

## A *kenosis* como autodoação em Fl 2,6-11

“Ele, estando na forma de Deus não usou de seu direito de ser tratado como um deus mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, à morte de cruz. Por isso Deus soberanamente o elevou e lhe conferiu o nome que está acima de todo nome, a fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre nos céus, sobre a terra e sob a terra, e que toda língua proclame que o Senhor é Jesus Cristo para a glória de Deus Pai” (Fl 2,6-11)<sup>1</sup>.

No cristianismo nada assume mais importância e centralidade do que a vinda do Filho ao mundo. O que implica considerar seriamente o objetivo desse movimento e o modo como se deu, ou seja, perceber um Deus que vem ao encontro do ser humano e o faz em plenitude de humanidade, em “carne humana”, contudo, em plenitude de divindade para providenciar nesse Filho o encontro sublime e único de Deus com o homem. A teologia tem repousado o olhar, por vezes, de forma simploriamente pontual em momentos recortados de um todo, que se poderia denominar de evento, o qual compreenderia a encarnação, vida, ministério, morte e ressurreição desse ser único, Jesus Cristo.

O propósito é analisar a finalidade, o tipo e a completude que oferece a encarnação do Filho (revelação) e o seu caminhar, sua vida, até a cruz e ressurreição (soteriologia) e suas implicações em um serviço ao outro. Para isso, o tema da *kenosis*, conforme apresentado em Filipenses 2, se oferece como um delimitador, uma estrada que permite otimizar as considerações e reconfigurar o olhar para o agir do Pai que se revela no Filho em uma história de salvação. A fim de se compreender a exortação feita em Fil 2,5 (“Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus”), se faz imprescindível a análise dos versos de 6 até o 11 do mesmo capítulo, em virtude da referência direta feita a esta sequência, o que a torna o alicerce de todo o argumento apresentado aos filipenses. Em outras palavras, sem o devido entendimento da premissa estabelecida neste texto, o argumento do verso 5 se tornaria infundado.

---

<sup>1</sup> Todas as referências bíblicas deste trabalho terão como base a tradução oferecida pela Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada.

Assim, parece ficar evidenciado que o discípulo de Jesus Cristo que aceita o convite a seu seguimento precisa, em algum sentido, experimentar o mesmo caminho percorrido por seu mestre; o qual se apresenta em um movimento de descida e subida, implicando humilhação e morte. Por isso mesmo se faz necessário para gerenciar e construir o caminhar desse discípulo, sintonizar o conceito de humilhação, enquanto humildade, e de morte, enquanto fim de uma radicalidade de serviço abnegado e de autodoação,. O estudo, então, dar-se-á nessa primeira parte sobre o hino cristológico expresso em Fl 2,6-11<sup>2</sup>, ao qual Paulo faz uso a fim de que, com suas palavras, venha a conduzir os leitores filipenses em uma reflexão acerca de seu próprio modo de agir em comunidade, e do imperativo do serviço como modo de existência de todo aquele que professa o seguimento ao Cristo. O qual deve considerar não somente a vinda do Filho ao mundo, mas como se deu sua vida em meio a este mundo nos moldes de uma doação ilimitada na mesma proporção da intensidade da necessidade humana, a qual clamava por ele.

O presente capítulo está construído objetivando propor a jornada do Filho como modelo para seus seguidores dentro de uma nova possibilidade de existência fecundada pela esperança. Portanto, primeiro se faz necessária uma apresentação do hino, sua composição, estrutura teológica e redacional para demonstrar a reunião de conceitos prévios à sua inserção em Filipenses e que acabam por receber um novo significado dentro do evento Jesus de Nazaré. Segue-se um estudo sobre o termo *kenosis* dentro desse hino e sua construção teológica a partir deste, tendo como objetivo o de construir uma relação que permita a este conceito ser assimilado como ato de revelação, bem como de salvação em um único sistema proposto por um Deus que vem ao homem. Reforçando a premissa da plena divindade e plena humanidade do Filho em sua encarnação como necessárias para dito encontro. Devido ao papel que a liberdade

---

<sup>2</sup> Sobre Fl 2,6-11 ser um hino cristológico: Cf. MARTIN, R. Culto, adoração. In: HAWTHORNE, G.; MARTIN, R. e REID, D. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 361-372. Cf. também: WU, J. Elementos Litúrgicos. Op. cit., p. 444; BRUCE, F. *Novo comentário bíblico contemporâneo*, p. 85. H. C. Hewlett afirma que o hino pode ter sido composto em aramaico e, talvez, por Paulo: “[...] na sua estrutura poética e no substrato linguístico semítico; talvez ele tenha existido em aramaico antes de se tornar conhecido na versão grega. Isso não exclui a possibilidade de que Paulo tenha sido o seu autor; se foi, ele incorporou, para o propósito da presente argumentação, uma composição anterior sua nesse ponto.” HEWLETT, H. Filipenses. In: BRUCE, F. *Comentário bíblico NVI*, p. 2006. Sobre a origem aramaica do hino: Cf. CULLMANN, O. *Cristologia do Novo Testamento*, p. 229 (citando a Lohmeyer).

do Filho desempenha nesse processo, entendemos que o termo autodoação seria apropriado para acolher esse “esvaziamento” na direção do ser humano. Assim, os próximos passos se darão na direção de explicar o papel dessa autodoação enquanto ação reveladora do Pai no Filho, e como ato salvífico abarcante de todo o evento Cristo expresso na radicalidade de sua entrega até a cruz. Culminando na apresentação de um senhorio-serviço como exemplo de humildade e entrega total para o outro.

## 2.1

### Estudo sobre a composição, movimento e o termo *kenosis* no hino de Fl 2,6-11

O hino parece ser anterior à redação do texto de Filipenses, oriundo das primeiras construções cristológicas da comunidade de fé, especialmente do núcleo judaico, o qual pôde transpor ao Cristo características que pertenciam ao pensamento judaico anterior sobre a Sabedoria, sendo uma intenção encontrada nos demais hinos cristológicos:

Esses hinos atribuíam a Cristo características que o judaísmo primitivo atribuía à Sabedoria personificada. Paulo, entretanto, continua a narrativa e relaciona o papel contínuo de Cristo no céu e sua volta futura à Terra como juiz divino e Senhor triunfante. Assim, a narrativa paulina de Cristo transcende o padrão mais conhecido de *Endzeit* = *Urzeit* (fim dos tempos = tempos primitivos). O estado exaltado de Cristo não repete apenas seu estado preexistente<sup>3</sup>.

Alguns autores admitem que a frase “morte de cruz” seja um acréscimo que o apóstolo faz ao hino<sup>4</sup>, talvez, para reforçar sua própria ênfase teológica<sup>5</sup> ou para

<sup>3</sup> WITHERINGTON III, B. Cristologia. In: HAWTHORNE, G.; MARTIN, R. e REID, D. (Orgs.). Op. cit., p. 318.

<sup>4</sup> “[...] esta expressão, um tanto intrusiva na estrutura do hino esboçada acima provavelmente foi acrescentada ao original por Paulo”. BYRNE, B. A carta aos filipenses. In: BROWNS, R.; FITZMYER, J. e MURPHY, A. *Novo comentário bíblico São Jerônimo*, p. 448. Cf. MARTIN, R. *Filipenses*, p. 113. F. F. Bruce parece discordar dessa posição: “As palavras morte de cruz não foram acrescentadas depois a uma composição já pronta, a fim de adaptá-la com maior precisão aos fatos históricos. São palavras essenciais ao sentido, e talvez ao ritmo também. O texto todo celebra a humilhação de Jesus, humilhação coroada pela morte de cruz. Segundo os padrões do primeiro século, nenhuma outra experiência poderia ser mais repugnante e degradante do que essa”. BRUCE, F. *Novo comentário bíblico contemporâneo*, p. 80.

<sup>5</sup> “Paulo parece acrescentar a Filipenses 2,6-11 uma ênfase na cruz geralmente considerada tradição pré-paulina. A frase “e morte numa cruz” desintegra a escansão do texto, o que sugere ter sido acrescentada por Paulo. A modificação significativa deste texto, que agora inclui uma

apontar que “[...] ele [Jesus] se entregou ao limite máximo da submissão, a um tipo de morte reservado para aqueles que não têm direitos na sociedade”<sup>6</sup>. Acentuando drasticamente o nível de servidão que o Filho se prestou, indo ao máximo da desonra que o seu contexto social permitira, uma entrega radicalmente absoluta e sem reservas. Um esvaziar-se por completo.

### 2.1.1

#### O movimento interno do hino de Fl 2,6-11

Mesmo admitindo-se que “morte de cruz” fora acrescentada por Paulo como conteúdo de sua soteriologia, estranhamente, não se encontra referência à ressurreição: “Não há menção à ressurreição; o hino se move em outras categorias de contraposição: humilhação/exaltação; escravidão/senhorio.”<sup>7</sup>. De igual modo, não apresentando o esquema cruz (morte)/ressurreição<sup>8</sup> também não há indicação direta soteriológica, o objetivo da humilhação e descida não está claramente identificado com um processo redentivo. O foco parece ser o de mostrar o caminho percorrido<sup>9</sup> do alto para baixo e depois para o alto, ou seja, de auto-humilhação e de exaltação, esta última conferida não por si mesmo (pois não teve a usurpação), mas por outro (Pai). A revelação do divino amor que assim se evidencia como salvador seria o mais explícito no texto. O que para A. Schilson e W. Kasper, por assinalar a preexistência, dar-se-ia como uma terceira etapa na evolução da concepção cristológica acerca de Jesus:

[...] percebe-se na Cristologia neotestamentária um aprofundamento da Cristologia primitiva da exaltação (cf. At 2,32-36: depois da sua ressurreição, Jesus é exaltado e constituído Senhor e Messias): passando pela Cristologia de dois graus, também

---

referência explícita e importante à cruz, esclarece a preocupação de Paulo em concentrar sua teologia no Cristo crucificado”. MCGRATH, A. Teologia da cruz. In: HAWTHORNE, G.; MARTIN, R. e REID, D. (Orgs.). Op. cit., p. 356.

<sup>6</sup> MARTIN, R. *Filipenses*, p. 113.

<sup>7</sup> BYRNE, B. Op. cit., p. 448.

<sup>8</sup> Para E. Schillebeeckx a ressurreição e a exaltação fazem parte de um mesmo esquema, uma suporia a outra: “[...] podemos dizer que ressurreição, exaltação e investidura, nas profissões de fé do Novo Testamento, são uma só e a mesma realidade indivisível; nisso a ressurreição é o *terminus a quo*, e a exaltação o *terminus ad quem* de um só e o mesmo acontecimento”. SCHILLEBEECKX, E. *Jesus: a história de um vivente*, p. 536.

<sup>9</sup> Para C. Brown os versos 7 e 8 não indicariam uma linha de sucessão cronológica: “[...] o esvaziar-se, o assumir a forma de um servo, e o nascer na semelhança dos homens claramente não eram atos sucessivos, pois o nascimento se menciona por último”. BROWN, C. Vazio, vão. In: BROWN, C. e COENEN, L. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, p. 2584.

ela anterior à redação do Novo Testamento (cf. Rm 1,3s: modo de ser terrestre – modo de ser celeste), chega-se à representação desenvolvida da preexistência celeste, da maneira de ser terrestre e da glorificação de Jesus Cristo (cf. Fl 2,6-11)<sup>10</sup>.

Lopes afirmará que este hino parece ser uma espécie de explanação de Lc 18,14b<sup>11</sup>, e, de outro modo, identifica o caminho narrativo de Jesus: “Jesus nasceu numa manjedoura, cresceu numa carpintaria e morreu numa cruz”<sup>12</sup>. Nesse esquema a preexistência se coloca como inferência posterior, sendo que a indicação desta no hino acabe por apontar um esquema, outrora mencionado, considerado antigo, o qual por si absorve a ressurreição, tendo a morte como seu ponto mais extremo como dirá E. Schillebeeckx:

Aí temos claramente o esquema *katábasis-anábasis*: descida do Cristo preexistente, situação terrena de humilhação, e por fim a existência posterior. Nessa perícopes, um hino litúrgico sobre o Cristo, não se menciona a ressurreição. Trata-se do modelo de rebaixamento (Fl 2,6-8) e exaltação (2,9-11). Com a idéia da preexistência, a morte já se relativiza de antemão; a morte sem dúvida é o ponto mais baixo da descida, mas esse ponto morto já está superado pela preexistência: passando pela morte, Jesus volta, por assim dizer, “de dentro para fora” à sua situação anterior de alteza. Nesse modelo, nem há necessidade de uma ressurreição<sup>13</sup>.

O esquema apresentado em Fl 2,6-11, sem considerar a preexistência em todos os casos, seria bem conhecido no meio judaico<sup>14</sup>, grego<sup>15</sup> e, de certo modo, comum em várias culturas<sup>16</sup> vinculando-o a alguma divindade, rei ou enviados

<sup>10</sup> SCHILSON, A. e KASPER, W. *Cristologia*, p. 10.

<sup>11</sup> “Jesus mesmo é a suprema ilustração de Sua própria afirmação”. LOPES, H. *Filipenses*, p. 135.

<sup>12</sup> H. D. Lopes irá propor o estudo de Fl 2,6-8 por meio de uma divisão em cinco verdades: Ele voluntariamente abriu mão de Seus direitos; Ele se esvaziou; Ele serviu; Ele se tornou em semelhança de homens e Ele se sacrificou. Cf. LOPES, H. Op. cit., p. 123-133.

<sup>13</sup> SCHILLEBEECKX, E. Op. cit., p. 538.

<sup>14</sup> “Pois, fazendo-se abstração da preexistência, o modelo alto-baixo-alto é muito antigo e independente; e o próprio modelo sapiencial da preexistência é antigo. Exatamente este esquema “humilhação/exaltação” é clássico na literatura do Antigo Testamento e do judaísmo”. Ibid., p. 538.

<sup>15</sup> “No drama grego o termo peripeteia é usado para denotar a mudança 'na sorte do herói. Após uma sucessão de infortúnios e de sofrimentos, ele começa, agora, a subir, reconquistando terreno perdido. A diferença óbvia na história cristã é que a mudança drástica nos eventos de Cristo é atribuída diretamente à intervenção de Deus”. MARTIN, R. Op. cit., p. 113-114.

<sup>16</sup> “El canto a Cristo narra, de manera estilizada, una historia que se puede considerar variación de un modelo conocido y muy extendido de la literatura popular. Un ser celeste, un rey, una personalidad de alto rango, se ve privado voluntaria o involuntariamente de su dignidad hasta caer en el anonadamiento más profundo; pero, entonces, interviene Dios (los dioses, el destino...) de forma maravillosa y el paciente, desconocido hasta la muerte, es reinstaurado en su primitiva posición de honor; además, recibe una recompensa.

dos deuses. Considerar-se-ia este sistema como influente na concepção do modo de messianismo de Jesus Cristo, o qual herdaria especialmente a preexistência com Deus, assim escreve Studer:

Em alguns escritos, especialmente os que estão mais influenciados pelas tradições apocalípticas, a mediação de Cristo se explica, também, recorrendo-se a um esquema mítico de descida e subida. Por trás deste esquema salvífico, completamente universalista, se escondia a cristologia original da exaltação, a qual se relacionou, em maior ou menor grau, com ideias sobre a preexistência<sup>17</sup>.

O que não significa afirmar que esse sistema mítico se torne uma espécie de “invenção” de Jesus, e sim como instrumento, ferramenta; uma linguagem estabelecida em uma cosmovisão, a qual permite interpretar o experienciado para torná-lo “dizível”. Para E. Schillebeeckx<sup>18</sup> tanto o cristianismo, judaísmo e pré-gnosticismo valeram-se deste esquema (préexistência-descida-subida), como a Sabedoria que vem para revelar a Deus, mas não sendo recebida, volta a ele.

Em uma linha mais soteriológica-substitutiva, O. Cullmann afirma que este hino cristológico expressa a diferença entre Cristo e Adão, o que seguiria, segundo o autor, uma teologia paulina expressa claramente em Rm 5. Jesus viria a fim de obedecer e cumprir onde Adão desobedeceu. Sendo a imagem de Deus, Jesus se submete enquanto Adão usurpa essa categoria ao seguir a serpente e almejar ser “como” Deus. A expiação, substituição, encontra aqui seu espaço. Devido a isso, o autor compreende os títulos Filho do Homem e *Ebed Iahweh*

---

Numerosos cuentos, sagas, dramas y novelas reproducen este arquetipo de anonadamiento y exaltación, ocultamiento y manifestación, desconocimiento deshonoroso y glorificación pública”. SCHIERSE, F. *Cristología*, p. 111-112.

<sup>17</sup> STUDER, B. *Dios salvador, en los padres de la iglesia*, p. 72. [Traduzido livremente].

<sup>18</sup> “Fora desses *logia*, o mito sapiencial da sabedoria preexistente aplica-se a Jesus, sobretudo em hinos muito antigos, que encontramos no Novo Testamento na forma poética de um “drômenon”, um “drama cósmico” em vários atos: preexistência, humilhação (vir à terra), volta e exaltação da Sabedoria. Os mais antigos desses hinos são Fl 2,6-11 (que Paulo até certo ponto até privou de seu caráter mítico, inserindo a menção da morte de Jesus) e, mais forte ainda, o prólogo do evangelho joanino; também Hb 1,3-4 e Cl 1,15-20. (1Tm 3,16 e 1Pd 3,18-22 estão sem dúvida numa outra perspectiva). Assim (sobretudo na base de Fl 2,6-11) aplicou-se a Jesus Cristo, desde muito cedo, nas comunidades do cristianismo primitivo, o *modelo* de preexistência, encarnação, humilhação e exaltação, isto é, o modelo “descensus – ascensus” (*katábasis e anábasis*). Não seria correto dizer que se trate de “dependência” de idéias não-cristãs. No entanto, a verdade é que na segunda metade do século primeiro três movimentos – o judaísmo, o cristianismo e a “pré-gnose” – criaram literaturas, quase simultaneamente; e nisso foram usados conceitos culturais-religiosos quase idênticos. Todos participaram de uma só mentalidade, universalmente espalhada, e do mesmo padrão de pensamentos”. SCHILLEBEECKX, E. Op. cit., p. 432. O autor vai desenvolver posteriormente que o cristianismo se diferencia dos demais modelos por causa do evento pascal.

como intimamente ligados a este pensamento, constituindo o pano de fundo deste hino e da Cristologia que Paulo nele almejava expressar<sup>19</sup>.

### 2.1.2

#### O termo *kenosis* no hino

Algo fica evidente em qualquer percurso que se adote para se aproximar deste hino cristológico, há um despojamento, um esvaziamento, porque ocorre uma humilhação ou submissão, seja por um processo de descida; seja por um processo de subida, a qual está vinculada necessariamente ao Filho enquanto servo e, por isso, mesmo que seja um processo de exaltação, não perde seu recorte de humildade, já que o Filho não deixa de ser servo quando se torna Senhor, nele essas duas faces não são antagônicas, mas complementares; e por assumir a humanidade, a servidão, ou por ressaltar à obediência a um envio de missão. O verso 7 faz esse anúncio ao utilizar o verbo *kenoô*<sup>20</sup>, do qual deriva o conceito de *kenosis*<sup>21</sup>. Na teologia, esse termo/conceito adquiriu a centralidade da discussão quando se refere a este hino<sup>22</sup>. Apresenta-se a discussão acerca do que se despojou

<sup>19</sup> Cf. CULLMANN, O. *Cristologia do Novo Testamento*, p. 233. Diretamente sobre Fl 2,6: “Lembremos que neste texto [Fl 2.6 ss.] a oposição entre a obediência de Cristo, imagem preexistente de Deus, e a desobediência de Adão, criado à imagem de Deus, tem uma importância capital”. Ibid., p. 350.

<sup>20</sup> Segundo E. Tiedtke e H. -G. Link, “o vb. *kenoô* ocorre somente em Paulo”. TIEDTKE, E. e LINK, H. Vazio, vão (*kenón*). In: BROWN, C. e COENEN, L, *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, p. 2582. Para saber mais sobre o uso paulino deste verbo ver especialmente o “ponto” 2. O uso do verbo nesta forma, além de ser exclusivo de Paulo também é único em seus próprios escritos, como afirma R. P. Martin: “O uso de *kenoo* na voz ativa, em Filipenses, é sem paralelo no NT, e a frase inteira com o reflexivo não é apenas não-paulina, mas também não é própria do grego”. MARTIN, R. *Kenosis*. In: DOUGLAS, J. *O novo dicionário da Bíblia*, p. 751; B. Byrne vai além ao identificar um sentido metafórico comparando com o uso deste verbo em Rm 4,14: “[...] aqui ela provavelmente tem um sentido metafórico semelhante ao uso paulino do mesmo verbo (*kenoun*) na voz passiva para significar “ser tornado impotente, ineficaz””. BYRNE, B. Op. cit., p. 447.

<sup>21</sup> “Transposição literal de uma palavra grega que significa: *evacuação, despojamento, desapropriação*”. SCHILSON, A. e KASPER, W. Op. cit., p. 144.

<sup>22</sup> Outra abordagem derivada da questão quenótica na tentativa de marcar a diferença entre as duas naturezas diz respeito a se Jesus Cristo tinha consciência de sua divindade; se os feitos que realizou o fez como homem ou como Deus, relacionado à possibilidade de desenvolvimento e crescimento (cf. Lc 2,52); sobre isso: Cf. JEWETT, P. *Kenosis*. In: PFEIFFER, C.; VOS, H. e REA, J. *Dicionário bíblico Wycliffes*, p. 1124. Como também aponta S. M. Smith a dificuldade de conciliar as duas naturezas: “A ortodoxia disse que Ele **forçosamente** sabia, por ser a presença do Deus onisciente; por alguma razão, porém, Ele escolheu não revelar esse conhecimento. Os teóricos da *kenosis* insistem em que o texto diz aquilo que está escrito. Ele Se limitou a Seu desenvolvimento humano e real; Ele dependia genuinamente do Seu Pai; Ele não sabia”. SMITH, S. Teologia da *kenosis*. In: ELWELL, W. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, p. 397-398. Para informações acerca do porquê do surgimento desta teoria e seu desenvolvimento histórico: Cf. Ibid., p. 395-399. Ainda, para P. K. Jewett esse posicionamento teológico feriria a união hipostática em Jesus Cristo: “A doutrina da *kenosis* realmente não implica em uma união hipostática do humano com o divino, mas em uma sucessão cronológica do divino, então do

e para que o fez, em direção a que fim. Deste modo, o significado etimológico<sup>23</sup>, sua definição própria e em referência ao texto parece indicar “uma auto-entrega verdadeira e completa”<sup>24</sup>, um total despojamento. Assumir-se-á no presente estudo o uso do termo “autodoação” para conceitualizar a *kenosis* enquanto “esvaziamento” por sua evocação da gratuidade do agir salvífico de Deus, e por indicar movimento, visto que aquele que doa o faz a alguém, assumindo a alteridade nesse processo de despojamento.

Ao identificar o destino deste despojamento, basicamente encontram-se duas propostas. A primeira orientada para um acontecimento pontual ancorado na encarnação<sup>25</sup> do Verbo no tempo. Estaria se restringindo ao verso 7:

O verbo grego *kenou*, “se esvaziou”, literalmente significa “tirar algo de um recipiente até que fique vazio” ou “derramar algo até que não fique nada”. Paulo usa aqui a palavra mais gráfica possível para que se faça patente o sacrifício da encarnação<sup>26</sup>.

Outra corrente conceberia um movimento em direção à cruz, o que, talvez, abriria espaço para a incorporação da vida (ministério) de Jesus. Constrói esse processo com os versos 7 e 8: “[...] Fp 2.7 não estaria apresentando uma *kenosis*

---

humano, e novamente do divino”. JEWETT, P. Op. cit., p. 1125; B. E. Foster parece estar inclinado a perceber nessa teoria uma tentativa de aproximação a um Jesus “mais humano”, especialmente em referência ao quenoticismo britânicos (C. Gora, H. R. Mackintosh, F. Weston, P. T. Forsyth e O. C. Quick): “Embora acusados de desenvolver o quenoticismo simplesmente como meio de acomodar as ideias da crítica bíblica, por admitirem a possibilidade da ignorância humana em Jesus, seria mais apropriado dizer que, sob o impacto de uma leitura mais histórica dos Evangelhos, haviam chegado à conclusão de que as cristologias tradicionais não faziam justiça à vida humana de Jesus. Assim, asseveraram o registro nos Evangelhos da consciência humana e limitada de Jesus em contraposição à tradição dogmática, fortemente docética. Entre os quenoticistas, individualmente, variava a maneira com que criam ter ocorrido o autoesvaziamento divino, mas a ênfase em geral recaía sobre o caráter gracioso da condescendência divina, e não na exata explicação metafísica do ato”. FOSTER, B. Quenoticismo. In: FERGUNSON, S. e WRIGHT, D. (eds.). *Novo dicionário de teologia*, p. 838-839. Para mais informações sobre a teoria kenótica, quenoticismo, e seus principais expoentes: Cf. DEDEREN, R. Cristo: pessoa e obra. In: DEDEREN, R. (ed.). *Tratado de teologia adventista do sétimo dia*, p. 219; PARKER, J. Encarnação. In: DOUGLAS, J. O novo dicionário da Bíblia, p. 415; MÜLLER, G. Encarnación. In: BEINERT, W. *Diccionario de teologia dogmática*, p. 237; SCHÜLER, A. *Diccionario enciclopédico de teologia*. (“Exinanitio”; “Quenose”), p. 195-196; BROWN, C. Vazio, vão. Op. cit., pp. 2583-2584.

<sup>23</sup> “O vb. *kenoô* ocorre de Heródoto em diante, com o significado ou de “despojar” [...] ou “levar a nada” [...]”. TIEDTKE, E. e LINK, H. Op. cit., p. 2581.

<sup>24</sup> HEWLETT, H. Op. cit., p. 2006.

<sup>25</sup> Segundo G. Müller a encarnação seria entendida como a humanização de Deus: “Ireneo de Lyon compendia el proceso (Jn 1,14) por primera vez en el concepto de *sarkosis*, <<encarnación>> (*Adv. haer.* III, 19,2). Como en el lenguaje de la Biblia, <<carne>> designa a todo el hombre en su constitución natural, pero apunta también a su situación histórica, la <<encarnación de Logos>> puede traducirse asimismo como la <<humanización de Dios>>”. MÜLLER, G. Op. cit., p. 236.

<sup>26</sup> BARCLAY, W. Filipenses, Colosenses, I y II Tesalonicenses, p. 44. Apud in: LOPES, H. Op. cit., p. 126.

no tocante à sua encarnação, mas no tocante à rendição final de sua vida, em completa entrega total e sacrifício, sobre a cruz.”<sup>27</sup>.

Note-se que há uma tônica a qual se repete nas duas concepções anteriores, a de que a ação de despojamento do Filho é ato de sacrifício. Contudo, poder-se-ia capitular a partir de uma concepção trinitária tal agir como revelatório, sem que com isso se ignore o aspecto de renúncia que o sacrifício emprega, mas reconsiderá-lo, também, em uma dimensão não demasiadamente jurídica, e sim acolhedora. A fim de que se enfatize o amor e não tanto uma justiça esvaziada deste amor e requerente de ser satisfeita. Com isso, o fim (*télos*) da kenosis dar-se-ia em um viés soteriológico e revelador, não como excludentes, mas em codependência como elementos necessários a um mesmo sistema.

Esse destino se realiza de igual maneira como o modo da *kenosis*, onde uma espécie de dualismo ainda se configura na mesma trajetória do esvaziamento como assumir a humanidade, logo, somente a encarnação do Filho; ou do despojamento como a entrega do Filho à morte de cruz. Acrescentando a isto o modo de assumir essa humanidade, quer dizer, o quanto de ser humano Jesus era; e sobre o quanto da divindade teve de “abandonar”. Na história do cristianismo essas discussões ocuparam boa parte das cartas, tratados teológicos e dos concílios. Combatendo a algumas das denominadas heresias cristológicas<sup>28</sup>, especialmente problematizadas em relação à divindade, para as que possuíam vertente mais próxima ao judaísmo (monoteísmo estrito); e relacionadas à humanidade, as que se vinculavam, especialmente, mas não exclusivamente, aos círculos gnósticos. A colocação na realidade do Deus-homem se apresentou complexa e tendenciosamente guiada pelo viés filosófico ou do contexto social-religioso, ocasionando certos “esquecimentos” (velar) acerca da seriedade e comprometimento de Jesus Cristo com sua divindade tanto quanto com sua humanidade.

Ao que parece, olhando pelo processo histórico do cristianismo, a divindade de Jesus foi tida em situação de mais fácil aceitação do que sua humanidade<sup>29</sup>,

<sup>27</sup> MARTIN, R. Op. cit., p. 751.

<sup>28</sup> Arianismo, docetismo, ebionismo, etc.

<sup>29</sup> Menciona-se aqui a Atanásio e Hilário, os quais tinham um olhar mais voltado para a divindade de Cristo, sem que com isso negassem a unidade e integridade das duas naturezas. Foram os maiores defensores da fé nicena, ambos centralizaram a encarnação como cerne de sua Cristologia, a qual se apresentava como soteriologia, nas palavras de B. Studer: “Atanasio logró explicar más claramente por qué no puede haber salvación, es decir, un conocimiento pleno de Dios en la

talvez por terem sido os ataques mais severos e abrangentes nesta linha (arianismo), ou pela maneira com que se abordava a questão em definições de cunho marcadamente essencialista. Quiçá por força desse mover nos dias atuais a humanidade de Jesus em sua plenitude, ou melhor, em sua historicidade, tenha adquirido o foco da Cristologia:

Não é mais o aspecto estático e ôntico da constituição interna do Homem-Deus Jesus Cristo que agora se encontra no centro da perspectiva mas a existência concreta de Jesus, a maneira como Ele apresentava, na sua própria vida, a sua existência de homem e de criatura e o seu ser divino de Filho<sup>30</sup>.

Longe de parecer uma discussão artificializada por conceitos e definições abstratos, o modo dessa humanidade assumida pelo Filho se torna de importância singular para uma contemporaneidade que resgatou a importância da pessoa humana no sistema, por assim dizer, teológico, especialmente carente de uma revelação mais próxima do Pai e de um encontro possível em sua existência histórica com esse Deus único. A valia dessa assertiva se expressa nas palavras de M. C. Bingemer: “Por isso é preciso e mesmo necessário defender radicalmente a humanidade de Jesus, rejeitando tudo o que não o fizesse parecer como um de tantos, como um simples homem (Fl 2,7).”<sup>31</sup>. Lopes também afirma a plenitude da humanidade de Jesus: “Tudo o que diz respeito à experiência humana, Jesus também vivenciou.”<sup>32</sup>. E, ainda Smulders:

Que este [*sic*] Filho de Deus se faça homem e seja homem significa que ele [*sic*] próprio leva uma vida verdadeiramente humana em tudo, exceto no pecado,

---

inmortalidad sin una encarnación del verdadero Dios, así como sin la unción del Espíritu de Cristo. Hilario, por su parte, desarrolló ciertamente bajo la influencia de la fe nicena su doctrina de la encarnación glorificadora de Dios, según la cual no cabe una participación en la gloria divina sin la kénosis y sin la exaltación del Hijo eterno de Dios”. STUDER, B. Op. cit., p. 192-193. Falando especialmente sobre a concepção de Hilário sobre a encarnação, diz: “Verdadero Hijo de Dios desde toda la eternidad, Cristo no deja de ser Dios cuando se hace hombre. Hilario habla ciertamente con palabras muy fuertes de la encarnación como *kenosis* o *evacuatio*, que consiste en la renuncia a la *forma Dei* y en la asunción de la *forma servi*. Pero el Hijo no deja por ello de permanecer en la naturaleza divina; efectivamente, en la kénosis renunció solamente a mostrarse en la unidad esencial evidente con el Padre, en el *splendor gloriae*, aun cuando en los milagros se mostró como Dios, incluso a través de la *forma servi*. Se trató solamente de una *demutatio habitus*, de una transformación en el modo de comportarse, no en la naturaleza. Pero en lo que se refiere a la verdadera humanidad, la toma de posición de Hilario no es tan decidida. Respecto a los arrianos y al mismo Atanasio, tuvo ciertamente la ventaja de incluir desde el principio en sus reflexiones al alma humana de Jesús. En el análisis del llanto de Jesús junto al sepulcro de Lázaro, mantiene claramente que el alma de Jesús se vio afligida”. Ibid., p. 189-190.

<sup>30</sup> SCHILSON, A. e KASPER, W. Op. cit., p. 16.

<sup>31</sup> BINGEMER, M. C. *Jesus Cristo*, p. 19.

<sup>32</sup> LOPES, H. Op. cit., p. 132.

semelhante à nossa: uma vida por isso de ações verdadeiramente humanas, de liberdade verdadeiramente humana, de consciência verdadeiramente humana<sup>33</sup>.

Deste modo, o local do esvaziamento, kenosis, migraria da ontologia para a existência, e desta para a historicidade; poder-se-ia afirmar, salvaguardando os limites impostos pela codependência de um sistema como o é o cristianismo, que a discussão deveria ser conduzida não somente na ortodoxia, mas na ortopraxia; não por ignorar o anterior, mas por assumir e avançar. Ainda nesta linha de argumentação, a identificação dos aspectos metafísicos se daria por meio da revelação que ocorre na história. O que implicaria considerar a autodoação pontualmente como encarnação, centralizada na Paixão e assumida em sua vida<sup>34</sup>. Em outras palavras, a autodoação do Filho se configura em toda existência do Cristo. A vida, o chão pisado e o suor derramado de Jesus são despojamentos e precisam hoje, especialmente, ser considerados seriamente, porque “todo” evento Cristo é salvífico:

[...] as insuficiências da tipologia oriental e ocidental. Ambas privilegiaram um *momento* da existência de Jesus Cristo como a causa da salvação de Deus para a humanidade. Tanto a soteriologia centrada na encarnação do Verbo como aquela centrada na morte de cruz deixaram de considerar a vida concreta de Jesus, a quem confessamos como nossa salvação<sup>35</sup>.

O embate sobre o esvaziamento de sua divindade<sup>36</sup>, como perda ou não de atributos, termina por se tornar afônico na atualidade<sup>37</sup>, pois o espaço existencial

<sup>33</sup> SMULDERS, P. De ontwikkeling van het christologisch dogma, p. 357-424. Apud in: MALMBERG, F. Encarnação. In: FRIES, A. *Dicionário de teologia*, p. 24.

<sup>34</sup> “[...] se produziu uma verdadeira reversão da teologia, quando sob a pressão conjugada do retorno à história de Jesus e das origens cristãs, de uma parte, e de uma hermenêutica nova dos evangelhos e da pregação apostólica, de outra, a noção de encarnação perdeu sua centralidade, em todos os domínios, em proveito do acontecimento pascal. Chegou-se ao ponto de acusá-la – como também a noção de preexistência que lhe era associada ordinariamente – de prejudicar a integridade da existência humana de Jesus”. MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*. (Aparição), p. 305.

<sup>35</sup> MIRANDA, M. *A salvação de Jesus Cristo*, p. 75.

<sup>36</sup> “Há uma velha controvérsia relativa à questão de se saber se o verbo ἐκένωσεν ἑαυτὸν, “se despojou”, refere-se ao ser preexistente ou ao ser encarnado. Provavelmente o Apóstolo, neste texto, tenha pensado em ambas as coisas ao mesmo tempo”. CULLMANN, O. Op. cit., p. 234.

<sup>37</sup> “[...] com as exigências do pensamento teológico moderno, sem dúvida respeitosa da divindade de Cristo, mas ainda mais cuidadoso em reivindicar a integralidade de sua humanidade, tendo em vista não só a antropologia, mas igualmente a veracidade das narrativas evangélicas”. MOINGT, J. Op. cit., p. 307. Segundo A. Schilson e W. Kasper: “Quer se exprima de saída em termos de encarnação ou de quênose do Filho de Deus, quer se concentre antes na existência histórica e na Cruz de Jesus, a teologia contemporânea dá muito relevo a tudo o que, na fé cristã, destaca a verdadeira historização e historicidade de *Deus em Jesus Cristo*. Daí ela deduz que os conceitos metafísicos de absoluto, de onipotência e de imutabilidade divinos precisam ser repensados em

histórico entre o divino e o humano diminuiu, e a busca por explicações metafísicas em uma imobilidade do ser deixaram a centralidade do discurso, e, também, por certo entendimento de que não há contrariedade na relação divino-humana em Jesus, sendo próprio ao ser divino o assumir a humanidade, nas palavras de A. Schilson e W. Kasper: “A ‘desapropriação’ em pauta significa não que o Verbo ‘perde’ a sua divindade, mas que Ele consente em ‘*expô-la*’ como tal, na verdade – vale dizer, nos limites – da condição de homem”<sup>38</sup>. De modo que não se abandona um para se acolher o outro, como aponta W. Hendriksen: “Ele assumiu a forma de servo enquanto que, ao mesmo tempo, conservava a forma de Deus”<sup>39</sup>.

A forma<sup>40</sup> de servo expressa no texto parece derivar da compreensão judaica no período pré-cristão sobre o messianismo contido na formulação “servo sofredor” (*ebed Iahweh*) de Is 52 e 53, porém sem a inclusão da morte em sua conotação expiatória, segundo afirma Duquoc<sup>41</sup>, o que viria a ocorrer no período pós-cristão. Admite-se que tal pensamento exerceu significativa “[...] influência na compreensão cristã da paixão e morte de Jesus”<sup>42</sup>. O que poderia explicar o entendimento de alguns teólogos<sup>43</sup> sobre o fato deste hino ser, de certo modo, uma

---

função daquilo que se afirma haver Deus revelado sobre si mesmo *desta forma*. Esta teologia acredita que se deve levar seriamente em conta uma real historicidade, um real vir-a-ser, uma real *humanidade* de Deus em Jesus Cristo, sob pena de sustentar que na realidade não “aconteceu” nada ao próprio Deus no evento Jesus Cristo, e que Deus não se “engajou” verdadeiramente no destino *deste homem* Jesus”. SCHILSON, A. e KASPER, W. Op. cit., p. 145.

<sup>38</sup> Ibid., p. 145.

<sup>39</sup> HENDRIKSEN, W. *Comentário do Novo Testamento*, p. 480.

<sup>40</sup> Para mais informações sobre a diferença entre os termos gregos traduzidos como “forma” (*morphé* e *schema*): Cf. LOPES, H. Op. cit., p. 123-124.

<sup>41</sup> Para C. H. Duquoc poderia esta mudança de percepção ter-se dado pelo enfrentamento ao conceito cristão de morte vicária. Cf. DUQUOC, C. *Cristologia*, p. 154. Aqui M. F. Miranda parece discordar de C. H. SCHILSON ao afirmar: “Mesmo que a ideia de sacrifícios humanos pelos pecados de outros seja, em geral, rejeitada no Antigo Testamento, essa possibilidade aparece claramente no citado texto de Isaías sobre o servo de Javé, que terá importante papel na compreensão salvífica da morte de Jesus pelos primeiros cristãos”. MIRANDA, M. Op. cit., p. 78.

<sup>42</sup> Ibid., p. 77.

<sup>43</sup> “Com relação à segunda e à terceira fase, o hino parece estar fundamentado no quarto Canto do Servo de Isaías (Is 52.13-53.12), em que é celebrada de forma mais clara a exaltação do Servo após a sua humilhação. A mesma formulação das palavras do Canto tem ecos aqui e ali em todo o hino”. HEWLETT, H. Op. cit., p. 2006; Bruce afirma que o texto não teve intenção primária de referência a Is 53, mas que acaba por resgatar alguns de seus elementos. Cf. BRUCE, F. *Novo comentário bíblico contemporâneo*, p. 81; Para B. Byrne ainda que seja possível linguisticamente fazer essa referência a Is 53 devido à utilização de *doulos*, parece destoar o seguimento lógico do texto. Cf. BYRNE, B. Op. cit., p. 448; R. P. Martin enfatiza que o estudo crítico contemporâneo “[...] tem levantado sérias objeções a esta comparação pelo fato de que neste ponto do hino o verbo refere-se à encarnação e não a morte de cruz[...]”. MARTIN, R. *Filipenses*, p. 110; Para O. Cullmann a referência a Is 53 parece claramente exposta. Cf. CULLMANN, O. Op. cit., p. 106. C. H. Duquoc afirma que: “A teologia de Is 53 lhe oferece o esquema necessário para pensar essa

alusão a Is 53, especialmente o caminho de humilhação e esvaziamento<sup>44</sup>, a descida, o que parece ser o elemento de identificação mais importante do que somente o uso do termo servo, ainda que se possa falar de particular apropriação e tradução do conceito e de expressões do anterior para o hino de Filipenses<sup>45</sup>.

O dispor-se como servo expressa a entrega do Filho em sua encarnação e em seu caminho até a cruz. A servidão como manifestação de autodoação de Jesus não deveria ser tomada como subtração de sua liberdade, imposição, e sim como ato inerente à sua condição de livre e amante. De igual modo, a atitude fundamental de agir em direção ao outro para acolhê-lo em amor, apresenta-se como melhor entendida se o olhar não se detiver em um único ponto, ato de humilhação, mas como um percorrer de sua vida, ministério e morte. Um fio condutor em toda a jornada de *kenosis*, uma completude que ressignifica o direcionamento de seu envio e da revelação salvífica que veio ofertar. W. Pannenberg se aproxima deste pensamento ao afirmar:

Por isso se deverá concluir com O.CULLMANN que o mesmo fato, o caminho de Jesus à cruz, está descrito sob dois aspectos em Fl 2.7s.: como ato de obediência do ser humano Jesus, ao mesmo tempo, porém, como ato do Preexistente manifestado nele. [...] O entrelaçamento dos dois aspectos, porém, se esclarece a partir do final do hino: por causa de sua obediência, o Crucificado recebe com sua exaltação por Deus (Fl 2.9) o nome de *Kyrios* (cf. 2.11), e com isso ele também está comprovado como o Preexistente, que está com o Pai desde a eternidade<sup>46</sup>.

---

relação entre uma glória adquirida e uma vida terrestre humilhada, entre uma morte ignominiosa e a salvação dos homens”. DUQUOC, C. Op. cit., p. 155.

<sup>44</sup> “[...] o auto-esvaziamento parece ter sua origem na igualdade com Deus por parte do Filho de Deus preexistente. A aquele este renunciou a fim de entrar na “existência de escravo” das condições de vida humanas. [...] Isso sugere que já a concepção do auto-esvaziamento (2.7) parece conter uma alusão a Is 53.12, designando consequentemente a entrega da vida divina à morte, coincidindo, portanto, pelo menos em parte com o resultado da auto-humilhação na obediência ao sofrimento de Jesus (2.8)”. PANNENBERG, W. *Teologia sistemática*. (Vol. 1), p. 526.

<sup>45</sup> E. Schillebeeckx aborda este tema citando trabalhos anteriores: “L. Cerfaux já viu estreito parentesco entre esse hino sobre o Cristo (Fl 2,6-11) e o “Isaías grego”; além disso, J. Sanders soube tornar mais significantes ainda as semelhanças com o texto hebraico, sobretudo com Is 53. “Ele se despojou” (Fl 2,7), o que não se encontra no Isaías grego, é a tradução exata do hebraico (Is 53,12), de sorte que o hino sobre o Cristo se inspirou em Is 52,13 – 53, 12 (cf. O termo “Ebed”= Servo, em Is 52,13)”. SCHILLEBEECKX, E. Op. cit., p. 539. H. C. Hewlett também parece inclinar-se a essa identificação: “[...] *humilhou-se* [...] *até a morte* (v. 7,8) é uma tradução literal da afirmação de Is 53.12, segundo a qual o Servo “derramou sua vida até a morte””. HEWLETT, H. Op. cit., p. 2006.

<sup>46</sup> PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática*. (Vol. 2), p. 527.

A discussão sobre a *kenosis* do Filho termina por se localizar em dois eixos centrais<sup>47</sup>: i. Um esvaziamento de sua condição de preexistência para a encarnação; ii. Um despojamento em sua humanidade para condição de servo em morte de cruz. E como observado anteriormente, tendo nesse processo uma finalidade soteriológica<sup>48</sup> (a encarnação vincula-se à queda do homem em pecado), ou revelatória (a encarnação encontra-se como parte do plano divino de dar-se a conhecer, mesmo sem o pecado)<sup>49</sup>. Nas linhas que se seguem, serão abordados tais caminhos com a intenção de possibilitar um assumir às duas correntes em virtude de se encontrar, como fio condutor, a atitude fundamental de autodoação do Filho expressa em toda completude e complexidade daquele que se direciona, sem reservas, ao outro.

## 2.2

### A autodoação como revelação

O Deus cristão assume para si a iniciativa do encontro, do revelar-se. Em seu amor superabundante se dá a conhecer. Há, por ele, um ato de romper o véu, como um romper aquela espécie de cortina que impedia o acesso à presença do divino de qualquer mortal que se aproximasse do templo no lugar denominado de Santo dos Santos (santíssimo). Em muitas religiões a divindade se encontra em espaço existencial e físico de difícil acesso, impossibilitando o encontro direto. A palavra vem envolta em névoas do oráculo oculto. Apresentam-se pistas, enigmas, frases com mais de um sentido, como que indicando ser da vontade deste ser divino o sempre permanecer, de certo modo, oculto, distante e velado. Tal comportamento viria a ser próprio de um deus, pois delimitaria as esferas entre divino e humano, em um claro anúncio de que os deuses são diferentes de nós, e, portanto, a humanidade não se encontra digna de experienciar a presença real do divino em seu meio.

<sup>47</sup> Parece ser a conclusão de Brown: “[...] a linguagem figurativa faz uso tanto do quadro do Cristo pré-existente como de Is cap. 53. O esvaziar-Se do v. 7 é o derramar de Si mesmo na vida e também na cruz”. BROWN, C. Vazio, vão. Op. cit., p. 2585.

<sup>48</sup> “[...] los reformadores subordinam por entero la encarnación a la soteriología”. MÜLLER, G. Op. cit., p. 237.

<sup>49</sup> “Y en la edad media se discute si Dios se hizo hombre únicamente por motivo de la redención (tomista), o si se hubiera encarnado también sin tener en cuenta el pecado de los hombres (escotistas)”. Ibid., p. 236.

A fim de aproximar o plano divino do plano humano, foram inseridas espécies de “pontes”, as quais traziam o superior para perto do inferior sem que com isso fosse uma revelação direta. Assim se daria a aproximação judaica da Sabedoria<sup>50</sup>, por exemplo. Tais elementos estariam sempre a descortinar algo do divino, mas em nenhum momento um todo do transcendente. Por vezes, encontram-se nos relatos que a descoberta de características próprias de um determinado deus se dá por meio de um surrupiar algum elemento/objeto, mágico, como que indicando que o divino estaria separado do humano, e que para tocá-lo ter-se-ia que roubar-lhe de sua esfera protetora. Em outras palavras, a revelação não seria um ato de dar-se a conhecer por iniciativa da divindade, mas um labirinto de descobertas com um mapa surrupiado por alguma espécie de herói libertador.

No hino cristológico utilizado por Paulo em Filipenses 2, 6 e 7, parece indicar um caminho diferente do apresentado até aqui no que diz respeito à revelação. A ação de se esvaziar e vir estar com a humanidade figura como um modo de uso da liberdade e vontade que partem de si e não por uma força coercitiva que lhe usurpava algo<sup>51</sup>. O Filho poderia ter escolhido não realizar isso, e o Pai poderia ter escolhido não se revelar. Em termos trinitários estritos, o Deus Triuno em sua plena liberdade a si mesmo se basta, não tendo força de

<sup>50</sup> “Executa a mesma função [o *logos* de João] que outros termos técnicos como “glória”, “Espírito Santo” e “Shekinah”, que enfatizam a distinção entre a presença de Deus no mundo e a incompreensível realidade do próprio Deus”. ARMSTRONG, K. *Uma história de Deus*, p. 99. Para saber mais sobre o processo de união da filosofia grega com o judaísmo (Sabedoria) dando origem a aproximação de tais conceitos: Cf. Id. *Em defesa de Deus*, p. 87. “Quando Paulo e João falavam de Jesus como se ele tivesse tido algum tipo de vida preexistente, não estavam sugerindo que era uma segunda pessoa divina no sentido trinitário posterior. Indicavam que Jesus transcendera os modos temporal e individual de existência. Como o “poder” e a “sabedoria” que representava eram atividades que derivavam de Deus, ele de algum modo expressara “o que ali estava desde o começo”. Id. *Uma história de Deus*, p. 99.

<sup>51</sup> “[...] à palavra *harpagmos* tem sido atribuído o sentido de procurar alguma coisa que não se possui, talvez agarrar alguma coisa, ou o de apegar-se a alguma coisa que já se possui. Mais provável que qualquer desses dois sentidos é o de R.W. Hoover, que demonstra que a palavra significa “tirar vantagem de alguma coisa já sua por direito”. O hino de Cristo retrata Jesus dando a si mesmo. Ele não considerou ser igual a Deus uma questão de tirar plena vantagem de seus direitos (ou glória), mas (*alia*) de desistir deles e tomar a condição de servo”. WITHERINGTON III, B. Op. cit., p. 322; R. P. Martin cita a C. F. D. Moule para dizer que o sentido da expressão “não julgou por usurpação o ser igual a Deus” está no contraste entre o obter e o dar: “ao invés de imaginar que igualdade com Deus significa obter, Jesus, ao contrário, deu - deu até tornar-se vazio, ‘antes a si mesmo se esvaziou’”. MOULE. *Further reflexions*, p. 272. Apud in: MARTIN, R. Op. cit., p. 110.

necessidade como se de outro dependesse<sup>52</sup>, e, por esta, encontrando qualquer arbitrariedade que o conduzisse a seu desvelamento. A relação Pai-Filho-Espírito Santo encontra-se completa em si mesma<sup>53</sup>. A encarnação do Filho não se configura como uma necessidade própria, ou do Pai, não em termos de qualquer obrigatoriedade que não lhe seja íntima. Caso fosse uma necessidade, colocar-se-ia uma espécie de “falta” ontológica, o que configuraria seu agir revelador como centralidade de benefício somente a si, objetivamente egocêntrico. Recebimento e não doação. A revelação é ato da liberdade da divindade. Dar-se a conhecer, poder-se-ia afirmar, vem a ser um “querer” de Deus. Em vislumbre da pré-história da encarnação: “A encarnação é primeiro acontecimento em Deus, ato do Pai”<sup>54</sup>.

O primado da liberdade divina se realiza no amor. Dita voluntariedade liberta de anseios de benefício próprio como princípio fundante de seu ato revelador (cf. Jo 3,16; At 20,35). Ela é movida unicamente pelo amor e objetivada a ele. Estaria na natureza do amor a doação de si e, desta, o revelar-se. Pois o “falar” de si é dar-se ao outro. De modo mais impactante, quando esta fala discorre da apresentação da palavra que traz por si o anúncio, e que no Filho assume e transcende, por ser ele próprio a Palavra viva<sup>55</sup>, o Verbo de Deus (cf. Jo

<sup>52</sup> “A concepção judaico-cristã, ao contrário [da pagã], mostra que a criação é desejada e decidida (*fiat*) e, mais ainda, positivamente instituída como boa, intrinsecamente boa”. GESCHÉ, A. *Deus*, p. 89.

<sup>53</sup> “A qualidade singular do Pai é o modo como ele *se relaciona como Pai* com o Filho e com o Espírito Santo. A qualidade singular do Filho é o modo como ele *se relaciona como Filho*. É a qualidade singular do Espírito Santo é o modo como ele *se relaciona como Espírito*”. GRUDEN, W. *Teologia sistemática*, p. 188.

<sup>54</sup> MOINGT, J. Op. cit., p. 315. O autor exporá esse envolvimento do Pai no sofrer do Filho por meio da profunda relação de amor: “[...] Ora, pelo fato do amor que os une um ao outro e postula uma perfeita igualdade, comunicação e comunhão entre eles, nada acontece ao Filho que não aconteça igualmente ao Pai, e é preciso mesmo inverter os termos, porque nada pode suceder ao Filho que não venha do Pai. É porque o amor, que lhe dá gerar um outro, leva o Pai, incondicionalmente, para todo outro que si que o Filho de seu amor se torna outro, existindo em si como a relação do Pai a outro, seu ser-outro, e é por isso que o Pai segue necessariamente o Verbo onde o arrasta o amor que lhe dá origem. É pois o amor originante que dá missão ao Pai de acompanhar o Verbo na “paixão” que lhe impõe, sob a forma de tornar-se homem, e é por isso que o Pai também “sofre” essa paixão, “devindo”: na encarnação ele chega à plenitude de seu ser-pessoa, que é existir em relação de amor com todo outro que si”. Ibid., p. 321.

<sup>55</sup> “[...] seu ponto de partida [do evangelho de João] é a convicção especificamente cristã de que a vida terrestre e humana de Jesus é o momento capital, exaustivo da revelação divina. Jesus *vive* a Palavra de Deus ao mesmo tempo que *anuncia*: ele mesmo é a Palavra de Deus.

É a esta identificação que deve chegar, necessariamente, a vida de Jesus como revelação decisiva de Deus. Assim como a experiência litúrgica do *Kyrios* fez nascer a fé na divindade de Cristo, assim também, a reflexão teológica sobre a revelação em Jesus leva à convicção de que Jesus Cristo foi Deus desde o começo; Deus enquanto aquele que se revela ao mundo. Se Deus se revelou na vida de Jesus de maneira que a plenitude de sua *doxa* divina se fez patente (Jo 1.14 ss.), é preciso que Jesus já tenha sido antes a revelação de Deus aos homens. Então ele é Deus, Deus revelando-se; assim, ele é dado como o próprio Deus desde o princípio”. CULLMANN, O. Op. cit., p. 350.

1,1). Sendo em si o anunciador e o anúncio, o conteúdo, enquanto revelação direta do Pai. Em Deus o amor não gera falta, mas superabunda<sup>56</sup>, transborda, e não se contém, se doa, seguindo infinitamente até tocar a todos os destinatários, isso significa dizer a todo ser oriundo de seu ato criador, o qual em si mesmo consiste em revelação, em doação. O dar-se a conhecer de Deus ao ser humano é ato de amor por essa superabundância; ato de liberdade, por não se conter, não tendo um outro conteúdo a ser expresso a não ser a si mesmo enquanto amor infinito. “Deus é amor” (1Jo 4,8).

A. Gesché evidencia a diferença, no aspecto de revelação, entre os deuses pagãos e o Deus judaico-cristão, apresentando sua peculiaridade, a qual se manifesta por meio do amor que toma a iniciativa, que cria por intenção e liberdade. Haveria no paganismo o movimento do homem a deus, mas nunca de deus ao homem: “O deus pagão, porém, o do mito como o da filosofia, sempre permaneceu um deus que não procura sair de si mesmo”<sup>57</sup>.

O Deus cristão é aquele que toma a iniciativa da revelação<sup>58</sup>. O Filho é enviado do Pai (cf. Jo 3,16, 1Jo 4,9). A pessoa humana passa a ser acolhida no movimento revelador divino como desígnio desse mesmo atuar, criado em amor e para ser amado, onde o amor divino não precisa ser conquistado (cf. Jo 16,27), na verdade, apresenta-se como impulsionador de todo outro amor (cf. 1Jo 4,10), originador, revelado e não velado, amor exposto (cf. Jo 13,1). O Deus cristão é um Deus que vem<sup>59</sup>, e que ao vir impulsiona o ser humano em sua direção. Ele

<sup>56</sup> “[...] é pelo fato de Deus ser fonte transbordante que ele pode “se esvaziar” (Fl 2,7) e dar sem nada perder, perder-se sem nada perder. Ele pode até mesmo dar “o que não tem”, se assim podemos exprimir o que é a criação, colocação e surgimento de uma verdadeira alteridade, *ex nihilo*. A superabundância divina explica essa prioridade de Deus, de um Deus sempre na frente, jamais atrás do ser”. GESCHÉ, A. Op. cit., p. 96.

<sup>57</sup> Ibid., p. 92. Em seguida o autor cita a Rosenzweig: “[...] ‘As tentativas, porém, nessa direção, tanto nos mistérios como nos pensamentos dos grandes filósofos, sempre tendiam’ a apenas ver o movimento do homem para Deus. ‘Jamais se passava do divino para o homem [...], era sempre o contrário’. Por que isso? Sem dúvida, ‘porque se via uma restrição de Deus [...] ao querer [...] comprometê-lo na paixão do amor.’ [...]”. ROSENZWEIG. *L’etoile de la rédemption*, p. 52. Apud in: Ibid., p. 92.

<sup>58</sup> A. Gesché vai confrontar esse Deus que sai, que é movimento, com o Deus escolástico/aristotélico do ser imutável. Nesse sentido ele cita Ricouer “há infinitamente mais na palavra Deus do que na palavra ser.” No sentido de que Deus sai de si, movimento: “O ser de Deus é saída-de-si, vinda, *Pro-cessio*, amor. Deus é Êxodo, *pro-odos*, êx-tase, Aquele-que-vem, Primeiro. “O amor divino é extático”, como dirá Dionísio Areopagita (*Div. Nom*, c. 4, 13). Poder-se-ia dizer que o ser de Deus se torna plenamente o que é quando ele *ex-siste*, sai ao encontro”. Ibid., p. 98. “Não é ele “movido de misericórdia”, *miseriórdia motus* (cf. Lc 7,13), isto é, ele não caminha, em seu Verbo, ao nosso encontro (*et accessit* – Lc 7,14)?”. Ibid., p. 99.

<sup>59</sup> “São explicáveis as reticências, legítimas no paganismo, ao pensar um Deus que, por iniciativa própria, se joga em direção do homem. Todavia, entre nós, essas reticências desaparecem

busca primeiro para convidar a ser buscado. Essa ação de se revelar provoca no ser humano uma reação, uma resposta. A revelação não é contrária a Deus, desde a criação ele tem se dado a conhecer ao ser humano, chegando ao seu clímax histórico naquilo que o Filho (cf. Hb 1,1-2) realizou enquanto caminhante no acidentado terreno entre a Galileia e o Mar Morto, porque ele revelou ao Pai (cf. Jo 14,9 e 10). Nesse sentido, se afirma o axioma: “a trindade econômica é a trindade imanente”<sup>60</sup>, visto que a economia se constituiu em um agir revelatório. Encontra-se na natureza do Filho revelar o Pai, sendo Filho na relação com o Pai, se revela enquanto revela o Pai (cf. Jo 17,6-8). O Filho revela o Pai<sup>61</sup>. O amado do Pai ama o ser humano com o amor com que o Pai o amou (cf. Jo 15,9). O Filho é a suprema revelação do Pai<sup>62</sup>. J. Moingt, citando a Jüngel, amplia tal afirmação:

---

(*audemus dicere*), desde que o próprio Deus mostrou o caminho que ele segue”. E ainda sobre o motivo do paganismo não conseguir enxergar um Deus desse modo, que se doa:

“Medo que aliás, não é apenas medo de Deus nem mesmo medo do amor de Deus, e, sim, mais fundamentalmente, medo do amor”. Ibid., p. 97.

<sup>60</sup> Esse axioma foi formulado por K. Rahner: “*A Trindade «econômica» é a Trindade «imanente» e vice-versa*”. RAHNER, K. O Deus Trino, fundamento transcendente da história da salvação. In: FEINER, J. e LÖHRER, M. *Mysterium Salutis*. Vol II/1, p. 293. Após ele, diversos teólogos se ocuparam por interpretar, expandir e conceitualizar dita afirmação, por exemplo, W. Gruden explica o uso do termo “econômica” para tratar acerca de sua utilização na concepção de Trindade: “[...] sendo o termo *economia* usado no sentido obsoleto de “ordenamento de atividades”. (Nesse sentido, as pessoas costumavam falar de “economia de uma casa” ou “economia” doméstica”, significando não apenas as questões financeiras da família, mas todo o “ordenamento de atividades” da casa). A “economia da Trindade” trata das diferentes formas como as três pessoas agem no seu relacionamento com o mundo e umas com as outras por toda a eternidade”. GRUDEN, W. Op. cit., p. 183. Para o autor, a trindade econômica é a trindade imanente porque a relação entre as pessoas não pode ter sido dada somente no tempo histórico humano, por razões soteriológicas, pois Deus não muda. O que significaria dizer que Pai, Filho e Espírito Santo seriam um estatuto relacional soteriológico, e não ontológico, ou imanente. O que para alguns teólogos (Richard e Catherine Kroeger, Millard Erickson, por exemplo) seria um modo mais sutil de heresia subordinacionista. Para o autor, a subordinação na relação trinitária não tem a ver com a diminuição de pessoa, do ser divino, ou assumir uma posição de inferioridade, mas pela natureza em si da relação interna a qual lhe seria própria definindo-os como “diferentes” pessoas, caso contrário, não haveria distinção entre as pessoas, pois a distinção teria que ser feita no estatuto de natureza/ontologia, pois haveria qualidades/atributos divergentes entre eles. E isso é construído por toda a cristologia ortodoxa desde Nicéia. Diz o autor a seguinte frase: “[...] igualdade ontológica mas subordinação econômica [...]”. GRUDEN, W. Op. cit., p. 185. E segue mais adiante: “Mas se não há subordinação econômica, então não existe diferença inerente no modo como as três pessoas se relacionam umas com as outras, e conseqüentemente não temos as três pessoas distintas que existem como Pai, Filho e Espírito Santo por toda a eternidade”. GRUDEN, W. Op. cit., p. 186. J. Moingt acentua a necessidade da economia para a percepção trinitária: “[...] é preciso então cuidar de não fazer começar a Trindade econômica com a vinda de Jesus ao mundo.” (p. 315). E, mais: “O interesse do conceito de Trindade eterna é compreender que a Trindade econômica não começou em um momento do tempo, e é justamente nisso que é reversível na Trindade eterna”. MOINGT, J. Op. cit., p. 315-316.

<sup>61</sup> “Toda a vida e obra de Jesus apontam não para a Sua glória pessoal, mas objetiva a glória de Deus. Jesus atrai os homens para si para poder levá-los a Deus”. LOPES, H. Op. cit., p. 140.

<sup>62</sup> K. Armstrong entende que este conceito é contrário ao próprio eixo do cristianismo que procedera do judaísmo: “A única Encarnação do cristianismo, sugerindo que toda a inexaurível

É justamente no *abandono de si* da encarnação que se produz de uma maneira insuperável a relação a si da divindade de Deus. É o sentido do discurso sobre a humanidade de Deus. Não é um acréscimo ao Deus eterno, mas o acontecimento da divindade de Deus. É por isso que a Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa. Nesse sentido, o crucificado é parte integrante do conceito cristão de Deus. Com efeito, o sacrifício do Filho eterno de Deus tem lugar na existência temporal de um homem, desse homem crucificado, Jesus. Nele o amor de Deus apareceu (1Jo 4,9), porque ele é seu acontecimento. Jesus crucificado é parte integrante do conceito cristão de Deus porque ele torna necessária a distinção entre Deus e Deus até no abandono por Deus do Filho feito por nós pecado e maldição<sup>63</sup>.

A revelação de Jesus Cristo não se identifica com um desejo de falar de si mesmo, como se ele próprio fosse o objeto e o conteúdo de sua missão. Não buscou a sua própria glória (cf. Jo 8,50) como um guerreiro grego que se entrega à batalha até a morte pela *areté*<sup>64</sup> para que sua história ficasse registrada e produzisse memória para as gerações seguintes sobre seus feitos extraordinários. Ao contrário, esvazia-se de sua glória<sup>65</sup> e se assume como servo (cf. Fl 2,7; Mt 20,28). Ainda assim, a *kenosis* do Filho não implicaria na perda de seus atributos divinos<sup>66</sup> de forma temporária, enquanto realizava sua missão terrestre, nem de

---

realidade de Deus *fora* manifesta em só um ser humano, podia levar a um tipo imaturo de idolatria”. ARMSTRONG, K. *Uma história de Deus*, p. 97.

<sup>63</sup> JÜNGEL, E. Dieu mystère du monde, p. 232-238. Apud in: MOINGT, J. Op. cit., p. 311-312.

<sup>64</sup> Sobre o conceito de *areté*: cf. JAEGER, W. *Paidéia*, p. 30-34.

<sup>65</sup> Sobre o abandono de sua glória, B. Studer tratando sobre Hilário de Poitiers expõe como centralidade de seu argumento a “glória” como ponto de partida e de chegada. Jesus vem da glória, ele a abandona por nossa causa, volta para ela e nos leva com ele (salvação). Deste modo, o abandono da glória por parte de Jesus (*kenosis*) se daria em um contexto soteriológico, o qual, ainda segundo o autor, Hilário teria a Orígenes como fonte desse viés, somando-se a influencia de Nicéia e a de Atanásio como bases de seu caminho: “[...] Dios aparece de hecho como fuente de la gloria, de la que el Hijo [...] participa desde la eternidad. Así la gloria constituye, antes de su revelación hacia fuera, la plenitud misma de Dios. En la misma perspectiva de la gloria ve también Hilario la definición del hombre, el cual tiene que llegar desde la *humilitas, infirmitas, corruptio, copus mortis*, hasta la gloria en la que solamente posee la vida eterna y la inmortalidad de Dios”. STUDER, B. Op. cit., p. 185. Segue relacionando a Hilario com uma espécie de tradição origeniana, o Logos preexistente que se esvazio para se fazer homem, o que para B. Studer ainda teria certo resquício de dualismo (corpo mau), sendo assim, para assumir a humanidade o Logos tem que se esvaziar de sua glória e fazer o sacrifício de se unir a este corpo/matéria que é má: “[...] bajo la influencia de una exégesis más avanzada de Pablo y de Juan y de la tradición origeniana, ha hecho de la *gloria* su palabra clave; y también más clara, puesto que por un lado transfirió toda la obra salvífica de Cristo a su renuncia a la gloria, gracias a la cual consiguió la glorificación de la humanidad entera asumida por él”. Ibid., p. 186-187. Não é neste sentido dualístico que se apresenta o abandono da glória neste trabalho.

<sup>66</sup> “Paulo não diz, como dizem os teoristas kenóticos, que o nosso Senhor se esvaziou de tudo, de seus atributos relativos ou de sua glória essencial, ou do exercício externo de seus atributos. Ele simplesmente diz que Cristo “a si mesmo se esvaziou”, o que dificilmente pode ser tomado literalmente, pois como Ele poderia se esvaziar de seu próprio ser? Uma expressão como esta deve ser entendida como uma maneira figurativa e dramática de expressar a maravilhosa condescendência de nosso Senhor, que “sendo em forma de Deus... aniquilou-se a si mesmo, tomando a forma de servo”. Somente assim a passagem se encaixa satisfatoriamente no contexto,

modo permanente, como se passasse a configurar como uma espécie de sub Deus (arianismo). O Filho é Deus pleno ontem, hoje e amanhã (contrário ao ebionismo). A revelação do Pai não se daria plenamente por meio de alguém que não estivesse em seu próprio seio (cf. Jo 1,18; Mt 11,27), que não fosse um com ele (cf. Jo 17,21) e que, por fim, não fosse de sua mesma substância (cf. Jo 1,1). Segundo B. Barton: “Cristo é a perfeita expressão de Deus em forma humana. Ele é a exegese de Deus.”<sup>67</sup>. Caso o Filho fosse um expectador do Pai, alguém que vislumbrasse de modo privilegiado sua glória, seria somente um anunciador especial, um profeta mais excelente. Contudo, Jesus Cristo se configura como “o” profeta e “o” anunciador, a verdadeira luz e não um porta-voz desta (cf. Jo 1,6-9). “Este Jesus, que vem diretamente do coração do Pai, é o único que o pode revelar. É seu grande *Revelador*”<sup>68</sup>. Quem vê o Filho, vê o Pai (cf. Jo 14,9).

A apreensão sobre a encarnação como papel fundamental que o amor divino cumpre na possibilidade de se falar de uma autodoação, não traz em sua propriedade o afirmar que houve um abandono da condição divina por parte do Filho. Um raciocínio que torna importante pontuar a preexistência do Filho<sup>69</sup> juntamente ao Pai, onde a encarnação histórica consiste em um seguimento de um processo revelatório: “[...] seu começo temporal, o nascimento de Jesus que não é porém um começo absoluto, mas a continuação e a implementação da revelação do Verbo, antes de mergulhar na temporalidade da carne no mundo”<sup>70</sup>. A encarnação real e plena<sup>71</sup> do Verbo exposta aqui em termos de *kenosis* assume a

---

que é um apelo aos leitores a se desfazerem da rivalidade, vanglória e coisas semelhantes, e tomarem para si a mente de Cristo, que é repleta de humildade e infinita condescendência”. JEWETT, P. Op. cit., p. 1125.

<sup>67</sup> BARTON, B. et al. Life application Bible commentary on Philippians, p. 58. Apud in: LOPES, H. Op. cit., p. 128.

<sup>68</sup> PAGOLA, J. *Jesus*, p. 543. [grifos do autor].

<sup>69</sup> Para maiores informações sobre o estatuto de preexistência do Filho expresso em Fl 2,6-11: Cf. HURTADO, L. Preexistência. In HAWTHORNE, G.; MARTIN, R. e REID, D. Op. cit., pp. 986-987. García Rubio também argumenta a favor da preexistência: “Neste versículo afirma-se a preexistência de Jesus Cristo: “existindo na condição divina”. Condição, aqui, significa o modo concreto de existir. Para indicar a posse contínua e perdurável dessa condição, o hino utiliza o participio presente (“uparchon”: existindo)”. GARCÍA RUBIO, A. *O encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 144.

<sup>70</sup> MOINGT, J. Op. cit., p. 306. Segue-se mais a frente: “[...] situa [falando sobre João 1] a encarnação do Verbo na continuidade de uma história da revelação, cujo termo será o desvelamento da verdade de Deus por seu Filho único, Jesus Cristo”. Ibid., p. 307.

<sup>71</sup> “Paulo, de sua parte, opondo-se contra uma cristologia de “*theiós anèr*”, de um “Deus presente”, revestido de figura humana, bem como contra cristologias sapienciais de caráter especulativo, adota, mesmo assim, uma preexistência que, a meu ver, ainda mais claramente do que o evangelho joanino, significa uma explícita “cristologia da encarnação” (Gl 4,4; Rm 8,3; 1Cor 2,7 e 8,6; Fl

preexistência, e permite a direção para uma compreensão sobre dita atitude do Filho no sentido de não se tratar de esvaziamento “da condição divina, mas da glória e das honras devidas a essa condição”<sup>72</sup>. Lopes, também, afirma: “Ele pôs de lado Sua majestade e glória (Jo 17.5), mas permaneceu Deus. Ele jamais deixou de ser possuidor da natureza divina. Mesmo em Seu estado de humilhação, jamais se despojou de Sua divindade”<sup>73</sup>. O caminho de descida e ascensão experimentado pelo Filho nesse expandir o dizer sobre Deus “exige” de si, em virtude do amor extremo, um despojamento de sua glória<sup>74</sup> e assumindo a condição de servo; contudo, mesmo que ao limitado olhar humano possa significar isso alguma diminuição de Deus, o amor se revela na humildade plena, a qual se oferece em serviço, e por essa doação a revelação divina se expõe ao máximo de sua onipotência: “Nunca foi ‘a própria natureza de Deus’ mais plenamente manifestada sobre a terra do que naquele que usou a forma de servo”<sup>75</sup>.

O amor, e sua expansão inerente, talvez seja algo que contradiga os parâmetros de certos conceitos humanos movidos por um sentido de autopreservação, um isolamento do outro, causando espanto e perplexidade ao se apresentar a autodoação por parte daquele que sem reservas rasga o véu da glória para se oferecer como aquele que deseja estar junto<sup>76</sup>. Esse vir em direção constitui também um conduzir de retorno a todo aquele que almejar ser envolvido nessa história de amor. O amor reconfigura o conceito de glória enquanto conquista de elevação. Vindo o Filho em amorosa humildade, coloca o serviço ao outro como sua glorificação e como caminho de retorno ao Pai<sup>77</sup>. A autodoação

2,6ss; o que absolutamente não é negado pela submissão do Filho ao Pai, 1Cor 15,23-28)”.  
SCHILLEBEECKX, E. Op. cit., p. 559.

<sup>72</sup> GARCÍA RUBIO, A. Op. cit., p. 145.

<sup>73</sup> LOPES, H. Op. cit., p. 127.

<sup>74</sup> “Ao tomar a forma de servo necessariamente ficou envolvida a limitação necessária da glória que ele pôs de lado a fim de poder nascer “em semelhança de homens”. MARTIN, R. Kenosis. In: DOUGLAS, J. *O novo dicionário da Bíblia*, p. 751.

<sup>75</sup> HEWLETT, H. Op. cit., p. 2007.

<sup>76</sup> “O que é excitante na história da caminhada do AT para o monoteísmo é que ela é resultado da história do encontro com o Deus que revela o qualitativo do seu ser-Deus pelo estar junto. A maneira pela qual Deus se dá torna-se assim ao mesmo tempo o ponto de origem da mais profunda distinção de Deus com referência a toda outra realidade (transcendência), no que o olhar para o ser-totalmente-outro de Deus manifesta ao mesmo tempo a radical origem de toda a realidade chamada ao ser na medida desta crescente percepção”. BREUNING, W. Deus/Trindade. (b). In: EICHER, P. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*, p. 155.

<sup>77</sup> “[...] ‘o Deus e Pai, do qual procede Jesus’ e ‘o Deus ao qual Jesus leva’. Nas duas direções do movimento, é exato dizer que Jesus é “o caminho”: o caminho de Deus em nossa direção – nosso

vem a ser a máxima expressão de sua glória, divindade e abundante amor que se oferece em gratuidade. O pleno amor divino e seu modo de se efetivar indica o caminho para o real entendimento do que seja a *kenosis*<sup>78</sup> expressa nesse hino, nas palavras de Moingt:

É haurindo no Pai seu excesso de amor ao outro que o Verbo se torna sua perfeita imagem, tornando-se o igual do Pai ele se realiza na ordem do amor, e conquista essa igualdade, sempre no modo de excesso, abaixando-se infinitamente abaixo do Pai, entregando-se ao menor de todos para torná-lo digno de ser amado pelo Pai. Esse é o sentido em que é permitido falar da quenosé do Verbo que se encarna: ele não se esvazia do ser-para-si segundo o qual é amado pelo Pai como seu único; toma a carga de um ser-outro no qual o Pai efetua e contempla a iluminação de seu amor que é ser-para-nós e pelo qual ele é “capaz do homem”. Deve-se dizer igualmente que o Verbo torna-se pessoa encarnando-se, não que carecesse antes de subsistência ou de individualidade, mas porque ele se cumpre na ordem da relação que é característica da existência enquanto pessoa. Ele já o era sob o modo de existir no Pai e em relação a ele como um outro ele-mesmo, mas tinha ainda de tornar-se isso, enquanto é também seu ser-para-os-outros, o que o destina a tornar-se o ser-outro do Pai, seu ser-aí na diferença, e assim se torna efetivamente quando vem a existir em um outro e em relação a outros<sup>79</sup>.

A *kenosis* e a encarnação unidas em um processo revelador e de autodoação de Deus oferecem um rompimento com uma percepção ainda marcadamente dualística de mundo, dos planos humano e divino, a qual mantém o divino em sua esfera intocável, como se essa realidade, a humanidade, criada por ele próprio fosse-lhe algo de estranheza e distanciamento. Romper-se-ia o estreito elo entre criação e encarnação, em uma espécie de ausência e presença que se oporiam<sup>80</sup>. Poder-se-ia especular que um conceito de santidade como separação e isolamento acarretaria essa cisão, o que significaria afirmar que para a presença do Filho se realizar entre a humanidade, far-se-ia necessário um abandono de sua santidade, de modo a se fazer um outro. O despojamento de sua glória não vem a ser um

---

caminho para o Pai. Em ambos os aspectos, é decisiva a maneira como Deus foi para Jesus conteúdo de sua vida e morte”. Ibid., p. 154.

<sup>78</sup> J. Moingt apresenta três significados para a afirmação da encarnação (“O Verbo se fez carne”), em um caminho de explicar o significado do termo *kenosis* no percurso histórico da teologia. Para mais informações: Cf. MOINGT, J. Op. cit., p. 323-324.

<sup>79</sup> Ibid., p. 322.

<sup>80</sup> “Até mesmo a criação do mundo se baseia – como ainda haveremos de ver com mais exatidão – no fato de que o Logos se diferencia do Pai desde a eternidade. Na linha desta autodiferenciação do Filho se dá o fato de que, por meio dela, ele se diferencia não apenas da pessoa, mas também da deidade do Pai, saindo desse modo da vida intratrinitária de Deus, para tornar-se a lei de um mundo distinto de Deus em sua relação com Deus. Tal esvaziamento do Filho (Fl 2,6s) deve ser entendido simultaneamente como auto-realização da deidade do Deus trino em sua relação com o mundo que surge em consequência disso”. PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática*. (Vol. 1), p. 566.

fazer-se outro<sup>81</sup>, mas um demonstrar um ser-para-o-outro. A revelação se dá em ato de divina entrega e permanência: “Na sua fé que se entrega ao Pai, o Jesus terrestre vive o seu ser divino e eterno de Filho e com isso se torna o lugar em que aparecem o amor e a fidelidade de Deus neste mundo”<sup>82</sup>. Encontra-se na encarnação e criação um Deus que doa de si sem reservas:

O mundo com sua historicidade e materialidade não nos separa e, sim, nos vincula a Deus. A criação com sua abertura e receptividade de Deus (*potentia oboedientialis*) se converte por meio da encarnação em um meio radical de graça para o homem<sup>83</sup>.

Ora, de algum modo o cristianismo ainda parece manter tal fragmentação do real ao se autoimpor um afastamento do mundo em prol de um direcionamento, ao buscar uma revelação em caminhos de não comprometimento com o outro. Uma experiência individualista de encontro com Deus, como se sua criação, em especial, o próprio ser humano, se configurasse em espécie de barreira impeditiva. A encarnação do Filho evidencia o comprometimento, o envolvimento, de um Deus que quer se fazer perto<sup>84</sup>. Reconciliando um abismo criado por uma mentalidade que se manifesta contrária à história vivida entre a humanidade por Jesus Cristo. A encarnação escancara um Deus que não pode mais ser escondido por aqueles que se apresentam como seus seguidores, há para esses uma especial tarefa de serem revelação de um Deus que se revelou:

<sup>81</sup> “Isto não significa que ele trocou sua natureza (ou forma) divina pela natureza (ou forma) de um escravo: significa que ele demonstrou a natureza (ou forma) de Deus na natureza (ou forma) de um escravo. [...]ele o fez plenamente consciente de sua origem e destino, totalmente cômico da autoridade que lhe fora conferida pelo Pai. Sua natureza divina foi demonstrada, e de modo mui digno, naquele ato de serviço humilde”. BRUCE, F. *Novo comentário bíblico contemporâneo*, p. 79.

<sup>82</sup> SCHILSON, A. e KASPER, W. Op. cit., p. 16.

<sup>83</sup> MÜLLER, G. Op. cit., p. 237. [Traduzido livremente].

<sup>84</sup> “Deus não está mais no céu, desceu para a terra, *está aí*, como nós *estamos aí* em uma semelhante pertença ao mundo e ao tempo, só que ela é para nós dependência e vínculo de necessidade, mas para ele é doação gratuita de si, de tal sorte que sua vinda para nós é para nós libertação absoluta, no sentido em que se fala de um condenado que foi “agraciado”, como canta a liturgia de Natal: ‘A graça de Deus apareceu, salutar a todos os homens’ (Tt 2,11).[...]

É um acontecimento [encarnação] que sobrevém a Deus mesmo, que o afeta: é uma “paixão” de Deus – e sucede-lhe estar aí, manter-se aí, estar retido aí”. MOINGT, J. Op. cit., p. 316. O uso do termo “paixão” de Deus aqui não deve ser confundido com o patripassionismo, pois não parece que o autor defenda esse tipo de modalismo. Mesmo porque se apresenta como conceito contrário ao pensamento trinitário, defendido por J. Moingt, e também, uma divisão em Cristo como se a sua natureza humana experimentasse o sofrimento enquanto que a divina permaneceria isenta. Para mais informações sobre o “sofrimento de Deus” e “patripassionismo”: Cf. MCGRATH, A. Op. cit., p. 329.

Deus assumiu carne em Jesus. Em suas palavras, em seus gestos, em sua vida e em sua morte estamos nos encontrando com Deus. Nesta história concreta de Jesus que nos vai ser contada devemos ouvir Deus falando-nos a partir da vida frágil e vulnerável de um ser humano. A partir desta visão grandiosa, o evangelho de João nos irá apresentando Jesus como o Filho de Deus, *enviado* pelo Pai para salvar o mundo; como o autêntico *revelador* que nos pode contar o mistério desse Deus que ninguém jamais viu; como o *salvador* que cumpre e supera ao mesmo tempo todas as esperanças do ser humano<sup>85</sup>.

Contudo, corre-se o risco de se fazer cisão entre encarnação e criação como dois momentos distintos no sentido do se fazer presente de Deus no mundo. Estar-se-ia melhor afirmado aqui um processo de revelação, o qual encontra ápice em Jesus Cristo, o Filho. A. Gesché aponta a presença de Deus com o homem como ação de graça. O esvaziamento não seria um ato de quem estivera “de fora” e decidiu “entrar”, e sim de alguém que já se encontrava “em meio” e se revela mais fortemente porque irrompe dentro dessa realidade. A *kenosis* revela um Deus que se compromete, que vem, que se doa, que se entrega. Esvaziar-se, neste sentido, faz parte de seu ser amor, de sua liberdade. De seu ato de ser sempre graça abundante:

O Deus cristão não se considera absolutamente *exlex* como o Legislador nominalista, acima de suas leis. E, uma vez mais, talvez exatamente porque ele é criador, não simplesmente legislador. “Deus regula a ordem do mundo sem se submeter a ela”, escreve Sartre. Isso não é verdade quanto ao nosso Deus. Precisamente por ser criador, Deus não se considera dispensado de assumir as instruções morais de sua criação, e vem aí se misturar e encontrar a sua grandeza (“*Propter quod et Deus exaltavit illum...*”). Mitologia por excelência, dizem alguns. Não pensamos assim. Mitologia, por mitologia, porém, não seria o caso de preferir a que leva o homem a sério, mais do que aquelas que fazem pouco caso dele e que não poderiam dizer como o salmista: “O que é o homem, para dele te lembrares? O ser humano, para que o visites? Tu o fizestes quase um deus” (cf. Sl 8,5-6). Loucura? Claro que sim. Mas é exatamente a loucura da graça<sup>86</sup>.

A “loucura da graça” não se encontra em um único evento, única ação de misericórdia, a graça vem e permanece, se faz em compromisso perpétuo com o ser humano. O acontecimento percebido em uma concepção trinitária dirige a conclusão para este “ficar conosco”. Como aquele que vem e estende sua cabana para permanecer em nosso acampamento (cf. Jo 1,14), e não somente a passeio, um permitir o breve desfrute de sua graça, a fim de somente trazer ao sedento

<sup>85</sup> PAGOLA, J. Op. cit., p. 542.

<sup>86</sup> GESCHÉ, A. Op. cit., p. 84-85.

mais sede. A graça é completude, doação total, vem porque sempre esteve e porque sempre estará. Nas palavras de Moingt:

[...] a encarnação é o dom que o Pai faz de seu Filho para permanecer para sempre conosco e em nós por seu Espírito. É nisso que a encarnação aparece em toda a sua verdade como um acontecimento que sucede com Deus em si mesmo, e que fixa seu destino de “Deus dos homens”: em Jesus ele tinha se fixado em nossa história como Jesus na cruz. A novidade do Deus trinitário se desvela quando o acontecimento de Jesus é estendido em todas as dimensões do tempo e do espaço: Deus não veio em visita à terra, não veio para fazer ali alguma coisa e logo ir embora; apareceu na terra porque já estava ali para permanecer, doravante e para sempre unido a nós; foi Deus mesmo que tomou em nós um novo nascimento<sup>87</sup>.

O dom implica em se considerar a plena liberdade do Filho em sua autodoação e entrega completa. Ao se mencionar que a vinda do Filho se confere como atitude de humilhação não se deveria percebê-lo como uma cisão dualística, porém, a humilhação que o amor abundante compreende e admite em seu cerne como autodoação, consistindo estrutura de sua revelação, a humildade de estar entre os seres humanos. O Filho não foi humilhado, acima de tal compreensão, ele foi humilde e nessa superior humildade se coloca à mercê de uma humilhação, a qual não encontraria domínio sobre ele se não lhe tivesse outorgada o espaço. Por isso, a *kenosis* não se apresenta como ação violenta do Pai inculcada ao Filho como obrigatoriedade de envio de missão; mas dignamente autoexecutada, autoprogramada, por ser revelação de Deus, de seu ser amor. W. Hendriksen expõe essa liberdade ao contrastar a servidão com a escravidão: “Não obstante, a forma que ele assume foi a de um *servo*, e não a de um *escravo*. [...] Jamais algum servo serviu com mais imutável lealdade, abnegada devoção e irrepreensível obediência do que este”<sup>88</sup>. O Filho se despoja de sua glória porque o quer. Nisto se valida a suprema liberdade divina do Filho, só há humildade na verdadeira liberdade, pois somente quem possui plenamente poderia ofertar, de modo contrário, configurar-se-ia como humilhação imposta por ação externa de outro,

<sup>87</sup> MOINGT, J. Op. cit., p. 317. Anteriormente já afirmara J. Moingt: “[...] a revelação do “Deus-para-nós” que se faz no acontecimento da morte e ressurreição de Jesus, ao mesmo tempo em que ali se desvela a Trindade de Deus. Não é a simples manifestação da bondade, da compaixão de Deus “por nós” desde há muito tempo proclamada pelos profetas de Israel, mas a revelação de sua presença conosco, no meio de nós, tal como é em si mesmo. E, porque essa presença se fez em Jesus e por ele, nisso mesmo se mostrou que Deus se deu a nós, entregando-nos seu Filho em Jesus, desde toda a eternidade”. Ibid., p. 316.

<sup>88</sup> HENDRIKSEN, W. Op. cit., p. 480.

como um ato de mera impotência do Filho. Ele se fez servo, porque em seu amor e liberdade o serviço corresponde ao dom de sua graça.

O assumir este compromisso com a humanidade plena destinada à morte<sup>89</sup> demonstra no Filho a entrega absoluta que realiza e que contradiz a qualquer razão estruturada em racionalidade religiosa pagã ou mesmo filosófica: “A dedução da “simples razão” deveria levar a preservar Deus de qualquer dano. Quando muito seu amor podia responder, mas não tomar a iniciativa”<sup>90</sup>. Ainda que não seja necessária a percepção da destinação à cruz como primado do envio, a morte é inerente à condição humana e o modo que se lhe configurou segue como resultado de sua entrega radical. Vem a ser a entrega do imortal para o mortal, daquele que tudo tem, para assumir o que nada tem a oferecer. Ação primeira e compromisso com o que nada lhe tem a ofertar somente podem advir de uma atitude radical de amor, um dom do Pai, e nesse sentido de enviado, um que vem pelo destino que o supremo amor provoca, como considera J. A. Pagola:

Jesus é o *Enviado* do Pai. É o Filho que existe desde sempre no seio do Pai e que Deus, num gesto de amor, envia ao mundo. Como enviado do Pai, Jesus o torna presente no mundo, o “representa”. Não pronuncia suas próprias palavras, mas as palavras que ouve do Pai; não realiza suas próprias obras, mas as de seu Pai; não cumpre sua própria vontade, mas a do Pai. Jesus não é senão a “voz” e a “mão” do Pai. Nas palavras de Jesus nos está falando o Pai; em suas ações o Pai nos está estendendo a sua mão. Este presente que Deus dá ao mundo enviando seu Filho é motivado apenas pelo amor<sup>91</sup>.

Autodoação é motivada unicamente pelo amor em virtude de não se ter nada a receber em troca. Apresenta-se como *kenosis* não somente por ser um esvaziamento de algo que se tem, mas também pela destinação que se lhe apresenta. Um despojamento de origem e de destino. Configura-se assim a gratuidade da abnegação divina em sua autodoação de seu ser amor, o que não diminui nem sua humanidade, nem sua divindade, mas que está na concepção própria do amor revelado por Jesus Cristo: “[...] o amor não pode cumprir-se senão sob o modo de tornar perfeito, tanto do lado donde tira origem como

<sup>89</sup> “[...] ressaltando o paradoxo do semelhante a Deus e, assim, imortal que assume uma existência humana plena destinada à morte. [...] a atitude altruísta de Cristo, demonstrada em sua disposição original de assumir a forma de escravo, a condição humana mortal, continua em sua história humana”. BYRNE, B. Op. cit., p. 448.

<sup>90</sup> GESCHÉ, A. Op. cit., p. 93.

<sup>91</sup> PAGOLA, J. Op. cit., p. 542-543.

daquele em que alcança seu termo”<sup>92</sup>. Permitida por sua total liberdade, não imposta, e que irrompe em meio à história em gestos de humildade e entrega. Evidenciando a onipotência de seu amor<sup>93</sup> neste percurso de esvaziamento, o qual se apresenta em paradoxo quanto ao sentido de se ter poder. Conferindo no serviço abnegado um estatuto profundo a autodoação, a gratuidade com dom que se entrega: “O significado seria, então, que Cristo livremente se destituiu do poder – exatamente como um escravo não tem poder”<sup>94</sup>. Sem violência nem a si mesmo imputada, nem imputando ao que se lhe destina, mas em autoabandono na direção do outro, metido em sua história<sup>95</sup>, impregnado com o mesmo pó desta terra, de modo que este ser humano pode acolhê-lo como o maior dom celestial, a suprema revelação do Pai, a sua presença sempre amorosa, livre e que liberta para a liberdade.

## 2.3

### A autodoação como salvação

Conforme foi exposto anteriormente, a expressão “morte de cruz” parece ter sido introduzida por Paulo no hino cristológico do qual se apropriou. O que parece indicar o vínculo da Cristologia paulina com a sua Soteriologia, como afirma F. J. Schierse:

[...] Paulo confirma que <<o se despojar>> e a <<encarnação>> devem ser interpretados no sentido soteriológico, como afirma 2Cor 8,9 de modo inequívoco: <<Conheceis bem a generosidade de nosso Senhor Jesus Cristo, o qual sendo rico, por vós se fez pobre a fim de que sejam enriquecidos com sua pobreza>>. Tampouco aqui se trata de especulações, senão de uma chamada parenética a compartilhar entre todos<sup>96</sup>.

<sup>92</sup> MOINGT, J. Op. cit., p. 321-322.

<sup>93</sup> “[...] a onipotência somente pode ser concebida como o poder do amor divino, portanto não como auto-imposição de qualquer instância particular contra o que se lhe opõe. Somente é onipotente aquele poder que aceita o que se lhe opõe em sua particularidade [...]”. PANNENBERG, W. Op. cit., p. 567.

<sup>94</sup> BYRNE, B. Op. cit., p. 447.

<sup>95</sup> “Essa pessoa, dada, entregue ao mundo como penhor de amor do Pai, vem a nós com toda modéstia e doçura, sem querer impor-se nem surpreender, deixando-se levar no fio da história, previamente “contextualizada” no tecido de relações em que a existência humana tem seu nascimento”. MOINGT, J. Op. cit., p. 322.

<sup>96</sup> SCHIERSE, F. Op. cit., p. 113. [Traduzido livremente].

F. Malmberg amplia essa conotação soteriológica para todo o Novo Testamento: “[...] a cristologia do N.T. é formalmente uma soteriologia; a encarnação segundo o N.T. é ordenada à redenção”<sup>97</sup>. Até aqui a *kenosis* foi aplicada à encarnação do Verbo, neste ponto, o caminho à cruz ocupará a centralidade do argumento e de como isso se configura como autodoação.

Alçar o olhar para um percurso de esvaziamento e não somente fixar âncora em um momento pontual como se a encarnação estivesse limitada ao assumir a carne em caracteres especificamente relacionados à ordem de natureza, vem a ser o devolver a historicidade a Jesus, por considerar que todo esse evento Cristo irrompe em meio a uma existência, a um *estar-aí* no mundo, envolvido no enredo dessa humanidade. Ignorar o caminhar de Jesus Cristo estabelecendo sua autodoação em algum dos dois extremos (encarnação e cruz) seria abdicar toda uma demonstração e, por que não, retirar o conteúdo mais pleno de sua entrega vindo do Pai (obediência) em prol do outro (solidariedade). Em virtude disso, a salvação cristã se engaja mais enraizadamente no tecido da existência humana, como indica M. F. Miranda:

[...] temos a partir da salvação acontecendo na *história de Jesus Cristo* para podermos conceber o que seja salvação cristã e o que significa confessar que Jesus Cristo é nosso salvador. Fundamental aqui é ter presente a unidade testemunhada por toda a história de Jesus, que nos descreve sua entrega ativa a Deus e aos semelhantes (Jo 10,18)<sup>98</sup>.

Uma completa autonegação que se apresenta nesse esvaziar-se, em uma atitude de assumir a forma humana, em forma de servo desse humano, indicando que não vem “cheio de si” à humanidade, mas “vazio”; não para receber, e sim para doar. Em uma nulidade de si na qual pode acolher ao outro em si mesmo, pois se abre espaço existencial para isso. O serviço implica que Jesus não veio representar uma solidariedade como um expectador que comenta uma encenação, uma peça teatral, nem estaria a representar um papel em um momento passageiro e de comprometimento parcial:

Jesus não pensou nos outros apenas de forma abstrata; Ele assumiu a forma de servo, Ele serviu. A palavra “forma” aqui é novamente *morphe*, uma forma

<sup>97</sup> MALMBERG, F. Op. cit., p. 22.

<sup>98</sup> MIRANDA, M. Op. cit., p. 75.

absoluta. Jesus não fingiu ser um servo. Ele não foi um ator no desempenho de um papel<sup>99</sup>.

Viver como alguém que não parece ter preocupação consigo mesmo, uma autodoação, um viver-para-o-outro completo e absurdamente pleno, e por isso mesmo se dispõe ao serviço voluntariamente, por alcançar um modo de existência no qual a realidade se preenche na mesma medida que se esvazia de si mesmo. Não há preocupação com autopreservação: “Jesus não pensou em si mesmo; Ele pensou nos outros. Ele abriu mão de Sua glória, desceu das alturas e usou os Seus privilégios para abençoar os outros”<sup>100</sup>. Contudo, não há perda de individualidade. Também não vem a ser uma aniquilação de si, porque seria escravidão sem ação do primado da liberdade, realiza-se como atitude livre de renúncia por iniciativa própria, por estar em sua natureza de amante, por isso mesmo revelatório, e em virtude do outro que necessita: “Podemos assim caracterizar a vida de Jesus Cristo como uma *existência para os outros*, fundada em sua doação constante aos pobres, pecadores e marginalizados. Essa entrega de si perdura fielmente até sua morte”<sup>101</sup>. Esse nível profundo de necessidade do outro acaba por tornar cada vez mais significativo e radical o caminho da entrega; porém, não seria possível este seguimento se já não o houvesse sido aceito no momento de seu envio.

A jornada de servo indica o compromisso com o humano, Jesus se fez tão pobre que precisou pedir emprestado, não possuía bens (cf. Mt 8,4), nem um lugar para que seu corpo fosse depositado (cf. Jo 19,38-42)<sup>102</sup>, deu tudo o que tinha, e o que possuía em plenitude era o amor. Acentuadamente se oferece em serviço ao que mais necessitava, aos que socialmente não seriam considerados dignos de sua presença. Vive com os pobres e marginalizados para atendê-los e demonstrar que a humildade vem a ser a melhor porta de acesso aos corações de todos os homens, ricos e pobres, visto que rompe as barreiras levantadas em defesa de si mesmo. Contudo, a ação salvífica de Deus não é seletiva, abrange toda a humanidade e a

<sup>99</sup> LOPES, H. Op. cit., p. 129-130. Para reafirmar a plenitude do assumir a forma de servo, Lopes cita a A. T. Robertson: “Jesus assumiu a forma de servo como Ele era antes em toda a eternidade em forma de Deus”. ROBERTSON. Paul’s joy in Christ: studies in Philippians, p. 130. Apud in: Ibid., p. 130.

<sup>100</sup> Ibid., p. 125.

<sup>101</sup> MIRANDA, M. Op. cit., p. 76.

<sup>102</sup> “Tão pobre era ele que estava sempre pedindo emprestado: um lugar onde pudesse nascer (e que lugar!), uma casa onde pudesse pernoitar, um barco de onde pudesse pregar, um animal em que pudesse cavalgar, uma sala onde pudesse instituir a Ceia do Senhor e, finalmente, um túmulo onde pudesse ser sepultado”. HENDRIKSEN, W. Op. cit., p. 478.

todo o humano (integralidade de sua ação salvadora). Sendo um agir abundante, transbordante e infindável extrapola limites que virtualmente lhe seriam impostos, até mesmo o da sociedade na qual se revela, indo além dos espaços sociais devidamente demarcados. Avança para o mais íntimo do social e da própria pessoa humana. Estendendo seus ramos e raízes, preenchendo os vazios que se apresentam devido ao desvio do humano de seu projeto em ser amor. Chegando ao necessitado, ao pobre, ao órfão e a viúva. Ainda que isso não configure aceção de pessoas, pois sua graça é acolhedora, e sim porque será mais recebida onde houver mais carência, como um copo menos cheio se torna capaz de receber mais líquido porque tem “espaço” para tal. Este agir de gratuidade se manifesta de modo singular por preencher, conforme a liberdade, espaço de cada pessoa humana (existencial), e por buscar igualar aquilo em que o mal feriu. Para J. A. Pagola, a urgência do Reino de Deus, da ação de Jesus Cristo, ocorre em direção prioritária do mais necessitado:

Ele se alegra com eles já desde agora. Não os convida à resignação, mas à esperança. Não quer que alimentem falsas ilusões, mas que recuperem sua dignidade. Todos precisam saber que Deus é o defensor dos pobres. Estes são seus preferidos. Se seu reinado for acolhido, tudo mudará para bem dos últimos. Esta é a fé de Jesus, sua paixão e sua luta<sup>103</sup>.

Ainda que o serviço encaminhe o pensamento na direção do social, e sem dúvidas onde há necessidade latente, seria leviano desconsiderar o impacto que o mal causa existencialmente na constituição da pessoa humana, conduzindo-a a um desequilíbrio por seu erro de finalidade. Isso significa lembrar encontros de Jesus com indivíduos que possuíam uma “falta”, como Nicodemos, Zaqueu e Simão, sem que, contudo, houvessem experimentado qualquer necessidade de cunho material. A ação salvífica se dá na mesma medida, pois cada qual possui seus “espaços” de necessidade. O que não diminui a efusão e profundidade de ser servo em relação a estes que também são “necessitados”, e, talvez, em mais expressa falta de amor por uma incapacidade instalada de perceber a realidade pelos moldes da fé de Jesus, ou seja, de autodoação. O esvaziar-se de si em um caminhar de serviço expõe a negação da centralidade do egoísmo, a qual parece se

---

<sup>103</sup> PAGOLA, J. Op. cit., p. 131.

efetuar em atos de bondade e entrega de modo mais significativo do que em discursos teóricos<sup>104</sup>.

Esse agir do serviço radicalmente assumido termina por dispor um abandono de si que se permite a entrega total nas mãos do outro. O amor que considera a própria vida em menor grau por causa da totalidade da entrega. Um despojamento extremo poderia causar espanto, especialmente em círculos mais contemporâneos, porém, não se poderia tratar de outro modo o caminho trilhado por Jesus de Nazaré. O. Cullmann estabelece uma relação entre o servo de Iahweh e o tipo de serviço que Jesus se propõe:

[...] o papel do *Ebed Iahweh* se apresenta ao Filho do Homem como conteúdo e coroação da obediência; é uma obediência *até a morte*. Estas palavras não têm, bem entendido, um sentido cronológico: elas não podem meramente significar que Jesus foi obediente “durante toda a sua vida”. Ao contrário, com elas se considera a morte como o grau culminante da obediência; daí que se lhes ajunta “até a morte de cruz”, que quer dizer que Jesus cumpriu tão plenamente a missão do *Ebed Iahweh* que aceitou a morte mais ignominiosa<sup>105</sup>.

Ainda que a comparação com Is 53 possa ser discutível, evidencia-se a obediência radical de Jesus ao envio do Pai e em seu compromisso com o outro. A autodoação se revela nesse esvaziar-se que permite a obediência em nível tão profundo e sem reservas, como dirá García Rubio: “Solidário, ele sai-de-si-próprio para o Pai, na obediência radical, e para os irmãos, na vivência do amor-serviço”<sup>106</sup>. Considerar o serviço em termos de solidariedade<sup>107</sup> permite expressar o envolvimento de Cristo no tecido da história humana, ainda nas palavras de García Rubio: “A reconciliação-redenção supõe uma existência solidária: é a existência vivida por Jesus de Nazaré, testemunhada reiteradamente pelo Novo Testamento”<sup>108</sup>. O que, de modo algum o rebaixa ou diminui o seu agir para uma consideração meramente de cunho ético, mas permite a identificação com o viver

<sup>104</sup> “Jesus serviu aos pecadores, às meretrizes, aos cobradores de impostos, aos doentes, aos famintos, aos tristes e enlutados. Quando os Seus discípulos, no cenáculo, ainda alimentavam pensamentos soberbos, Ele pegou uma toalha e uma bacia e lavou os seus pés (Jo 13.1-13)”. LOPES, H. Op. cit., p. 130.

<sup>105</sup> CULLMANN, O. Op. cit., p. 234-235.

<sup>106</sup> GARCÍA RUBIO, A. Op. cit., p. 128.

<sup>107</sup> Para M. F. Miranda, melhor seria tratar a noção de sacrifício, morte vicária e expiação como “solidariedade”, pois soaria melhor aos ouvidos contemporâneos: “As dificuldades apresentadas à versão mais simplificada da teoria de Santo Anselmo levam atualmente alguns teólogos a buscar na expressão *solidariedade* uma formulação mais acessível para a ação salvífica de Jesus”. MIRANDA, M. Op. cit., p. 76.

<sup>108</sup> GARCÍA RUBIO, A. Op. cit., p. 128.

de cada um, o solidariza com o ser humano, o qual por vezes tem sido localizado em um setor de total afastamento de Deus<sup>109</sup>, sendo-lhe entregue um numeroso conjunto de afazeres e conceitualizações para permitir alguma aproximação; a qual se daria sempre da criatura para o Criador. No exposto anteriormente sobre o Deus que vem, evidencia-se que a intencionalidade do encontro é de origem divina, e que vem para permanecer aqui.

A entrega total de Jesus, expiação<sup>110</sup>, seguiu o destino de absoluta doação que lhe configurava no caminho, a morte. Por sua estrita obediência como expressa B. Byrne:

[...] durante toda a sua vida, Cristo viveu perfeitamente as exigências da existência humana diante de Deus. A morte não foi simplesmente o ponto final de sua obediência; era a consequência inevitável de ser plenamente humano e totalmente obediente em um mundo alienado de Deus<sup>111</sup>.

A morte se apresenta diante de um olhar limitado como o ponto de chegada de seu processo de esvaziamento, ainda que represente o clímax desse percurso, não indica seu fim, porque ele ainda se faz presente na mediação do Espírito Santo. E, em sua comunhão, permanece a autodoação constante de Deus à humanidade. Contudo, sua abertura ao outro o conduziu drasticamente a um tipo de morte que escancara a falta de limites que o amor se autoimpõe. Em sua obediência ao Pai, como diz L. F. Ladaria:

A correspondência do Filho ao amor do Pai manifesta-se na economia da salvação, no cumprimento total da vontade paterna (cf. Hb 10,7-9), na obediência de Jesus até à morte e morte, de cruz, que significa o grau máximo de esvaziamento de si (cf. Fl 2,6-8)<sup>112</sup>.

E em sua doação àqueles que não lhe poupariam dor e sofrimento: “A crucificação, a forma de execução reservada para escravos e pessoas que tinham perdido todos os direitos civis, assinalava o extremo da humilhação humana”<sup>113</sup>. A presença real da morte de cruz acaba por qualificar o tipo de entrega realizada, sua radicalidade em uma sociedade onde este modo de execução era entendido

<sup>109</sup> Cf. MIRANDA, M. Op. cit., p. 77.

<sup>110</sup> “Expiação não é primariamente cancelamento de pecados (bode expiatório) ou perdão de faltas (penitência), mas entrega total da vida para salvar uma vida condenada”. MIRANDA, M. Op. cit., p. 78.

<sup>111</sup> BYRNE, B. Op. cit., p. 448.

<sup>112</sup> LADARIA, L. *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 316.

<sup>113</sup> BYRNE, B. Op. cit., p. 448.

como indigno de qualquer cidadão, destinado aos sem direitos<sup>114</sup>. Jesus assume esse destino como um que nada espera em troca. Doando-se livremente aos seus algozes, o quais não se limitam aos soldados romanos. Exacerbando ao máximo o que poderia chegar na rendição ao amor que lhe compungia por envio, obediência e solidariedade. Uma renúncia ao que poderia ser considerado como indignidade divina, mas que vista pelos olhos do Deus que ama proficuamente não destoa de seu ser, ao contrário o reivindica. Deste modo, se apresenta o trajeto obediência até a morte e não a uma qualquer, mas a de cruz (cf. Fl 2,8). A cruz representa a aceitação de uma escolha, de uma destinação, mas, também, escancara o que se pode fazer com esse Deus que se apresenta ao homem em uma “impotência”, doando-se inteiramente à sua liberdade. Despojado inteiramente de glória e poder, entregue radicalmente às dimensões de um amor-serviço, sem reservas, sem limites e sem pensar em si mesmo, uma só palavra resta expressa no grito do crucificado (cf. Mc 15,34): abandono.

Um abandono de si que se revela em presença com o outro, na gratuidade da companhia, em um compromisso de jornada. E que assume na condição humana a sua totalidade, posicionando-se mesmo em aparente “oposição” a si, como uma espécie de “contrário”, pelo movimento de sair de si e encontrar um outro para então acolhê-lo em si mesmo, e nesse acolhimento seguir o se revelar. A radicalidade do compromisso da cruz revela tamanho autoabandono e as fortes correntes de amor que o ligam a cada ser humano. M. F. Miranda argumenta do seguinte modo: “A incondicionada solidariedade divina não hesita em assumir o lugar do pecador condenado à morte e a um afastamento radical de Deus. Na pessoa do Crucificado aparece o compromisso incondicionado de Deus conosco”<sup>115</sup>. O abandono solidário divino em direção à cruz é um vir para então reconduzir; da totalidade ao abandono; e do nada ao todo. Comunicação plena e não meramente informação sobre algo, mas um dar-se a conhecer na carne do mundo, no pano de fundo da experiência humana, como dirá W. Breuning:

O evento de cruz e ressurreição revela-nos quão profundamente Deus é capaz de comunicar-se. Não se trata só do fato de que Deus faz isso tudo por nós, mas

<sup>114</sup> “Na educada sociedade romana a palavra “cruz” era obscenidade, termo que não deveria ser mencionado numa conversa. Até mesmo quando um homem estava sendo sentenciado à morte por crucificação, havia uma fórmula arcaica que se usava a fim de evitar-se a simples pronúncia desse palavra (em latim, *crux*)”. BRUCE, F. *Novo comentário bíblico contemporâneo*, p. 80.

<sup>115</sup> MIRANDA, M. Op. cit., p. 79.

precisamente também da maneira como Deus se entrega a si mesmo por nós até a sua própria profundidade e da maneira como ele novamente nos torna abertos para o seu voltar-se para nós<sup>116</sup>.

A cruz não é ato final como se a misericórdia divina chegasse até aquele ponto como castigo. Seria melhor percebida como ato de finalização, em sentido de destino, como suprema autorrevelação e autodoação do divino ao humano. De igual modo, não é ela o requerimento de uma justiça que almeja por um pagamento de sangue, o que a um olhar contemporâneo poder-se-ia aludir a um Deus “sádico”. A *kenosis* do Filho em sua fidelidade em direção à morte ilumina a face, por vezes velada nas trevas da incompreensão humana, de um Deus que se dá em amor:

Se a partir do homem o conceito de um Deus de que ele “precisa” recai muito facilmente sob a condição moderna da autofundamentação humana, desencontrando-se assim com o Deus soberano, a partir de Deus, porém, a cruz permanece, como evento da misericórdia de Deus, a sua mais profunda auto-revelação<sup>117</sup>.

Uma cruz que não lhe era destinada porque nada havia feito que a merecesse. Uma vida de doação e entrega, e nesse caminho doou-se até o fim. Porém, lhe foi necessária ao extremar seu compromisso. A morte não se tornou seu limite, nem seu condicionamento para cumprir seu envio, ao contrário, mesmo em face desse destino anunciado por seus adversário e pelas cadeias de circunstâncias ele “[...] se compromete até o fundo para libertar seus semelhantes das múltiplas cadeias e escravidões (morais, religiosas, humanas) em que estão aprisionados [...]”<sup>118</sup>. Outra vez, o caminho de seguimento de Jesus precisa ser valorizado e retomado dentro de todo um agir de despojamento.

O hino parece encontrar neste ponto um segundo momento de despojamento. Primeiramente há um esvaziar-se da glória divina, a qual lhe era própria. Em segundo grau, haveria um despojamento da condição de homem livre para a de servo, que será nomeado como humilhação, em direção à morte na condição de escravo. O passo a passo desse caminhar demonstra que não se encontram limites para o desígnio de sua entrega. Quanto mais baixo se puder

<sup>116</sup> BREUNING, W. Op. cit., p. 158.

<sup>117</sup> Ibid., p. 158.

<sup>118</sup> BINGEMER, M. C. Op. cit., p. 13.

pensar, como se não houvesse algum espaço ainda para tamanho abandono de si, mais fundo Jesus Cristo consegue chegar. Ainda que se figure, muitas vezes, em dimensões sociais, como exclusão e pobreza, e sejam de valia indiscutível, é possível encontrar na existência íntima de cada pessoa humana abismos mais profundos e aparentemente inatingíveis. Rincões esquecidos pela frieza do egoísmo e que carecem de luz, soa aos ouvidos como se o Filho descesse até onde o maior necessitado dele precisasse. O limite não se encontra nele, mas somente naquele que o desejaria acolher.

A escravidão ocasionada pelo egoísmo – por um reter para si e não doar – contraria o amor como lei divina. Abrir-se-ia, então, um vazio no qual se encontra a ausência desse amor, que consiste, ainda que conceitualmente expresso, em existência para o nada. A finalidade divina para o ser humano resulta em seu direcionamento na pessoa do Filho, no qual e para o qual fora criado, para que na manifestação de seu extremo amor e entrega convidasse todos a esse encontro na ceia. Por isso mesmo, o afastamento de dito propósito implica em não-existência. W. Pannenberg tratará disso com suas palavras: “Na verdade, também em sua independendização, em sua separação de Deus, as criaturas não escapam da onipresença e do poder de Deus: a criatura que se afasta da fonte de sua vida cai em nulidade”<sup>119</sup>. O resgate dessa condição de não-existência seria o primado mais profundo da solidariedade salvífica de Cristo. Podendo-se chegar a afirmar que ele se fez nada, para que aqueles que ali se encontrem possam nele chegar a ser tudo. O que intensifica o nível de abandono e autodoação na relação trinitária de amor transbordante pelo homem. Ele se coloca à mercê do egoísmo, mesmo sem conhecer o pecado, se faz pecado por nós (cf. 2Cor 5,21). Em si, Deus assume um contrário para que do nada conduzisse à vida, da não-existência para a totalidade.

Contudo, a aproximação divina que se oferta em gratuidade, ao extrapolar os limites, somente se dá no âmbito do amor, nunca do poder. A liberdade conferida a cada pessoa humana encontra-se em posto de demasiada preservação que a entrega do Filho se mostra como prova cabal de tamanha garantia. Ele veio para conquistar corações, sem necessidade própria, mas como um que se posiciona em dar e não receber. Assume a criatura em sua condição, para que na mesma esfera possa elevá-la. Ao contrário do que um pensamento jurídico sobre

---

<sup>119</sup> PANNENBERG, W. Op. cit., p. 565.

salvação possa ter construído, Deus não propõe uma espécie de alvo a ser alcançado como condição para a disposição ou manutenção de sua graça. A finalidade última do ser humano vem a ser sua própria possibilidade existencial, significa plena liberdade; a qual somente o amor é capaz de conduzir, desvinculado das amarras do egoísmo. A salvação se incorpora como um vir-estar-conosco de Deus, solidariedade em sua máxima grandeza:

Essa salvação se dá porque Deus não se defronta com a criatura rebelde com seu poder e sua santidade, mas se faz presente ele mesmo no lugar da criatura e sob as condições de sua existência, para que se realize na vida da criatura a relação com Deus que corresponde à deidade de Deus. Isso acontece por meio do eterno Filho que, em consequência de sua autodiferenciação do Pai, ocupa o lugar da criatura, tornando-se homem, para desse modo vencer a independentização da criatura na posição da própria criatura, isto é, sem tocar em sua independência. Portanto, o tornar-se humano do Filho deve ser entendido como a expressão máxima da onipotência de Deus, na direção da vontade de Deus, estabelecida já pelo ato da criação, para que a criatura viva<sup>120</sup>.

Nesse horizonte salvífico se dá o convite divino à santidade, entendida como essa jornada de despojamento conduzida pelo amor; e não como uma separação do mundo ou dos outros seres humanos. Nesse sentido, a *kenosis* do Filho promove a redenção, por trazer o Pai para perto, por colocar o divino neste chão de terra e por assumir em si o distanciamento do egoísmo do homem para si mesmo, do homem para o próprio homem (semelhante), e do homem para com Deus, e ao assumi-lo o rompe de dentro para fora, tornando possível ao ser humano seguir em sua finalidade fundamental de existência. Sobre essa santidade expõe A. Gesché:

Santidade [a mesma de Jesus, que revela a graça] à qual o homem é precisamente chamado por Deus para se tornar verdadeiramente homem. Tal é o *cur Deus homo* da tradição cristã oriental. Tal é a obra para a qual Deus se fez homem. A árvore da Cruz redentora é, então, a árvore da Nova Aliança, que devia tomar o lugar da árvore ética do primeiro Paraíso, se Deus queria renovar a relação no próprio nível onde o homem é homem<sup>121</sup>.

Essa atitude de não violência da parte de Deus no que concerne a salvação, indica o grau de liberdade conferida ao ser humano. A autodoação do Filho realizada em nosso favor e direção não confere de modo necessário, automático, a

<sup>120</sup> Ibid., pp. 565-566.

<sup>121</sup> GESCHÉ, A. Op. cit., p. 84.

salvação, “mas significa a *possibilidade* de constituirmos nossa eternidade ao fazer também nossa a sua entrega, por meio da fé, da esperança e da caridade”<sup>122</sup>. Há um convite à pessoa de fé para uma autodoação. Apropriar-se da salvação de Jesus não é como receber um prêmio por um esforço já realizado, mas se enquadraria melhor como um engajamento de mesma direção, o qual pode conduzir à cruz, ainda que certo tipo de morte seja já uma certeza.

J. A. Pagola expõe esse convite de Jesus em modos de imagens como se a própria narrativa evangélica tivesse sido construída com certo fio condutor para desenhar um percurso, um caminho, o qual promove um encontro, um convite à humanização plena:

Ao apresentar-se como “pão da vida”, Jesus convida a *ir* a ele: “Eu sou o pão da vida. Aquele que vier a mim não terá fome: o ser humano busca diversos tipos de pão para saciar sua fome profunda; só em Jesus ele encontra o pão da vida que o saciará plenamente. Ao revelar-se como “luz do mundo”, Jesus chama a *seguir-lo*: “Eu sou a luz do mundo: quem me seguir não andarás na escuridão, mas terá a luz da vida”: o ser humano precisa de luz para não errar em seu caminho; só em Jesus ele encontrará a luz que o levará à vida. Quem realmente o segue transporá um umbral que conduz a um mundo novo; por isso Jesus se apresenta como “a porta”: “Eu sou a porta; se alguém entrar por mim estará salvo”: ao ser humano abrem-se muitas portas e muitos caminhos; só se entrar por Jesus ele encontrará sua salvação. Acede então a um novo âmbito de existência onde é protegido e alimentado por Jesus, que se lhe oferece como “bom pastor”: “Eu sou o bom pastor. [...] Vim para que [minhas ovelhas] tenham vida, e a tenham em abundância”: o ser humano é frágil, indefeso, vítima de maus pastores; só em Jesus ele encontra o “pastor bom”, o ser humano encontra nele a *ressurreição* e a vida: “Eu sou a ressurreição. Aquele que crê em mim, mesmo que morra, viverá; e todo aquele que vive e crê em mim, jamais morrerá”: quem crê em Jesus tem a vida, não só como vida futura, mas como realidade presente<sup>123</sup>.

O caminho da autodoação perpetrado por Jesus Cristo demonstra não ser pontual: “começou na presença de seu Pai, com sua escolha pré-encarnada para assumir nossa natureza; conduziu inevitavelmente à obediência final da cruz, quando, da forma mais plena possível, derramou sua alma na morte”<sup>124</sup>. A encarnação e a cruz, revelação e salvação, se apresentam como um mesmo evento, indissociável por não se tratar da execução de definido plano, mas da entrega de alguém em prol de outro. Porque não se pode cindir a Jesus Cristo, seu despojamento se dá em direções multifacetárias e cada vez mais profundas e

<sup>122</sup> MIRANDA, M. Op. cit., p. 79.

<sup>123</sup> PAGOLA, J. Op. cit., p. 545-546.

<sup>124</sup> MARTIN, R. Op. cit., p. 751.

sempre em busca de cada pessoa humana necessitada de sua graça enquanto ação libertadora de seu amor.

## 2.4

### A autodoação como serviço e senhorio

O movimento do hino conduziu o Cristo do alto para baixo e agora, novamente, para o alto. Especialmente nesse momento final, poder-se-ia indicar que o estágio derradeiro diferiria do primeiro em espécie de declaração de senhorio por parte do Pai. A inserção do termo *Kyrios* dificilmente dever-se-ia desvincular do anterior conceito “forma de Deus”, como que constituindo outro modo de ser que não seja o que em constância manifesta se deu a conhecer, a plenitude de seu ser divino. Há de ser relevante, contudo, o título de senhorio utilizado representando mais do que apenas um sinônimo, carregando a possibilidade de uma ampliação de sentido, atividade que constituiria, nesse caso, espécie de revelação.

A palavra *Kyrios* apresenta-se no contexto cristão em seu uso como Senhor, porém expressava em seu significado inicial o sentido de amo ou proprietário, e foi utilizada em referência às divindades pagãs e ao próprio imperador romano<sup>125</sup>. E, segundo J. F. Maile, “[...] é o título paulino por excelência para Jesus [...], dado a Jesus em sua exaltação (Fl 2,9-11)”<sup>126</sup>. Contudo, diferenciar-se-ia em Jesus Cristo a qualidade de senhorio devido a seu percurso expresso nos versos 7 e 8. Em outras palavras, enquanto que na referência feita aos deuses pagãos e ao imperador, o senhorio se estabelece por meio do poder e autoridade subjugando a outros como servos sem liberdade, inculcando-lhes o medo; em Jesus se apresenta em razão do serviço, mais profundamente expresso em sua entrega e compromisso radicais, logo como ação libertadora daqueles que se dignam a serem seus servos, provocando-lhes o amor<sup>127</sup>. Cristo é o senhor-servo, seu poder é o amor, por isso,

<sup>125</sup> Cf. BARCLAY, W. Filipenses, Colosenses, I y II Tesalonicenses, p. 44. Apud in: LOPES, H. Op. cit., p. 136. Cf., também, PAGOLA, J. Op. cit., p. 553.

<sup>126</sup> MAILE, J. Exaltação e entronização. In: HAWTHORNE, G.; MARTIN, R. e REID, D. Op. cit., p. 524.

<sup>127</sup> “Somente Jesus é Senhor. Não porque ele mesmo se tenha atribuído orgulhosamente o título, como Calígula ou Domiciano, mas porque, “sendo de condição divina”, “despojou-se de sua grandeza”, “assumiu condição de escravo” e se fez obediente a Deus até terminar crucificado, pelo que “Deus o exaltou e lhe deu o Nome que está acima de todo nome [...] para que toda língua

seus discípulos, também, se encontram na mesma condição. Ele é o ungido de Deus para o serviço (cf. Lc 4,18-19). O que qualifica o tipo, modo, de messianismo de Jesus o Cristo, como expressa M. C. Bingemer:

Jesus Cristo não é um messias triunfal. Com efeito, a expressão mais completa de sua messianidade se encontra no chamado hino cristológico, incorporado por Paulo à sua Carta aos Filipenses (2,5ss), descrevendo o caminho de Jesus em *kénosis*, humilhação e obediência até a morte, pressuposto de sua exaltação à direita de Deus<sup>128</sup>.

A *kenosis* expressa a definição mesma do messianismo de Jesus Cristo entendido na ótica do serviço, o que contrariava as expectativas nacionalistas e triunfalistas da comunidade judaica do primeiro século. Devido a isso, era de se esperar que a concepção de senhorio sofresse a influência não somente do mundo externo ao judaísmo (paganismo e imperador) como em seu próprio seio. De igual modo, a conceptualização de poder enquanto vinculado ao Cristo se dava nos mesmos patamares, os quais divergiram de qualquer aproximação com amor, entrega e, menos ainda, com fragilidade. Porém, Jesus se apresenta como servo, e toda a sua energia se emprega no serviço abnegado ao outro. Em virtude de sua evidente jornada de serviço, parece ter-lhe sido atribuído à imagem do servo sofredor de Is 53<sup>129</sup> pela comunidade cristã e por isso, o serviço e não o poderio divino marcou seu ministério; o que não somente reforça seu messianismo, como também o qualifica enquanto serviço e dom do Pai<sup>130</sup>.

Um poder que se mostra em sua plenitude porque tem a potência de se “esvaziar”, e somente em razão de se encontrar embebido pelo amor. Mesmo que a definição de onipotência enquanto atributo divino nos moldes que se apresentam atualmente tenha sido uma tarefa posterior ao momento histórico do nascimento

---

proclame que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai”. Assim canta um hino cristão primitivo”. PAGOLA, J. Op. cit., p. 554.

<sup>128</sup> BINGEMER, M. C. Op. cit., p. 89.

<sup>129</sup> “O conceito de Servo [...] tem, indubitavelmente, o pano de fundo de Is 53, ou seja, traz consigo o ‘*ebed ywhw*, [...] que, segundo uma antiga tradição, foi aplicado a Jesus”. Ibid., p. 91. “Não temos certeza se foi o próprio Jesus quem se aplicou o título de Servo de Iahweh ou se lhe foi atribuído pela comunidade cristã”. GARCÍA RUBIO, A. Op. cit., p. 126. Para mais informações sobre a possível referência a Is 53: Cf. Nota 43 deste capítulo.

<sup>130</sup> “Entretanto, o senhorio de Cristo não compete com o de Deus, nem a entronização do Filho ameaça a monarquia única do Pai. Cristo rege para glória de Deus Pai. Sua soberania é dom do Pai (v. 9). Aquilo que Ele recusou-se a usurpar egoisticamente, num ato de enaltecimento próprio, destituído de sentido, aprouve ao Pai conceder-Lhe, agora”. MARTIN, R. *Filipenses*, p. 115.

do cristianismo, os dizeres de S. M. Smith são apropriados para marcar o “tipo” de poder que o Cristo almejou revelar:

O maior ato de onipotência pode ser visto, portanto, no fato de o Filho Se tornar “pobre” a fim de que nEle nos tornemos ricos. A onipotência é reconsiderada mais em termos do alvo em vista do que como uma categoria abstrata<sup>131</sup>.

O poder do amor se expressa claramente no senhorio do serviço. Pode-se ressaltar uma diferença entre “senhorio de (para o) serviço” e o “senhorio de servo”, onde o primeiro se prestaria a ser confundido com o cumprir determinado papel ou tarefa, algo como ministério, porém não há mudança de estado no sentido de nivelamento com o outro a quem se serve. Permanece em sua superioridade, a qual é reforçada pelo poder prestar algum serviço. O superior que pode conceder benefício ao inferior exatamente pelo fato de ser superior, contudo, não ser igual ao recebedor. Em exemplo coloquial, quando se ajuda a um mendigo dando-lhe pão, o ajudador não se torna mendigo por fazê-lo, mas lhe prestou um serviço. O segundo conceito seria aquele onde o senhorio se dá plenamente ao ponto de se tornar servo<sup>132</sup>. Retomando à ilustração sobre o mendigo, seria o se fazer mendigo para servir ao mendigo, e por esta atitude ser feito senhor. Este último indica mais aproximadamente o modo de senhorio de Jesus, no qual não há triunfalismo, nem exaltação própria induzida pelo nobre ato de servir, mas se mostra em autodoação e entrega, em um estar-conosco em igualdade e no mesmo terreno operar a salvação. O senhorio que aqui se apresenta decorre de um serviço, e se destina ao mesmo fim, porque não se desvincula do processo para assumir alguma espécie de conquista. “Aquele a quem a comunidade chamará Senhor (*Kyrios*) chega a este senhorio apenas e unicamente pela via do serviço. Seu senhorio se revela num serviço humilde e sem triunfalismo”<sup>133</sup>. O Deus que vem e se faz servo, recebe o senhorio e se apresenta para permanecer a serviço<sup>134</sup>.

<sup>131</sup> SMITH, S. Teologia da kenosis. In: ELWELL, W. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, p. 398.

<sup>132</sup> “É improvável que em Filipenses 2,7 Paulo diga que, em seu ministério terreno, Jesus apenas “parecia”, “parecia ser”, ou “atuava” como servo. Mais exatamente, ele se tomou isso — ele era servo.[...] Para Paulo, isso era parte essencial do que significava Cristo tomar a condição da humanidade”. WITHERINGTON III, B. Op. cit., p. 321.

<sup>133</sup> BINGEMER, M. C. Op. cit., p. 91.

<sup>134</sup> García Rúbio parece entender que no texto de Fil 2 a etapa da *kenosis* terminaria na ressurreição: “[...] “ekenosen” (esvaziou-se). O tempo do verbo – aoristo, em grego – indica que se trata de uma ação passada. De fato, a humilhação e o esvaziamento terminaram com a ressurreição. A etapa de serviço começara com o esvaziamento próprio da encarnação. Neste,

A glória alcançada não é uma espécie de troféu, mas é glória porque permanece em serviço. Poder-se-ia afirmar que o Senhor se fez eterno mendigo. Uma plenitude de serviço e, por meio deste, plenitude de senhorio.

Encontra-se nessa parte final do hino o “retorno” daquele que veio, que desceu, em direção a humanidade e assumindo-a plenamente a eleva consigo. Não se menciona a ressurreição, apesar de se tratar a morte de cruz, o que não a invalida devido ao próprio processo de descida-subida que concebe a preexistência e, agora, o senhorio. O trajeto é revelador do amor do Pai e por isso mesmo salvador visto que superabunda em todas as esferas da existência humana uma autodoação do divino em pleno ato de sua liberdade. Evidencia-se em cada parte o despojamento, a entrega radical e total, um modo de vir pleno e sem reservas. Um mover-se em direção e por si mesmo repleto de gratuidade, por não esperar qualquer movimento contrário na mesma proporção de sua doação. O serviço abnegado não almeja recompensa. Nele se apresenta a *kenosis* em sua completude do agir em direção ao outro por assumir plenamente a humanidade e por assumi-la radicalmente na proficuidade do amor que salva e liberta.

O serviço abnegado difere diametralmente o Deus Pai de Jesus de outros pretensos deuses e seres divinos, pois não busca glória para si, e se revela a fim de poder doar, e não em espera intencional de receber. O que desconstruiria amplamente uma concepção contemporânea acerca de um Deus distante do ser humano e que se permite ser encontrado somente em uma relação de cunho comercial, ou de barganha. A voluntariedade do serviço expõe a liberdade e gratuidade divinas, e evidencia o seu amor em cada ato de misericórdia para com o necessitado e de entrega ao que dele mais exige naquele momento. Um viver-para-o-outro derivado desse esvaziamento absurdo que em Jesus se apresenta e que por ele revela o Pai.

Jesus preenche o espaço existencial da pessoa humana em amor e para o amor, convidando-a a caminhar em direção de sua finalidade última, de sua humanização. Como afirma J. Moingt:

Identificando-se a isso, o Verbo se põe na condição das criaturas, que recebem de Deus existência, um ser-para-a-morte, mas infunde nessa carne a eternidade que é

---

Deus assume realmente a condição humana, mas a condição de homem *servidor*, não a de homem dominador. [...] Viveu uma existência humana frágil e mortal, em tudo como nós, exceto no pecado (cf. Hb 4,15)”. GARCÍA RUBIO, A. Op. cit., p. 145.

seu ser próprio e que nela se torna destinação à vida eterna. É pois nesse momento somente que se cumpre a criação, tal como Deus a quis fazer, ele que não criou a morte, nem nada criado para a morte, mas para que todas as coisas cheguem à beatitude de seu amor, que é vida eterna. Nesse momento em que se cumpre a encarnação do Verbo o fim dos tempos coincide com o começo e o Pai contempla nesse Verbo encarnado o Primogênito da criação<sup>135</sup>.

Um crescimento que não encontrará término<sup>136</sup> devido à própria natureza do amor que vem a ser infinito em si mesmo por doar-se sem reservas e sem limites. Aqui a cruz reacende como símbolo da radicalidade de um amor que se lança em direção ao outro, de modo completo, ao ponto de isentar-se de seus legítimos direitos e morrer como culpado, sem que culpa ou dolo algum tivesse. Pendurado, entregue e escancarando a “falta” de qualquer poder, a não ser o do amor. Rompendo os anseios triunfalistas de alguns dos presentes e anunciando para tantos outros uma esperança que irrompe no meio das trevas manifestada por uma suave, mas constante, brisa do amor que ilumina todo coração que lhe abre as portas, e que, ao mesmo tempo, extingue a chama de toda e qualquer espera que almeje o poder e domínio, ou que pratique a indiferença; porque o amor se compromete até o fim.

Esse agir do Cristo opera a esperança em todo aquele que acredita em seu caminhar, e que lhe atende ao convite para ser elevado juntamente com ele<sup>137</sup>. Operando uma salvação agora e hoje, sem ignorar o futuro, mas que precisa ser atualizada em um mundo que anseia pelos raios iluminados daqueles que podem apresentar um viver tão plenamente entregue e abnegado que reconfigure a realidade pelo poder do amor divino<sup>138</sup>. Implementando desse modo uma esperança que não se condiciona somente em um porvir, em um sempre futuro

<sup>135</sup> MOINGT, J. Op. cit., p. 326.

<sup>136</sup> “[...] a encarnação o acabamento absoluto da revelação, que aliás não para na morte e ressurreição de Jesus, mas se prolonga até seu termo que é o dom do Espírito Santo difundido “por toda carne”, pelo qual Deus fica conosco e em nós até o fim do mundo”. Ibid., p. 317.

<sup>137</sup> Demonstrando que a *kenosis* em Hilário é soteriológica, e fazendo uma relação entre *kenosis* e *kyrios*, o que lembra o hino de Fl 2,6-11: “El hombre, que ha sido formado de la tierra, solamente podrá ser en sentido pleno imagen de Dios cuando su *forma servilis* quede transformada por la vida eterna. El paso a la vida eterna solamente es posible porque Cristo, el Hijo engendrado desde la eternidad en la gloria de Dios, renunciando a la gloria se ha hecho hombre para volver de nuevo a la gloria de Dios. Toda la humanidad participará algún día de esta gloria de Dios, cuando Cristo haya sometido al padre todas las cosas”. STUDER, B. Op. cit., p. 185-186.

<sup>138</sup> “[...] a nossa natureza humana concreta é um empenho por uma encarnação sempre mais perfeita, que deve ser atuada junto aos outros homens em uma história humana e encontra na escatologia o seu coroamento e total realização. [...] Neste sentido profundamente teológico, a encarnação do Verbo se realiza plena e inteiramente só na realização total escatológica de toda<sic> a história da humanidade, quando Deus “será tudo em todas as coisas”, assim como esta encarnação iniciou já os primórdios da história da humanidade”. MALMBERG, F. Op. cit., p. 31.

que nunca se faz presente; que acaba por reafirmar um Deus que se encontra inalcançável, o qual parece que nunca vem ao encontro do ser humano que sofre pela frieza e dureza de um mundo imerso no egoísmo, que se comporta com indiferença frente ao outro e que o ignora, quando não promove o sofrimento e a dor. M. C. Bingemer explicita a atualidade da salvação derivada da presença do Verbo por meio da encarnação:

Portanto, a mesma e única salvação já está aí por inteiro, afetando e resgatando o corpo de cada indivíduo, o corpo da sociedade e da Igreja, de homens e mulheres. Mas não somente isso: esta única salvação é também uma promessa escatológica. Assim como a criação original, que é feita por Deus em Cristo, é sempre atual, também o céu já está presente na terra, havendo esta sido definitivamente invadida por aquele na encarnação do Verbo. Assim também a terra será escatologicamente transformada por aquilo que já está dado pela encarnação, vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo – por sua presença que estabelece uma nova rede de relações e inaugura um cosmo, um mundo novo<sup>139</sup>.

Jesus Cristo caminhou cada dia conduzindo as pessoas para que olhassem para a frente, para o futuro, onde o Reino de Deus estaria plenamente realizado, concedendo assim uma nova percepção do mundo que incorpora o transcendente; porém, presentificou este Reino ao agir com a esperança, atendendo ao faminto dando-lhe pão; acolhendo ao que fora rejeitado pela sociedade; oferecendo liberdade aos cativos pelo mal; e entregando-se sem reserva a qualquer que dele precisasse. O Reino da esperança é onde se encontram as pessoas que se doam em serviço abnegado, em autodoação como primado de sua liberdade e amor, de modo tão radical que rompe com as estruturas paradigmáticas do mundo hodierno e irrompe a luz da presença de Deus. Essa esperança assume seu papel histórico na mesma medida em que passa a ser assumida e vivida por cada seguir do Ressuscitado, oferecendo-se como um antegoço do Reino, realizando-o no agora, ainda que sua plenitude esteja no amanhã; mas, escatologicamente provoca um novo modo de viver essa mesma vida, provoca uma hermenêutica, provoca um novo viver em autodoação na direção do outro. A esperança cristã se origina na *kenosis* do Filho e impulsiona a *kenosis* do discípulo, ainda que, por relação dialética com esse seguidor, seja, também, provocada por seu agir cristão, seu agir de autodoação.

<sup>139</sup> BINGEMER, M. C. Op. cit., p. 15.