7.22–9.18), na qual a Sabedoria (agora personificada) é louvada e desejada por meio da oração. Ou seja, a maior parte dos supostos "ecos" ocorrem em passagens em que o autor de Sabedoria de Salomão está refletindo sobre a história dos judeus, por assim dizer, e não tem qualquer relação com a Sabedoria personificada.

3. Em função da obtusidade de alguns desses "paralelismos", é muito interessante observamos que o texto Nestlè-Aland não apresente uma única nota marginal apontando para a Sabedoria de Salomão em nenhuma dessas passagens que são cruciais para a presente análise: 1 Co 8.6; 2 Co 4.4-6; Cl 1.15-18. E isso ocorre, obviamente, por uma boa razão: não existem paralelismo linguísticos ou conceituais entre esse documento e os textos paulinos. Além do mais, uma análise minuciosa das passagens paulinas no Adendo I, a seguir, revela que nenhuma delas é, de forma alguma, um texto cristológico.

Tudo isso significa dizer que o uso seguro que Paulo faz da Tradição Sapiencial e a falta de qualquer evidência de que ele, sequer, conhecesse o livro de Sabedoria de Salomão, não os transmite muita confiança de que esse seja o local para se buscar a “origem” de um pressuposto cristológico tão central segundo o qual Cristo preexistiu e foi o agente divino da criação.

A Sabedoria como o “Agente” da Criação

Diante dessas diversas realidades, passamos, agora, aos textos que, normalmente, são apresentados para apoiar uma Cristologia Sapiencial no pensamento de Paulo; e, nesse caso, nós nos concentraremos naquilo que é central em todas as análises na literatura. Começaremos por reiterar que Paulo, em parte alguma utiliza a linguagem dessa tradição quando fala sobre Cristo como o agente divino da criação. A questão a ser analisada, portanto, é se, de acordo com Paulo, existe uma relação conceitual entre o papel de Cristo na criação e o papel da Sabedoria na obra Sabedoria de Salomão. Duas questões precisam ser enfrentadas por nós aqui: a primeira é como os autores da Tradição Sapiencial compreendiam as suas personificações da sabedoria; e a segunda é se eles, em algum momento, teriam chegado a apresentar a Sabedoria personificada como o agente real da criação.[29]

A Questão da Natureza da Personificação

A primeira questão é se, pelas várias personificações encontradas em Pv 8.22-31; Eclesiástico 24.3-12; Sabedoria 6.12-25; 7.21–10.21, esses autores tinham em mente uma hipóstase divina — ou seja, um ser verdadeiramente divino (ou quase-divino) que existe paralelamente (ou em relacionamento com) Deus de alguma forma única.[30] Ou, tudo não passaria de momentos meramente literários nos quais os substantivos femininos hmkx e σοφία são tornados poderosamente presentes diante dos leitores por meio do mecanismo literário da personificação? O significado disso, como Dunn demonstra, é que podemos chegar a conclusões bem diferentes acerca da σοφία ser mais um mecanismo literário do que uma hipóstase divina.[31]

Apesar de ter havido um debate considerável sobre essa questão, o consenso daquele que trabalharam intimamente com esses textos sem ter em mente a problemática presente é que em Provérbios e Sirácida (Eclesiástico) estamos diante de um mecanismo literário, pura e simplesmente.[32] E, apesar da personificação da sabedoria em Sabedoria de Salomão parecer seguir mais em direção a uma espécie de hipóstase, isso ocorre somente no tributo mais veemente que o autor à Sabedoria em 7.22–8.18. Quando ele se volta para o pedido que Salomão faz para obter a sabedoria de Deus (8.19-21), a aparência da personificação é muito menos hipostática; e essa personificação menos intensa é expressa por meio da oração (cap. 9) e da narrativa subsequente do seu papel na história de Israel, de Adão até a experiência de Israel no deserto (cap. 10). E com isso, muito embora ela continue sendo o sujeito (pressuposto) do verbo que inicia o cap. 11, a própria Sabedoria sai do palco (salvo por uma breve aparição momentânea em 14.2). É esse outro papel (ou não papel) que a Sabedoria desempenha na maior parte do livro que nos levaria a crer que a personificação, no geral, deveria ser compreendida, pura e simplesmente, como um mecanismo literário. Desse modo, o consenso aqui deve ser encontrado nessa definição frequentemente citada: “uma quase-personificação de certos atributos próprios de Deus, ocupando uma posição intermediária entre personalidades e seres abstratos”.[33]

A natureza dessa “posição intermediária”, entretanto, assumida pelos estudiosos, cada uma da sua própria forma, dependendo do grau em que eles percebem o autor com relação à Sabedoria, tanto como personificada quanto como separada do seu originador.[34] A questão para nós é essa: Mesmo se Paulo fosse dependente dessa tradição — apesar disso ser questionável — teria ele compreendido a sabedoria em termos de preexistência pessoal da mesma forma que ele considerava a Cristo?[35]

Esse tema se torna especialmente importante em um ponto singularmente crucial: a forma como os autores da tradição sapiencial lidavam, eles mesmos, com essa personificação no contexto do seu monoteísmo absoluto. Pois é um tanto interessante que esses monoteístas resistissem à possibilidade de que uma Sabedoria personificada fosse considerada um ser quase-divino ao lado do Deus Único; e eles fazem isso ao se referir a “ela” como a primeira das “criações” do próprio Deus[36] — e isso, por autores que entendem bem que Deus, pela sua própria natureza, tem sabedoria eterna. Por que, então, apresentar a “criação” como relacionada à Senhora Sabedoria? Muito provavelmente, isso lhes permitia utilizar o mecanismo literário sem, ao mesmo tempo, afetar o seu monoteísmo básico.

Seja como for, não existe qualquer similaridade real entre o que eles fizeram ao criar a Sabedoria personificada e o que Paulo afirma a respeito do papel de Cristo na criação. O que fica claro a partir dessas poucas declarações que afirmam ou pressupõem a preexistência é que o Filho jamais era imaginado em termos dEle ter “criado” a si mesmo para que pudesse, então, ser o agente da criação. O pressuposto de Paulo é bem o contrário: Cristo é o agente da criação porque como Filho de Deus Ele estava presente com o Pai antes de tudo o mais vir à existência. Na verdade, em Cl 1.15-17 é claramente afirmado que toda a criação ocorreu “por Ele” e “para Ele” e “nEle” ela subsiste. Como veremos a seguir, não há nada que remotamente se pareça com isso na personificação da Sabedoria da tradição sapiencial judaica.

Os Textos: Sabedoria e Criação

O que está em questão, em última instância, neste debate é a relação da Sabedoria com a criação. Pois, apesar de algumas tentativas de se encontrar ecos da Sabedoria nos escritos de Paulo, é nesse ponto específico que o esforço todo tem a sua origem e, depois, prossegue em busca de apoio na literatura. Portanto, são essas passagens que passaremos a analisar.

Como já vimos inicialmente, uma das afirmações comuns no mundo acadêmico que estuda o Novo Testamento que, hoje em dia, tornou-se um pressuposto é que a Sabedoria personificada era compreendida pelos autores da Tradição Sapiencial como sendo a mediadora da criação. Só que uma análise mais atida aos próprios textos nos dará muitos motivos para fazermos uma pausa nesse pensamento. De fato, em parte alguma da criação é explicitamente declarado que a Sabedoria personificada foi o agente mediador da criação.

Pelo menos, em nenhuma das passagens apresentadas para defender esse ponto de vista podemos encontrar linguagem semelhante àquela encontrada nos escritos de Paulo; esses autores não dizem que Deus criou τὰ πάντα διὰ σοφίας (todas as coisas por intermédio da Sabedoria), nem que todas as coisas existem "para ela" ou subsistem "nela".[37] Antes, a "sabedoria" é personificada como presente em outro sentido, como o atributo de Deus que é manifesto por meio de um projeto magistral exibido na criação, ou, como Larry Hurtado colocou: "A Sabedoria de Deus [é] representada como a companheira de Deus na criação";[38] mas nada é dito acerca "dela", alguma vez, ter sido vista como a agente mediadora da criação. Esse é o ponto de vista consistente e invariável de todos os nossos autores, mesmo nos momentos mais intensos da personificação, encontrados em Sabedoria de Salomão. Portanto, passemos a analisar os próprios textos.

Salmos 104.24

Essa forma de falar sobre a criação encontra a sua primeira expressão na poesia exaltada do Sl 104.24 (103.24 LXX). Depois de refletir sobre os céus, a terra, as criaturas vivas da terra, o sol, o autor irrompe em louvor.

ὡς ἐμεγαλύνθη τὰ ἔργα σου, κύριε·

πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας,

ἐπληρώθη ἡ γῆ τῆς κτήσεώς σου.

Quantas são as tuas obras, SENHOR!

Em sabedoria Tu fizeste-as todas;

a terra está cheia das tuas criaturas.

A Sabedoria, aqui, obviamente, não é “nem instrumento, nem agente, mas o atributo demonstrado por Yahweh na criação”.[39] Um exame minucioso dos textos remanescentes indica que todos os nossos autores subsequentes foram direcionados por essa mesma teologia, de modo que mesmo quando eles expressam de forma elevadamente personificada a presença da Sabedoria ao lado de Yahweh na criação, a σοφία jamais é o agente, mas, sim, o atributo que está sendo manifesto na obra criativa do próprio Deus. Tampouco é provável que o próprio Paulo tenha compreendido essa linguagem em termos de agenciamento pessoal; destarte, jamais lhe teria ocorrido de identificar o κύριος histórico, e agora exaltado, Jesus Cristo, meramente com uma personificação literária.

Provérbios 3.19-20

A perspectiva do salmista é ecoada de forma muito similar no prólogo do livro de Provérbios. Em uma passagem que exorta os jovens a buscarem sabedoria, o autor começa com “Bem-aventurado o homem que acha sabedoria, e o homem que adquire conhecimento” (3.13). Em meio a uma série de dísticos que enaltecem a grandeza da sabedoria, ele acrescenta:

19 ὁ θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν,

ἡτοίμασεν δὲ οὐρανοὺς ἐν φρονήσει·

20 ἐν αἰσθήσει ἄβυσσοι ἐρράγησαν,

νέφη δὲ ἐρρύησαν δρόσους.

[19]Deus em sabedoria lançou os fundamentos da terra,
e ele preparou os céus com entendimento;
[20]com discernimento as profundezas foram divididas,
e as nuvens deixaram cair o seu orvalho.

Esse é o mesmo entendimento literário apresentando como evidência da sabedoria de Deus visto no Salmo 104. A segunda e a terceira linhas do quadro de versos, que são exemplos claros de “papelilismo sinônimo”, deixam claro que a primeira linha não poderia se referir à Sabedoria personificada. “Ele preparou os céus com entendimento; com discernimento as profundezas foram divididas.”

Provérbios 8.22-31

O significado da passagem anterior, que ocorre no início do prólogo, é que na sua presente forma, o prólogo tem todas as características de uma introdução cuidadosamente construída para os provérbios que começam em 10.1;[40] isso sugere que deveríamos compreender a personificação no cap. 8 como uma elaboração poética desse texto.[41] E, na verdade, é exatamente isso que encontramos nessa poesia magistral, na qual a Sabedoria é, agora, personificada, só que de forma puramente literária.[42] Essa também é a passagem de onde Sirácida e o autor de Sabedoria de Salomão tomam por base; e aqui ela é representada como presente na criação, mas como vemos em 3.19, a Sabedoria não é sua mediadora: “Quando ele preparava os céus, aí estava eu; quando compassava ao redor a face do abismo” (8.27, ARC).

Assim, Pv 8.22-26 afirma, de várias formas, que a Sabedoria foi a primeira das criações de Deus, enfatizando a sua prioridade no tempo, de modo que a sua presença com Deus quando Ele criou sozinho o universo refletiria, dessa forma — como de fato reflete — o sábio plano de Deus. Essa, portanto, é a questão citada nos vv. 27-31, as quais também representam a Sabedoria como presente na criação, de novo, exatamente no sentido de 3.19. Só que o texto da Septuaginta para essa passagem não apresenta qualquer expressão prepositiva que, sequer, implique de forma remota o agenciamento no processo da criação em si. Antes, ele é representado (segundo o texto hebraico) como παρ᾽ αὐτῷ (ao lado dele).

Aqueles que pensam de outra forma encontram esperança no termo hebraico deveras ambíguo !wma do v. 30 (possivelmente “artesão”; só que com uma ênfase diferente, “constantemente” [TNIV]), que foi traduzida na Septuaginta pela palavra igualmente ambígua ἁρμόζουσα (estar em harmonia com). Apesar da probabilidade do autor de Sabedoria de Salomão não conhecer nada (ou pouco) de hebraico, às vezes, sugere-se na literatura que o uso que ele faz de τεχνῖτις (formador, modelador) em 7.21 (7.22 NRSV); 8.6; 14.2 reflete essa passagem em Provérbios. Só que a dificuldade está na reaplicação desse uso de Sabedoria de Salomão novamente ao hebraico de Provérbios. Em outro contexto,

a poesia do autor poderia ser remotamente forçada para expressar “que o autor entendia a sabedoria como preexistente e, provavelmente, como tendo desempenhado um papel ativo na obra da criação”.[43] Só que isso dificilmente seria possível nesse caso, independentemente da determinação ferrenha com que os seus proponentes pudessem desejar fazê-lo.

De fato, isso presume uma visão mais hipostática da Sabedoria do que poderia ser demonstrado a partir de Provérbios, sem falar que essa posição não leva em conta o sentido da poesia no contexto da própria passagem de Provérbios 8. A Sabedoria pode ser, verdadeiramente, “a mestre de obras ao seu lado”, só que ela não é a mediadora por quem a criação veio a existir. Antes, para o nosso autor, toda a ordem criada é tão plena de evidências do “design” e da glória que a sabedoria do próprio Deus, agora personificada em formato literário, pode ser a única explicação possível para ela.[44] Isso, obviamente, desconsidera em grande medida a compreensão que Paulo tinha do papel de Cristo, segundo vemos expresso em 1 Co 8.6 e Cl 1.16.

Sirácida (ou Eclesiástico) 24.1-22

A próxima ocorrência dessas ideias está no “Louvor à Sabedoria” em Eclesiástico 24.1-22. Enquanto criava o seu próprio (e igualmente magnífico) poema, Sirácida, ao mesmo tempo permanecia absolutamente fiel à compreensão do seu antecessor em Provérbios, de quem ele é obviamente dependente. Apesar de Sirácida, deleitar-se na personificação literária da Sabedoria, somente Deus é o único Criador de todas as coisas, inclusive da própria Sabedoria: “Antes das eras, desde o princípio, Ele me criou” (ἀπ᾽ ἀρχῆς ἔκτισέν με [24.9]; cf. v. 8: “meu Criador”).

Aqueles que veem a Sabedoria preexistente e personificada como desempenhando um papel no apelo da criação do v. 3: “Eu surgi da boca do Altíssimo, e cobri a terra como uma névoa”.[45] Só que isso é se achegar ao texto com um planejamento prévio, de forma a não lê-lo segundo ele mesmo se apresenta.[46] Essa passagem reflete a posição de Sirácida de que a Sabedoria existe “antes das eras”, já que “desde o princípio, ele me criou” (24.9); portanto, essa é a interpretação que o próprio Sirácida tinha do “Espírito de Deus... pairar sobre as águas” em Gn 1.2. O seu referente não é o agenciamento criativo, mas antes a ela ter “buscado um lugar de descanso” (v. 5), que aconteceu historicamente na sua presença com Israel no Êxodo!

É difícil imaginar que qualquer leitor comum desses textos de Provérbios e Eclesiástico poderia supor que os seus autores, na verdade, entendessem a Sabedoria personificada como o agente divino da criação. Presente na criação, sim; mas por outras razões, não no ato real da própria criação.

Sabedoria de Salomão 6.12–9.18

Isso nos leva, portanto, à obra Sabedoria de Salomão, que no entendimento de todos apresenta os textos cruciais (encontrados nos louvores e na oração pela sabedoria em 7.21–9.18).[47] Só que nesse caso, de maneira especial, precisamos ler o que o autor diz no contexto da narrativa poética como um todo.

Sabedoria de Salomão: Uma Visão Geral

A preocupação do nosso autor alexandrino parece ser, em última instância, semiapologética (tanto com relação aos gregos, como para o incentivo à comunidade judaica),[48] já que a seção de abertura (1.1–6.11), supostamente escrita por alguém que é, ele mesmo um rei, está estruturada na forma de apelos aos "governantes da terra", alternativamente chamados de "reis" ou "déspotas". O apelo inicial também apresenta o plano básico do autor: O "viver bem" (atos de justiça e a vida em retidão) é recompensado com a imortalidade, ao passo que a morte aguarda aqueles que praticam o mal. A forma para se viver bem, nesse sentido, é imitando Salomão e o seu próprio pedido por sabedoria — um tema que é apresentado na seção central crucial da narrativa (6.9–9.18; "Se vós vos deleitais em tronos e cetros, vós monarcas sobre os povos, honrai a sabedoria, para que possais reinar pela eternidade" [6.21]),[49] em que Salomão passa a "declarar a vós [monarcas] o que é a sabedoria e como ela veio a existir" (6.22).

Podemos rastrear facilmente a progressão do pensamento do autor nessa seção central. Ele começa com o louvor de Salomão à Sabedoria (agora personificada) (6.12-21), à qual ele propõe descrever. Só que antes de fazer isso, ele faz com que aos seus leitores se lembrem que Salomão era um homem normal (7.1-6), para que ele possa apelar às grandes coisas que se sucederam a Salomão quando ele recebeu sabedoria (vv. 7-21), o segredo que ele, agora, espera "passar adiante de forma liberal" (v. 13 [NJB]). Isso leva ao seu "tributo à Sabedoria" (7.22–8.1), que é descrito nas notas da Nova Bíblia de Jerusalém como "o ápice dos escritos sapienciais do Antigo Testamento". Em função da grandiosidade inquestionável da Sabedoria — tanto para o entendimento, como para a retidão, as quais levam à imortalidade — o autor retorna ao amor que o próprio Salomão tinha pela Sabedoria (8.2-18), o que ele sabe que não poderia ter se esse não lhe fora entregue por Deus (vv. 19-21). Assim, a versão do próprio autor da seção "Em Louvor à Sabedoria" termina com a oração de Salomão por sabedoria/Sabedoria (9.1-18).

E, exatamente neste ponto, fiel à sua própria narrativa e tradição histórica, o nosso autor modela à guisa da personificação, à medida que a oração é dirigida a Deus e o desejo é para que o rei possua a sabedoria do próprio Deus, e não um

ser personificado e quase divino. Assim, muito embora “ela se assente junto ao seu trono” no v. 4, o principal tema de 9.1-9 é simplesmente “a sabedoria que vem de Ti” (v. 6). Quando do autor volta a retomar a personificação no v. 10, a sua principal preocupação é expressa no v. 11 (“Pois ela entende e conhece todas as coisas, e me guiará sabiamente nas minhas ações e me guardará na sua glória”).

Depois da oração, o restante da narrativa é uma mistura intrigante de reflexão sobre a bondade de Deus para com Israel na sua história — especialmente no êxodo, com várias antíteses entre essa bondade recebida e o oposto que sobrevinha aos inimigos de Israel — com reflexões teológicas tanto sobre a paciência de Deus a tratar com esses oponentes quanto sobre a idolatria deles. O que é estruturalmente notável é que essa narrativa começa com a Sabedoria desempenhando o papel de liderança (10.1–11.1) de Adão (10.1-2) até o êxodo (10.15–11.1). Mais para o fim da narrativa da história de Israel no cap. 10, o autor, no v. 20, faz uma nota sobre as pessoas cantarem o Cântico de Moisés em Êxodo 15. E com isso, ele mesmo se dirige a Deus na segunda pessoa do singular (“e eles cantaram hinos, Senhor, ao teu santo nome; e louvaram em uníssono a tua mão defensora”); e apesar dele retornar momentaneamente ao papel que a Sabedoria desempenha na história (10.21), a essa altura ela simplesmente se retira da história. Assim, depois da primeira antítese — um contraste entre o milagre que Israel recebeu da água jorrar da rocha e a água que punia os seus inimigos (11.4-14) — todo o restante da poesia (até 19.22) assume a forma de uma conversa pessoal com Deus, ao passo que a sabedoria faz apenas uma rápida aparição como a “artesã” de barcos em 14.2,5.[50]

É mais especificamente essa última seção, toda ela dirigida a Deus e sem qualquer referência à sabedoria, que a “teologia” básica do autor surge num formato verdadeiramente judaico de forma recorrente. Independentemente de qualquer outra coisa, argumenta ele, os juízos de Deus são justos. Só que o amor de Deus por aquilo que Ele criou faz com que demonstre misericórdia mesmo quando Ele precisa exercer juízo. Para o povo de Deus, isso significa castigo com misericórdia; no caso do Egito, isso aconteceu lentamente de forma que eles pudessem aprender com a sua misericórdia e também que “eles pudessem aprender somos castigados exatamente pelo que pecamos” (11.16). Essa última seção, portanto, desenvolve-se num círculo constante de condenação ao Egito pela sua idolatria, mas demonstrando misericórdia para com Israel, mesmo quando ele caía em pecados similares. No coração disso tudo está a severa repreensão do autor à idolatria; na verdade, o cap. 13 baseia-se em Isaías 44.9-20

(vide 13.10-19), o que no cap. 14 se volta diretamente para a idolatria egípcia (romana) da sua época (especialmente o culto ao imperador). E, assim, ele conclui os caps. 17-19 com a "razoabilidade" das pragas, já que o Deus dos judeus é o único Criador e Soberano sobre tudo o que há (11.17,24-25; 13.3-5; 16.24).

O meu motivo para recapitular essa narrativa e a sua estrutura é que ela acaba afetando a forma com que lemos o tributo à Sabedoria na breve seção central. A preocupação do autor acerca da Sabedoria não é, em si, teológica, mas, sim, prática e ética. Os governantes somente governarão se tiverem sabedoria, o povo somente viverá bem se tiver sabedoria. Esse tema leva ao seu efusivo louvor à Sabedoria e às suas "obras". O que está em questão é se o "agenciamento" na criação original do mundo é visto pelo autor como parte dessas obras. Conforme indicado, bem de acordo com as tradições às quais ele se vinculava, e apesar do seu entusiasmo pela grandiosidade da Sabedoria, ele entende a Sabedoria como simplesmente presente na criação (novamente porque o sábio "design" da criação reflete o atributo divino da sabedoria), e não como sua agente divina.

Antes, porém, de examinarmos os textos propriamente ditos, são importantes algumas observações linguísticas preliminares. Na narrativa da criação, em Gn 1–2, os tradutores da Septuaginta utilizaram ποιεῖν (fazer) como o seu verbo principal para toda a atividade da criação, ao passo que o verbo κτίζω (criar) aparece somente em Gn 14.19,22 e Dt 4.32 com relação a Deus ser o Criador de tudo o que há. Depois desses poucos casos no Pentateuco, κτίζω ocorre somente de forma rara com referência à criação (cada um uma só vez pelos tradutores de Provérbios e Eclesiastes). O autor de Sabedoria de Salomão, por outro lado, utiliza κτίζω como o seu verbo principal para se referir a Deus como Criador (1.14; 2.23; 10.1; 11.17; 13.3), mas na sua referência real à própria narrativa da criação (9.2,9) ele utiliza o verbo ποιεῖν da Septuaginta, o mesmo ocorre com as suas duas referências à criação da humanidade em 2.23; 6.7. O próprio Paulo, de modo consistente e exclusivo se refere à atividade criativa de Deus com o verbo κτίζω. Essas várias informações serão importantes na análise do que veremos a seguir.

O importante para os propósitos desse nosso estudo é que a atividade da Sabedoria personificada na obra Sabedoria de Salomão jamais está associada a qualquer um desses verbos. Ou seja, ela pode estar presente na criação, como no caso de Provérbios e de Eclesiástico, mas nunca é mencionada como parceira no ato divino da criação. Como os nossos autores a veem consistentemente como

presente na criação, mas não como sua agente, a preposição que Paulo utiliza para descrever o papel do Filho na criação (διά), jamais ocorre em qualquer parte da Literatura Sapiencial — inclusive na Sabedoria de Salomão — para se referir a relação da Sabedoria com a criação. Isso é facilmente demonstrável com um simples olhar sobre cada um dos textos, sequencialmente.

Sabedoria 7.22 (7.21 LXX)

Esse primeiro texto que aborda o assunto do relacionamento entre a Sabedoria e a ordem criada, normalmente, é o primeiro trazido à análise. Aqui o nosso autor diz:

> ἡ γὰρ πάντων τεχνῖτις ἐδίδαξέν με σοφία
>
> Pois a sabedoria, a modeladora de todas as coisas, ensinou-me.

Esse é o primeiro caso em que a palavra-chave τεχνῖτις ocorre, e como o contexto deixa claro, a Sabedoria aqui não é ensinada como o agente de toda ordem criada; antes, a sua presença é uma evidência pela forma como a criação foi “modelada”, como que por um mestre projetista. Paulo obviamente não se preocupa com nada disso quando fala de Cristo.

Sabedoria 8.4-6

Muito embora, num certo nível, esse jogo de reflexos parece mais promissor do que o anterior, ele é, de fato, apenas um desenvolvimento do primeiro.

> 4μύστις γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης
>
> καὶ αἱρετὶς τῶν ἔργων αὐτοῦ.
>
> 5εἰ δὲ πλοῦτός ἐστιν ἐπιθυμητὸν κτῆμα ἐν βίῳ,
>
> τί σοφίας πλουσιώτερον τῆς τὰ πάντα ἐργαζομένης;
>
> 6εἰ δὲ φρόνησις ἐργάζεται,
>
> τίς αὐτῆς τῶν ὄντων μᾶλλόν ἐστιν τεχνῖτις;
>
> 4Pois ela é uma iniciada no conhecimento de Deus,
>
> e uma associada nas suas obras.
>
> 5Se as riquezas são uma posse desejável na vida,
>
> o que é mais valioso do que a sabedoria, que opera todas as coisas?[51]
>
> 6Se o entendimento é efetivo,
>
> quem é mais do que ela uma modeladora do que existe?

Eis um texto que pode dar a impressão que a Sabedoria, no mínimo, foi colocada no contexto geral da criação; só que uma análise mais atida deixará claro que esse não é o caso. O terceto é notadamente amarrado pela recorrência do verbo ἐργάζομαι e seu substantivo associado ἔργον, o que simplesmente não faz parte da linguagem bíblica acerca da criação. De fato, o interesse do nosso autor, nesse caso, está totalmente no papel da Sabedoria nas obras contínuas de Deus no mundo. Além disso, o próprio Paulo jamais utiliza o verbo ou substantivo com Deus como sujeito, exceto quando se refere àquilo que Deus faz no meio do seu povo. Seria necessário forçar muito o texto para pensarmos que Paulo poderia ter sido influenciado por essa linguagem e que ele pensava nela em termos da criação, mesmo que o apóstolo tivesse tido acesso à Sabedoria de Salomão.

Sabedoria 9.1-2,9

Chegamos agora aos textos cruciais no início da oração de Salomão. Precisamente porque ele, agora, está orando por Sabedoria — e não a descrevendo — e como no v. 1 ele se refere a Deus na segunda pessoa, Salomão diz a Deus:

ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου

que fez todas as coisas pela tua palavra.

Isso reflete a narrativa de Gênesis tanto por meio do verbo ποιέω de Gn 1.1 como pelo termo grego λόγος acrescentado. A essa altura, o autor está meramente apresentando Gn 1.1 em formato poético. A próxima expressão é em que se fundamentam as questões, pois no v. 2 ele prossegue dizendo:

καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον,

ἵνα δεσπόζῃ τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων

e na tua sabedoria (tu) formaste a humanidade,

para ter domínio sobre as criaturas que tu fizeste.

Com essas palavras, o autor acrescenta a sua própria visão da narrativa de Gênesis, asseverando que o “homem” a quem Deus criou para ter domínio sobre todas as criaturas foi “formado” pela sabedoria de Deus de forma a desempenhar essa função. Apesar de ser possível o argumento de que, como tal, isso continua sendo uma referência à criação, existem pelo menos quatro fatores que apontam em outra direção.

Em primeiro lugar, esse não é o linguajar bíblico para a criação, já que em parte alguma da Septuaginta esse verbo aparece em conexão com a criação em si.

Em segundo lugar, trata-se de uma narrativa poética; e ela fala do segundo estágio da narrativa de Gênesis, que não diz respeito à criação da humanidade, mas do papel que os seres humanos devem ter na terra. Primeiramente, eles deveriam ter o domínio sobre as criaturas e, depois, “dominar o mundo em santidade e justiça” (v. 3a), mas também — e agora o papel do próprio Salomão surge na narrativa — “pronunciar juízo em retidão de alma” (v. 3b).

Em terceiro lugar, e o mais danoso de todos para o argumento em favor do papel da Sabedoria na criação, o autor aqui não está, de modo algum, referindo-se à Senhora Sabedoria, mas ao atributo que o próprio Deus tem chamado sabedoria. Na verdade, fica tão óbvio que não se trata de uma personificação, nem de um logos divino, nem de uma sophia divina, que até mesmo a Nova Bíblia de Jerusalém, com o seu claro viés para a Sabedoria personificada ao longo de toda a obra, traduz esses casos em letra minúscula. A própria gramática desaconselha essa visão, já que uma expressão dativa τῇ σοφίᾳ σου, com σοφία na forma de artigo e um pronome possessivo em segunda pessoa, mostra que o autor abandonou claramente a personificação a essa altura e está se referindo, simplesmente, ao atributo divino propriamente dito.

De fato, a única maneira de encontrar a Sabedoria hipostática como o agente da criação nessa passagem é trazendo ao texto uma disposição prévia para fazer isso, por meio da leitura errônea de um paralelismo que torne λόγος e σοφία intercambiáveis. A preocupação óbvia do nosso autor não é com o papel da Sabedoria na criação em si, mas, sim, com a própria sabedoria de Deus em “equipar/construir” (κατασκευάσας) os seres humanos para a sua vida no mundo que Ele criou pela sua palavra. E é porque o mundo está tão maravilhosamente ordenado pelo Deus que o criou que o autor prossegue com um acréscimo no v.

9: “Contigo está a sabedoria, ela que conhece as tuas obras e esteve presente quando Tu criaste o mundo”. Esse texto é uma reflexão direta em cima de Provérbios 8.27-31. E assim como em Provérbios 8, o autor não está sugerindo que a Sabedoria teve um papel na criação real do mundo; antes, o mundo (e os seres humanos, mais especificamente) foram projetados de forma tão maravilhosa que somente a sabedoria infinita poderia ter feito isto.

Em quarto lugar, na terceira parte do livro, quando à guisa da Sabedoria personificada já foi completamente abandonada, o autor revela repetidamente a sua teologia básica da criação — e, agora, Sabedoria não é mencionada em momento algum. Assim, em 11.17 ele afirma: “Para a tua mão todo-poderosa, que criou o mundo da matéria sem forma, não faltaram os meios para enviar sobre eles..”. De modo semelhante, em 11.24, só que agora com a terceira linha fazendo uso do verbo que, anteriormente, havia sido atribuído à Sabedoria: “Pois Tu amas todas as coisas que existem, e não abominas nenhuma das coisas que criastes [ἐποίησας], tampouco odeias o que tu formaste [κατεσκεύασας]” (tradução do autor). Isso indica que o forte apelo à Senhora Sabedoria no início do livro não tinha o objetivo de apresentar uma Sabedoria hipostática que agiu como cocriadora ao lado do próprio Deus.

Portanto, além do nosso autor não atribuir à Sabedoria, a elevada honra de ser mediadora na criação da forma como Paulo atribui essa mediação a Cristo, mas também nada nesses textos chega perto de fazer uso das preposições cruciais διά (por meio de) ou ἐν (por), tendo a Sabedoria como objeto da preposição. Em suma, o papel da Sabedoria como agente da criação na Literatura Sapiencial é criação do mundo acadêmico, e não uma descoberta com base nos próprios textos.[52]

Conclusão

No fim desta longa análise dos textos, tanto em Paulo como na Literatura Sapiencial, podemos concluir com um grau considerável de confiança que o apóstolo não conhecia, tampouco argumentava a partir de qualquer coisa que pudesse lembrar uma Cristologia Sapiencial. Quero, agora, enfatizar essa conclusão ao resumir vários pontos que foram feitos ao longo de todo esse estudo.

1. Essa posição jamais poderia ter surgido somente com base nos textos paulinos. Em nenhum momento Paulo afirma, ou sugere a possibilidade de que a Sabedoria estivesse envolvida na criação do mundo feita por Deus. Nessa questão, ele nem chega a ecoar os textos sapienciais que falam da criação como um reflexo do atributo da sabedoria de Deus.

2. Antes, o que Paulo declara é que todas as coisas criadas por Deus vieram a existir por meio do agenciamento de Cristo, ou como o Senhor, ou como o Filho divino.

3. Além do mais, não há nada no uso que Paulo faz da Tradição Sapiencial que possa levar qualquer pessoa a procurar uma Sabedoria personificada no que ele, de fato, declara a respeito de Cristo, ou da criação. Uma análise criteriosa do uso real feito por Paulo da Tradição Sapiencial dificilmente levaria alguém a procurar uma solução cristológica para a compreensão que o apóstolo tinha de Cristo.

4. O documento absolutamente crucial para se encontrar alguma ligação entre Paulo e a Literatura Sapiencial é Sabedoria de Salomão. Porém, uma análise de todas as possíveis alusões a essa obra nas Cartas de Paulo não nos transmite muita confiança a respeito dessa ligação. Na verdade, nada nas Cartas de Paulo indica que ele soubesse da sua existência; e mesmo que soubesse, ele não fez um uso óbvio da Sabedoria Personificada.

5. Na outra questão crucial — haveria uma tendência, na própria Tradição Sapiencial, de se entender a Sabedoria personificada como o agente da criação

— uma exegese minuciosa dos vários textos no contexto do documento como um todo não leva ninguém a pensar que isso estava sendo levado em conta por parte de nenhum dos autores desses livros.

6. O mais espantoso, quando estudamos a literatura sobre essa questão, é a natureza da defesa dessa posição, na qual tudo o que se apresenta como base exige uma metodologia totalmente adversa a que se utilizaria para a construção de uma Teologia Paulina, a qual, normalmente, é construída com base no que Paulo, de fato, afirmou sobre um certo assunto e reconhece o valor das evidências de apoio no Antigo Testamento. Só que, nesse caso, para fins de comparação, todas as "evidências" são apresentadas por intermédio de alusões secundárias (ou mesmo terciárias). Ou seja, o próprio Paulo jamais chegou a associar Cristo com a Sabedoria personificada. O único caso possível (1 Co 1.24) não tem qualquer relação com a Sabedoria personificada, mas, sim, com a "sabedoria" no nível humano, a qual fez com que os coríntios rejeitassem a realidade de um Messias crucificado. Portanto, quando Paulo declara que todas as coisas foram criadas "pelo [Senhor]" (1 Co 8.6) e "pelo [Filho]" (Cl 1.15) a respeito do seu papel na criação, seguramente não é Paulo que deseja que entendamos "Sabedoria" no lugar de "Senhor" ou "Filho", mas, sim, alguns eruditos do Novo Testamento no seu afã para que isso seja compreendido dessa forma.

7. À luz das evidências, portanto, tanto nas Cartas de Paulo como na Literatura Sapiencial, precisamos concluir que a Cristologia Sapiencial não faz parte das Cartas de Paulo e, sendo assim, não desempenha qualquer papel na reconstrução da Cristologia de Paulo.

Adendo I: Nestle-Aland27 Alusões de Margem ao Livro de Sabedoria de Salomão

(P = Paulo; S = Sabedoria de Salomão)

1. Rm 1.19-23//Sb 13–15

2. Rm 1.21//Sb 13.1

(P) διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν, ἀλλ᾽ ἐματαιώ

(S) Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία καὶ ἐκ τῶ

3. Rm 1.23//Sb 11.15; 12.24

(P) καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀ

(S)

4. Rm 2.4//Sb 11.23

(P) ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας ι

(S) ἐλεεῖς δὲ πάντας, ὅτι πάντα δύνασαι, καὶ παρορᾷς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰ

5. Rm 2.15//Sb 17.10

(P) οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συ

(S) δειλὸν γὰρ ἰδίῳ πονηρία μάρτυρι καταδικαζομένη, ἀεὶ δὲ προσείληφεν τὰ χα

6. Rm 5.12//Sb 2.24

(P) Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ

(S) φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσιν δὲ αὐτὸν

7. Rm 9.19//Sb 12.12

(P) ᾽Ερεῖς μοι οὖν· τί [οὖν] ἔτι μέμφεται; τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκε

(S) τίς γὰρ ἐρεῖ Τί ἐποίησας; ἢ τίς ἀντιστήσεται τῷ κρίματί σου;

8. Rm 9.21//Sb 15.7

(P) ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι

(S) Καὶ γὰρ κεραμεὺς ἀπαλὴν γῆν θλίβων ἐπίμοχθον πλάσσει πρὸς ὑπηρεσίαν ἡ|

9. Rm 9.31//Sb 2.11

(P) Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν.

(S) ἔστω δὲ ἡμῶν ἡ ἰσχὺς νόμος τῆς δικαιοσύνης, τὸ γὰρ ἀσθενὲς ἄχρηστον ἐλέγ

10. Rm 11.33//Sb 17.1

(P) Ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ· ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίμα

(S) Μεγάλαι γάρ σου αἱ κρίσεις καὶ δυσδιήγητοι·

11. Rm 13.1//Sb 6.3

(P) ...οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσί

(S) ὅτι ἐδόθη παρὰ κυρίου ἡ κράτησις ὑμῖν καὶ ἡ δυναστεία παρὰ ὑψίστου,

12. Rm 13.10//Sb 6.18

(P) ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται· πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη.

(S) ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς, προσοχὴ δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας,

13. 1 Co 1.24//Sb 7.24-25

(P) αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ

(S) [24]πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων

14. 1 Co 2.16//Sb 9.13

(P) τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομ

(S) τίς γὰρ ἄνθρωπος γνώσεται βουλὴν θεοῦ; ἢ τίς ἐνθυμηθήσεται τί θέλει ὁ κύρ

15. 1 Co 4.14//Sb 11.10

(P) Οὐκ ἐντρέπων ὑμᾶς γράφω ταῦτα ἀλλ᾽ ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νουθετῶ[ν].

(S) τούτους μὲν γὰρ ὡς πατὴρ νουθετῶν ἐδοκίμασας,

16. 1 Co 6.2//Sb 3.8

(P) ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν; καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσ

(S) κρινοῦσιν ἔθνη καὶ κρατήσουσιν λαῶν, καὶ βασιλεύσει αὐτῶν κύριος εἰς τοὺ

17. 1 Co 9.25//Sb 4.2

(P) πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται, ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέ

(S) ...καὶ ἐν τῷ αἰῶνι στεφανηφοροῦσα πομπεύει τὸν τῶν ἀμιάντων ἄθλων ἀγῶν

18. 1 Co 10.1//Sb 19.7-8

(P) Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νε

(S) [7]ἡ τὴν παρεμβολὴν σκιάζουσα νεφέλη, ἐκ δὲ προϋφεστῶτος ὕδατος ξηρᾶς ἀ

19. 1 Co 11.7//Sb 2.23

(P) Ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν εἰκὼν καὶ δόξα θε

(S) ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ᾽ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητ

20. 1 Co 11.24//Sb 16.6

(P) ...τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

(S) εἰς νουθεσίαν δὲ πρὸς ὀλίγον ἐταράχθησαν σύμβολον ἔχοντες σωτηρίας εἰς ἀ

21. 1 Co 15.32//Sb 2.5-6

(P) εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ, τί μοι τὸ ὄφελος; εἰ νεκροὶ οὐκ ἐ
(S) [5]σκιᾶς γὰρ πάροδος ὁ καιρὸς ἡμῶν, καὶ οὐκ ἔστιν ἀναποδισμὸς τῆς τελευτῆς ι

22. 1 Co 15.34//Sb 13.1

(P) ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν, πρὸ

(S) Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία καὶ ἐκ τῶ

23. 2 Co 5.1,4//Sb 9.15

(P) ¹Οἴδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ,... ⁴καὶ γὰ

(S) φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφ

24. 2 Co 12.12//Sb 10.16

(P) τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν ἐν πάσῃ ὑπομονῇ, σημεί

(S) ...καὶ ἀντέστη βασιλεῦσιν φοβεροῖς ἐν τέρασι καὶ σημείοις.

25. Gl 6.1//Sb 17.17

(P) ...ἐὰν καὶ προλημφθῇ ἄνθρωπος ἔν τινι παραπτώματι, ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ κ

(S) εἴ τε πνεῦμα συρίζον ἢ περὶ ἀμφιλαφεῖς κλάδους ὀρνέων ἦχος εὐμελὴς ἢ ῥυθ

26. Ef 1.17//Sb 7.7

(P) ...ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δώῃ ὑμῖν πνεί

(S) διὰ τοῦτο εὐξάμην, καὶ φρόνησις ἐδόθη μοι· ἐπεκαλεσάμην, καὶ ἦλθέν μοι πν

27. Ef 4.24//Sb 9.3

(P) καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύν

(S) καὶ διέπῃ τὸν κόσμον ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἐν εὐθύτητι ψυχῆς κρίc

28. Ef 6.13//Sb 5.17

(P) διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ

(S) λήμψεται πανοπλίαν τὸν ζῆλον αὐτοῦ καὶ ὁπλοποιήσει τὴν κτίσιν εἰς ἄμυναν

29. Ef 6.14//Sb 5.18

(P) στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θ

(S) ἐνδύσεται θώρακα δικαιοσύνην καὶ περιθήσεται κόρυθα κρίσιν ἀνυπόκριτον

30. Ef 6.16//Sb 5.19,21

(P) ἐν πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλ

(S) [19]λήμψεται ἀσπίδα ἀκαταμάχητον ὁσιότητα,... [21]πορεύσονται εὔστοχοι βολίδ

31. Fp 4.5//Sb 2.19

(P) τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις. ὁ κύριος ἐγγύς.

(S) ...ἵνα γνῶμεν τὴν ἐπιείκειαν αὐτοῦ...

32. Fp 4.13//Sb 7.23

(P) πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με.

(S) ἀκώλυτον, εὐεργετικόν, φιλάνθρωπον, βέβαιον, ἀσφαλές, ἀμέριμνον, παντοδ

33. 1 Ts 4.13//Sb 3.18

(P) ...ἵνα μὴ λυπῆσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα.

(S) ἐάν τε ὀξέως τελευτήσωσιν, οὐχ ἕξουσιν ἐλπίδα οὐδὲ ἐν ἡμέρᾳ διαγνώσεως

34. 1 Ts 5.1//Sb 8.8 [sobre “sinais e maravilhas”, veja 2 Co 12.12; Rm 15.19]

(P) Περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθ

(S) ...σημεῖα καὶ τέρατα προγινώσκει καὶ ἐκβάσεις καιρῶν καὶ χρόνων.

35. 1 Ts 5.2//Sb 18.14-15 [sobre a brusquidão do julgamento de Deus sobre o Egito]

(P) αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχε

(S) [14]ἡσύχου γὰρ σιγῆς περιεχούσης τὰ πάντα καὶ νυκτὸς ἐν ἰδίῳ τάχει μεσαζούσ

36. 1 Ts 5.3//Sb 17.14

(P) ...τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσ

(S) ...αἰφνίδιος γὰρ αὐτοῖς καὶ ἀπροσδόκητος φόβος ἐπεχύθη.

37. 1 Ts 5.8//Sb 5.18

(P) ...ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρ

(S) ἐνδύσεται θώρακα δικαιοσύνην καὶ περιθήσεται κόρυθα κρίσιν ἀνυπόκριτον

38. Tt 3.4//Sb 1.6

(P) ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ,

(S) φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία...

Adendo II: Os Textos Sapienciais

1. Jó 12.13

παρ᾽ αὐτῷ σοφία καὶ δύναμις, αὐτῷ βουλὴ καὶ σύνεσις. Pertencentes a ele são sa

2. Salmos 104.24 (103.24 LXX)

ὡς ἐμεγαλύνθη τὰ ἔργα σου, κύριε· πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας, ἐπληρώθη ἡ γῆ τῆ

3. Provérbios 3.19-20

[19]ὁ θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν, ἡτοίμασεν δὲ οὐρανοὺς ἐν φρονήσει· [20]ἐ

4. Provérbios 8.22-31

[22]κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, [23]πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίω

[28]ἡνίκα ἰσχυρὰ ἐποίει τὰ ἄνω νέφη, καὶ ὡς ἀσφαλεῖς ἐτίθει πηγὰς τῆς ὑπ᾽ οὐρανὸ

5. Sirácida 1.4,9

[4]προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία καὶ σύνεσις φρονήσεως ἐξ αἰῶνος. [9]κύριος αὐτὸ

6. Sabedoria 7.21-28 (versificação: grego, LXX; português, tradução da NRSV)

[21]ὅσα τέ ἐστιν κρυπτὰ καὶ ἐμφανῆ ἔγνων· ἡ γὰρ πάντων τεχνῖτις ἐδίδαξέν με σοφ

καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων. [24]πάσης γὰρ κι

8.4-6

[4]μύστις γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης καὶ αἱρετὶς τῶν ἔργων αὐτοῦ. [5]εἰ δὲ πλ

9.1-2

[1]θεὲ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου [2]καὶ τῇ σοφί

9.9-10

⁹καὶ μετὰ σοῦ ἡ σοφία ἡ εἰδυῖα τὰ ἔργα σου καὶ παροῦσα, ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον

10.20–11.4

[20]διὰ τοῦτο δίκαιοι ἐσκύλευσαν ἀσεβεῖς καὶ ὕμνησαν, κύριε, τὸ ὄνομα τὸ ἅγιόν σ
καὶ ἐν ἀβάτοις ἔπηξαν σκηνάς· [3]ἀντέστησαν πολεμίοις καὶ ἐχθροὺς ἠμύναντο. [4]ἐ

11.17,24

[17]οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕ

16.24

῾Η γὰρ κτίσις σοὶ τῷ ποιήσαντι ὑπηρετοῦσα ἐπιτείνεται εἰς κόλασιν κατὰ τῶν ἀδ

[1] Para ajudar o leitor em meio ao labirinto da linguagem necessária a este capítulo: Eu utilizo a “sabedoria” de modo genérico, “Sabedoria” refere-se à sabedoria personificada, a “Tradição Sapiencial” para essa locução, e “Literatura Sapiencial” para esse corpus; além disso, a obra “Sabedoria de Salomão” é citada como “Sabedoria” ou “Sabedoria de Salomão” nas citações de capítulos e versículos.

[2] Vide pp. 106-10, 196-97, 337-46.

[3] Justino Mártir, entretanto, oferece somente uma pista do que estava por vir. Nessa frase, “Sabedoria” aparece, primeiramente, em uma lista de pelas quais Cristo é “chamado” no Antigo Testamento (Sabedoria, o Dia, o Fim, Espada, Pedra, Vara, Jacó, Israel).

[4] Para obter acesso a esse relato, vide, especialmente a tese de PhD de A. L. Clayton, “The Orthodox Recovery of a Heretical Proof-Text: Athanasius of Alexandria’s In-terpretation of Proverbs 8.22-30 in Conflict with the Arians” (Southern Methodist University, 1988). Estou em dívida com Bruce Waltke por me apresentar esse estudo (vide Waltke, The Book of Proverbs 1–15 [NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 2003], 127).

[5] H. Windisch, “Die göttliche Weisheit der Jüden und die paulinische Chris-tologie”, in Neutestamentliche Studien: Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag (editado por H. Windisch; WUNT 6; Leipzig: Hinrichs, 1914), 220-34. Para obter acesso a uma visão conveniente dessa história, vide, especialmente, E. J. Schnabel, Law and Wisdom from Ben Sira to Paul: A Tradition History Enquiry into the Relation of Law, Wisdom, and Ethics (WUNT 2/16; Tübingen: Mohr Siebeck, 1985), 236-63. Para obter acesso a uma visão geral útil, vide E. E. Johnson, “Wisdom and Apocalyptic in Paul”, in Search of Wisdom: Essays in Memory of John C. Gammie (editado por L. G. Perdue, B. B. Scott, and W. J. Wiseman; Louisville: Westminster John Knox, 1993), 263-83.

[6] É notório que no ano anterior ao ensaio de Windisch ser composto, W. Bousset argumentou vigorosamente contra qualquer ligação entre a compreensão paulina de Cristo como o κύριος e o Antigo Testamento (Kyrios Christos, 153-210, esp. 200), e assim não encontramos qualquer sugestão de que a Sabedoria personificada tenha tido qualquer influência sobre Paulo. Isso, talvez, também

explique a falta de interesse básico que Oscar Cullmann tinha nesse caso; a Sabedoria recebe somente uma nota rápida na sua obra Christology of the New Testament (traduzida por S. C. Guthrie e C.A. M. Hall; Filadélfia: Westminster, 1959), 257.

[7] Apesar de minha pesquisa de forma alguma ser exaustiva, o referencial mais antigo que encontrei no mundo acadêmico de língua inglesa vem de C. H. Dodd na sua contribuição "The History and Doctrine of the Apostolic Age", a T. W. Manson's Companion to the Bible (Edinburgh: T&T Clark, 1947), 390-417. Dodd trata do tema com a devida cautela: "Parece provável também, apesar da prova não ser completa, que alguns mestres, de forma independente de Paulo, haviam associado a autoridade [de Cristo] como o revelador de Deus com a ideia veterotestamentária da Sabedoria divina" (p. 409); só que depois ele cita 1 Co 1.24 bem fora de contexto para dizer que Paulo considerava Cristo como sendo a própria Sabedoria de Deus. Ele, finalmente, afirma, sem apresentar evidências, que "em Cl 1.15-19, sem mencionar a palavra 'sabedoria,' ele [Paulo] utiliza uma linguagem que pode remontar, em todos os aspectos (salvo a palavra 'plenitude') à Teologia Judaica da Sabedoria" (itálicos do autor). Sem embargo, quando começa o parágrafo seguinte, Dodd se sente à vontade para colocar o termo entre aspas: "Essa 'Cristologia da Sabedoria' tornada possível para que Paulo dar a Paulo um relato mais adequado do significado para o fato dele chamar Cristo de Filho de Deus". Em francês, vide A. Feuillet, Le Christ: Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes (EBib; Paris: Ga-balda, 1966); a posição de Feuillet é tão extremada que ficamos na dúvida se ele estaria mesmo lendo Paulo. Além disso, a sua leitura de Sabedoria de Salomão é cheia de erros exegéticos (por exemplo, argumentando que a Sabedoria está presente com Israel nos caps. 10-12 [pp. 105-6] quando ela, claramente, saiu de cena em 11. e tudo é feito pelo próprio Deus).

[8] Vide Hengel, Son of God, 66-76. Cf. Kim, Origin of Paul's Gospel, 102-36; Kim tende a levar esse programa ao seu extremo.

[9] Cf., por exemplo, Kim: "Paulo obteve a percepção de que Cristo era o fim da Lei na revelação do caminho de Damasco e, portanto, foi forçado dali em diante a refletir sobre o relacionamento de Cristo com a Sabedoria" (Origin of Christology, 126). Isso é verdadeiramente impressionante já que não existe nenhum único momento nas Cartas de Paulo em que tal "identificação" ocorra dessa forma.

[10] Cf., por exemplo, C. M. Tuckett: “Uma categoria não considerada até o momento, mas que é claramente [!] importante para a Cristologia de Paulo é a da Sabedoria” (Christology and the New Testament, 62). Isso deveria deixar o leitor de Paulo espantado, já que a Sabedoria de forma alguma é uma categoria. É notável a frequência com que o advérbio “claramente” surge nessas afirmações corriqueiras sobre a Sabedoria, que não consta claramente dos textos, por mais que se possa pensar diferente. A “loucura” de se seguir por esse caminho pode ser vista no espaço que isso tem recebido por parte de Ziesler na sua obra Pauline Christianity, 32-35, 45, em que ele, simplesmente, afirma que em Sabedoria de Salomão a “sabedoria praticamente aparece como... agente [de Deus] na revelação” e oferece como opção (rejeitada) para o pano de fundo de Fp 2.6-11 “um relato sapiencial ascendente e descente”. A ideia de “Sabedoria ascendente” é simplesmente criada ex nihilo.

[11] Na verdade, é animador lermos na visão geral proporcionada por Douglas Moo sobre a Cristologia das primeiras Cartas de Paulo que “a influência do pensamento sapiencial sobre Paulo poderia estar exagerada”; ele, a seguir, prossegue observando que “a evidência em favor da influência da sabedoria na Cristologia das primeiras Cartas de Paulo é leve e alusiva” (“The Christology of the Early Pauline Letters”, in Contours of Christology in the New Testament [editado por R. N. Longenecker; Grand Rapids: Eerdmans, 2005], 178). Poderíamos acrescentar que o mesmo também vale para as últimas Cartas.

[12] Isso fica evidente no arranjo que James Dunn faz do seu capítulo sobre a “preexistência” na sua obra Theology of Paul, 266-93, que começa não a partir dos textos do próprio Paulo, mas com uma investigação sobre a “Sabedoria Divina” (pp. 267-2), antes de analisar 1 Co 8.6, em que a preexistência real é descartada ao se argumentar sobre a sabedoria. Esse mesmo argumento chegou até mim da forma mais veemente possível quando, depois de eu fazer uma palestra pública sobre o tema, um dos seus defensores mais ferrenhos e amigo pessoal meu perguntou: “Como não existe qualquer alusão à preexistência em outros ‘panos de fundo’ possíveis ao pensamento de Paulo nessa questão, de onde essa ideia surgiu no pensamento de Paulo, senão da Sabedoria? Meio em tom de brincadeira, eu lembrei-lhe da possibilidade da “revelação”. Só que a pergunta em si, novamente, indicava onde estavam as origens dessa especulação a respeito de Paulo e da Sabedoria. Isso jamais teria acontecido simplesmente pela exegese dos textos paulinos em si, se esses fossem considerados nos seus respectivos contextos.

[13] Kramer, Christ, Lord, Son of God, 222; cf., por exemplo, Hengel: “O Filho de Deus [assumiu] as funções abrangentes da Sabedoria como mediador” (Son of God, 73); Kim: “Assim, fica claro [!] que... as ideias [de Paulo] acerca da preexistência e mediação de Cristo na criação são resultado da transferência das características da Sabedoria divina para Cristo” (Origin, 117).

[14] Esse ponto é convenientemente desprezado na literatura ao se fazer uso de uma tradução inglesa, ou do dativo direto (τῇ σοφίᾳ [Pv 3.19; Sabedoria 9.2]) ou o dativo com ἐν (Sl 104.23) que pressupõe o agenciamento (por exemplo, Sabedoria 9.2); mas como se pode ver na exegese a seguir, isso dificilmente seria o caso aqui.

[15] Parte do conteúdo desse capítulo apareceu, primeiramente no Tributo Escrito ao meu velho colega e amigo Bruce Waltke (The Way of Wisdom: Essays in Honor of Bruce K. Waltke [editado por J. I. Packer and S. Soderlund; Grand Rapids: Zondervan, 2000), 251-79; esse material foi novamente impresso como o cap. 21 in G. D. Fee, To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

[16] Mesmo um estudo rápido da literatura acadêmica deixará isso claro. Ou seja, como a recente expressão dessa visão dificilmente poderia ter surgido do texto grego ou hebraico de Provérbios 8, a retórica dessa posição utiliza constantemente expressões como “a Tradição Sapiencial” ou “Tradição Judaica”. Só que quando a poeira baixa, apesar de Provérbios 8.22 e 24 serem, por vezes, mencionados como indicativo de que a Senhora Sabedoria foi o agente da criação (o que, simplesmente, não é o caso), o único livro que os defensores dessa posição não poderiam descartar seria Sabedoria de Salomão.

[17] Vide a nota nº 2 anterior.

[18] Para obter acesso à exegese completa desses textos, vide cap. 3, pp. 92-97, 110-12. Como as palavras a seguir são simplesmente um breve resumo da exegese ali encontrada, não repetirei aqui a documentação que, de outro modo, seria necessária.

[19] Hurtado declara de forma enfática: “O problema com essa [identificação com a Sabedoria] é que ela não é o que diz a passagem paulina” (Senhor Jesus Cristo, 126).

[20] Deveria ser aqui observado que Fílon, que inclui a Sabedoria personificada na

identidade divina, reconhece a necessidade de enfrentar a questão de gênero. Nessa linha, Fug. 51-52 ele identifica Betuel, o pai de Rebecca, com a Sabedoria e, então, continua a perguntar: “Como, pois, a Sabedoria, a filha de Deus, pode ser corretamente tratada de pai?” a qual ele identifica uma resposta tipicamente complicada.

[21] Confira a análise no excurso do cap. 7, pp. 338-46.

[22] Isso é usado somente em Eclesiástico 36.17 (36.11 LXX), para se referir a Israel como o “primogênito” de Deus (as suas outras ocorrências bíblicas no plural em Mq 7.1, acerca do consumo das “primícias” das colheitas).

[23] Sobre essa linguagem, e especialmente dessa questão específica, vide D. A. Carson, Exegetical Fallacies (2ª edição; Grand Rapids: Baker, 1996), 91-126.

[24] Sobre o uso basicamente pejorativo e corretivo da linguagem σοφία (sabedoria) e σόφος (sábio) em Paulo, vide o excurso sobre 1 Co 1.17–2.16 no cap. 3, pp. 106-10.

[25]A tradição da Bíblia Inglesa é mista nesse caso, dependendo completamente da filosofia da tradução, seja para seguir o texto hebraico em momentos como esses (TNIV, ESV, NASB) ou a Septuaginta quando ela parecia ter o seu melhor ad sensum aos tradutores (REB, NJB, NAB). Na presente passagem, no fim das contas, não podemos definir se Paulo estava simplesmente ecoando o texto hebraico ou se ele tinha um texto grego diferente do apresentado na Septuaginta, tal qual ele chegou até nós.

[26]A outra exceção poderia ser 1 Tm 6.7, que ecoa o sentimento de Eclesiástico 5.14, mas não a linguagem da Septuaginta.

[27]Eclesiástico 7.20 provavelmente tenha prioridade porque ali está a palavra-chave: “não há um só δίκαιος [justo]”.

[28]Estas são muito legítimas, inclusive na Nestle-Aland, obviamente, por causa das similaridades notórias entre autores, outrora, diversos. Assim, a descrição que Sabedoria de Salomão faz da subtaneidade da destruição que Deus impôs aos primogênitos do Egito é conceitualmente similar ao “Dia do Senhor [que] virá como o ladrão de noite” (1 Ts 5.2); mas, de outro modo, não existe nenhuma outra ligação. E este é o caso com a maioria destes “paralelismos;” o que poderia se parecer com um empréstimo (por exemplo, a combinação de ἐνδυσάμενοι

θώρακα [1 Ts 5.8//Sb 5.18]) é evidência de que os dois autores conheciam Is 59.17.

[29] Para auxiliar no estudo, os vários textos analisados nesta seção podem ser encontrados no Adendo II, no fim deste capítulo.

[30] Um argumento apresentado por Dunn (Christology in the Making, 168-76; cf. idem, Theology of Paul, 270-72) que parece ter caído em ouvidos moucos.

[31] E por causa dessa distinção, Dunn, apesar de usar regularmente a linguagem da "identificação", às vezes, fala de uma forma mais sutil sobre "atribuir o seu papel" a Cristo (vide a nota nº 66 do cap. 7 do presente volume). Só que isso, obviamente, cria o seu próprio conjunto de dificuldades para a posição de Dunn, já que ele dificilmente consegue fugir do uso de uma personificação mais hipostática como base dessa "atribuição". Assim, ele diz que "é inteiramente consistente com as evidências concluirmos que Paulo estava tacitamente identificando [itálicos do autor] Cristo com a Sabedoria, verdadeiramente como [itálicos do autor citado] a Sabedoria. Ao pensar na Sabedoria pré-existente Paulo agora pensava em Cristo" (Theology of Paul, 270). Ele, então, segue negando que isso significa uma "hipóstase" divina; só que a sua própria linguagem parece trai-lo. E, no fim, o apóstolo recorre a uma espécie de circularidade sem sentido quando afirma: "Existe alguma ideia de pré-existência em 1 Co 8.6...? Claro que sim. Trata-se, porém, da pré-existência da Sabedoria divina. Ou seja, a pré-existência de Deus" (Theology of Paul, 274-75). Que significa que não haveria pré-existência para o κύριος único no texto, já que o κύριος único realmente significaria σοφία, e σοφία = θεός. Ainda pior, no sentido exegético, é o que é dito no material que eu omiti na citação anterior: "sem falar em 1.24 e 30". Destarte, Dunn postula que a Sabedoria pré-existente deve ser encontrada nessas duas passagens. Só que, na verdade, como a exegese do cap. 3 já demonstrou a sabedoria divina, de forma alguma, está no escopo desta passagem.

[32] Sobre Provérbios vide o comentário de R. B. Y. Scott, Proverbs and Ecclesiastes (AB 18; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965), 69-72; Sobre Sirácida (ou Eclesiástico), vide o comentário de P. W. Skehan e A. A. di Lella, The Wisdom of Ben Sira (AB 39; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1987), 332. Isso também é afirmado no comentário à obra Sabedoria de Salomão, de D. Winston (vide a nota seguinte), que entende Fílon e Pseudo-Salomão em contraste com Provérbios e Eclesiástico exatamente nesse ponto (p. 34).

[33] W. O. E. Oesterley e G. H. Box, The Religion and Worship of the Synagogue (Londres: Pitman, 1911), 169, citado por, por exemplo, D. Winston tanto no seu comentário (The Wisdom of Solomon [AB 43; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1979], 34) como na sua contribuição para o Gammie memorial volume ("Wisdom in the Wisdom of Solomon," in Perdue, Scott, e Wiseman, In Search of Wisdom, 150); cf. R. Marcus, "On Biblical Hypostases of Wisdom," HUCA 23 (1950-1951): 159, citado por Witherington, Jesus the Sage, 109. Porém, confira as precauções levantadas por Dunn, Theology of Paul, 272.

[34] Essa ambivalência pode ser encontrada, especialmente, em Winston, que, neste comentário, cita a definição de Oesterley-Box, mas nas notas de rodapé continua asseverando: "Em Fílon e Sabedoria... onde Sofia é considerada como uma emanação eterna da divindade, nós indubitavelmente temos uma concepção dela como uma hipóstase divina, coeterno com ele" (34). Isso parece ir além de Oesterley-Box em certa medida (ficamos curiosos em saber como "coeterno" se encaixa à luz de 6.22, καὶ πῶς ἐγένετο ["e como ela veio a existir"], ou 7.14, "pois Deus é até mesmo o guia da sabedoria"). O compromisso de Winston com um entendimento mais hipostático, bem como com esta hipóstase pré-existente como sendo a agente de Deus na criação, pode ser visto na introdução, na qual ele afirma, "A figura central em Sabedoria é Sofia, descrita como uma 'efluência' da glória de Deus, e sua agente na criação (7.25-6; 8.4; 9.1-2)", a referência em 7.25-26 como sendo à Sofia: "enquanto permanece sendo ela mesma, ela renova todas as coisas (ta panta kainizei)" (59). Só que no comentário sobre esta passagem, ele não faz nada além de mencionar a criação — e por uma boa razão, poderíamos acrescentar, já que ela, simplesmente, não está no texto. A mesma ambivalência deve ser encontrada na tentativa de se fazer distinção entre a sabedoria como atributo de Deus e a Sabedoria na Nova Bíblia de Jerusalém (NJB), especialmente quando ela trata das três ocorrências de σοφία em Sabedoria 1.4-6, bem como em 3.11. O seu uso consistente da "Sabedoria" em letras maiúsculas em 6.9–10.21 (exceto em 9.1-2!) parece especialmente tendencioso.

[35] Ademais, o autor de Sabedoria de Salomão, que poderia, muito bem, ter sido um contemporâneo mais idoso do próprio Paulo (Winston, por exemplo, defende a datação da obra dentro da época do reinado de Calígula [37-41 d.C.]), com grande probabilidade, está somente exaltando o efeito da personificação e não pensando em um ser real distinto de Deus. Como veremos mais adiante, o segundo caso parece ser uma leitura infeliz do texto do nosso autor, sem falar na sua Teologia.

[36] Vide, especialmente Pv 8.22-26; Eclesiástico 1.4; 24.3,9.

[37] O que mais se aproxima disso na Septuaginta é o Sl 103.24 (104.24 TM), πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας, que não somente não é uma passagem sapiencial, mas também reflete o que a Tradição Sapiencial, na verdade, afirma: "Deus, na sua própria sabedoria, criou" as coisas para que elas pudessem refletir a sua sabedoria no design e propósito, que não é o mesmo que mediação.

[38] Vide Hurtado, Lord Jesus Christ, 125.

[39] Citando Scott (Proverbs and Ecclesiastes, 70), que aplica estas palavras à passagem correlata em Pv 3.19.

[40] Sobre esta questão, vide, por exemplo, Waltke, Proverbs 1.15, 10-13.

[41] Neste caso, é interessante observarmos que num certo ponto, Pv 8.23-28 passou para as notas marginais do Novo Testamento de Nestle-Aland em Cl 1.15! A frase de Paulo não contém nem ao menos um eco conceitual de Provérbios aqui, muito menos um eco linguístico.

[42] Vide Scott (Proverbs and Ecclesiastes, 70-71), que argumenta, de forma convincente, que este poema foi escrito pelo mesmo autor de 3.19.

[43] Witherington, Jesus the Sage, 44.

[44] Confira a análise completa em Waltke, Proverbs 1-15, 406-23.

[45] Cf. Witherington (Jesus the Sage, 95), que apela para H. Ringgren, Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East (Lund: Ohlssons, 1947), 108-9.

[46] Cf. Skehan e di Lella (Wisdom of Ben Sira, 332-33), que nada mais fazem do que mencionar um ponto de vista segundo o qual a Sabedoria, nesta passagem, assume um papel na própria criação.

[47] Uma das características problemáticas da "dependência" da parte de Paulo com respeito à Sabedoria de Salomão, obviamente, é a sua data. Se Winston estiver correto de que ela deveria ser datada na época do reinado de Calígula, então parece não haver qualquer chance de que Paulo, que havia se tornado um seguidor de Cristo por volta desta época, teria conhecido essa obra — ou até

mesmo em função da hora do dia, caso ele tivesse mesmo conhecido a obra. Só que como essa datação (que me parece preferível pelas razões apresentadas por Winston) é deveras controvertida, decidi entrar neste debate em nível de igualdade.

[48] Isto começa em 1.1 (“Amai a justiça, vós soberanos da terra”); é o tema recorrente de 6.1-11, que serve de transição entre o prólogo e o louvor à Sabedoria que vem a seguir.

[49] Salvo onde for informado, essa e outras traduções serão da NRSV, em parte porque, seguindo o seu estilo de tradução, ele tende a ser próximo do texto grego e, em parte, porque ele traduz consistentemente σοφία em letra minúscula (assim como em Provérbios e Eclesiástico), assim sem influenciar o leitor em direção a qualquer posição acerca da personificação.

[50] Alguns enxergariam neste texto uma posição de apoio à Sabedoria como agente da criação, mas isto seria fazer tempestade em copo d’água. O versículo 5 oferece a perspectiva do autor sobre a personificação do v. 2, e não tem qualquer relação com a criação do mundo como tal: “É a tua vontade que obras da tua sabedoria não sejam sem efeito” (A sabedoria de Deus é vista no fato do barco flutuar!). Aqui o uso está, simplesmente, de acordo com o conjunto da tradição sapiencial.

[51] Essa frase final é a minha tradução (mais literal) para mostrar o uso feito das “obras” do v. 4.

[52] Tenho evitado todas as menções ao suposto papel que a “Sabedoria pré-existente” em ligação com a “rocha áspera” do deserto (Sabedoria 11.4), já que esta é uma leitura bastante incomum do texto de Sabedoria. Para saber mais sobre esta questão, confira a análise de 1 Co 10.4 no cap. 3, pp. 98-101.

Apêndice B

O Uso Paulino de Κύριος para Cristo nas Citações e Ecos da Septuaginta

O PRIMEIRO OBJETIVO DESTE apêndice é proporcionar auxílio ao leitor ao reunir todas as citações e alusões analisadas nos caps. 2–10 nas quais Paulo, muito provavelmente está utilizando a linguagem da Septuaginta com referência a Cristo (principalmente κύριος, mas, às vezes, em que o κύριος de Paulo está posto no lugar de "Deus"). Elas estão listadas em dois grupos: no primeiro as citações reais e as aparentes alusões à Septuaginta; no segundo, as expressões da Septuaginta que foram aplicadas a Cristo. Elas são, aqui, apresentadas na ordem dos capítulos anteriores, só que na ordem canônica em que ocorrem em cada uma das Cartas. O terceiro grupo, neste apêndice, lista doze citações da Septuaginta que incluem o nome Κύριος, em que a referência é, quase que certamente a Deus-Pai (vide o cap. 3, nota nº 7). Como poderá ser observado nos textos a seguir, as referências ao Antigo Testamento refletem a numeração de capítulos/versículos da Septuaginta, quando diferem da Bíblia em língua portuguesa.

O segundo objetivo aqui é demonstrar o argumento proposto na introdução (pp. 22-23) tanto quanto à ubiquidade como quanto à importância desse fenômeno na apresentação de uma Cristologia Paulina.

Citações e Alusões ao Texto da Septuaginta

1 Tessalonicenses

1 Ts 3.13	ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ τῶν	κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ ἁγίων	πάντων αὐτοῦ,	
Zc 14.5	καὶ ἥξει οἱ	κύριος ὁ θεός μου καὶ ἅγιοι	πάντες μετ᾽	αὐτοῦ.

1 Ts 4.6	διότι	ἔκδικος	κύριος περὶ πάντων τούτων,
Sl 93.1 LXX	ὁ θεὸς	ἐκδικήσεων	κύριος,

1 Ts 4.16	ὅτι αὐτὸς ὁ	κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγ
	καὶ ἐν	σάλπιγγι θεοῦ,
	καταβήσεται ἀπ᾽ οὐρανοῦ	
Sl 46.6 LXX	ἀνέβη ὁ θεὸς ἐν ἀλαλαγμῷ,	
		κύριος

1 Ts 5.27		ἐνορκίζω	ὑμᾶς τὸν	κύριον	ἀναγνωσθῆναι τὴν ἐπ
	πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς.				
Gn 24.3	καὶ	ἐξορκιῶ	σε	κύριον τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοί	
	[cf. Ne 13.25]				

2 Tessalonicenses

2 Ts 1.7-8	[7]...τοῦ κυρίου Ἰησοῦ... [8]ἐν φλογὶ πυρός, διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ,
Is 66.15	κύριος ὡς πῦρ ἥξει καὶ ὡς καταιγὶς τὰ ἅρματα αὐτοῦ ἀποδοῦναι ἐν θυμῷ ἐκδίκησιν καὶ ἀποσκορακισμὸν ἐν φλογὶ πυρός.
Is 66.4	λέγει κύριος [v. 2]... ἀνταποδώσω αὐτοῖς· ὅτι ἐκάλεσα αὐτοὺς καὶ οὐχ ὑπήκουσάν μου,

2 Ts 1.9	οἵτινες...	ἀπὸ προσώπου τοῦ	κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ,
Is 2.10	κρύπτεσθε...	ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβου	κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ,

2 Ts 1.10	ὅταν ἔλθῃ	ἐνδοξασθῆναι	ἐν τοῖς	ἁγίοις αὐτ
Sl 88.8 LXX	ὁ θεὸς	ἐνδοξαζόμενος	ἐν βουλῇ	ἁγίων,
2 Ts 1.10	καὶ	θαυμασθῆναι	ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν,	
Sl 67.36 LXX		θαυμαστὸς	ὁ θεὸς ἐν τοῖς	ἁγίοις αὐτ

2 Ts 1.12	ὅπως ἐν ὑμῖν,	ἐνδοξασθῇ	τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ
Is 66.5	ἵνα	τὸ ὄνομα κυρίου	δοξασθῇ

2 Ts 2.13	εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου,
Dt 33.12	καὶ τῷ Βενιαμιν εἶπεν ἠγαπημένος ὑπὸ κυρίου κατασκηνώσει

2 Ts 3.5	ὁ δὲ	κύριος	κατευθύναι ὑμῶν	τὰς κο
	εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ			
1 Cr 29.18		κύριε ὁ θεὸς... καὶ	κατεύθυνον	τὰς κο
	αὐτῶν πρὸς σέ.			

2 Ts 3.16	ὁ κύριος	μετὰ πάντων	ὑμῶν.
Rt 2.4	κύριος	μεθ᾽	ὑμῶν·

1 Coríntios

1 Co 1.31	ἵνα καθὼς γέγραπται·	ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω.
Jr 9.23 LXX	ἐν τούτῳ καυχάσθω	ὁ καυχώμενος, συνίειν καὶ γινώσκειν
	ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος	

1 Co 2.16	τίς γὰρ	ἔγνω	νοῦν κυρίου,
	ἡμεῖς δὲ	νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν.	
Is 40.13	τίς	ἔγνω	νοῦν κυρίου, καὶ τίς αὐτοῦ σύμβουλο
	ἐγένετο,	ὃς συμβιβᾷ αὐτόν;	

1 Co 10.20	ἀλλ᾽ ὅτι ἃ	θύουσιν,	δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν·
Dt 32.17		ἔθυσαν	δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ,

1 Co 10.22	ἢ	παραζηλοῦμεν	τὸν κύριον;	
Dt 32.21	αὐτοὶ	παρεζήλωσάν	με	ἐπ᾽ οὐ θεῷ,

1 Co 10.26	τοῦ κυρίου γὰρ	ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς.
Sl 23.1 LXX	τοῦ κυρίου	ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς,

1 Co 15.25	ἄχρι οὗ	θῇ πάντας	τοὺς ἐχθροὺς	ὑπὸ
	τοὺς πόδας αὐτοῦ.			
Sl 109.1 LXX	ἕως ἂν	θῶ	τοὺς ἐχθρούς σου	ὑποπόδιον
	τῶν ποδῶν σου.			

1 Co 15.27	πάντα γὰρ	ὑπέταξεν	ὑπὸ	τοὺς πόδας αὐτοῦ.
Sl 8.7 LXX	πάντα	ὑπέταξας	ὑποκάτω	τῶν ποδῶν αὐτοῦ,

2 Coríntios

2 Co 3.16	ἡνίκα δὲ ἐὰν περιαιρεῖται	ἐπιστρέψῃ τὸ κάλυμμα.	πρὸς κ
Êx 34.34	ἡνίκα δ᾽ ἂν λαλεῖν αὐτῷ, περιῃρεῖτο ἕως τοῦ ἐκπορεύεσθαι.	εἰσεπορεύετο Μωυσῆς ἔναντι κυρίου τὸ κάλυμμα	

2 Co 8.21		προνοοῦμεν γὰρ	καλὰ οὐ μόνον	ἐνώπιον κυρίου
	ἀλλὰ καὶ ἐνώπιον	ἀνθρώπων.		
Pv 3.4	καὶ	προνοοῦ	καλὰ	ἐνώπιον κυρίου
	καὶ	ἀνθρώπων.		

Romanos

Rm 10.13	πᾶς γὰρ σωθήσεται.	ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου
Jl 3.5 LXX	καὶ ἔσται πᾶς, σωθήσεται·	ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου,

Rm 14.11	ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος,	ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ π
	γλῶσσα ἐξομολογήσεται	τῷ θεῷ.
Is 49.18	ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος,	
Is 45.23		ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ
	ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα τῷ θεῷ	

Efésios

Ef 1.20	καὶ καθίσας	ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις
Sl 109.1 LXX	εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου	
	κάθου	ἐκ δεξιῶν μου,

Ef 4.8	ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν,		
	ἔδωκεν δόματα	τοῖς	ἀνθρώποις.
Sl 67.19 LXX	ἀνέβης εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν,		
	ἔλαβες δόματα	ἐν	ἀνθρώπῳ,

Filipenses

Fp 2.10-11	[10]πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων [11]καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς	
Is 45.23	ὅτι ἐμοὶ καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα τῷ θεῷ	κάμψει πᾶν γόνυ

Fp 4.5b	ὁ κύριος ἐγγύς.	
Sl 144.18 LXX	ἐγγὺς κύριος	πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτόν,

Tito

Tt 2.14	ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν... ἵνα	λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ
	πάσης	ἀνομίας
		καὶ καθαρίσῃ
Sl 129.8 LXX	καὶ	αὐτὸς
	πασῶν τῶν	ἀνομιῶν αὐτοῦ.
Ez 37.23		καὶ
	πασῶν τῶν	ἀνομιῶν αὐτῶν,... αὐταῖς,
		καὶ καθαριῶ αὐτούς, καὶ ἔσονταί μοι εἰς

2 Timóteo

2 Tm 2.7	δώσει	γάρ σοι	ὁ κύριος	σύνεσιν ἐν πᾶσιν
Pv 2.6	ὅτι		κύριος δίδωσιν σοφίαν,... γνῶσις καὶ	
				σύνεσις·

2 Tm 2.19	ἔγνω κύριος	τοὺς ὄντας αὐτοῦ,
Nm 16.5	ἔγνω ὁ θεὸς	τοὺς ὄντας αὐτοῦ

2 Tm 2.19	ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας	πᾶς ὁ ὀνομάζων	τὸ ὄνομα κυρί
Is 26.13	κύριε, ἐκτὸς σοῦ ἄλλον οὐκ οἴδαμεν,	τὸ ὄνομά σου	
	ὀνομάζομεν.		

2 Tm 4.14		ἀποδώσει αὐτῷ ὁ κύριος	κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ·
Sl 61.13	κύριε,... σὺ	ἀποδώσεις ἑκάστῳ	κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.
Pv 24.12	κύριος... ὃς	ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ	κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

2 Tm 4.17	ὁ δὲ	κύριός μοι	παρέστη
Êx 34.5	καὶ κατέβη	κύριος... καὶ	παρέστη αὐτῷ ἐκεῖ·

Expressões com o Termo Κύριος

1. ἐν λόγῳ κυρίου (1 Ts 4.15, etc.) [pela palavra do Senhor]

2. ἡμέρα κυρίου (1 Ts 5.2, etc.) [o dia do Senhor]

3. τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου (1 Co 1.2, etc.) [o nome do Senhor]

4. κυρίου ἐντολή (1 Co 14.37) [o mandamento do Senhor]

5. τὸ πνεῦμα κυρίου (2 Co 3.17) [o Espírito do Senhor]

6. ἡ δόξα κυρίου (2 Co 3.18; 4.[4],6) [a glória do Senhor]

7. ὁ φόβος τοῦ κυρίου (2 Co 5.11) [o temor do Senhor]

Citações da Septuaginta em que Κύριος = Deus-Pai

As doze citações da Septuaginta a seguir incluem o nome Κύριος em que a referência é quase que certamente a Deus-Pai (o que pode ser determinado porque Paulo não faz menção ao Nome Divino, e acaba se adequando como parte do texto citado para outros propósitos); vide, especialmente, a inclusão de παντοκράτωρ em 2 Co 6.18. Os doze textos, brevemente mencionados no nº 7 do cap. 3, são aqui apresentados como forma de auxílio.

1 Co 3.20	κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν ὅτι εἰσὶν μάταιοι.
Sl 93.11 LXX	κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων ὅτι εἰσὶν μάταιοι.

1 Co 14.21	ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέρων	
	λαλήσω	τῷ λαῷ τούτῳ
	καὶ οὐδ᾽ οὕτως εἰσακούσονταί μου, λέγει κύριος.	
Is 28.11 LXX	διὰ φαυλισμὸν χειλέων διὰ γλώσσης ἑτέρας, ὅτι	
	λαλήσουσιν	τῷ λαῷ τούτῳ

2 Co 6.17	διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε, λέγει κύριος, καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἅπτεσθε·
Is 52.11	ἐξέλθατε ἐκεῖθεν καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἅπτεσθε, ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῆς ἀφορίσθητε,
2 Co 6.18	καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας, λέγει κύριος παντοκράτωρ.
2 Sm 7.14	ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν·

Rm 4.8	μακάριος ἀνὴρ οὗ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν.
Sl 31.2 LXX	μακάριος ἀνήρ, οὗ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν,

Rm 9.28	λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς.
Is 28.22	διότι συντετελεσμένα καὶ συντετμημένα πράγματα ἤκουσα παρὰ κυρίου σαβαωθ, ἃ ποιήσει ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν.

Rm 9.29	εἰ μὴ κύριος σαβαὼθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα, ὡς Σόδομα ἂν ἐγενήθημεν καὶ ὡς Γόμορρα ἂν ὡμοιώθημεν.
Is 1.9	καὶ εἰ μὴ κύριος σαβαωθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα, ὡς Σοδομα ἂν ἐγενήθημεν καὶ ὡς Γομορρα ἂν ὡμοιώθημεν.

Rm 10.16	κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;
Is 53.1	κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;

Rm 11.3	κύριε, τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν,
1 Rs 19.10	τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν

Rm 11.34	τίς γὰρ	ἔγνω νοῦν κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;
Is 40.13	τίς	ἔγνω νοῦν κυρίου, καὶ τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο,

Rm 12.19	ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος.
Dt 32.35	ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω,

Rm 15.11	αἰνεῖτε, πάντα τὰ ἔθνη, τὸν κύριον
Sl 116.1 LXX	Αἰνεῖτε τὸν κύριον, πάντα τὰ ἔθνη,

Bibliografia

ESTA BIBLIOGRAFIA INCLUI OBRAS CONSULTADAS, a maior parte delas já foi citada nas notas de rodapé.

I. Comentários sobre as Epístolas Paulinas

A. 1–2 Tessalonicenses

Beale, G. K. 1–2 Tessalonicenses IVP New Testament Commentary 13. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003.

Best, Ernest. A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians. Harper's New Testament Commentaries. Nova York: Harper & Row, 1972.

Bruce, F. F. 1 and 2 Thessalonians. Word Biblical Commentary Waco, Tex.: Word, 1982.

Ellicott, Charles John. Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians. 2ª edição. 1861. Repr., Grand Rapids: Zondervan, 1957.

Findlay, G. G. The Epistles of Paul the Apostle to the Thessalonians. 1904. Repr., Grand Rapids: Baker, 1982.

Frame, James E. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians. International Critical Commentary. Edimburgo: T&T Clark, 1912.

Green, Gene L. The Letters to the Thessalonians. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

Holmes, Michael W. 1 and 2 Thessalonians. NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 1998.

Lightfoot, J. B. Notes on Epistles of St. Paul from Unpublished Commentaries. Londres: Macmillan, 1904.

Malherbe, Abraham J. The Letters to the Thessalonians. Anchor Bible 32B Nova York: Doubleday, 2000.

Marshall, I. Howard. 1 and 2 Thessalonians. New Century Bible Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Milligan, George. St. Paul's Epistles to the Thessalonians: The Greek Text with Introduction and Notes. Londres: Macmillan, 1908.

Morris, Leon. The First and Second Epistles to the Thessalonians. 2ª edição. New International Commentary on the New Testament Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Richard, Earl J. First and Second Thessalonians. Sacra Página 11. Collegeville, Minn.; Liturgical, 1995.

Rigaux, Béda. Saint Paul: Les épîtres aux Thessaloniciens. Études bibliques. Paris: Gabalda, 1956.

Wanamaker, Charles A. The Epistle to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

B. 1 Coríntios

Barrett, C. K. The First Epistle to the Corinthians. Harper's New Testament Commentaries. Nova York: Harper & Row, 1968.

Blomberg, Craig. 1 Corinthians. NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 1994.

Collins, Raymond E. First Corinthians. Sacra pagina 7. Collegeville, Minn.: Liturgical, 1999.

Fee, Gordon D. The First Epistle to the Corinthians. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

Garland, David. 1 Corinthians. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

Grosheide, F. W. Commentary of the First Epistle to the Corinthians. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1953.

Hays, Richard. First Corinthians. Interpretation. Louisville: John Knox, 1997.

Horsley, Richard A. 1 Corinthians. Abingdon New Testament Commentaries. Nashville: Abingdon, 1998.

Keener, Craig S. 1–2 Corinthians. New Cambridge Bible Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 525.

Thiselton, Anthony T. The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Witherington, Ben, III. Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

C. 2 Coríntios

Barnett, Paul W. The Second Epistle to the Corinthians. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Barrett, C. K. A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians. Black's New Testament Commentary. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1973.

Betz, Hans Dieter. 2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul. Editado por G. W. MacRae. Hermeneia. Filadélfia: Fortress, 1985.

Bruce, F. F. 1 and 2 Corinthians. New Century Bible Grand Rapids: Eerdmans, 1971.

Bultmann, Rudolf. The Second Letter to the Corinthians. Traduzido por R. A. Harrisville. Minneapolis: Augsburgo, 1985.

Carson, Donald A. From Triumphalism to Maturity: An Exposition of 2 Corinthians 10–13. Grand Rapids: Baker, 1988.

Collange, J.-F. Énigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens: Étude exégétique de 2 Cor 2:14–7:4. Society for New Testament Studies Monograph Series 18. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Furnish, Victor P. II Corinthians. Anchor Bible 32A. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1984.

Harris, Murray L. The Second Epistle to the Corinthians. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Héring, Jean. La seconde épître de Saint Paul aux Corinthiens. Commentaire du Nouveau Testament 8. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1958.

Hughes, Philip E. Paul's Second Epistle to the Corinthians. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1962.

Lambrecht, Jan. Second Corinthians. Sacra pagina 8. Collegeville, Minn.: Liturgical, 1999.

Martin, Ralph P. 2 Corinthians. Word Biblical Commentary 40. Waco, Tex.: Word, 1986.

Matera, Frank J. II Corinthians. New Testament Library. Louisville: Westminster John Knox, 2003.

Plummer, Alfred. A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians. International Critical Commentary. Edimburgo: T&T Clark, 1915.

Strachan, R. H. The Second Epistle of Paul to the Corinthians. Moffat New Testament Commentary. Londres: Hodder & Stoughton, 1935.

Tasker, R. V. G. The Second Epistle of Paul to the Corinthians: An Introduction and Commentary. Tyndale New Testament Commentaries. Londres: Tyndale, 1958.

Thrall, Margaret. A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians. 2 vols. International Critical Commentary. Edimburgo: T&T Clark, 1994–2000.

Windisch, Hans. Der zweite Brief des Paulus an die Korinther. 9ª edição. Kritischexegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

D. Gálatas

Betz, Hans Dieter. Galatians. Hermeneia; Filadélfia: Fortress, 1979.

Bruce, F. F. The Epistle of Paul to the Galatians: A Commentary on the Greek Text. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Burton, E. D. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians. International Critical Commentary. Edimburgo: T&T Clark, 1921.

Dunn, James D. G. The Epistle to the Galatians. Black’s New Testament Commentary. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993.

Fung, R. Y. K. Galatians. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

Hansen, G. Walter. Galatians. IVP New Testament Commentary 9. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994.

Lightfoot, J. B. The Epistle of St. Paul to the Galatians. Edição revisada. 1865. Repr., Grand Rapids: Zondervan, 1957.

Longenecker, Richard N. Galatians. Word Biblical Commentary 41. Dallas: Word, 1990.

Martyn, Louis. Galatians. Anchor Bible 33A. Nova York: Doubleday, 1984.

Matera, Frank J. Galatians. Sacra pagina 9. Collegeville, Minn.: Liturgical, 1992.

Morris, Leon. Galatians: Paul's Charter of Christian Freedom. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996.

E. Romanos

Achtemeier, Paul J. Romans. Interpretation. Atlanta: John Knox, 1985.

Barrett. C. K. A Commentary on the Epistle to the Romans. Black's New Testament Commentary. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1971.

Barth, Karl. The Epistle to the Romans. Traduzido por E. C. Hoskyns. Londres: Oxford University Press, 1968.

Byrne, Brendan. Romans. Sacra pagina 6. Collegeville, Minn.: Liturgical, 1996.

Cranfield, C. E. B. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. 2 vols. 6ª edição. International Critical Commentary. Edimburgo: T&T Clark, 1975–1979.

Denney, James. "St. Paul's Epistle to the Romans." Páginas 556–725 no vol. 2 de The Expositor's Greek Testament. Editado por W. R. Nicoll. 5 vols. 1897–1910. Repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

Dunn, James D. G. Romans. 2 vols. Word Biblical Commentary 38A, 38B. Dallas: Word, 1988.

Fitzmyer, Joseph A. Romans. Anchor Bible 33. Nova York: Doubleday, 1993.

Godet, Frederic L. Commentary on the Epistle to the Romans. Traduzido por A. Cusin. 1883. Repr., Grand Rapids: Zondervan, 1951.

Hendriksen, William. Romans. 2 vols. New Testament Commentary. Edimburgo: Banner of Truth Trust. 1980–1981.

Hodge, Charles. Commentary on the Epistle to the Romans. 1835. Repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1969.

Käsemann, Ernst. Commentary on Romans. Traduzido por G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Lietzmann, Hans. An die Römer: Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe. 5ª edição. Handbuch zum Neuen Testament 8. Tübingen: Mohr Siebeck, 1971.

Lightfoot, J. B. Notes on the Epistles of St. Paul. 1895. Edição revisada. Grand Rapids: Zondervan, 1957.

Moo, Douglas J. The Epistle to the Romans. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Morris, Leon. The Epistle to the Romans. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

Murray, John. The Epistle to the Romans. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

Sanday, William, e Arthur C. Headlam. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. 5ª edição. International Critical Commentary. Edimburgo: T&T Clark, 1911.

Schlatter, Adolf. Romans. The Righteousness of God. Traduzido por S. S. Schatzmann. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995.

Schreiner, Thomas R. Romans. Baker Exegetical Commentary on the New

Testament. Grand Rapids: Baker, 1998.

Stuhlmacher, Peter. Paul's Letter to the Romans: A Commentary. Traduzido por S. J. Hafemann. Louisville: Westminster John Knox, 1994.

Ziesler, John. Paul's Letter to the Romans. Filadélfia: Trinity Press International, 1989.

F. Colossenses

Barth, Markus, e Helmut Blanke. Colossians. Traduzido por A. B. Beck. Anchor Bible 34B Nova York: Doubleday, 1994.

Bruce, F. F. The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

Dunn, J. D. G. The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Eadie, J. Commentary on the Epistle of Paul to the Colossians. 1883. Repr., Grand Rapids: Zondervan, 1957.

Garland, David E. Colossians and Philemon. NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 1998.

Haupt, Erich. Die Gefangenschaftsbriefe. Kritischexegetischer Kommentar über das Neue Testament 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1902.

Hendriksen, William. New Testament Commentary: Exposition of Colossians and Philemon. Grand Rapids: Baker, 1964.

Lightfoot, J. B. St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon. 3ª edição. Londres: Macmillan, 1879.

Lohse, Eduard. Colossians and Philemon. Hermeneia. Filadélfia: Fortress, 1971.

MacDonald, Margaret Y. Colossians and Ephesians. Sacra pagina 17. Collegeville, Minn.: Liturgical, 2000.

Martin, Ralph P. Colossians and Philemon. New Century Bible. Londres: Oliphants, 1974.

Moule, H. C. G. Colossian Studies. Londres: Hodder & Stoughton, 1935.

O'Brien, P. T. Colossians, Philemon. Word Biblical Commentary 44. Waco, Tex.: Word, 1982.

Pokorný, Petr. Colossians: A Commentary. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991.

Schweizer, Eduard. The Letter to the Colossians. Traduzido por A. Chester. Londres: SPCK, 1982.

Wright, N. T. Colossians and Philemon. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

G. Efésios

Abbott, T. K. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians. International Critical Commentary. Edimburgo: T&T Clark, 1897.

Alford, Henry. The Greek Testament. 4 vols. 1845–1860. Repr., 4 vols. em 2. Chicago: Moody, 1958.

Barth, Markus. Ephesians. 2 vols. Anchor Bible 34, 34A. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974.

Best, Ernest. A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians. International Critical Commentary. Edimburgo: T&T Clark, 1998.

Bruce, F. F. The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians. New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

Eadie, J. A. A Commentary of the Greek Text of the Epistle of Paul to the Ephesians. 3ª edição. Edimburgo: T&T Clark, 1883.

Ellicott, C. J. A Critical and Grammatical Commentary on the Epistle to the Ephesians. 4ª edição. Andover, Mass.: W. F. Draper, 1865.

Hendriksen, W. Ephesians. New Testament Commentary. Grand Rapids: Baker, 1967.

Hoehner, Harold W. Ephesians: An Exegetical Commentary. Grand Rapids: Baker, 2002.

Lincoln, Andrew T. Ephesians. Word Biblical Commentary 42. Dallas: Word, 1990.

MacDonald, Margaret Y. Colossians and Ephesians. Sacra pagina 17. Collegeville, Minn.: Liturgical, 2000.

Mitton, C. L. Ephesians. New Century Bible. Londres: Oliphants, 1976.

O’Brien, Peter T. The Letter to the Ephesians. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Robinson, J. Armitage. St. Paul’s Epistle to the Ephesians. Londres: Macmillan, 1904.

Scott, Ernest F. The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians. Londres: Hodder & Stoughton, 1930.

Snodgrass, Klyne. Ephesians. NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 1996.

Westcott, B. F. Saint Paul’s Epistle to the Ephesians. Londres: Macmillan, 1906.

H. Filipenses

Barth, Karl. The Epistle to the Philippians. Traduzido por J. W. Leitch. Londres: SCM Press, 1962.

Beare, Francis Wright. The Epistle to the Philippians. 3ª edição. Black's New Testament Commentary. Londres: A. & C. Black, 1973.

Bockmuehl, M. Philippians. Black's New Testament Commentary. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1997.

Bruce, F. F. Philippians. New International Biblical Commentary. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1989.

Caird, George B. Paul's Letters from Prison. New Century Bible. Oxford: Oxford University Press, 1976.

Calvin, J. The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians. Vol. 11 dos Comentários. Traduzido por T. H. L. Parker. Editado por D. W. Torrance e T. F. Torrance. Edimburgo: Oliver & Boyd, 1965.

Collange, Jean-François. The Epistle of Saint Paul to the Philippians. Traduzido por A. W. Heathcote. Londres: Epworth, 1979.

Craddock, Fred B. Philippians. Interpretation. Louisville: Westminster John Knox, 1984.

Dibelius, Martin. An die Thessalonicher I, II; An die Philipper. 3ª edição. Handbuch zum Neuen Testament 11. Tübingen: Mohr Siebeck, 1937.

Ellicott, C. J. A Critical and Grammatical Commentary on St. Paul's Epistles to the Philippians, Colossians, and to Philemon. Andover, Mass.: Warren F. Draper, 1876.

Fee, Gordon D. Paul's Letter to the Philippians. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Fowl, Stephen. A Commentary on Philippians. Two Horizons New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Gnilka, Joachim. Der Philipperbrief. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg: Herder, 1968.

Hawthorne, Gerald F. Philippians. Word Biblical Commentary 43. Waco, Tex.: Word, 1983.

Hendriksen, William. Philippians. New Testament Commentary. Grand Rapids: Baker, 1962.

Houlden, J. L. Paul's Letters from Prison: Philippians, Colossians, Philemon, Ephesians. Tyndale New Testament Commentaries. Filadélfia: Westminster, 1977.

Jones, Maurice. Philippians. Westminster Commentaries. Londres: Methuen, 1918.

Kennedy, H. A. A. "The Epistle to the Philippians." Páginas 398-473 no vol. 3 de The Expositor's Greek Testament. Editado por W. R. Nicoll. Repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

Kent, Homer H. "Philippians." Páginas 95-159 no vol. 11 of The Expositor's Bible Commentary. Editado por F. E. Gaebelein. 12 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1979-1992

Lightfoot, J. B. Saint Paul's Epistle to the Philippians. 4ª edição. Londres: Macmillan, 1906.

Lohmeyer, Ernst. Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon. 13ª edição. Kritischexegetischer Kommentar über das Neue Testament 9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

Martin, Ralph P. The Epistle of Paul to the Philippians. Edição revisada. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

Melick, R. R. Philippians, Colossians, Philemon. New American Commentary 32. Nashville: Broadman, 1991.

Meyer, H. A. W. Critical and Exegetical Handbook to the Epistles to the Philippians and Colossians. Traduzido por J. C. Moore e W. P. Dickson. Nova York: Funk & Wagnalls, 1875.

Michael, J. Hugh. The Epistle of Saint Paul to the Philippians. Moffat New Testament Commentary. Londres: Hodder & Stoughton, 1936.

Müller, Jacobus J. The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1955.

O'Brien, Peter T. Commentary on Philippians. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Plummer, Alfred. A Commentary on St. Paul's Epistle to the Philippians. Londres: Macmillan, 1919.

Silva, Moisés. Philippians. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker, 1992.

Vincent, M. R. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon. International Critical Commentary. Edimburgo: T&T Clark, 1897.

I. As Epístolas Pastorais

Bernard, J. H. The Pastoral Epistles. Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges. Cambridge: Cambridge University Press, 1899.

Collins, Raymond F. I and II Timothy and Titus: A Commentary. New Testament Library. Louisville: Westminster John Knox, 2002.

Dibelius, M., e H. Conzelmann. The Pastoral Epistles. Hermeneia. Filadélfia: Fortress, 1972.

Fairbairn, Patrick. The Pastoral Epistles. 1874. Repr., Grand Rapids: Zondervan,

1956.

Fee, Gordon D. 1 and 2 Timothy, Titus. New International Biblical Commentary. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1989.

Hanson, Anthony T. The Pastoral Epistles. New Century Bible Commentary. Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1982.

Johnson, Luke Timothy. The First and Second Letters to Timothy. Anchor Bible 35B. Nova York: Doubleday, 2001.

Kelly, J. N. D. A Commentary on the Pastoral Epistles. Black's New Testament Commentary. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1963.

Knight, George W., III. Commentary on the Pastoral Epistles. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.

Lea, T. D., e H. P. Griffin Jr. 1, 2 Timothy, Titus. New American Commentary 34. Nashville: Broadman. 1992.

Lock, Walter. A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles. International Critical Commentary. Edimburgo: T&T Clark, 1924.

Marshall, I. Howard. A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles. International Critical Commentary. Londres: T&T Clark, 1999.

Mounce, William D. The Pastoral Epistles. Word Biblical Commentary 46. Dallas: Word, 1997.

Quinn, J. D. The Letter to Titus. Anchor Bible 35. Nova York: Doubleday, 1990.

Quinn, J. D., e W. C. Wacker. The First and Second Letters to Timothy. Eerdmans Critical Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Scott, Ernest F. The Pastoral Epistles. Moffat New Testament Commentary. Londres: Hodder & Stoughton, 1936.

Spicq, C. Saint Paul: Les épîtres pastorales. 2 vols. in 1. 4ª edição. Études bibliques. Paris: Gabalda, 1969.

Towner, Philip H. The Letters to Timothy and Titus. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

II. Outras obras

Abbott, E. A. Johannine Grammar. Londres: A. & C. Black, 1906.

Achtemeier, P. J. “Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Development of Late Western Antiquity.” Journal of Biblical Literature 109 (1990): 3–27.

Arnold, Clinton E. The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae. Grand Rapids: Baker, 1996.

Aus, R. “The Relevance of Isaiah 66:7 to Revelation 12 and 2 Thessalonians 2.” Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 67 (1976): 252–68.

Baillie, Donald. God Was in Christ: An Essay on Incarnation and Atonement. Londres: Faber & Faber, 1961.

Balchin, J. F. “Colossians 1:15–20: An Early Christian Hymn? The Argument from Style.” Vox evangelica 15 (1985): 65–93.

Bandstra, Andrew J. “ ‘Adam’ and ‘The Servant’ in Philippians 2:5ff.” Calvin Theological Journal 1 (1966): 213–16.

Barclay, John M. G. Obeying the Truth: A Study of Paul’s Ethics in Galatians. Edimburgo: T&T Clark, 1988.

_____. “Ordinary but Different: Colossians and Hidden Moral Identity.” Australian Biblical Review 49 (2001): 34–52.

Barr, James. “ ‘Abba, Father’ and the Familiarity of Jesus’ Speech.” Theology 91 (1988): 173–79.

_____. “ ‘Abba’ Isn’t ‘Daddy.’ ” Journal of Theological Studies 39 (1988): 28–47. Barrett, C. K. Paul: An Introduction to His Thought. Louisville: Westminster John Knox, 1994.

Bassler, Jouette M. “A Plethora of Epiphanies: Christology in the Pastoral Letters.” Princeton Seminary Bulletin 17 (1996): 310–25.

Bauckham, R. “The Sonship of the Historical Jesus in Christology.” Scottish Journal of Theology 31 (1978): 245-60.

_____. God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Baugh, S. M. “The Poetic Form of Col 1:15–20.” Westminster Theological Journal 47 (1985): 227-44.

Baumgarten, J. Paulus und die Apokalyptik: Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 44. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975.

Becker, J. “Erwägungen zu Phil. 3,20-21.” Theologische Zeitschrift 27 (1971): 16-29.

Behm, J. “μορφή.” Páginas 759-62 no vol. 4 de Theological Dictionary of the New Testament. Editado por G. Kittel e G. Friedrich. Traduzido por G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976.

Behr, J. “Colossians 1:13–20: A Chiastic Reading.” St. Vladimir’s Theological Quarterly 40 (1966): 247-64.

Beker, J. Christiaan. Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought. Filadélfia: Fortress, 1980.

Belleville, Linda L. Reflections of Glory: Paul’s Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3.1-18. Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 52. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

Benoit, P. “Body, Head and pleroma in the Epistles of the Captivity.” Páginas 51-92 no vol. 2 de Jesus and the Gospel. Traduzido por B. Weatherhead. 2 vols.

Londres: Darton, Longman & Todd, 1973-1974.

Black, Matthew. “The Pauline Doctrine of the Second Adam.” Scottish Journal of Theology 7 (1954): 70-79.

_____. “The Christological Use of the Old Testament in the New Testament.” New Testament Studies 18 (1971–1972): 1–14.

Bornkamm, G. “Zum Verständnis des Christus-Hymnus, Phil. 2.6-11.” Páginas 177-87 em Studien zu Antike und Urchristentum. Beiträge zur evangelischen Theologie 28. Munique: Kaiser, 1959.

Bousset, W. Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus. Traduzido por J. E. Steely. Nashville: Abingdon, 1970.

Brandenburger, E. Adam und Christus: Exegetischreligionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm. 5, 12-21 (1.Kor 15). Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 7. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1962.

Buchanan, George W. “Jesus and the Upper Class.” Novum Testamentum 7 (1964): 195-209.

Bugg, Charles. “Philippians 4:4–13.” Review and Expositor 88 (1991): 253-57.
Bultmann, Rudolf. Jesus and the Word. Traduzido por L. P. Smith e E. Huntress. Nova York: Charles Scribner’s Sons, 1934.

_____. Theology of the New Testament. 2 vols. Nova York: Charles Scribner’s Sons, 1952–1955.

Burkitt, F. C. “On Romans ix 5 and Mark xiv 61.” Journal of Theological Studies 5 (1904): 451-55.

Burton, Ernest de Witt. Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek. 3ª edição. Edimburgo: T&T Clark, 1898.

Byrne, Brendan. “Christ’s Pre-existence in Pauline Soteriology.” Theological Studies 58 (1997): 308-30.

Caird, G. B. “The Descent of the Spirit in Ephesians 4:7–11.” Páginas 535-45 em Studia evangelica II. Editado por F. L. Cross. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 87. Berlim: Akadamie, 1964.

Capes, D. B. Old Testament Yahweh Texts in Paul’s Christology. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/47. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.

Carmignac, Jean. “L’importance de la place d’une négation: ΟΥΧ ΑΡΠΑΓΜΟΝ ΗΓΗΣΑΤΟ (Philippiens II.6).” New Testament Studies 18 (1971-1972): 131–66.

Carr, Wesley. Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase “Hai Archai kai Hai Exousiai.” Society for New Testament Studies Monograph Series 42. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Carson D. A. Exegetical Fallacies. 2ª edição. Grand Rapids: Baker, 1996.

Carson, D. A., Douglas J. Moo, e Leon Morris. An Introduction to the New Testament. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

Casey, Maurice. “Monotheism, Worship and Christological Developments in the Pauline Churches.” Páginas 214-33 em The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus. Editado por C. C. Newman, J. R. Davila, e G. S. Lewis. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 63. Leiden: Brill, 1999.

Cerfaux, Lucien. “‘Kyrios’ dans les citations pauliniennes de l’Ancien Testament.” Ephemerides theologicae lovanienses 20 (1943): 5–17.

_____. “L’hymne au Christ-Serviteur de Dieu (Phil 2,6–11 = Is 52,13-53,12).” Paginas 425-37 no vol. 2 deRecueil Lucien Cerfaux: Études d’exégèse et d’histoire religieuse. 2 vols. Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium. Leuven: Peeters, 1954.

_____. Christ in the Theology of St. Paul. Traduzido por G. Webb e A. Walker. Nova York: Herder & Herder, 1959.

Chester, A. “Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures and Pauline Christianity.” Páginas 17-89 em Paulus und antike Judentum. Editado por M.

Hengel e U. Heckel. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 58. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.

Cheung, A. T. Idol Food in Corinth: Jewish Background and Pauline Legacy. Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 176. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

Collins, Raymond F. “Paul’s Early Christology.” Páginas 253-84 em Studies on the First Letter to the Thessalonians. Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium 66. Leuven: Leuven University Press, 1984.

_____. “The Theology of Paul’s First Letter to the Thessalonians.” Páginas 230–52 em Studies on the First Letter to the Thessalonians. Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium 66. Leuven: Leuven University Press, 1984.

Clayton, A. L. “The Orthodox Recovery of a Heretical Proof-Text: Athanasius of Alexandria’s Interpretation of Proverbs 8:22–30 in Conflict with the Arians.” PhD diss. Southern Methodist University, 1988.

Craddock, F. The Pre-Existence of Christ in the New Testament. Nashville: Abingdon, 1968.

Cullmann, Oscar. Die Christologie des Neuen Testaments. Tübingen: Mohr Siebeck, 1957. ET, The Christology of the New Testament. Traduzido por S. C. Guthrie e C. A. M. Hall. Filadélfia: Westminster, 1959.

Dahl, Nils A. Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine. Minneapolis: Fortress, 1991.

Dahl, Nils A., e Alan Segal. “Philo and the Rabbis on the Names of God.” Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods 9 (1979): 1–28.

Davis, J. A. Wisdom and Spirit: An Investigation of 1 Corinthians 1.18–3.20 against the Background of Jewish Sapiential Traditions in the Greco-Roman Period. Lanham, Md.: University Press of America, 1984.

Dean, H. “Christ’s True Glory.” Expository Times 71 (1960): 189–90.

deLacey, D. R. “ ‘One Lord’ in Pauline Christology.” Páginas 191–203 em Christ the Lord: Studies in Christology Presented to Donald Guthrie. Editado por H. H. Rowdon. Leicester: InterVarsity Press, 1982.

Deissmann, Adolf. Die neutestamentliche Formel “In Christo Jesu.” Marburg: G. Elwert, 1892.

_____. Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts from the Greco-Roman World. Traduzido por L. R. M. Strachan. Londres: Hodder & Stoughton, 1910.

Dodd, C. H. “The History and Doctrine of the Apostolic Age.” Páginas 390–417 em A Companion to the Bible. Editado por T. W. Manson. Edimburgo: T&T Clark, 1947.

Donfried, K. P. Paul, Thessalonica, and Early Christians. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

Donfried, K. P., e I. H. Marshall. The Theology of the Shorter Pauline Letters. New Testament Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Dunn, James D. G. “2 Corinthians iii.17—‘The Lord Is the Spirit.’ ” Journal of Theological Studies 21 (1970): 309-20.

_____. “1 Corinthians 15:45—Last Adam, Life-Giving Spirit.” Páginas 127–41 em Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of Charles Francis Digby Moule. Editado por B. Lindars e S. S. Smalley. Londres: Cambridge University Press, 1973.

_____. “Jesus—Flesh and Spirit: An Exposition of Romans i: 3-4.” Journal of Theological Studies 24 (1973): 40-68.

_____. Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. 2ª edição. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

_____. “Once More, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ.” Páginas 730–44 em The Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers. Society of Biblical Literature Seminar Papers 30. Editado por E. H. Lovering Jr. Atlanta: Scholars Press, 1991.

_____. “Prayer.” Páginas 617–25 em Dictionary of Jesus and the Gospels.

Editado por J. B. Green e S. McKnight. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992.

_____. The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

_____. A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

Durham, J. Exodus. Word Biblical Commentary 3. Dallas: Word, 1987. Elliott, J. K. The Greek Text of the Epistles to Timothy and Titus. Studies and Documents 36. Salt Lake City: University of Utah Press, 1968.

Ellis, E. Earle. Paul's Use of the Old Testament. Edimburgo: Oliver & Boyd, 1957. Repr., Grand Rapids: Baker, 1981.

Eriksson, A. Traditions as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in 1 Corinthians. Coniectanea biblica: New Testament Series 29. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1998.

Evans, Craig A. "Ascending and Descending with a Shout: Psalm 47.6 and 1 Thessalonians 4.16." Páginas 238-53 em Paul and the Scriptures of Israel. Editado por C. A. Evans e J. A. Sanders. Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 83. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

Fee, Gordon D. God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994.

_____. Paul, the Spirit and the People of God. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1996.

_____. "Paul and the Trinity: The Experience of Christ and the Spirit for Paul's Understanding of God." Páginas 49-72 em The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity. Editado por S. T. Davis, D. Kendall, e G. O'Collins. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. "ΧΑΡΙΣ in 2 Corinthians 1:15: Apostolic Parousia and Paul-Corinth Chronology." Páginas 99-104 em To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

_____. "Christology and Pneumatology in Romans 8:9–11—and Elsewhere:

Some Reflections on Paul as a Trinitarian." Páginas 218-39 em To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

_____. "2 Corinthians 6:14–7:1 and Food Offered to Idols." Páginas 142-43 em To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

_____. "Εἰδωλόθυτα Once Again—An Interpretation of 1 Corinthians 8–10." Páginas 105–28 em To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

_____. "Philippians 2:5–11: Hymn or Exalted Pauline Prose?" Páginas 175-91 em To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

_____. "Pneuma and Eschatology in 2 Thessalonians 2:1–2: A Proposal about 'Testing the Prophets' and the Purpose of 2 Thessalonians." Páginas 290–308 em To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

_____. "Textual-Exegetical Observations on 1 Corinthians 1:2, 2:1, and 2:10." Páginas 43-56 em To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

_____. To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

_____. "Wisdom Christology in Paul: A Dissenting View." Páginas 367–75 em To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

_____. "The Cultural Context of Ephesians 5:18-6:9." Priscilla Papers 16 (Winter 2002): 3-8.

_____. "St. Paul and the Incarnation: A Reassessment of the Data." Páginas 62-92 em The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God. Editado por S. T. Davis, D. Kendall, e G. O'Collins. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. “1 Corinthians 11:2–16.” Páginas 149-55 em Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy. Editado por R. W. Pierce e R. M. Groothuis. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004.

_____. “Paul and the Metaphors of Salvation: Some Reflections on Pauline Soteriology.” Páginas 43-67 em The Redemption: An Interdisciplinary Symposium on Christ as Redeemer. Editado por S. T. Davis, D. Kendall, e G. O’Collins. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____. “Praying and Prophesying in the Assemblies: 1 Corinthians 11:2-16.” Páginas 142-60 em Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy. Editado por R. W. Pierce e R. M. Groothuis. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004.

_____. “Old Testament Intertextuality in Colossians: Reflections on Pauline Christology and Gentile Inclusion in God’s Story.” Páginas 203-23 em History and Exegesis: New Testament Essays in Honor of E. Earle Ellis on His Eightieth Birthday. Editado por S. A. Son. Londres: T&T Clark, 2006.

Fee, Gordon D., e Douglas Stuart. How to Read the Bible for All Its Worth. 3ª edição. Grand Rapids: Zondervan, 2002.

Feinberg, Paul D. “The Kenosis and Christology: An Exegetical-Theological Analysis of Phil 2:6–11”, TJ 1 (1980):Trinity Journal 1 (1980): 21-46.

Feuillet, André. Le Christ: Sagesse de Dieu d’après les épîtres pauliniennes. Études bibliques. Paris: Gabalda, 1966.

Fitzmyer, Joseph F. “The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title.” Páginas 115-42 em A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays. Society of Biblical Literature Monograph Series 25. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979.

_____. “Abba and Jesus’ Relation to God.” Páginas 16–38 em À cause de l’évangile: Mélanges offerts à Dom Jacques Dupont. Editado por R. Gantoy. Lectio divina 123. Paris: Cerf, 1985.

_____. “The Aramaic Background of Philippians 2:6–11.” Catholic Biblical Quarterly 50 (1988): 470-83.

Foerster, Werner. “σωτήρ”. Páginas 1010–12 no vol. 7 de Theological Dictionary of the New Testament. Editado por G. Kittel e G. Friedrich. Traduzido por G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976.

Fowl, Stephen D. The Story of Christ in the Ethics of Paul: An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus. Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 36. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.

Francis, Fred O. “The Christological Argument of Colossians.” Páginas 192-208 em God’s Christ and His People: Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl. Editado por J. Jervell e W. A. Meeks. Oslo: Universitetsforleget, 1977.

Fuller, Reginald H. The Foundations of New Testament Christology. Nova York: Scribner, 1965.

Furness, J. M. “Ἁρπαγμός... ἑαυτὸν ἐκένωσε.” Expository Times 69 (1957–1958): 93–94.

_____. “The Authorship of Philippians ii.6–11.” Expository Times 70 (1958-1959): 240–43.

_____. “Behind the Philippian Hymn.” Expository Times 79 (1967-1968): 178-82.

Gärtner, Bertil. The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. Society for New Testament Studies Monograph Series 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Gamble, Harry Y. The Textual History of the Letter to the Romans: A Study in Textual and Literary Criticism. Studies and Documents 42. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

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

Gaston, Lloyd. Paul and the Torah. Vancouver: University of British Columbia Press, 1987.

Giblin, Charles H. “Three Monotheistic Texts in Paul.” Catholic Biblical

Quarterly 37 (1975): 527-47.

Gibbs, John G. “The Relation between Creation and Redemption according to Phil. II.5–11.” Novum Testamentum 12 (1970): 170-83.

Giles, Kevin. “The Subordination of Christ and the Subordination of Women.” Páginas 334–52 em Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy. Editado por R. W. Pierce e R. M. Groothuis. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004.

Glasson, T. F. “Two Notes on the Philippians Hymn (ii.6–11).” New Testament Studies 21 (1974-1975): 133-39.

Greenspoon, Leonard. “The Use and Misuse of the Term ‘LXX’ and Related Terminology in Recent Scholarship.” Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies 20 (1987): 21-29.

Habermann, Jürgen. Präexistenzaussagen im Neuen Testament. Europäische Hochschulschriften 23/362. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1990.

Hagner, D. A., “Paul’s Christology and Jewish Monotheism.” Páginas 19–38 emPerspectives on Christology. Editado por M. Shuster e R. Muller. Grand Rapids: Zondervan, 1991.

Hahn, Ferdinand. Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 83. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963. ET, The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity. Traduzido por H. Knight e G. Ogg. Londres: Lutterworth, 1969.

Hamerton-Kelly, R. G. Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man: A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament. Society for New Testament Studies Monograph Series 21. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Hamilton, Neill Q. The Holy Spirit and Eschatology in Paul. Scottish Journal of Theology Occasional Papers 6. Edimburgo: Oliver & Boyd, 1957.

Hammerich, L. L. “An Ancient Misunderstanding (Phil. 2:6 ‘Robbery’).” Expository Times 78 (1967): 193–94.

Hannah, Darrell. Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/109. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

Hanson, Anthony T. The Image of the Invisible God. Londres: SCM Press, 1982.
Harris, Murray J. Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus. Grand Rapids: Baker, 1992.

Harris, W. H. “The Ascent and Descent of Christ in Ephesians 4:9–10. Bibliotheca sacra 151 (1994): 198–214.

_____. The Descent of Christ: Ephesians 4:7–11 and Traditional Hebrew Imagery. Grand Rapids: Baker, 1998.

Hasler, V. “Epiphanie und Christologie in den Pastoralbriefe.” Theologische Zeitschrift 33 (1977): 193–209.

Hay, David. Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity. Society of Biblical Literature Monograph Series 18. Nashville: Abingdon, 1973.

Hays, Richard B. The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11. Society of Biblical Literature Dissertation Series 56. Chico, Calif.: Scholars Press, 1983.

_____. “Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ.” Catholic Biblical Quarterly 49 (1987): 268–90.

_____. Echoes of Scripture in the Letters of Paul. New Haven: Yale University Press, 1989.

_____. “ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology: What Is at Stake?” Páginas 714–29 em The Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers. Society of Biblical Literature Seminar Papers 30. Editado por E. H. Lovering Jr. Atlanta: Scholars Press, 1991.

Helyer, L. L. “Colossians 1:15–20: Pre-Pauline or Pauline?” Journal of the Evangelical Theological Society 26 (1983): 167-79.

_____. “Arius Revisited: The Firstborn over All Creation (Col 1:15).” Journal of the Evangelical Theological Society 31 (1988): 59-67.

_____. “Recent Research on Col 1:15–20 (1980–1990).” Grace Theological Journal 12 (1992): 61-67.

_____. “Cosmic Christology and Col 1:15–20.” Journal of the Evangelical Theological Society 37 (1994): 235-46.

Hengel, Martin. Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. Traduzido por J. Bowden. Londres: SCM Press, 1982.

_____. The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion. Filadélfia: Fortress, 1976.

_____. “ ‘Christos’ in Paul.” Páginas 65–77 em Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity. Traduzido por J. Bowden. Filadélfia: Fortress, 1983.

_____. “Hymns and Christology.” Páginas 78–96 em Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity. Traduzido por J. Bowden. Filadélfia: Fortress, 1983.

_____. “ ‘Sit at My Right Hand!’ The Enthronement of Christ at the Right Hand of God and Psalm 110:1.” Páginas 119–225 em Studies in Early Christology. Edimburgo: T&T Clark, 1995.

Heriban, Josef. Retto φρονεῖν e κένωσις: Studio esegetico su Fil 2,1-5,6-11. Rome: LAS, 1983.

Hermann, Ingo. Kyrios und Pneuma: Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe. Studien zum Alten und Neuen Testaments 2. Munique: Kösel, 1961.

Hewett, J. A. “1 Thessalonians 3.13.” Expository Times 87 (1975-1976): 54-55.

Hofius, O. Der Christushymnus Philipper 2,6: Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/17. Tübingen: Mohr Siebeck, 1976.

Hooke, S. H. Alpha and Omega: A Study in the Pattern of Revelation. Londres: J. Nisbet, 1961.

Hooker, Morna D. “Philippians 2:6–11.” Páginas 151–64 em Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag. Editado por E. E. Ellis e E. Grässer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

_____. Pauline Pieces. Londres: Epworth, 1979.

_____. “ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ.” New Testament Studies 35 (1989): 321-42.

Hoover, Roy W. “The HARPAGMOS Enigma: A Philological Solution.” Harvard Theological Review 64 (1971): 95–119.

Horbury, William. Jewish Messianism and the Cult of Christ. Londres: SCM Press, 1998.

_____. Messianism among Jews and Christians: Twelve Biblical and Historical Studies. Edimburgo: T&T Clark, 2003.

_____. “Jewish Messianism and Early Christology” Páginas 3-24 em Contours of Christology in the New Testament. Editado por R. N. Longenecker. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Horsley, R. A. “The Background of the Confessional Formula in 1 Kor 8:6.” Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 69 (1978): 130-35.

Hort, F. J. A. Judaistic Christianity. 1894. Repr., Grand Rapids: Baker, 1980.

Howard, George. “The Tetragram and the New Testament.” Journal of Biblical Literature 96 (1977): 63-83.

_____. “Philippians 2:6–11 and the Human Christ.” Catholic Biblical Quarterly 40 (1978): 368-87.

Hudson, D. F. “A Further Note on Philippians ii: 6-11.” Expository Times 77 (1965-1966): 29.

Hultgren, A. J. “The PISTIS CHRISTOU Formulation in Paul.” Novum Testamentum 22 (1980): 248-63.

Hunter, A. M. The Gospel according to Paul. Filadélfia: Westminster, 1966.

Hunzinger, C. H. “Zur Struktur der Christus-Hymnen in Phil 2 und 1. Petr 3.” Páginas 142–56 em Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde: Exegetische Untersuchungen; Joachim Jeremias z. 70 Geburtstag gewidmet von seinen Schülern. Editado por E. Lohse, C. Burchard, e B. Schaller. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

Hurst, L. D. “Re-enter the Pre-existent Christ in Philippians 2:5-11?” New Testament Studies 32 (1986): 449-57.

Hurtado, L. W. “The Doxology at the End of Romans.” Páginas 185-99 em New Testament Textual Criticism—Its Significance for Exegesis: Essays in Honour of Bruce M. Metzger. Editado por E. J. Epp e G. D. Fee. Oxford: Clarendon, 1981.

_____. “Jesus as Lordly Example in Philippians 2:5–11. Páginas 113-26 em From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare. Editado por P. Richardson e J. C. Hurd. Waterloo, Ont.: Wilfred Laurier University Press, 1984.

_____. “God.” Páginas 275-76 em Dictionary of Jesus and the Gospels. Editado por J. B. Green e S. McKnight. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992.

_____. “Lord.” Páginas 560-69 em Dictionary of Paul and His Letters. Editado por G. F. Hawthorne e R. P. Martin. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993.

_____. “Pre-existence.” Páginas 743-46 em Dictionary of Paul and His Letters. Editado por G. F. Hawthorne e R. P. Martin. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993.

_____. “Jesus’ Divine Sonship in Paul’s Epistle to the Romans.” Páginas 217-33 em Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday. Editado por S. K. Soderlund e N. T. Wright. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

_____. Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

_____. “Paul’s Christology.” Páginas 185–98 em The Cambridge Companion to Paul. Editado por J. D. G. Dunn. Cambridge: University Press, 2003.

Jaeger, W. W. “Eine stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief.” Hermes 50 (1915): 537-53.

Jeremias, Joachim. “Zu Phil. ii 7: EAYTON EKENΩΣEN.” Novum Testamentum 6 (1963): 182-88.

_____. The Prayers of Jesus. Studies in Biblical Theology 2/6. Londres: SCM Press, 1967.

Jervell, J. Imago Dei: Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 58. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.

Jewett, R. “A Matrix of Grace: The Theology of 2 Thessalonians as a Pauline Letter.” Páginas 63-70 em Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon. Vol. 1 de Pauline Theology. Editado por J. M. Bassler. Minneapolis: Fortress, 1991.

Johnson, E. Elizabeth, “Wisdom and Apocalyptic in Paul.” Páginas 263-83 em In Search of Wisdom: Essays in Memory of John C. Gammie. Editado por L. G. Perdue, B. B. Scott, e W. J. Wiseman. Louisville: Westminster John Knox, 1993.

Johnson, Luke T. The Writings of the New Testament: An Interpretation. Filadélfia: Fortress, 1986.

Juel, Donald. Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity. Filadélfia: Fortress, 1988.

Käsemann, Ernst. “A Critical Analysis of Philippians 2:5–11.” Journal for Theology and the Church 5 (1968): 45-88.

Kasper, W. Jesus the Christ. Traduzido por V. Green. Nova York: Paulist Press, 1976.

Keck, Leander E. “Toward the Renewal of New Testament Christology.” New Testament Studies 32 (1986): 362-77.

_____. “Christology of the New Testament: What, Then, Is New Testament Christology?” Páginas 185–200 em Who Do You Say I Am? Essays on Christology. Editado por M. A. Powell e D. R. Bauer. Louisville: Westminster John Knox, 1999.

Kerst, R. “1 Kor 8.6—Ein vorpaulinisches Taufbekenntnis?” Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 66 (1975): 130-39.

Kiley, Mark C. Colossians as Pseudepigraphy. Biblical Seminar 4. Sheffield: JSOT Press, 1986.

Kim, Seyoon. The Origin of Paul’s Gospel. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1981.

_____. Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul’s Gospel. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

Klöpper, A. “Zur Christologie der Pastoralbriefe.” Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 45 (1902): 339–61.

Koperski, V. “The Meaning of Pistis Christou in Philippians 3:9.” Louvain Studies 18 (1993): 198–216.

Kovach, S. D., e P. R. Schemm Jr. “A Defense of the Doctrine of the Eternal Subordination of the Son.” Journal of the Evangelical Theological Society 42 (1999): 44-76.

Kramer, Werner. Christ, Lord, Son of God. Traduzido por B. Hardy. Studies in Biblical Theology 50. Londres: SCM Press, 1966.

Kreitzer, L. J. Jesus and God in Paul’s Eschatology. Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 19. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.

Krinetzki, L. “Der Einfluss von Is 52,13–53,12 Par auf Phil 2,6–11.” Theologische Quartalschrift 139 (1959): 157–93, 291–336.

Küng, Hans. On Being a Christian. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976.

Kurz, William S. “Kenotic Imitation of Paul and of Christ in Philippians 2 and 3.” Páginas 103–26 em Discipleship in the New Testament. Editado por F. F. Segovia. Filadélfia: Fortress, 1985.

Kuschel, K.-J. Born before All Time? The Dispute over Christ’s Origin.

Traduzido por J. Bowden. Londres: SCM Press, 1992.

Kuss, Otto. “Zu Römer 9,5.” Páginas 291-303 em Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag. Editado por J. Friedrich, W. Pöhlmann, e P. Stuhlmacher. Tübingen: Mohr Siebeck, 1976.

Läger, Karoline. Die Christologie der Pastoralbriefe. Hamburger theologische Studien 12. Münster: LIT, 1996.

Lambrecht, J. “Paul’s Christological Use of Scripture in 1 Cor 15:20-28.” New Testament Studies 28 (1982): 502-27.

Lau, Andrew Y. Manifest in the Flesh: The Epiphany Christology of the Pastoral Epistles. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/86. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

Lee, Aquila H. I. From Messiah to Preexistent Son: Jesus’ Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/192. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

Leivestad, R. “ ‘The Meekness and Gentleness of Christ’: II Cor. X.1.” New Testament Studies 12 (1965–1966): 156-64.

Levie, J. “Le chrétien citoyen du ciel (Phil 3,20).” Páginas 81-88 no vol. 2 de Studiorum paulinorum congressus internationalis Catholicus. 2 vols. Analecta biblica 17–18. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1963.

Lincoln, Andrew T. Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul’s Thought with Special Reference to His Eschatology. Society for New Testament Studies Monograph Series 43. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Lohmeyer, Ernst. Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11. Heidelberg: C. Winter, 1928.

Longenecker, Richard N., ed. Contours of Christology in the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

MacDonald, William G. “Christology and ‘The Angel of the Lord.’ ” Páginas 324–35 em Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in

Honor of Merrill C. Tenney Presented by His Former Students. Editado por G. F. Hawthorne. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

Marcus, Ralph. “On Biblical Hypostases of Wisdom.” Hebrew Union College Annual 23 (1950–1951): 157-71.

Marshall, I. Howard. “The Christ-Hymn in Philippians 2:5–11.” Tyndale Bulletin 19 (1968): 104–27.

_____. The Origins of New Testament Christology. Issues in Contemporary Theology. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1976.

_____. “Incarnational Christology in the New Testament.” Páginas 1–16 em Christ the Lord: Studies in Christology Presented to Donald Guthrie. Editado por H. H. Rowdon. Leicester: InterVarsity Press, 1982.

_____. “The Christology of the Pastoral Epistles.” Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 13 (1988): 157–77.

_____. Beyond the Bible: Moving from Scripture to Theology. Acadia Studies in Bible and Theology. Grand Rapids: Baker, 2004.

Martin, Ralph P. “Μορφή, in Philippians ii.6.” Expository Times 70 (1959): 183–84.

_____. Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship. Society for New Testament Studies Monograph Series 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. Repr., A Hymn of Christ: Philippians 2:5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.

_____. “The Christology of the Prison Epistles.” Páginas 193-218 em Contours of Christology in the New Testament. Editado por R. N. Longenecker. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Matera, Frank. New Testament Christology. Louisville: Westminster John Knox, 1999.

Mawhinney, A. “God as Father: Two Popular Theories Reconsidered.” Journal of the Evangelical Theological Society 31 (1988): 181-89.

Menken, M. J. J. “Christology in 2 Thessalonians: A Transformation of Pauline Tradition.” Estudios biblicos 54 (1996): 501–22.

Metzger, Bruce M. “The Punctuation of Rom. 9:5.” Páginas 95–112 em Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of Charles Francis Digby Moule. Editado por B. Lindars e S. S. Smalley. Londres: Cambridge University Press, 1973.

_____. A Textual Commentary on the Greek New Testament. 2d ed. Nova York: United Bible Societies, 1994.

Moo, Douglas J. “The Christology of the Early Pauline Letters.” Páginas 169-92 em Contours of Christology in the New Testament. Editado por R. N. Longenecker. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Morris, Leon. 1, 2 Thessalonians. Word Biblical Themes. Dallas: Word, 1989.

Moule, C. F. D. An Idiom Book of New Testament Greek. 2d ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

_____. “Further Reflexions on Philippians 2:5-11.” Páginas 264-76 emApostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce on His 60th Birthday. Editado por W. W. Gasque e R. P. Martin. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.

_____. “2 Cor 3.18b, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.” Páginas 233-37 em Neues Testament und Geschichte: Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Editado por H. Baltensweiler e B. Reicke. Zurique: Theologischer Verlag, 1972.

_____. The Manhood of Jesus in the New Testament.” Páginas 95-110 em Christ, Faith and History: Cambridge Studies in Christology. Editado por S. W. Sykes e J. P. Clayton. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

_____. The Origin of Christology. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Müller, Ulrich B. “Der Christushymnus Phil 2.6–11.” Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 79 (1988): 17-44.

Murphy-O’Connor, Jerome. “Christological Anthropology in Phil. II,6-11.” Revue biblique 83 (1976): 25-50.

_____. “I Cor. VIII,6: Cosmology or Soteriology?” Revue biblique 85 (1978): 253–67.

Neugebauer, F. In Christus: Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

Newman, C. C. Paul’s Glory-Christology: Tradition and Rhetoric. Novum Testamentum Supplements 69. Leiden: Brill, 1992.

Obeng, E. “Abba, Father: The Prayer of the Sons of God.” Expository Times 99 (1988): 363-66.

O’Day, Gail R. “Jeremiah 9:22-23 and 1 Corinthians 1:26–31: A Study in Intertextuality.” Journal of Biblical Literature 109 (1990): 259–67.

Oesterley, W. O. E., and G. H. Box. The Religion and Worship of the Synagogue. Londres: Pitman, 1911.

Oesterreicher, J. M. “ ‘Abba, Father!’ On the Humanity of Jesus.” Páginas 119-36 em The Lord’s Prayer and Jewish Liturgy. Editado por J. J. Petuchowski e M. Brocke. Nova York: Seabury, 1978.

O’Neill, J. C. “Hoover on Harpagmos Reviewed, with a Modest Proposal concerning Philippians 2:6.” Harvard Theological Review 81 (1988): 445-49.

Osburn, Carroll D. “The Text of 1 Corinthians 10:9.” Páginas 201–12 em New Testament Textual Criticism—Its Significance for Exegesis: Essays in Honour of Bruce M. Metzger. Editado por E. J. Epp e G. D. Fee. Oxford: Clarendon, 1981.

Pate, C. M. The Reverse of the Curse: Paul, Wisdom, and the Law. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/114. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Perkins, Pheme. “Philippians: Theology for the Heavenly Politeuma.” Páginas 89–104 em Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon. Vol. 1 of Pauline Theology. Editado por J. M. Bassler. Minneapolis: Fortress, 1991.

Pietersma, Albert. “Kyrios or Tetragram: A Renewed Quest for the Original Septuagint.” Páginas 85-101 emDe Septuaginta: Studies in Honour of John William Wevers on His Sixty-Fifth Birthday. Editado por A. Pietersma e C. Cox. Mississauga, Ont.: Benben, 1984.

Pohlmann, W. “μορφή.” Páginas 442-43 em vol. 2 de Exegetical Dictionary of the New Testament. Editado por H. Balz e G. Schneider. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1990–1993.

Reid, Jennings B. Jesus, God’s Emptiness, God’s Fullness: The Christology of St. Paul. Nova York: Paulist Press, 1990.

Renwick, D. A. Paul, the Temple, and the Presence of God. Brown Judaic Studies 224. Atlanta: Scholars Press, 1991.

Richardson, N. Paul’s Language about God. Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 99. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

Ridderbos, H. Paul: An Outline of His Theology. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

Ringgren, H. Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East. Lund: Ohlssons, 1947.

Rissi, Mathias. “Der Chistushymnus in Phil 2,6–11.” ANRW 25.4:3314–26. Part 2, Principat, 25.4. Editado por H. Temporini e W. Haase. Nova York: de Gruyter, 1987.

Robbins, Charles J. “Rhetorical Structure of Philippians 2:6–11.” Catholic Biblical Quarterly 42 (1980): 73–82.

Robbins, Vernon K. Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation. Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1996.

Robinson, D. W. B. “Ἁρπαγμός: The Deliverance of Jesus Refused?’ Expository Times 80 (1968–1969): 253–54.

Robinson, John A. T. The Body: A Study in Pauline Theology. Studies in Biblical Theology 5. Londres: SCM Press, 1952.

Robinson, William C., Jr. “Christology and Christian Life: Paul’s Use of the Incarnation Motif.” Andover Newton Quarterly 12 (1971): 108–17.

Ross, J. “ΑΡΠΑΓΜΟΣ (Phil. ii.6).” Journal of Theological Studies 10 (1909): 573–74.

Rousseau, François. “Une disposition des versets de Philippiens 2,5–11.” Studies in Religion 17 (1988): 191–98.

Sanders, J. T. The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background. Society for New Testament Studies Monograph Series 15. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Schelkle, K. H. “σωτήρ.” Páginas 325–27 em vol. 3 de Exegetical Dictionary of the New Testament. Editado por H. Balz e G. Schneider. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1990–1993.

Schnabel, Eckhard J. Law and Wisdom from Ben Sira to Paul: A Tradition History Enquiry into the Relation of Law, Wisdom, and Ethics. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/16. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985.

Schnelle, Udo. Apostle Paul: His Life and Theology. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

Schweizer, Eduard. Lordship and Discipleship. Studies in Biblical Theology 28. Londres: SCM Press, 1960.

_____. “Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der ‘Sendungsformel’ Gal 4,4f., Rm 8,3f., Joh 3,16f., 1 Joh 4,9.” Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 57 (1966): 455–68.

_____. “Paul’s Christology and Gnosticism.” Páginas 115–23 em Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett. Editado por M. D. Hooker e S. G. Wilson. Londres: SPCK, 1982.

Scott, James M. Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/48. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.

Scott, R. B. Y. Proverbs and Ecclesiastes. Anchor Bible 18. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965.

Scroggs, Robin. The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology. Filadélfia: Fortress, 1966.

Simonsen, H. “Christologische Traditionselemente in den Pastoralbriefen.” Páginas 51–62 em Die paulinische Literatur und Theologie—skandinavische Beiträge: Anlässlich der 50. jährigen Gründungs-Feier der Universität von Aarhus. Editado por S. Pedersen. Teologiske studier 7. Århus: Forlaget Aros, 1980. Singer, S., trans. The Authorized Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations of the British Empire. Londres: Eyre & Spottiswoode, 1935. Skehan, Patrick W. “The Divine Name at Qumran, in the Masada Scroll, and in the Septuagint.” Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies 13 (1980): 14–44.

Skehan, Patrick W., e Alexander A. di Lella. The Wisdom of Ben Sira. Anchor Bible 39. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1987.

Smith, G. V. “Paul’s Use of Psalm 68:18 in Ephesians 4:8.” Journal of the Evangelical Theological Society 18 (1975): 181–89.

Soards, Marion L. “Christology of the Pauline Epistles.” Páginas 88–109 em Who Do You Say I Am? Essays on Christology. Editado por M. A. Powell e D. R. Bauer. Louisville: Westminster John Knox, 1999.

Spicq, C. “Note sur ΜΟΡΦΗ dans les papyrus et quelques inscriptions.” Revue biblique 80 (1973): 37–45.

Standhartinger, A. “The Origin and Intention of the Household Code in the Letter to the Colossians.” Journal for the Study of the New Testament 79 (2001): 117–30.

Stanley, Christopher D. Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature. Society for New Testament Studies Monograph Series 74. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. “ ‘Pearls Before Swine’: Did Paul’s Audiences Understand His Biblical Quotations?” Novum Testamentum 41 (1999): 124–44.

Stanley, David M. Boasting in the Lord: The Phenomenon of Prayer in Saint Paul. Nova York: Paulist Press, 1973.

Stanton, Graham N. Jesus of Nazareth in New Testament Preaching. Society for New Testament Studies Monograph Series 27. Londres: Cambridge University Press, 1974.

Steele, E. S. “The Use of Jewish Scriptures in 1 Thessalonians.” Biblical Theology Bulletin 14 (1984): 12–17.

Steenburg, Dave. “The Case against the Synonymity of MORPHE and EIKON.” Journal for the Study of the New Testament 34 (1988): 77–86.

Stettler, H. Die Christologie der Pastoralbriefe. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/105. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

Strecker, Georg. “Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2 6–11.” Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 55 (1964): 63–78.

Strimple, Robert B. “Philippians 2:5–11 in Recent Studies: Some Exegetical Conclusions.” Westminster Theological Journal 41 (1979): 247–68.

Talbert, Charles H. “The Problem of Pre-existence in Philippians 2:6–11.” Journal of Biblical Literature 86 (1967): 141–53.

Thekkekara, M. “A Neglected Idiom in an Overstudied Passage (Phil 2:6–8).” Louvain Studies 17 (1992): 306–14.

Thielman, Frank. Theology of the New Testament: A Canonical and Synthetic Approach. Grand Rapids: Zondervan, 2005.

Thompson, Marianne Meye. The Promise of the Father: Jesus and God in the New Testament. Louisville: Westminster John Knox, 2000.

Thompson, Michael B. Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12:1–15:13. Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 59. Sheffield: JSOT Press, 1991.

Towner, Philip H. The Goal of Our Instruction: The Structure of Theology and

Ethics in the Pastoral Epistles. Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 34. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.

_____. “Christology in the Letters to Timothy and Titus.” Páginas 219–44 em Contours of Christology in the New Testament. Editado por R. N. Longenecker. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Tuckett, Christopher M. “Paul, Scripture and Ethics: Some Reflections.” New Testament Studies 46 (2000): 403–24.

_____. Christology and the New Testament: Jesus and His Earliest Followers. Louisville: Westminster John Knox, 2001.

Turner, M. M. B. “The Significance of Spirit Endowment for Paul.” Vox evangelica 9 (1975): 58–69.

Turner, Nigel. Syntax. Vol. 3 of J. H. Moulton, A Grammar of New Testament Greek. Edimburgo: T&T Clark, 1963.

Uprichard, R. E. H. “The Person and Work of Christ in 1 Thessalonians.” Evangelical Quarterly 53 (1981): 108–14.

Vermès, Géza. Jesus and the World of Judaism. Londres: SCM Press, 1983.

Vokes, F. E. “Ἁρπαγμός in Phil. 2:5–11.” Pages 670–75 in Studia evangelica II. Editado por F. L. Cross. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 87. Berlim: Akadamie, 1964.

Wagner, G. “Le scandale de la croix expliqué par le chant du Serviteur d’Isaïe 53: Réflections sur Philippiens 2/6–11.” Études théologiques et religieuses 61 (1986): 177–87.

Wallace, Daniel B. Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament. Grand Rapids: Zondervan, 1996.

Wallace, D. H. “A Note on morphé.” Theologische Zeitschrift 22 (1966): 19–25.
Waltke, Bruce. The Book of Proverbs 1–15. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

Wanamaker, Charles A. “Philippians 2.6–11: Son of God or Adamic

Christology?” New Testament Studies 33 (1987): 179–93.

Watson, Francis. Paul and the Hermeneutics of Faith. Londres: T&T Clark International, 2004.

Warren, W. “On ἑαυτὸν ἐκένωσεν.” Journal of Theological Studies 12 (1911): 461–63.

Wedderburn, A. J. M. “Some Observations on Paul’s Use of the Phrases ‘in Christ’ and ‘with Christ.’ ” Journal for the Study of the New Testament 25 (1985): 83–97.

Weima, Jeffrey A. D. Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closings. Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 101. Sheffield: JSOT Press, 1994.

Wiles, Gordon P. Paul’s Intercessory Prayers: The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of St. Paul. Society for New Testament Stud-ies Monograph Series 24. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Windisch, Hans. “Die göttliche Weisheit der Jüden und die paulinische Christologie.” Páginas 220–34 em Neutestamentliche Studien: Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag. Editado por H. Windisch. Untersuchungen zum Neuen Testament 6. Leipzig: Hinrichs, 1914.

_____. “Zur Christologie der Pastoralbriefe.” Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 34 (1935): 213–38.

Winston, David. The Wisdom of Solomon. Anchor Bible 43. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1987.

_____. “Wisdom in the Wisdom of Solomon.” Páginas 149–64 em In Search of Wisdom: Essays in Memory of John C. Gammie. Editado por L. G. Perdue, B. B. Scott, e W. J. Wiseman. Louisville: Westminster John Knox, 1993.

Witherington, Ben, III. “Christology.” Páginas 100–115 em Dictionary of Paul and His Letters. Editado por G. F. Hawthorne e R. P. Martin. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993.

_____. Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom. Minneapolis: Fortress, 1994.

_____. Paul’s Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph. Louisville: Westminster John Knox, 1994.

Wong, T. Y.-C. “The Problem of Preexistence in Philippians 2,6–11.” Ephemerides theologicae lovanienses 62 (1986): 167–82.

Woyke, J. Götter, “Götzen”, Götterbilder: Aspekte einer paulinischen “Theologie der Religionen.” Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 132. Berlim: de Gruyter, 2005.

Wrede, Wilhelm. Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 9/2. Leipzig: Hinrichs, 1903.

Wright, N. T. “Adam in Pauline Christology.” Páginas 359–89 em The Society of Biblical Literature 1983 Seminar Papers. Society of Biblical Literature Seminar Papers 22. Editaod por K. H. Richards. Chico, Calif.: Scholars Press, 1983.

_____. “Ἁρπαγμός and the Meaning of Philippians 2:5–11.” Journal of Theological Studies 37 (1986): 321–52.

_____. “ΧΡΙΣΤΟΣ as ‘Messiah’ in Paul: Philemon 6.” Páginas 41–55 em The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology. Minneapolis: Fortress, 1992.

_____. The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology. Minneapolis: Fortress, 1992.

_____. “Monotheism, Christology and Ethics: 1 Corinthians 8.” Páginas 120–36 em The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology. Minneapolis: Fortress, 1992.

_____. Jesus and the Victory of God. Minneapolis: Fortress, 1996.

Yates, R. “A Re-examination of Ephesians 1:23.” Expository Times 83 (1972): 146–51.

Young, Frances. The Theology of the Pastoral Letters. New Testament Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Ziesler, John. Pauline Christianity. Edição revisada. Oxford Bible Series. Oxford: Oxford University Press, 1990.

CRISTOLOGIA PAULINA

"Com ampla base de pesquisa, detalhada e de espectro abrangente, este sólido estudo foi organizado de tal forma que se torna útil não somente pelo seu impacto total, ao indicar a coerência do pensamento cristológico de Paulo, como também pelos seus estudos exegéticos minuciosos de passagens específicas. O uso deste estudo escrito de forma clara e persuasiva deixará o leitor com uma sensação de profunda gratidão a Gordon D. Fee. Esta é uma obra que deve ser altamente recomendada."

Paul J. Achtemeier, autor de *Inspiration and Authority: Nature and Function of Christian Scripture* [*Inspiração e Autoridade: Natureza e Função da Escritura Cristã*]

"[Gordon D. Fee] faz uso da sua grande erudição e percepção teológica na abordagem da cristologia de Paulo, que, estranhamente, como o próprio Fee aponta, não tem sido tema de muitos estudos detalhados. Esta obra, enciclopédica na sua extensão e formato, faz-nos avançar muito na reparação de tamanha negligência [...]. Não há dúvida de que este estudo substancial será um ponto de referência daqui a mais algum tempo."

Donald Senior, *The Bible Today*

"*Cristologia Paulina* representa o melhor de Gordon D. Fee. O seu labor exegético é vivo, envolvente e independente. Ele não tem medo de desafiar 'resultados garantidos' de alguns estudos acadêmicos atuais, e, concordemos ou não com ele, os seus argumentos precisam ser seriamente considerados. Este livro é fundamentalmente importante não só para a Teologia Paulina e Neotestamentária, como também para inúmeras análises exegéticas específicas."

Doughs J. Moo, Escola de Graduação do *Wheaton College*

CPAD
cpad.com.br
CPADvideo
editoraCPAD
editora_cpad
EditoraCPAD
ISBN 978-65-5968-222-5
7 908234 014554