

3

A kénosis como autocomunicação plena do *Pathos* de Deus

Neste capítulo desenvolveremos o conceito de kénosis como autocomunicação, pois entendemos que o esvaziamento de Jesus até a cruz comunica o amor de Deus, sua natureza, fazendo-nos participar diretamente desse amor. Iniciaremos com a compreensão do conceito de kénosis a partir da dimensão sistemática na teologia de Moltmann e em seguida discorreremos de maneira informativa sobre a kénosis a partir do hino cristológico de filipenses (Fl 2, 6-11). Finalizaremos nosso capítulo desenvolvendo o conceito de autocomunicação. Falaremos da autocomunicação em si e suas implicações na perspectiva de alguns dos grandes teólogos do século XX e, depois, a autocomunicação na criação, encarnação e na cruz.

3.1

A teologia da kénosis

Neste ponto não queremos esgotar o assunto que constitui o tema de nossa dissertação. Queremos levantar pistas para a melhor compreensão do conteúdo que se seguirá nas diversas páginas abaixo. O conceito de kénosis, sabemos, é fundamental para a fé cristã, porque dele consiste a economia da salvação. Na verdade a kénosis é economia. Além disso, através do conceito de kénosis chegamos ao ser profundo de Deus, sua essência, que se autocomunica, se doa, por amor à sua criação. Por ser simplesmente amor se esvazia para gerar, para criar e para salvar comunicando seu amor que faz de nossa história sua história.

3.1.1

O conceito em Jürgen Moltmann

Para nosso autor a kénosis de Jesus é um grande processo de autocomunicação, autodoação de Deus, motivada por sua natureza amorosa, que começa na criação, passa pelas habitações históricas de Deus (*shekinah*), a encarnação e chega a seu ápice no abandono e morte do crucificado onde este, em comunhão com a vontade de seu Pai, se distânciava radicalmente d'Ele para se

identificar maximamente não apenas com os sofredores, mas também, com os malfeitores, aqueles que fechados a Deus por conta do pecado se encontram separados de Deus. Portanto, o máximo do esvaziamento e da aniquilação.

Moltmann chama a atenção para a seguinte questão: a encarnação do Filho, sua kénosis, representa um ato de Deus para fora ou corresponde a uma premissa intratrinitária? Sabemos que a encarnação não constitui um ato casual de Deus. Deus não envia seu Filho, como um ato segundo, apenas para redimir a humanidade manchada pelo pecado, como se Ele não soubesse anteriormente de sua fragilidade e vulnerabilidade ao pecado. O Filho de Deus se encarna por amor. Com esse gesto, sua kénosis, leva à plenitude sua criação. Isso se dá por ser amor que não cabe em si, amor criador, que se comprime para que a finitude do mundo exista dentro de sua eternidade, e por isso o Filho se encarna esvaziando-se para comunicar seu amor. Portanto, “a encarnação do Filho encontra o seu sentido no ser-homem verdadeiro do Filho, então nele se revela a verdadeira humanidade de Deus”.⁹⁰

Em Deus, de acordo com ele, a necessidade e a liberdade coincidem como algo perfeitamente consoante. Sendo Deus amor, não pode negar-se a si mesmo, tem a necessidade de amar. Seu amor é livre. Ele ama na liberdade. Sendo assim, devemos admitir que o amor de Deus é autocomunicativo. No entanto, não pode ser um amor egoísta e narcisista que fique preso a si e a sua natureza, mas amor que busca o outro. Por isso no amor do Pai para com o Filho já está contido o mundo.⁹¹ Portanto, para que a criação se faça o Pai em seu amor com o Filho se contrai, se autolimita, proporcionando as condições para que seja criada a vida. Dessa forma, nessa autocomunicação que já está, desde a eternidade, contida no ser amoroso da Trindade, Deus se torna espaço amplo para a criação. Assim, podemos dizer que o ato amoroso de criar é uma obra da humildade divina constituindo um autorrebaixamento de Deus no amor.

O processo do mundo, portanto, deve ser entendido no seu duplo aspecto: cada estágio no processo da criação envolve a tensão entre a luz refruente em Deus e a luz que dele se irradia. Em outras palavras: cada ato para fora é precedido de um ato para dentro, que possibilita o exterior. Portanto, Deus cria, sempre e continuamente, tanto para dentro como para fora. Ele cria na medida em que, e porque, se retrai. A criação poderosa no caos, e a partir do nada é igualmente um

⁹⁰ MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**, p. 128.

⁹¹ *Ibid.*, p. 119.

autorrebaixamento de Deus, em sua própria impotência. A criação é uma obra da humildade divina e do recolhimento de Deus para dentro de si. Deus atua em si mesmo quando age criando.⁹²

Nas habitações históricas do Espírito e da sabedoria dá-se também a autocomunicação do próprio Deus. Pela *shekinah* Deus faz morada no meio de seu povo e participa de seu sofrimento fazendo dele seu. Além disso, pelas habitações de Deus os homens participam de sua vida e vontade. Amam com seu amor e sofrem com seu sofrimento. No entanto, o ponto culminante da autocomunicação de Deus se dá na kénosis do Verbo que existia na forma de Deus e se esvazia para assumir a forma de servo, seu Filho, Jesus.

Como já dissemos acima a encarnação do Filho não foi obra casual de Deus para sanar o pecado da humanidade, mas estava prevista desde sempre no coração de Deus com o intuito de levar a criação à plenitude comunicando seu amor. Moltmann diz: “em termos cristológicos a encarnação do Filho representa a perfeita autocomunicação do Deus uno e trino com o seu mundo”.⁹³ Na kénosis do Filho se revela o cumprimento da promessa da criação do homem: “ser imagem e semelhança do Deus invisível”, o verdadeiro homem. A verdadeira humanidade é revelada na divindade. Portanto é na comunhão com ele, arquétipo do homem, que a humanidade encontra a verdade do ser-homem, por isso a encarnação constitui a kénosis autocomunicativa.

Por fim, o momento em que a kénosis chega ao seu ponto mais radical, a plenitude do esvaziamento de Jesus como autocomunicação de Deus, se dá em seu abandono e morte de cruz. Diz são Paulo na carta aos filipenses: “abaixou-se, tornando-se obediente até a morte e morte de cruz” (Fl 2, 8). A partir deste texto vemos que o Filho que existia na forma de Deus não se apegou a sua igualdade com ele, mas se esvaziou na forma de servo. No entanto, não parou por aí, se esvaziou até a morte e morte de cruz. Porém no processo da morte o Filho, rejeitado por seu povo, grita ao Pai: “Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?” (Mc 15, 34). O Pai o havia entregado por nós (Rm 8, 36). Contudo o Filho não foi passivo nesta história, ele em sua íntima e profunda relação com seu Pai, participa entregando-se obedientemente (Gl 2, 20). Ou seja, a vontade do Pai de que o Filho comunicasse seu amor até as últimas consequências encontra

⁹² Ibid. p. 121.

⁹³ Ibid. p. 126.

correspondência na vontade de Jesus. Portanto, o Pai e o Filho estão em profunda comunhão na cruz, de maneira, que o Pai sofre com o sofrimento e a morte do Filho. A dor do Filho é a dor do Pai pela paternidade, ainda que a dor seja diferente. Simultaneamente ocorre a radical distância entre o Pai e o Filho, apesar da comunhão entre eles. Ao abandonar o Filho, fazendo-o pecado e o entregando por nós, o Filho chega ao máximo de sua kénosis aonde apenas aqueles que por conta do pecado se afastaram de Deus, chegam. Da comunhão entre o Pai e Filho, existente pela íntima relação que sempre existiu e a correspondência de vontades entre eles, procede o Espírito Santo que acolhe os abandonados e rejeitados, justifica os pecadores e vivifica os mortos. Portanto, na kénosis de Jesus se dá a plena autocomunicação da Trindade, ou seja, a autocomunicação do *pathos* de Deus. Nessa autocomunicação Deus assume nossa história, história de vulnerabilidade, fazendo dela sua. Na cruz de Jesus Deus triúno experimenta a máxima fraqueza, a máxima distância, a máxima fragilidade. Deus experimenta a humanidade, torna-se “divindade humanizada”. Por sua vez, na cruz a humanidade se agiganta, compreende sua verdadeira humanidade ao experimentar, desde dentro, o amor comunicado pela Trindade que se torna seu lar. Na experiência do amor trinitário comunicado na cruz a humanidade foi tornada “humanidade divinizada”.

3.2

A kénosis de Jesus a partir da carta aos FI 2, 5-11

Como já dissemos, neste tópico queremos pensar a teologia da kénosis a partir das escrituras. O principal texto a esse respeito é o hino cristológico da carta aos filipenses utilizado por Paulo para exortá-los a seguir as atitudes de Jesus e, com isso, promover a unidade entre os cristãos mostrando que o Filho de Deus, aquele que existia na forma de Deus, não se apegou à condição de igualdade com Deus, mas assumindo a forma de servo, esvaziou-se, obedientemente, até a morte e morte de cruz. Portanto, nos pontos subsequentes abordaremos sobre a teologia da kénosis a partir do hino cristológico da carta aos filipenses, porém antes disso discorreremos sobre algumas questões: a) aspectos da comunidade dos filipenses; e b) Hinos cristológicos; que consideramos importantes para a compreensão da teologia da kénosis no hino.

3.2.1 Aspectos da comunidade dos filipenses

Antes de tratarmos propriamente da teologia do hino cristológico de filipenses para explicitarmos a cristologia kenótica de Paulo fazem-se pertinentes algumas informações sobre a cidade de Filipos e sua comunidade cristã tão elogiada por Paulo em sua epístola. Faremos agora alguns apontamentos importantes sobre a cidade e em seguida sobre a comunidade de fato.

A cidade de Filipos, anteriormente conhecida como Crenides e, também, Datus⁹⁴, recebeu esse nome em homenagem a seu fundador: Filipe II, rei da Macedônia e pai de Alexandre Magno por volta de 358/357 a.C.⁹⁵. Era uma cidade importante, pois estava situada em um local de terras férteis na Macedônia, próxima da cidade de Nápoles, como porto para o mar Egeu; possuía diversas minas de ouro e prata e ainda era um importante pólo comercial, porque por ela passava uma importante via chamada – *Via Ignatia* – que ligava Roma a Bizâncio, sendo de vital importância para a comunicação terrestre, o transporte e o comércio. Quem melhor descreve a importância de Filipos é Apião como veremos na citação abaixo.

Filipos é uma cidade que outrora se chamava Datus e antes disso Crenides, porque ali há muitas fontes borbulhando em torno de colinas. Filipe [II da Macedônia, em 356 a.C.] fortificou-a porque a considerava forte baluarte sobre os trácios e chamou-a Filipos, em homenagem a si mesmo. Situa-se em uma colina escarpada e seu tamanho é exatamente o do cume da colina. Ao norte há florestas, através das quais Rascúpolis conduziu o exército de Bruto e Cássio. No sul há um pântano que se estende até o mar. A leste estão os desfiladeiros dos Sapeus e Corpileus e o oeste é uma planície bela e bastante fértil... A planície foi cortada em declive, de modo que o movimento para os que descem Filipos é fácil, mas penoso para os que sobem de Anfípolis. Não distante de Filipos, há outra colina que se chama colina de Dionísio, onde existem minas de ouro chamadas Asilas.⁹⁶

Essa citação acima é importante, pois além de descrever o valor geopolítico da cidade, também informa sobre um importante episódio histórico ocorrido na região, colônia romana desde 168 a.C. - a batalha de Filipos, como

⁹⁴ MURPHY-O'CONNOR, J. **Paulo Biografia Crítica**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 219.

⁹⁵ MAZZAROLO, I. **Carta de Paulo aos Filipenses**. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2009, p. 10. Há uma divergência de datas a esse respeito. Segundo Murphy-O'connor a fundação de Filipos teria sido um ano antes em 356 a.C., cf. MURPHY-O'CONNOR, J. **Paulo Biografia Crítica**. *Op cit*, p. 220.

⁹⁶ GUERRAS CIVIS 4, 105-106. *Apud*. MURPHY-O'CONNOR, J. **Paulo: Biografia Crítica**, p. 220.

ficou conhecida, no ano 42 a.C.. Otaviano e Antônio, defensores da morte de César derrotam Brutus e Cássius, defensores da república romana, nessa batalha e os assassina.⁹⁷ Após a vitória, sobre Brutus e Cássius, Antônio estabelece naquela cidade alguns soldados veteranos aposentados. Pouco tempo depois Antônio e Otaviano entram em disputa, na qual Otaviano vence e Antônio se suicida com sua amante – Cleópatra. O vitorioso passa a ser o soberano no Império Romano e adota o nome de César Augusto ao ser declarado imperador no ano de 27 a.C.

Após essa batalha a cidade é transformada por Augusto em uma cidade militar com qualidade de cidade imperial, seu nome passa a ser *Colonia Julia Augusta Victrix Philippensium*. Dessa forma, podemos dizer que seus habitantes eram predominantemente estrangeiros, vindos de Roma, mas naturalmente havia colonos com os quais estes conviviam. Sendo a cidade uma colônia romana com qualidade de cidade imperial, todos os cidadãos recebiam o título de cidadão romano, até mesmo os colonos. Esse título implicava em direitos e privilégios como: não sofrer açoites, ser preso e até poder apelar ao imperador. Além disso, a língua era predominantemente o latim e suas moedas eram cunhadas nesse idioma, no entanto, os nativos continuavam usando o grego. Por ter a qualidade de *Ius Italicum* – como se a cidade tivesse sido transferida para a Itália – ficando livre de taxas e impostos, a população possuía uma boa renda e muitos de seus habitantes gozavam de um bom nível de instrução. O poder político era ocupado, em sua grande maioria, por militares que se chamavam *praetores duumviri* que corresponde a “dois comandantes civis” o que faz menção a palavra grega – *strathêgoi* - que significa comandante, soldado, general.⁹⁸

É nesse ambiente que a comunidade de Filipos nasce. Considerada a primeira comunidade fundada por Paulo na Europa⁹⁹ e, sem dúvidas, a mais estimada pelo apóstolo¹⁰⁰, soube viver desde o princípio, de acordo com Paulo (Fl 1, 5), o evangelho da cruz – o verdadeiro evangelho¹⁰¹ (Fl 3, 18).

Paulo quando chega a Filipos, conta-nos os Atos dos Apóstolos, que não possuía essa intenção de se dirigir à Macedônia (At 16, 7). Ele e seus

⁹⁷ MAZZAROLO, I. **Carta de Paulo aos filipenses**. *Op cit*, p. 10; Podemos encontrar, também, o registro em MURPHY-O’CONNOR, J. **Paulo: Biografia crítica**, p. 220.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹⁹ GNILKA, J. **Epístola aos Filipenses**. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 8; também encontramos essa referência em José Comblin, cf. COMBLIN, J. **Epístola aos Filipenses**. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 8.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰¹ COMBLIN, J. **Epístola aos Filipenses**. *Op cit*, p. 38.

companheiros estavam a caminho da Bitínia, quando Paulo teve uma visão. Segundo ele, um macedônio aparece nessa visão e o chama para que fosse à Macedônia. Esse homem dizia: “Passa à Macedônia, vem socorrer-nos!” (At 16, 9) Após essa visão, Paulo e seus companheiros abandonam a Bitínia e se dirigem imediatamente à Macedônia. Lá encontra uma mulher de Tiatira, pagã, negociante de púrpura chamada Lídia, à beira do rio, descrito, de acordo com Paulo, como um “lugar de oração” (At 16, 13). Juntamente com Lídia – prosélita, porém “adoradora de Deus” – havia outras mulheres com quem Paulo conversava. No entanto, ele afirma que Lídia o escutava e o Senhor abria seu coração. Ele a batizou com todos de sua família e ela, em seguida, os hospedou em sua casa; e assim se inicia a primeira comunidade cristã fundada por Paulo na Europa. Além de Lídia e sua família, o texto de Atos dos Apóstolos narra a conversão de pelo menos mais uma família. Esta pertencia ao soldado romano - carcereiro de Paulo em sua estada na prisão (At 16, 30-33) – que criara grande afeição por seu tutor na fé a ponto de lavar-lhe as chagas, levá-lo para sua casa e pondo-lhe à mesa para oferecer uma refeição.

As atitudes dessas duas famílias convertidas ao evangelho e de todos a sua volta para com Paulo criaram um relacionamento fecundo e duradouro entre esta igreja e o apóstolo. Sabe-se pouco da composição dessa igreja, mas acredita-se que era composta de gregos, em sua maioria, e que havia um grande número de mulheres que desde o começo desempenharam um papel importante nela.¹⁰² O tom da carta sucinta escrita por Paulo, de dentro da prisão em Éfeso, aos filipenses demonstra o grande apreço recíproco que havia. Apreço evidente na saudação da carta dirigida a eles. Ele não o faz como “Paulo o apóstolo”, mas apenas como escravo de Jesus Cristo o que implica dizer que não havia a necessidade de impor sua autoridade, porque pode confiar neles e sabe que seguem fielmente o verdadeiro evangelho de Cristo – a cruz¹⁰³. No entanto, essa comunidade também possui limitações que entristeceram o apóstolo. Paulo identifica sinais de

¹⁰² HAWTHORNE, G; MARTIN, R; REID, D. (org). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 558.

¹⁰³ Quanto a essa questão há quase unanimidade entre os exegetas. Todos os pesquisados nesse trabalho concordam com a abordagem interpretativa acima exceto Joachim Gnllka que aborda essa autonegação como uma tentativa de igualar-se aos membros da comunidade que, segundo ele, poderia haver “não poucos escravos” entre eles, tirando, assim, o caráter depreciativo do termo por ser escravo de Cristo, cf. GNILKA, J. **Epístola aos Filipenses**, p. 15; MAZZAROLO, J. **Carta aos Filipenses**, p. 39; COMBLIN, J. **Epístola aos Filipenses**, p. 23; HAWTHORNE, G; MARTIN, R; REID, D. (org). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**, p. 558.

desentendimentos e divisões entre grupos que agiam de maneira egoísta e escreve em oposição a esses desentendimentos. Paulo mostra que todos fazem parte da igreja de Cristo e que para a solução do problema e a vivência harmoniosa deveriam imitar a Jesus que se esvaziou até a morte de cruz.

3.2.2

Hinos cristológicos

Nesse tópico faremos alguns breves apontamentos sobre as principais características dos hinos cristãos dos primeiros séculos com o intuito de ajudar na compreensão da teologia do hino cristológico de filipenses (Fl 2, 5-11), tópico que virá a seguir. Neste processo, levantaremos algumas questões que julgamos necessárias para o entendimento desse estilo de pregação constantemente utilizado em toda a Bíblia: no Antigo Testamento, no Novo Testamento e, sobretudo, nas cartas paulinas, onde este faz uso recorrente desse recurso para transmitir sua teologia às comunidades as quais se dirige.

O descobrimento e estudo das formas hínicas do Novo Testamento é fruto de trabalho recente, resultado das análises dos aspectos literários do texto bíblico¹⁰⁴. No entanto, sabe-se que essa prática tem suas raízes na liturgia judaica. De acordo com Ralph Martin, duas são as bases que sustentam expressão litúrgica da comunidade cristã por meio dos cantos: a judaica e a helênica. Para ele as primeiras comunidades no seio da comunidade judaica absorveram essa prática na expressão da devoção religiosa. Quando houve o encontro com o mundo helênico os neoconvertidos pagãos entraram na Igreja migrando de um mundo religioso que se utilizava de hinos para estabelecer relação com as divindades Greco-romanas. Certamente havia algumas correspondências na forma e na linguagem dos hinos helênicos e cristãos, mas em relação ao conteúdo teológico e aspirações humanas eram absolutamente diferentes.¹⁰⁵ A hinologia cristã expressa realidades objetivas que estão relacionadas diretamente com as experiências comunitárias dos fiéis. Aborda temas como a vinda do Reino de Deus, a salvação, a edificação da Igreja, a graça e a própria figura do Cristo; enquanto a helênica traz uma grande

¹⁰⁴ HAWTHORNE, G; MARTIN, R; REID, D. (org). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**, p. 630.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 629.

carga de egoísmo e egocentrismo em seus hinos.¹⁰⁶ Além disso, o principal sentido dos hinos para a comunidade é expressar a resposta positiva da comunidade, igualada em dignidade pelo batismo, ao ato salvífico de Deus.

Desde que o salmo cai no meio de nós, ele reúne as vozes diversas e forma de todas elas um cântico harmonioso: jovens e velhos, ricos e pobres, mulheres e homens, escravos e livres, fomos arrastados em uma só melodia. Se um músico, fazendo soar com arte as diversas cordas de sua cítara, compõe com elas um só canto, apesar de serem múltiplos os seus sons, é preciso ainda espantar-se de que nossos salmos e nossos cantos tenham o mesmo poder? (...) um não é mais do que o outro, não existe nenhuma distinção, nenhuma diferença; todos nós temos a mesma honra, repito, uma só voz se eleva de distintas línguas ao Criador do universo.¹⁰⁷

Diante disso podemos abordar sobre a presença dos hinos no corpus paulino. Nas cartas de Paulo encontramos diversos hinos que possuem diferentes funções litúrgicas: a) Sacramental. O grande representante desse gênero é o hino presente na carta aos Efésios 5, 14. Divide-se basicamente em três versos que revelam o contexto ao qual o hino se insere, ambiente batismal. Nele, o batizado é chamado ao empenho moral e recebe a promessa do auxílio divino; b) Meditativo. Para essa função destacamos o hino, também, de Efésios que traz consigo os temas de fé, redenção trinitária, eleição, salvação e adoção; c) Confessional. Em diversos momentos os cristãos professam sua fé, mas, sobretudo, em tempos de privações e dificuldades urge renovar a fé, a certeza e a esperança no Senhor. Por isso, destacamos o hino de 2Tm 2, 11-13, como um exemplo de confissão de fé diante da dificuldade do martírio; d) Cristológico. Esse é provavelmente o centro da questão, pois Paulo se utiliza do recurso dos hinos em muitos momentos para transmitir seus ensinamentos sobre o Cristo. Podemos encontrar esses ensinamentos em Col 1, 15-20, em 1Tm 3, 16, e no mais expressivo Fl 2, 6-11. Neles, o apóstolo apresenta sua cristologia da pré-existência que se completa, após a encarnação do Verbo, com a o retorno de Cristo à presença do Pai. Expressam essencialmente o caráter soteriológico de sua missão e apresentam a pessoa do Cristo como reconciliador e soberano do mundo, digno de louvor e adoração.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Ibid., p. 629.

¹⁰⁷ BASURKO, X. **O canto cristão na tradição primitiva**. São Paulo: Paulus, 2005, p. 101.

¹⁰⁸ HAWTHORNE, G; MARTIN, R; REID, D. (org.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**, p. 632.

3.2.3

Estrutura e Teologia de Fl 2, 5-11¹⁰⁹

Existem muitos estudos sobre esse hino, sua estrutura e teologia. Isso gera, logicamente, muita controvérsia, muita divergência em torno dessa perícopes. Dessa forma, há diversas abordagens em relação a sua estrutura, exegese e teologia. Diante dessa certeza pretendemos abordar, de maneira não tão profunda, a estrutura e, em seguida, a teologia, demonstrando quando possível, a partir de nosso material pesquisado, as principais divergências acerca desse hino.

Em relação à estrutura desse hino, podemos afirmar que possui, pelo menos, duas propostas de interpretações. A primeira, aceita pela maioria dos exegetas,¹¹⁰ entende o hino dividido em duas grandes partes: a) a primeira remete à descida (parte de Jesus preexistente em sua condição de Deus até a morte na cruz) ocorrida entre os versículos 6 – 8; e b) a segunda que remete a subida (partindo da ação de Deus em seu filho morto até a sua exaltação por Deus que O coloca novamente como Senhor, Deus) compreendendo os versículos de 9 – 11. Essa proposta ocorre não somente por conta da dinâmica do próprio hino, mas também por identificarmos algo semelhante em outro contexto do Novo Testamento: nos discursos de Pedro relatados nos Atos dos Apóstolos há uma consciência primitiva da soberania de Deus, no que tange a paixão. Deus age em favor do seu Filho: “Deus ressuscitou Jesus dos mortos” (At 2, 24; 2, 26).¹¹¹ Além

¹⁰⁹ Há grande controvérsia entre os exegetas sobre a perícopes do hino cristológico de filipenses. Alguns a compreendem começando a partir do versículo seis (Fl 2, 6-11). Nesse grupo estão: GNILKA, J. **Epístola aos Filipenses**; MURPHY-O’CONNOR, J. **Paulo: Biografia crítica**; COMBLIN, J. **Epístola aos Filipenses**; e os exegetas HAWTHORNE, G; MARTIN, R; REID, D. (org.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. Este último compreende o versículo cinco como uma introdução ao hino que começa no verso sexto. No entanto, há autores que acreditam que o hino se inicia no versículo cinco (Fl 2, 5-11). Esse é o caso do exegeta MAZZAROLO, I. **Carta aos Filipenses**. Segundo esse autor, o pronome relativo “*hos*” (o qual) do versículo seis vincula o sujeito da frase anterior com “Cristo Jesus” do quinto versículo. Ou seja, o pronome que inicia o sexto versículo cria uma relação de continuidade com o sujeito do versículo cinco. Portanto, após a leitura das obras e a consulta ao léxico bíblico, que afirma ser *o3j* um pronome relativo (que, quem, o qual), concordando com Mazzarolo, compreendemos que o argumento de que a perícopes inicia-se no versículo cinco é convincente e a acolhemos, cf. GINGRICH, F; DANKER, F. **Léxico do Novo Testamento Grego-Português**. São Paulo: Vida nova, 1993, p. 149. No entanto, afirma Mazzarolo: o versículo cinco é ao mesmo tempo uma conclusão da parênese (2, 1-4) e uma introdução, abertura, do hino, do ponto de vista estrutural.

¹¹⁰ LÉGASSE, S. **A Epístola aos Filipenses e a Epístola a Filemon**. São Paulo: Paulinas, 1984, pp. 32-33. Joachim Gnilka também defende esse tipo de divisão em torno do hino. Para ele essa perícopes se divide em duas grandes partes: a primeira inicia-se na existência pré-terrena de Jesus até sua morte na cruz e a segunda, da morte até novamente à soberania de Deus; cf. GNILKA, J. **Epístola aos Filipenses**. *Op cit*, p. 42.

¹¹¹ MAZZAROLO, I. **Carta os Filipenses**. *Op cit*, p. 86.

disso, essa estrutura bipartite possui uma perfeita simetria, o que contribui ainda mais para essa leitura estrutural. Mostraremos a seguir como se divide o hino a partir dessa compreensão bipartite no quadro abaixo.¹¹²

Jesus, Deus ↓	Senhor, Deus ↑
Desapega-se	Enche de luz
Esvazia-se	Recebe o nome
Humilha-se	Exaltado
Até a Cruz	Deus age e o Filho é...
<u>Descida:</u>	<u>Subida:</u>
O sujeito dessa etapa é Jesus Cristo	O sujeito de exaltação é Deus

Ainda nessa proposta encontramos um autor que compreende o hino em duas grandes partes: a primeira possui três versículos de três linhas cada e a segunda, também, três versículos de três linhas cada. A primeira parte refere-se à descida e a segunda à subida. Até aí nada se difere do exemplo acima, no entanto, a diferença é que esse autor compreende o versículo 8 como sendo um acréscimo, por isso encontra-se sozinho¹¹³. Como no quadro abaixo.

Versículo 6	3 linhas sobre a condição original de Jesus.
Versículo 7	3 linhas sobre o seu assumir a condição humana.
Versículo 7d-8b	3 linhas sobre a paixão e morte.
Versículo 8c	“a virada” – a sua morte de cruz.
Versículo 9	3 linhas sobre a ação de Deus e exaltação.
Versículo 10	3 linhas sobre seu domínio universal.
Versículo 11	3 linhas sobre o governo universal.

¹¹² Esse quadro é uma reprodução da imagem presente no livro do exegeta Isidoro Mazzarolo. Cf. *Ibid.*, p. 86; Quanto à descida, há uma abordagem diferente no livro do teólogo Comblin que também elenca quatro passos da descida, kénosis de Jesus. No entanto, esses passos diferem entre os dois autores. Para Comblin os quatro passos, “degraus”, como ele se refere, são: 1) rebaixar-se ao ser homem; 2) tornar-se escravo; 3) morrer; 4) morrer a morte de cruz; cf., COMBLIN, J. **Epístola aos Filipenses**, p. 40.

¹¹³ BOCKMUEHL, M. **The Epistle to the Philippians**. London: Hendrickson Publishers, 1998, p. 125; apud: MAZZAROLO, I. **Carta aos Filipenses**. *Op cit*, p. 86.

A outra proposta de leitura, muito comum, desse hino o entende com três estrofes e não duas como na estrutura acima. Um dos representantes dessa teoria é o exegeta Joachim Jeremias. De acordo com ele, o hino se divide em três estrofes: a) Essa primeira estrofe seria consagrada ao Cristo preexistente. (inicia-se no versículo 6 indo até o versículo 7ab); b) Nessa segunda estrofe o tema seria referente à humanização do Verbo. Ou seja, toda a vida de Jesus na terra. (de acordo com Jeremias essa estrofe inicia-se no versículo 7cd e vai até o 8) e; c) por fim, a última estrofe na teoria de Jeremias tem por tema o Cristo glorificado por Deus. (sua extensão seria referente aos versículos 9, 10 e 11).¹¹⁴ Exemplificaremos essa teoria em um quadro abaixo para melhor visualização.

<u>ESTROFES</u>	<u>TEMAS</u>	<u>VERSÍCULOS</u>
1ª Estrofe	Cristo preexistente	6 – 7ab
2ª Estrofe	Cristo vivendo na terra	7cd – 8
3ª Estrofe	Cristo glorificado	9, 10 e 11

Essas são as principais teorias em torno da estrutura do hino. Certamente a compreensão da estrutura contribui para o entendimento do texto e a escolha de cada uma determina o tipo de interpretação teológica que se faz do texto. Portanto, nós ficamos com a maioria dos exegetas que compreende o hino a partir da divisão em duas grandes partes: a primeira no sentido de descida (Cristo se esvazia autonomamente) e a segunda, em seu sentido oposto - a subida (Deus age em Jesus exaltando-o). Partiremos agora para a teologia do hino o qual abordaremos versículo por versículo. Abaixo se encontra um quadro com o texto do hino de filipenses em dois idiomas: grego e português.¹¹⁵

¹¹⁴ SOUZA, V.T. **Interpretação do hino cristológico de Fl 2, 6-11**: Cristo Filho e servo de Deus. (1994). 222 f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1994, p. 107.

¹¹⁵ Esse quadro contém o texto do hino cristológico de filipenses no original grego e sua tradução em português ao lado. Utilizamos o original grego e a tradução do exegeta Izidoro Mazzarolo; cf. MAZZAROLO, I. **Carta de Paulo aos Filipenses**, p. 84.

<u>Fl 2, 5-11 – Grego</u>	<u>Fl 2, 5-11 – Português</u>
5. Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καί ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,	5. Seja em vós o que é em Cristo Jesus,
6. ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγάπησεν τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,	6. O qual existia na forma de Deus, não considerou como algo ao qual agarrar-se o ser igual a Deus,
7. ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος	7. Mas esvaziou-se a si, assumindo a forma de servo, à semelhança humana tornou-se, no semblante encontrado como homem,
8. ἑταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, δε σταυροῦ.	8. Rebaixou-se a si próprio, tornou-se obediente até a morte e morte de cruz.
9. διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,	9. Por causa disso, Deus o exaltou e agraciou-o com o nome que está acima de todo nome,
10. ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κἀνψη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων	10. A fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre, acima nos céus, sobre a terra,
11. καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.	11. Toda língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor para a glória de Deus Pai.

O primeiro versículo de nossa análise (Fl 2, 5) constitui-se uma introdução, parênese volitiva que expressa o desejo. Em última instância, uma exortação feita por Paulo à sua comunidade. A compreensão desse trecho como introdução é bastante clara não apenas por conta de sua diferença de linguagem em relação aos versículos que se seguem, mas também por se iniciar com o pronome “*touto*” (isso) remetendo a todos os ensinamentos anteriores contidos na carta. Para compreendermos melhor precisamos isolar a principal palavra desse versículo, o verbo: *Phronein*. Esse verbo significa em sua tradução à língua portuguesa, pensar e raciocinar. No entanto, essa tradução é um tanto simplória e corresponde muito pouco ao contexto¹¹⁶ em que é utilizado. Portanto, a melhor tradução seria: introjetar, introspectar ou encarnar. A diferença entre as duas traduções é fulcral. Enquanto a primeira traz consigo o ato de pensar somente, a segunda implica na prática, atitude de; implica um modo de ser assumido na vida. Enfim, implica uma forma de ser no sentido amplo. Considerando o versículo inteiro novamente, percebemos que Paulo exorta aos seus discípulos que tomem as atitudes de Jesus como exemplo; não apenas pensem, mas assumam

¹¹⁶ Ibid., p 89.

verdadeiramente seu *modus vivendi*: aquele anunciado na carta anteriormente, por conta da preposição que dissemos acima, mas também o exemplo que se seguirá com o hino em que o próprio Cristo se esvaziou.

O versículo seguinte (Fl 2, 6), início, propriamente dito, do hino, tem como prerrogativa teológica a teologia da preexistência, que também é a marca registrada da teologia do corpo joaneu. Essa cristologia a qual chamamos “do alto” tem como ponto de partida a existência eterna do verbo junto do Pai que desce à história assumindo a forma humana. E é exatamente esse o ambiente teológico do hino. Este se inicia afirmando: *hós en morphe theou hyparchôn*, ou seja, o qual na forma de Deus existia. Antes de tratarmos da forma de Deus, cabe-nos lembrar que *hyparchôn* é uma palavra que exprime o sentido de estado de ser, existir, condição. Ou seja, aquilo que de fato é. Essa palavra imprime todo sentido a expressão anterior *morphe theou* que quer dizer, literalmente, “forma de Deus”. No entanto, o que implica dizer “forma de Deus”? Há duas principais associações ou aproximações com palavras utilizadas no texto bíblico que podem ajudar na compreensão dessa expressão. A primeira delas é a associação da palavra *doxa* (glória, aparência) com *morphe theou*. Essa associação é possível por considerar a palavra *morphe* enquanto aparência, feição ou percepção, nesse sentido, sinônimo de *doxa*. No entanto, na tradição veterotestamentária ver a face de Deus significa reconhecer as manifestações de Deus à humanidade já que havia claramente uma proibição estrita de ver a face de Deus (Ex 20, 4; 33, 20). Há outras passagens em que Deus se manifesta, mas sua face é preservada como no caso da sarça ardente onde Deus manifesta-se como chama, mas não é a chama em si, apenas um sinal (Ex 3, 4ss). Assim podemos compreender o sentido de *morphe Theou*, enquanto *doxa*: Jesus se desapega de sua expressão gloriosa de Deus, abdica de sua visibilidade (glória de Deus), mas mantém a glória da sua manifestação na percepção dos sinais que ele faz.

No quadro da associação ou aproximação de *morphe/doxa*, pode-se entender a grande parte das referências bíblicas que apontam para o sinal e não para o objeto. Jesus na sua *morphe Theou* não teria visibilidade enquanto *doxa Theou* (glória de Deus), porque abdicou dela (*ouk harpagmon* – não se agarrou a ela), mas contém a glória da sua manifestação na percepção dos sinais que ele faz. Ver um sinal, um prodígio ou receber um benefício de Deus é ver Deus, sua feição, sua *morphê*.¹¹⁷

¹¹⁷ Ibid., p. 95.

A outra associação que dissemos acima se dá com a palavra *eikon* que significa imagem. Paulo usa essa palavra para dizer que o homem é a imagem de Deus (1Cor 11, 7) e também para dizer que Cristo é a imagem de Deus (2Cor 4, 4). No hino de colossenses (Cl 1, 15) Paulo utiliza *eikon* como um sinônimo aproximativo de *morphe*. No entanto, como vimos, essa associação não é muito bem vinda, porque a forma possui um significado muito mais amplo do que o sentido que a palavra *eikon* (imagem), mais restrito, imprime.¹¹⁸

Além dessa primeira parte, onde analisamos a existência de Jesus na “forma de Deus” indicando sua preexistência, o versículo possui um complemento importante que traz um sentido novo. Esse sentido é encontrado na palavra *harpagmon*, que significa “tirar vantagem de alguma coisa já sua por direito”.¹¹⁹ O hino se utiliza exatamente dessa palavra para afirmar que Jesus mesmo existindo na “forma de Deus” não se aproveitou dela. Ou seja, para assumir a condição humana abdicou de sua “forma de Deus” num gesto máximo de humildade assumindo plenamente a humanidade exceto no pecado (Hb 4, 15). Portanto, no versículo 6 o hino afirma que Cristo Jesus existia na “forma de Deus”, era igual a Deus (*Isa Theou*), mas não quis tirar vantagem desse direito em sua trajetória humana, abdicou de sua igualdade com Deus para assumir plenamente a humanidade exceto no pecado.

O versículo que se segue (Fl 2, 7) traz consigo a palavra central desse hino *kénosis*, esvaziamento. Aquele que existia na “forma de Deus”, mas abdicou dela, esvaziou-se na forma de servo à semelhança humana. Esse versículo é o coração do hino, pois ele sintetiza o ser profundo de Deus revelado em Jesus que se esvazia de toda a glória divina assumindo a plena semelhança com a humanidade (*homoiomati antropon*). No entanto, a igualdade com o ser humano não é suficiente; ela é ultrapassada ao assumir a “forma de escravo”. O hino propositalmente cria um paralelo entre a “forma de Deus” (*morphê Theou*) abdicada por Cristo Jesus e a “forma de escravo” (*morphê doulou*) assumida por Jesus revelando o ser mais profundo de Deus, sua essência amorosa que não cabe

¹¹⁸ Ibid., p. 96.

¹¹⁹ HAWTHORNE, G; MARTIN, R; REID, D. (org.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**, p. 322. Mazzarolo também segue essa linha segundo sua tradução *harpagmon* é “algo considerado de direito para o desfrute em vantagem própria”; cf, MAZZAROLO, I. **Carta de Paulo aos Filipenses**. *Op cit*, p. 97.

em si, mas sai de si em busca de relacionar-se com o seu outro, sua criação. Em seu esvaziamento Deus estabelece uma relação absolutamente profunda com sua criação; estabelece uma *pericorexis* entre desiguais: o mundo passa a habitar em Deus de forma mundana e Deus habita no mundo de forma divina.¹²⁰

Chegamos ao ponto mais profundo da descida de Cristo narrada pelo hino de filipenses na carta de Paulo (Fl 2, 8). Chegamos à morte de cruz. O apóstolo utiliza a palavra *tapeinoô* para exprimir a atitude de humilhação, abaixamento. Na verdade o verbo *etapeinôsen* deve ser entendido como uma atitude livre e consciente de passagem da “forma de Deus” para a de escravo, “nesse caso, da sua condição de glória para uma transfiguração na condição e situação de humilhação (servo)”.¹²¹ Esse processo, caminho de descida, percorrido por Jesus possui duas classificações possíveis: a) classificação negativa, onde o autor do processo não é o responsável por ele. Foi submetido contra sua vontade, violentamente, à humilhação; e b) classificação positiva, em que o autor, a vítima, do processo de humilhação é o sujeito da ação. Se entrega livre e conscientemente, sem pretensões maiores, revelando a pura solidariedade do amor. Esse é o Cristo anunciado no hino; em seu caminho de descida vai às últimas consequências: morte de cruz, livre e conscientemente revelando o ser profundo de Deus – amor solidário.

O versículo ressalta, ainda, a profunda relação entre Jesus e seu Pai. Através da palavra *hypakoê* que significa obediência, aceitação e submissão; demonstra que a obediência de Jesus não era ausência de liberdade ou submissão cega, mas adesão livre e aceitação do compromisso. Quer dizer que o projeto do Pai estava em íntima sintonia com o do Filho. A entrega livre e consciente do Filho revela, além da plena harmonia e consonância entre as pessoas da Trindade, que o Pai de Jesus não é o Deus sádico, mas o puro amor; que faz da violência bruta e quase “perfeita” da cruz a plenitude do bem, da vida, tornando a cruz o símbolo mais preciso do amor. Do pecado à libertação, da fraqueza a força, da morte a vida e da maldade da cruz a solidariedade do amor apaixonado e sofredor do *pathos* de Deus.

Os versículos que se seguem revelam a segunda parte do hino. Se na primeira vimos a teologia da *kénosis*, da entrega, do rebaixamento; nessa segunda

¹²⁰ MOLTSMANN, J. *Ciência e Sabedoria*. São Paulo: Loyola, 2007.

¹²¹ MAZZAROLO, I. *Carta de Paulo aos Filipenses*, p. 106.

parte o autor trabalha a dimensão oposta – a exaltação, glorificação - que se inicia exatamente no versículo (Fl 2, 9). Portanto, há uma grande inversão que parte do Verbo que existia na forma de Deus e rebaixou-se até a morte na cruz até o exaltado novamente até a glória de Deus, onde estava no princípio, em que todos os joelhos se doblam e seu nome está acima de todo nome.

Essa exaltação é descrita no hino a partir do termo *hypsôô* que significa levantar, erguer, elevar. No entanto, esse termo vem antecedido pelo prefixo *hyper* que significa estar acima, sobre. Isso modifica completamente o sentido do versículo que escrito na voz passiva determina o significado de que o crucificado foi passivo em sua subida; Ele foi sobre-exaltado, glorificado acima de. Nessa segunda parte do hino o Pai é o responsável pela ação. Ele agraciou (*echarizato*) seu filho com um nome que está acima de todos os nomes. Esse dado do texto possui grande importância, pois o nome confere identidade, reconhecimento, traz consigo sua genealogia, virtudes e defeitos. Ou seja, o hino em seu sentido interno quer dizer que o nome de Jesus, manchado pelo escândalo, vergonha da cruz representava a vitória e o triunfo dos sumos sacerdotes, anciãos e dos poderosos de seu tempo que tramaram e executaram o Verbo encarnado. No entanto, a exaltação do nome de Jesus sobre todo nome marca a derrota do mal, do projeto egoísta e violento que acometeu Jesus. No fundo a exaltação do nome de Jesus, por Deus Pai, destrói tão profundamente o sentido da morte e da violência que leva Paulo a perguntar: “Oh, morte, onde está tua vitória, onde está teu aguilhão?” (1Cor 15, 55).

O segundo versículo da subida (Fl 2, 10) é uma espécie de continuação do versículo anterior. Jesus, segundo o hino, é o “objeto” da adoração por conta de seu nome que, ao ser exaltado por Deus, foi colocado acima de todos os nomes conferindo, assim, um lugar de destaque a Jesus, seu Filho, obediente até a morte de cruz. Dissemos acima que o nome se refere a pessoa toda, constitui sua identidade: suas virtudes, defeitos e, sobretudo, sua história começando por sua genealogia, parentela. O nome de Jesus havia sido sinal de desonra, pois fora crucificado, amaldiçoado no madeiro (Dt 21, 23). No entanto, ao ser sobre-exaltado por Deus torna-se sinal da vitória do amor sobre os sistemas de violência e de morte; e por isso, é adorado em toda sua história de obediência ao projeto de Deus. Seu nome representa sua pessoa toda, sua história, sua humanidade-divindade aos quais todos os joelhos se doblam em adoração.

Por fim o versículo que encerra o hino e estabelece o ponto de chegada do Filho à glória de onde partira é o versículo (Fl 2, 11). Em primeiro lugar podemos perceber uma estreita relação entre as expressões *pan gony* (Fl 2, 10) e *pasa glossa* (Fl 2, 11), onde o primeiro exorta que todos os joelhos se dobrem remetendo a adoração diante do nome que implica a pessoa de Jesus com sua história e o segundo expressando, também, a totalidade faz menção à língua, testemunho. Ou seja, há uma profunda relação, estabelecida pelo texto, entre a adoração, reconhecimento e a profissão de fé, o testemunho. Paulo utiliza nesse versículo a palavra *homologêô* e seu significado é crer, testemunhar, se comprometer com aquilo que é dito. Há nesse tempo uma prática antiga conservada pelos romanos que exige o reconhecimento, por parte do povo, do César, imperador, como deus. Essa prática, obviamente, é rejeitada pelos cristãos que reconhecem apenas Cristo como seu Senhor. No entanto, a exigência feita pelo hino, de que confessem Jesus como Senhor não se dá apenas para contrariar as leis imperiais, mas, sobretudo, para explicitar o sentido da ressurreição e do senhorio de Jesus Cristo criando motivação e coragem para enfrentar, como o mestre, os tiranos: César e a sinagoga com seus projetos malignos. Apesar de motivacional o hino possui, também, o sentido de profissão de fé. A palavra utilizada no contexto do hino *exhomologesetai* é a palavra crer, testemunhar antecedida por um prefixo *ex* que implica ir para fora, expor. Sendo assim, Paulo está preocupado com que os cristãos de Filipos testemunhem publicamente o nome, ou seja, a vida de Jesus, seus feitos e sua glória dada por seu Pai; está preocupado que os cristãos assumam a *morphê Iesou*, sendo sinais públicos e notórios do Cristo que se esvaziou obedientemente até a morte de cruz e que por isso foi sobre-exaltado por Deus. Os cristãos ao professarem que Jesus é o Senhor professam, com isso, a glória de seu Pai, certos de que Ele está com Jesus (Filho unigênito) em todos os momentos, sobretudo na ignomínia cruz. Essa certeza os encoraja a continuarem na missão, pois reconhecem a presença do Deus triúno os sustentando na missão, atuando em suas cruces, sobretudo no martírio, através do Espírito de Jesus Cristo (Filho primogênito).

3.3 Aspectos da autocomunicação de Deus

Como vimos, falar da kénosis é falar da auto-humilhação do Deus triúno que, sendo amor, esvazia-se, livre e gratuitamente, criando à sua imagem e semelhança. Imagem, que no tempo oportuno, quando chegou a plenitude do tempo (Gl 4,4), se encarnou, assumindo a vulnerabilidade humana fazendo-nos participar plenamente de seu ser profundo, amor que conduz sua criação à plenitude de sua natureza. Na concretização desse empreendimento, Deus se comunica. A kénosis é a autocomunicação de Deus. Por isso, como afirma o manual de dogmática, a teologia somente pode existir simplesmente pelo fato de haver uma experiência de autocomunicação de Deus, categoria transcendental que possibilita a apreensão do mistério cuja teologia tem a pretensão de balbuciar.

Teologia cristã somente existe pelo fato de haver a experiência da autocomunicação de Deus em Jesus Cristo e no Espírito Santo. Essa autorrevelação de Deus é, portanto, uma categoria transcendental, isto é, que determina a teologia enquanto condição de sua possibilidade, ou seja, ela é uma qualificação fundamental de toda e qualquer teologia em sentido bíblico e cristão.¹²²

Portanto, a autocomunicação de Deus é fundamental, por constituir sua própria essência. Por ser amor gera seu Filho a quem comunica-se eternamente realizando a perfeita e necessária comunicação do amor por ser correspondido eternamente por seu Filho. Esse amor gerador intratrinitário, se expande criando livre e amorosamente. O homem, resultado dessa autocomunicação livre do amor, é criado com a capacidade de experimentar essa autocomunicação, criado com a abertura a Deus. Por isso, ele é o núcleo mais íntimo da existência: é o evento da livre e gratuita autocomunicação de Deus. Comunicação que é o bem – o próprio ser profundo de Deus – que sai de si mesmo, esvazia-se, em direção ao seu outro. Ou seja, a autocomunicação de Deus é necessariamente um ato kenótico, kénosis que levará à revelação desde a criação que culmina com o esvaziamento pleno de Deus triúno: sua encarnação na história e a morte de cruz. O que revela, em última instância, a kénosis como a autocomunicação plena do *pathos* do Deus triúno.

¹²² SCHNEIDER, T. (org). **Manual de Dogmática**, Volume II. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 41.

3.3.1

O Ser humano como o evento da autocomunicação de Deus

De acordo com Karl Rahner, a autocomunicação de Deus consiste no núcleo mais íntimo da compreensão cristã da existência, pois nela o homem é o evento de absoluta, livre, gratuita e indulgente autocomunicação de Deus.¹²³ No entanto, para tal empreendimento relacional é mister compreender, e Rahner mostra isso, que nesse homem há peculiaridades que possibilitam essa relação.

Para que a autocomunicação de Deus possa ser acolhida por esse homem é necessário reconhecer de antemão, como pressuposto, que ele é pessoa e sujeito. Esses atributos do homem, afirmados por Rahner, revelam nele a capacidade de experimentar, revelam-no possuidor de uma *experiência transcendental* definida como uma consciência atemática, subjetiva, necessária e insuprimível presente no ato de conhecer, demonstrando assim, o caráter ilimitado de abertura desse sujeito à realidade.

Chamamos de *experiência transcendental* a consciência subjetiva, atemática, necessária e insuprimível do sujeito que conhece, que se faz presente conjuntamente a todo ato de conhecimento, e o seu caráter ilimitado de abertura para a amplidão sem fim de toda realidade possível.¹²⁴

Sendo assim, para essa experiência do sujeito, obviamente faz-se necessária, uma estrutura que possibilite essa relação. A isso, Rahner identifica como aprioridade e abertura essencial. Segundo ele, trata-se em última instância da estrutura do sujeito que ao se deparar e conhecer algum objeto do conhecimento regula aprioristicamente o que e a maneira como algo pode anunciar-se ao sujeito que conhece. Essa lei apriorística implica que as realidades que se anunciam se mostrem como são em si. Dessa forma, podemos dizer que esse sujeito é pura abertura para o todo, pois quando se reconhece limitado, condicionado pela experiência sensível, já a transcendeu.

Se nos perguntarmos quais as estruturas apriorísticas dessa autopossessão, devemos dizer que, sem prejuízo de toda mediação dessa autopossessão pela experiência espaço-temporal de objetos dados sensivelmente, este sujeito é basicamente e por sua própria natureza, pura abertura para o todo simplesmente, para o ser como tal [...]. À medida que se percebe condicionado e limitado pela experiência sensível, limitação que aliás o afeta em demasia, ele já transcendeu

¹²³ RAHNER, K. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989, p. 145.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 33.

essa experiência sensível e assim se colocou como sujeito de uma pré-apreensão que não tenha nenhum limite interno, pois até mesmo a suspeita de tal limite interno do sujeito situa essa pré-apreensão mesma acima da suspeita.¹²⁵

Por isso, a peculiaridade da experiência da pessoa é tomar consciência de si como produto do que lhe é radicalmente estranho. Em outras palavras, quando o homem questiona-se analiticamente e abre-se a esse horizonte, ele já transcendeu, afirmando ser mais do que a soma desses componentes analisáveis de sua realidade. Portanto, ser pessoa, de acordo com Rahner “é a autoposse de um sujeito como tal em relação consciente e livre para com o todo”.¹²⁶

Afirmar, pois, que o homem é sujeito e pessoa significa primeiramente que o homem é algo de irreduzível, que não se pode produzir completamente a partir de outros elementos a nós disponíveis. Ele é o ser que está sempre entregue à responsabilidade por si mesmo. Ao explicar, analisar e reduzir à pluralidade de suas origens, ele está a se afirmar como sujeito que está fazendo tudo isso, e aí ele percebe como realidade anterior e mais originária do que essa pluralidade mesma.¹²⁷

Com isso, podemos afirmar que a subjetividade a qual o homem faz experiência somente é possível por que este é um ser de transcendência. Isso ocorre, pois apesar de o homem ser e se reconhecer como ser finito, está aberto à infinitude, situado perante si mesmo como um todo. Nele há a possibilidade de questionar tudo. Rahner fala-nos do homem como possuidor de uma estrutura antecipativa do conhecimento, isso significa, em última instância, que no homem não há um contentamento; “ele permanece sempre basicamente a caminho”¹²⁸. No humano há uma desejo inconformado pelo conhecer que o leva, apesar de sua finitude, a não se contentar com a resposta obtida, transformando-a apenas em uma etapa que será brevemente superada pela próxima pergunta. Com isso, o ser humano experimenta-se como ser de horizonte infinito, ser de transcendência. Além disso, essa experiência não é experimentada a partir do nada ou do vazio puro e simples, mas faz a experiência no sentido de alguém que recebe o ser, a *graça*: liberdade do ser que se dá ao homem e liberdade de que o homem faz experiência em sua finitude.

¹²⁵ Ibid., p. 32.

¹²⁶ Ibid., p. 44.

¹²⁷ Ibid., p. 46.

¹²⁸ Ibid., p. 46.

Portanto, o que move a pré-apreensão do homem em sua absoluta amplidão de transcendência não pode ser o nada, o vazio puro e simples. Pois careceria absolutamente de sentido afirmar isso do nada. Mas que uma vez, por outro lado, essa pré-apreensão como mera pergunta não se explica a si mesma, precisa ser entendida como ação daquilo para que o homem está aberto, a saber, do ser puro e simples. Mas o movimento da transcendência não é o sujeito a criar e constituir o seu próprio espaço ilimitado, como se tivesse poder absoluto sobre o ser, antes consiste no surgir espontâneo do horizonte infinito do ser. Onde quer que o homem se experimente em sua transcendência como interrogante, como inquietado por esse surgir do ser, como posto ao inefável, não pode conceber-se como sujeito no sentido de sujeito *absoluto*, mas somente no sentido de alguém que recebe o ser e, em última instância, a graça. “Graça”, na sua presente referência, significa a liberdade do fundamento do ser que dá o ser ao homem, liberdade de que o homem faz experiência em sua finitude e contingência, e significa, também, o que denominamos “graça” em sentido teológico mais estrito.¹²⁹

Quem crê em Deus fala sobre o ser humano em termos de “ser criado” por Deus. Com isso, ele/ela quer expressar que o ser humano deve no fundo toda a sua existência e atividade ao Deus criador. Ele/ela é, por assim dizer, “primeiramente” de Deus, e somente nisso e por isso é ele/ela mesmo/a. Seu existir e viver tem seu “fundamento” em Deus, toda sua vida é carregada pela inexaurível liberdade de Deus que, de maneira transcendente, entrega literalmente o ser humano a si mesmo. Quando, então, a linguagem “profana” mostra que o ser humano é uma pessoa, quer dizer, na linguagem da fé, que ele/ela é pessoa pela imanência transcendente e ativa de Deus. Deus é imanente por transcendência, ou seja, tudo o que o ser humano possui é realmente dele/dela mesmo/a, mas enquanto recebido de Deus.¹³⁰

Apesar de experimentar esse horizonte infinito que o faz ser de transcendência, nele há a possibilidade de negar essa experiência e fugir dela. Às causas da fuga são elencadas três possibilidades de acordo com Rahner. a) A primeira atribui-se à ingenuidade. Formado de pessoas que vivem à distância de si mesmas voltam-se apenas para a concretude de suas vidas e acreditam haver muito por fazer aí e que não há tempo a se perder com esse tipo de coisa; b) a segunda é marcada pela decisão de resistir silenciosamente à questão da transcendentalidade, conhece a questão, no entanto, a mantém na fase de questão ao declarar que não pode respondê-la admite seu descarte; c) e por último, o grupo de pessoas que presos aos negócios, trabalho, pesquisa, conseguir dinheiro, etc; diz a si mesma que o todo carece de qualquer sentido e rechaça a pergunta abafando-a, pois ela seria sem sentido.

¹²⁹ Ibid., p. 48.

¹³⁰ SCHILLEBEECKX, E. **Jesus a História de um Vivente**. São Paulo: Paulus, 2015, p. 635.

Sendo o homem transcendência, abertura total, capaz de experimentar o absoluto e rejeitá-lo, é, também liberdade. Está entregue a si enquanto conhece e age, portanto, responsável e livre. Normalmente a liberdade é marcada pela experiência da possibilidade de escolha – a chamada liberdade de exercício e de especificação -, no entanto, essa noção de liberdade apresenta dificuldades na teologia, pois quando aplicamos a salvação, por exemplo, implica dizer que cada ato suplanta o ato seguinte, enquanto, que a salvação ou a condenação, como entendemos, implica a totalidade do humano, portanto, toda sua trajetória. Sendo assim, o sujeito é marcado por cada ato livre e ela não é um dado extrínseco a ele. Ao contrário ele é o objeto de sua liberdade e todos os objetos ao seu redor mediatizam esse sujeito a si mesmo, são objetos da liberdade. Isso nos leva a dizer que a liberdade não é o simples ato de fazer ou não fazer, mas o sujeito que é responsabilmente entregue a si mesmo e se auto constrói tornando-se, em cada ato livre seu, mais humano ou desumano. Nesse sentido, enquanto ser responsável, entregue a si mesmo como subjetividade e pessoa o ser humano é liberdade - *liberdade profunda*.

Assim é a liberdade, no fundo, não a faculdade que pode fazer isso ou aquilo, mas a faculdade que decide sobre si mesma, que constrói a si mesma. A liberdade é o sujeito que é entregue a si mesmo, que se entende age e faz a si próprio. Com cada ato livre me torno mais humano ou desumano, mais altruísta ou egoísta, mais cristão ou menos cristão. E como sempre fazemos opções livres ao longo do dia, nunca vamos dormir como éramos ao acordar. Seremos inevitavelmente melhores ou piores. [...]. Pelo contrário, a liberdade diz sempre respeito ao homem como um todo. Ela se assemelha a uma faca, que ao cortar, modifica a si mesma. Em tudo o que faz atinge o sujeito em sua totalidade. O ser humano é alguém entregue a si mesmo como subjetividade, como pessoa. Nesse sentido podemos dizer mais profundamente que o ser humano não apenas tem, mas é liberdade. Chamemo-lá *liberdade profunda, liberdade fundamental, liberdade transcendental*.¹³¹

No entanto, de que serve essa liberdade transcendental se não está posta na realidade? Rahner afirma que essa responsabilidade ao qual o homem é chamado enquanto sujeito não se encontra apenas no conhecer, na autoconsciência desse sujeito, mas na sua auto-realização – “A liberdade é sempre mediada pela realidade concreta do espaço e tempo, pela corporalidade e pela história do

¹³¹ MIRANDA, M. F. **A Salvação de Jesus Cristo**: a doutrina da Graça. São Paulo: Loyola, 2004, p. 90.

homem”.¹³² Sendo assim, é uma liberdade encarnada. Sempre se encontra no interior de uma situação, em um determinado contexto cultural, econômico, social, político, etc. É uma liberdade limitada pelo horizonte cultural ao qual o sujeito se encontra; dentre esses condicionamentos existe a presença das liberdades alheias, produtos de uma vivência na comunidade humana. Ou seja, nossa subjetividade no fundo é intersubjetividade. Subjetividade de quem se experimenta no encontro com o absoluto e que possui liberdade, recebida dele, para acolhê-lo respondendo positivamente a esse absoluto em sua história na relação com os outros sujeitos. Em última instância – “Pelo amor, a liberdade alcança a verdade divina. O amor é uma ‘superabundância do bem’, evidente, inquestionável, e, por isso, em momento algum disponível. A verdadeira liberdade deve ser entendida como a autocomunicação do Bem”.¹³³

3.3.2

A autocomunicação de Deus

No tópico anterior abordamos a respeito do destinatário da autocomunicação – o ser humano que, enquanto pessoa e sujeito, possui condições de fazer uma experiência transcendental; e, sendo responsável e livremente entregue a si mesmo é capaz de acolher ou rejeitar essa oferta generosa de encontrar-se com sua totalidade. A experiência transcendental, responsável pela percepção que o homem faz do absoluto – Deus -, somente é possível, porque esse humano foi criado livre e amorosamente com essa abertura ao infinito.

A única forma de explicarmos o motivo dessa abertura a Deus, que possui o homem, é através da expressão neotestamentária: “Deus é amor” (1Jo 4, 16). Sendo Deus amor, podemos afirmar categoricamente que é autocomunicação ou autoadoção. O amor exige uma relação; para que efetivamente se ame faz-se necessário que haja ao menos dois personagens dessa relação: aquele que ama, portanto o amante; e aquele que recebe o amor do amante, o amado. No entanto, para que esse amor efetivamente aconteça em sua plenitude, ele necessita ser correspondido. Nesse sentido, os personagens desse amor que possuíam a tarefa de amar ou receber o amor, assumem os papéis inversos, experimentam

¹³² RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 51-52.

¹³³ MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 69.

naturalmente, aquilo que podemos chamar de, uma autodistinção. Contudo, essa autodistinção vem acompanhada de uma profunda autoidentificação, pois para amar é preciso se identificar. Sendo assim, o amor promove necessária e livremente saída de si para o encontro do outro, portanto, a autodistinção e consigo a autoidentificação.

O amor é a capacidade de autodistinção e autoidentificação, e é desse processo que ele nasce. Quanto mais profunda for a autodistinção, tanto mais desprendida será a autocomunicação. Quando dizemos: “Deus ama o mundo” (Jo 3, 16), estamos a significar a autocomunicação divina com o mundo, em virtude da sua autodistinção e autoidentificação. Ao dizermos: “Deus é amor”, de fato dizemos que Ele, desde toda eternidade, é esse processo de autodiferenciação e autoidentificação.¹³⁴

Deus, sendo amor, necessita essencialmente se comunicar, sair de si para ir ao encontro do outro. Esse desprendimento de Deus, sua autocomunicação é o seu amor gerador. Desse amor gerador surge a Trindade; O Pai concebe e gera o Filho unigênito, o qual ama, ou seja, comunica seu amor e é correspondido eternamente por Ele. No entanto, devemos ressaltar que embora o Filho seja diferente do Pai, em comparação com o Pai, ambos são iguais em relação a sua natureza. Ou seja, o amor comunicado entre o Pai e o Filho é um amor entre iguais, necessário. Mas esse amor trinitário, necessário, se expande e atua livremente em direção àqueles que são diferentes quanto à natureza: a criação, o mundo. Em última instância, esse amor livre que se expande a partir da relação amorosa Trinitária é um amor criador; por ele, Deus triúno cria comunicando na criação à sua criação seu amor apaixonado. Enfim, podemos afirmar que a autocomunicação de Deus é autocomunicação geradora, que possibilita, a partir da autodistinção, uma profunda relação amorosa, identificação, a pericorese entre as pessoas da Trindade; e por outro lado como consequência desse profundo amor comunicado, da própria experiência amorosa perfeita da Trindade, o amor criador, capaz de sair de si em direção ao seu outro, criado por esse amor que não cessa e que o conduz em sua história da qual Deus participa autocomunicando-se amorosamente.

Sua autocomunicação amorosa consiste na autocomunicação apaixonada do bem. Consiste na saída de si mesmo, transferindo-se para outro ser, participando desse outro ser, entregando-se para o outro ser. Ou seja, a

¹³⁴ MOLTMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**, p. 71.

autocomunicação é em si autodoação; “o amor deseja viver e dar a vida”¹³⁵, “deseja abrir a liberdade à vida”¹³⁶. A autodoação do amor não conhece o aniquilamento, pois doa-se totalmente ao outro conservando plenamente sua identidade. Podemos, então, afirmar que a autocomunicação de Deus é a sua autodoação. Deus amorosa e livremente abre o íntimo de sua essência e se doa, se comunica no mundo. Não por coação, ou por arbítrio, mas pelo prazer profundo do seu amor que nada mais é do que sua autodoação ao outro. Portanto, Deus é autocomunicação e o prazer da autocomunicação. No entanto, ela somente ocorre se esse Deus que se comunica for também a condição de possibilidade da acolhida desse dom, sua autodoação. Nesse sentido Rahner e Moltmann estão de acordo com a afirmativa do teólogo católico que citaremos abaixo.

A autocomunicação de Deus apresenta-se dada não somente como dom, mas também como necessária condição da possibilidade da acolhida deste dom que permita que o próprio Deus seja realmente o dom, sem que este, em sua acolhida, de certa forma se converta Deus em dom meramente finito e criado, que apenas represente Deus, mas que não seria realmente o próprio Deus. A autocomunicação de Deus é, portanto, como oferta, também a condição necessária da possibilidade de seu acolhimento.¹³⁷

Ao abrir o seu íntimo, mediante sua decisão, a sua essência, o seu bem e o seu ser derramam-se nessa decisão, e, através dela, no mundo. Não por coação nem por arbítrio, mas sim pelo prazer profundo do seu amor eterno é que Deus se comparte com os outros seres. “Deus é amor” significa nesse contexto: Deus é autocomunicação e ao mesmo tempo o prazer da autocomunicação [...] ‘O amor como comunicante, encontra o lugar próprio da sua efetivação não em Deus mesmo, mas lá onde se realiza a doação livre e original, ou seja, no momento em que se verifica uma verdadeira carência daquele que recebe’. Nesse sentido, Deus ‘necessita’ do mundo e do homem. Se Deus é amor, então Ele não quer e nem pode ficar sem aqueles que ama.¹³⁸

No entanto, essa autocomunicação livre e amorosa de Deus, na qual cria e doa a vida, é em si a experiência kenótica de Deus. Nesse ato de criar de Deus, eternamente inserido em seu ser, como já vimos, constitui um autorrebaixamento divino, sua autolimitação, constitui um esvaziamento. Desse amor gerador experimentado pela Trindade que não cabe em si e se expande para criar livre e amorosamente surge a criação. Sendo assim, a criação vem de Deus, desse amor trinitário que necessita se comprimir, abrir espaço dentro de si para que possa

¹³⁵ Ibid., p. 70

¹³⁶ Ibid., p. 70.

¹³⁷ RAHNER, K. **Curso Fundamental da Fé**, p. 159.

¹³⁸ MOLTMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**, p. 71.

existir sua criação; deve tomar o tempo e a liberdade para entregá-la à criação e conservá-la nela. Portanto, todo ato de Deus para fora de si, implica imediatamente um ato para dentro – um autopadecimento, autoesvaziamento, implica sua kénosis. Na criação inicia-se, pela sua superabundância de ser, liberdade e plenitude de amor, a autocomunicação de Deus, o autoesvaziamento de Deus, a sua kénosis que culminará na Cruz, onde o Filho de Deus, o Verbo encarnado se entregará, sustentado pela Trindade, comunicando – revelando - o amor *pathos* do Deus triuno.

3.3.3 Revelação

Deus, como vimos, correspondendo necessária e livremente ao seu ser amoroso, sai de si mesmo e comunica-se, doa-se intratrinitariamente e, conseqüentemente, à sua criação. Essa autocomunicação do bem – autodoação do seu ser mesmo – exige de Deus seu autoesvaziamento, autorrebaixamento para criar, que levará à encarnação e à autocomunicação plena de seu ser que se realizará na profunda kénosis, a cruz. Em última instância, sua autocomunicação criadora implica não apenas dar a vida e liberdade, mas sustentá-la, em outras palavras, implica na sua revelação¹³⁹ – comunicação de seu ser trinitário *pathos* na economia, participação de Deus na história, o fazer da história humana sua própria história.

Aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (Ef 1, 9), mediante o qual os homens, por meio de Cristo, verbo encarnado, tem acesso no Espírito Santo ao Pai e se tornam participantes da natureza divina (Ef 2,18; 2Pd 1, 4). Com efeito, em virtude desta revelação, Deus invisível (Cl 1, 15; 1Tm 1, 17), na riqueza do seu amor, fala aos homens como a amigos (Ex 33, 11; Jo 15, 14-15) e conversa com eles (Br 3, 38), para os convidar e admitir à comunhão com Ele.¹⁴⁰

¹³⁹ A teologia da revelação possui uma grande dificuldade em relação à consciência moderna de liberdade. Para a razão moderna que proclama com Kant a maioria do ser humano a revelação prejudica a autonomia conquistada pela razão. A revelação é vista como pura intervenção onde Deus determinaria, interferindo na liberdade. No entanto, mostramos neste tópico que a revelação consiste na autocomunicação amorosa de Deus, cujo o desejo não é a restrição da liberdade e, conseqüentemente, a desumanização, mas torná-lo plenamente livre. Cf. VAN BEECK, F. J. **Divine Revelation: intervention or self-communication**, In: *Theological Studies* 52 (1991),2, pp. 199-226.

¹⁴⁰ CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática Dei Verbum**. In: *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 2000, n. 2.

Obviamente, a plenitude da revelação do *pathos* de Deus consiste na encarnação do Verbo que culmina com sua morte na cruz. No entanto, se não consideramos sua revelação, ainda que parcialmente, na história para além do evento da encarnação de seu Filho, podemos incorrer em erro afirmando indiretamente que o nome de Deus carece de sentido fora de Jesus Cristo¹⁴¹ e que não há experiência de Deus nas outras religiões¹⁴² não havendo, por isso, sentido em fazer uma teologia que não brote da revelação cristã. Não se pode considerar essa alternativa, pois equivaleria a negar que o homem seja capaz da experiência transcendental – a consciência subjetiva, atemática e insuprimível do sujeito que conhece e o seu caráter ilimitado de abertura para a amplidão sem fim de toda realidade possível - como afirmamos no tópico acima. Além disso, o não reconhecimento dos “vestígios de Deus que se dão na criação” (Rm 1, 20) estabelece um desacordo com a economia de Deus ao povo de Israel sempre reconhecido pela Igreja. Portanto, há uma correspondência entre a manifestação universal que Deus faz de si e a revelação mais pessoal que ingressa na economia desde Abraão até a vinda de Jesus Cristo, Filho de Deus. Queremos apenas ressaltar que na tradição veterotestamentária, na filosofia e nas outras tradições religiosas há a percepção e experiência de Deus, embora afirmemos que “Jesus Cristo, levando a sua culminação a revelação feita em toda a história da salvação, manifesta o mistério de Deus, cuja vida trinitária é, nele mesmo, e para nós, fonte de uma comunicação plena de amor”.¹⁴³

Parece possível aplicar aqui, com as devidas adaptações, o critério que se empregou na definição de calcedônia: há que se manter a distinção, sem confusão nem separação, entre cristologia e o problema de Deus. É a distinção que existe igualmente entre os dois tempos da revelação que se correspondem entre si: um, o

¹⁴¹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Teología-Cristología-Antropología**. 1982, I. a) n. 1.1. Acessado dia 05/09/2016 às 16:00 na página virtual vatican.va. Endereço eletrônico está discriminado nas referências para manter a organização das notas feitas até aqui e melhor visualizar o endereço eletrônico.

¹⁴² O documento do Concílio Vaticano II: Declaração *Nostra Aetate* sobre a Igreja e as religiões não-cristãs assinala que os homens constituem, todos, uma só comunidade e que Deus é o fundamento de onde todos partimos e retornaremos. Portanto, isso é o que relaciona a Igreja e as religiões não-cristãs. A Igreja católica afirma que não raramente as religiões refletem um raio da verdade que ilumina a todos os homens. Cf. CONCÍLIO VATICANO II. **Declaração Nostra Aetate**. In: *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 2000, n. 2.

¹⁴³ En realidad, Jesucristo, llevando a su culminación la revelación hecha en toda la historia de la salvación, manifiesta el misterio de Dios, cuya vida trinitaria es, en él mismo y para nosotros, fuente de una comunicación llena de amor. Tradução livre. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Teología-Cristología-Antropología**, I. a) n. 3.3.

da manifestação universal que Deus faz de si mesmo na criação primordial, e outro, o da revelação mais pessoal que progride na história da salvação desde a vocação de Abraão até a vinda de Jesus Cristo, o filho de Deus. Existe, portanto, reciprocidade e circularidade entre a via que se esforça por entender a Jesus à luz da ideia de Deus, e a que descobre a Deus em Jesus.¹⁴⁴

Nessa comunicação plena de amor, mediada por Jesus, à criação é revelada a Trindade. Nele o mundo faz a experiência, não apenas através do conhecimento, mas da participação na vida trinitária. Essa manifestação econômica da Trindade através de Jesus Cristo é a revelação do próprio ser de Deus mesmo, a perfeição do amor trinitário, a Trindade imanente. No entanto, devemos evitar a confusão mediante a constituição da Trindade, pois Deus não necessita de um acontecimento histórico para ser Trino. A economia trinitária da salvação é o exercício livre e amoroso de Deus Trino sem nenhuma necessidade. Ela é o acontecimento onde o Filho eterno de Deus se esvazia assumindo a vulnerabilidade humana do nascimento, vida humana e na plenitude deste esvaziamento, a cruz. Neste esvaziamento do Filho, Deus Pai e, conseqüentemente, o Espírito Santo, é de alguma maneira afetado, pois Deus Pai não só nos revela gratuita e livremente o mistério de Jesus Cristo, mas junto com o Filho e o Espírito Santo, conduz a vida trinitária de modo profundo. Portanto, como afirma a *Dei Verbum* “Jesus Cristo, Verbo feito carne, enviado ‘como homem para os homens’, ‘fala as palavras de Deus’ (Jo 3, 34) e consuma a obra de salvação que o Pai lhe mandou que realizasse (Jo 5, 36; 17, 4)”.¹⁴⁵

3.4

A encarnação como autocomunicação kenótica

A encarnação é o início do processo de autocomunicação de Deus na kénosis de Jesus, pois como vimos no tópico da kénosis a partir da carta aos filipenses o Filho que existia na forma de Deus se esvazia assumindo a forma de

¹⁴⁴ Parece posible aplicar aquí, con las debidas adaptaciones, el criterio que se empleó en la definición de Calcedonia: hay que mantener la distinción, sin confusión ni separación, entre la Cristología y el problema de Dios. Es la distinción que existe igualmente entre los dos tiempos de la revelación que se corresponden entre sí: uno, el de la manifestación universal que Dios hace de sí mismo en la creación primordial, y otro, el de la revelación más personal que progresa en la historia de la salvación desde la vocación de Abrahán hasta la venida de Jesucristo, el Hijo de Dios. Existe, por tanto, reciprocidad y circularidad entre la vía que se esfuerza por entender a Jesús a la luz de la idea de Dios, y la que descubre a Dios en Jesús. Tradução livre. Cf. *Ibid.*, I. a) n. 2.

¹⁴⁵ CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum*, n. 4.

servo, ou seja, encarna-se assumindo integralmente a humanidade, exceto no pecado. Portanto, a encarnação é o primeiro passo desse processo que culmina no abandono da cruz, processo que revela, autocomunica o ser amoroso de Deus no escárnio da cruz.

3.4.1

A autolimitação amorosa de Deus

Acima vimos a compreensão do Deus da filosofia antiga e moderna e constatamos que é muito diferente do Deus apresentado nas escrituras. O Deus filosófico é um Deus apático e racional, completamente distante de sua criação ou necessariamente dependente dela. No entanto, neste tópico queremos abordar o conceito defendido por Moltmann de que Deus é *pathos* – apaixonado e sofredor. Ou seja, um Deus plenamente apaixonado por sua criação, que por ser amor, só pode amar e, por isso, sofre com os sofrimentos de sua criação.

A compreensão de Deus como puro amor abre espaço para uma questão pouco tratada na teologia cristã, porém, bem conhecida na tradição judaico-cabalística, que é a ideia de “criação para fora e para dentro”¹⁴⁶. Moltmann afirma que no modelo do relato da criação da tradição sacerdotal pode-se encontrar uma ação de Deus para dentro e outra para fora: existe e deve-se distinguir em Deus uma vida íntima e autossuficiente e, também, a criação como ação do Deus uno e trino, em sua unidade, dirigido para fora – encarnação e redenção. Portanto, somente como causa de si Deus pode ser causa do mundo. De acordo com o relato bíblico, a criação ocorre a partir do nada: do “caos” e da “*creatio ex nihilo*”. Sendo assim, é preciso considerar que em Deus há um interior e um exterior e que, portanto, para criar necessita “sair para fora de si” e, por isso, sua comunicação ao outro constitui uma *autolimitação* de Deus antecedendo o ato de criar. Dessa forma, para produzir uma criação para fora de si mesmo, faz-se necessário estar aberto previamente dentro de si mesmo espaço para essa finitude.

Mas se, em face da “criação a partir do caos” e da *creatio ex nihilo*, é preciso dizer que existe em Deus um interior e exterior, e que, portanto, ao criar, “sai para fora de si”, e criando, se comunica ao seu outro, então é preciso admitir uma autolimitação do Deus infinito e onipresente, antecedendo à sua criação. Para

¹⁴⁶ MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 119.

produzir uma criação fora de si mesmo, o Deus infinito deve ter aberto previamente “dentro de si” o espaço para essa finitude.¹⁴⁷

Um aspecto que devemos considerar é que a criação, enquanto ação de Deus Nele, e para fora Dele, deve ser designada como uma representação feminina, pois Deus cria o mundo e permite que o mundo se forme dentro Dele e apareça¹⁴⁸. A partir dessa compreensão Isaac Luria, conta-nos Moltmann, desenvolveu uma doutrina chamada de *Zimzum* que significa propriamente concentração ou contração. Ou seja, retira-se para dentro. Segundo ele, a “existência do universo foi possibilitada por um processo de recolhimento em Deus”.¹⁴⁹ De acordo com essa teoria, Deus teria reservado um espaço em seu ser, distanciando-se dele para depois aparecer na sua criação e revelação. Sendo assim, o que Isaac quer demonstrar é que o primeiro ato de Deus é sempre um ato para dentro, de encolhimento, de contração. A primeira ação de Deus é uma kénosis, autolimitação, a autorreclusão de Deus de si e em si mesmo para depois sair para fora de si na criação do outro. Além disso, mostra que todo ato para fora é precedido por um para dentro e que a criação contínua de Deus ocorre tanto para dentro como para fora e a medida que ele se retrai.

O processo do mundo, portanto, deve ser entendido no seu duplo aspecto: cada estágio no movimento da criação envolve um ato para dentro que possibilita o exterior. Portanto, Deus cria, sempre e continuamente, tanto para dentro como para fora. Ele cria na medida em que e porque se retrai. A criação poderosa no, caos e a partir do nada, é igualmente um autorrebaixamento de Deus, em sua própria impotência. A criação é uma obra da humildade divina e do recolhimento de Deus para dentro de si. Deus atua em si mesmo quando age criando.¹⁵⁰

Podemos ver, também, esse processo dentro da própria relação íntima da Trindade. Nela, o Pai mediante uma alteração do seu amor para com o Filho, ou seja, por uma retração do Espírito e o Filho, por sua vez, mediante uma alteração da correspondência ao amor do Pai, pela inversão do Espírito, abriu espaço, tempo e liberdade para o exterior, no qual o Pai pelo Filho se manifesta criativamente.¹⁵¹ A abertura de Deus gerada por essa relação significa uma renúncia uma autolimitação. “O tempo é uma pausa da eternidade, a finitude é um espaço dentro

¹⁴⁷ Ibid., p. 120.

¹⁴⁸ Ibid., p. 120.

¹⁴⁹ Ibid., p. 120.

¹⁵⁰ Ibid., p. 121.

¹⁵¹ Ibid., p. 122.

da infinitude e a liberdade é um ir ao encontro do amor eterno. Deus retrai-se em si mesmo para poder sair de si. A eternidade inspira para poder expirar o espírito da vida”.¹⁵²

3.4.2

A criação trinitária: expressão do amor

Para compreender a encarnação como autocomunicação kenótica do *pathos* de Deus faz-se necessário adentrar no mistério trinitário da criação, pois a encarnação como veremos abaixo é um ato puro e livre de amor entre um Deus que é essencialmente puro amor, por isso sai de si para amar criativamente e entre sua criação que conserva a plena diferença, embora não constitua seu contrário devido a toda sua realidade positiva ser proveniente de Deus que é imanente por transcendência.¹⁵³ Portanto, devemos afirmar que a criação é um ato que surge do amor intratrinitário, amor que parte do Pai e é correspondido pelo Filho.

Nessa relação eterna de amor pleno entre o Pai que promove e o Filho que corresponde surge a criação. O Pai cria o mundo a partir do amor que nutre pelo seu Filho, seu correspondente, igual em natureza. O amor que se encerra, se comunica, entre os iguais, passa a ser criativo, cria o mundo. Sendo o mundo, então, criado por força do amor recíproco entre as pessoas divinas - sua essência - é destinado, naturalmente, ao bem e por isso, o amor que só quer amar e ser amado espera correspondência de sua imagem e semelhança que se abriga no mundo – o homem – para que, assim Deus perfeito e eternamente feliz na reciprocidade do amor com o Filho, seja, também, temporalmente feliz com o homem.¹⁵⁴ Sendo assim, a criação de Deus não é obra de sua exclusiva vontade, no sentido de um Deus apático, com traços do motor imóvel de Aristóteles, mas resultado da própria essência amorosa da Trindade toda que participa dessa ação criadora. Como dissemos o Pai cria por força do amor pelo Filho e, por isso, ela não corresponde apenas à vontade magnânima e onipotente de Deus, mas ao amor eterno trinitário que, em última instância, é sua essência.

¹⁵² Ibid., p. 122.

¹⁵³ SCHILLEBEECKX, E. *Jesus a História de um Vivente*, p. 635.

¹⁵⁴ MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 123.

Se o Pai cria o mundo por seu amor pelo Filho, também, naturalmente cria o mundo por meio d'Ele. Dessa forma, toda a criação está destinada ao seu senhorio, o que implica dizer que desde a eternidade o Filho está destinado a ser o *logos*, mediador da criação. Por isso, se encarna, rebaixa-se ao assumir a vulnerabilidade humana, pois sendo o *logos* está destinado a ser o “centro” da humanidade livre, revelador, guia e senhor do Reino da liberdade.¹⁵⁵ Olhar com atenção para a criação como ato trinitário, intermediação do Filho na obra da criação, nos faz perceber a estreita relação entre os dois mistérios: a criação e a encarnação. Desse modo, podemos compreender a kénosis: descida (encarnação) e morte de cruz como um ato revelador do ser profundo amoroso de Deus que com sua descida quer nos fazer participar plenamente de sua vida de amor trinitário e não apenas desce movido pelo pecado cometido por sua criatura com o intuito de restabelecer a ordem ou pagar um preço pela desobediência.

Por tudo isso, podemos dizer que o Filho constitui o paradigma da humanidade. A perfeita correspondência e reciprocidade ao amor essencial divino que gera a eterna felicidade de Deus, também, é possível, ainda que não de maneira perfeita e eterna, à criação, já que esta fora criada por meio de seu Filho e à sua imagem e semelhança. Ou seja, a criação também está destinada à correspondência do amor de Deus, à realização da felicidade de Deus, à glória de Deus. Nesse reconhecimento do amor e na consequente correspondência a esse amor, mediado pelo Filho, a criação se realiza, assume sua existência livre, alcança sua verdade. Além disso, completa-se o prazer da autocomunicação de Deus.

Obviamente, tudo o que dissemos acima ocorre por força do Espírito Santo. Toda a criação que descrevemos como obra do amor proveniente do Pai que encontra reciprocidade no Filho tem a participação ativa do Espírito. Sua participação na criação desmonta a fria contraposição criador-criatura, agente-ato, artífice-obra. O Espírito promove a criação pelo por meio do Filho, e possibilita a participação na vida íntima da própria Trindade.

¹⁵⁵ Ibid., p. 123.

3.4.3

A encarnação como ato livre e da ação amorosa de Deus

Talvez a questão central, a pergunta fundamental, em torno do tratado da encarnação seja: a cristologia se encerra em uma soteriologia? Em outras palavras, a encarnação, para Deus, é casual ou necessária? Ou ainda, está fundamentada em sua vontade ou em seu ser profundo, sua natureza? Diante dessas perguntas a tradição dogmática pensou duas respostas: a) a encarnação como necessária para a expiação diante dos pecados da humanidade; b) a encarnação como a autocomunicação amorosa de Deus, do seu próprio ser, que desde toda a eternidade está presente na mente divina.

Cabe-nos tecer alguns comentários acerca de cada uma das respostas. Em relação à primeira, Deus é motivado por causa do pecado a promover um sacrifício expiatório, enviando seu filho único para morrer na cruz por nós. Nesse caso a encarnação é motivada por uma causa exterior a Deus que o induz a agir. Portanto, sua ação não é livre e amorosa, mas movida pela coação. À primeira vista, sua ação, aparentemente demonstra a face de um Deus passível, que age em função do amor que tem por suas criaturas. No entanto, sua ação, motivada pelo pecado revela sua impassividade. Sua preocupação é restabelecer a ordem cósmica que o pecado desmantelou. Diante dessa resposta dogmática para a encarnação, a tradição revela um Deus absolutamente impassível, completamente semelhante ao *motor imóvel* de Aristóteles, cuja função era estabelecer a ordem que garantia a subsistência do cosmos.

Além disso, diante desse argumento, o Filho passa a ser apenas um pressuposto funcional dessa ação ordenadora de Deus. Deus ao enviar seu Filho, continua com sua natureza sendo imperturbável, nenhum sofrimento o incomoda e quando o Filho termina e morre se restabelece a ordem e não há mais necessidade de sua existência, o Filho torna-se supérfluo. Essa redenção expiatória não deixa lugar para a mediação de Cristo. A soteriologia suplanta a cristologia e, sobretudo, a escatologia que se encontra por trás de uma cristologia equilibrada. Portanto, essa resposta da tradição dogmática é insustentável. Ela por si destrói o cristianismo a partir de dentro, a partir do próprio caráter trinitário da fé.

Se a encarnação do Filho for encarada apenas como um pressuposto funcional para o sacrifício expiatório que por causa do pecado se tornou necessário, então

ela é uma expressão da vontade de Deus *ad extra*. Ela diz respeito unicamente à relação de Deus com o mundo, não à sua relação consigo mesmo. Deus pode redimir os pecadores pelo envio do seu filho, mas nada o obriga a fazê-lo. Com o envio do reconciliador, o seu próprio ser permanece imperturbável. Nenhum sofrimento ele teve com o pecado dos homens, e a reconciliação do mundo nada lhe acrescenta. Uma vez consumada a reconciliação do mundo com Deus, por obra do Filho de Deus feito homem, este torna-se supérfluo. A sua intermediação entre o Deus misericordioso e o homem pecador encerra-se, pois está cumprida sua missão. Isso está contido no próprio conceito de mediador, que, caso contrário, passaria a ser um elemento de perturbação. Na criação redimida, purificada pelos pecados e livre da morte, o Homem-Deus não tem mais lugar. O equívoco de toda cristologia funcional e soteriológica torna-se evidente, pois com isso decreta sua autossupressão. Isso se aplica tanto às posições da Igreja antiga, segundo às quais Deus se fez homem para que nós homens nos tornemos deuses, como as cristologias vicárias modernas. Na encarnação do filho, todavia, há muito mais do que um meio voltado para o fim. A cristologia é muito mais do que o pressuposto da soteriologia¹⁵⁶

Por outro lado, a segunda resposta dada pela tradição revela o caráter amoroso de Deus. “A encarnação do Filho representa a perfeita autocomunicação do Deus uno e trino com o seu mundo”¹⁵⁷. São Paulo em (Rm 4, 25) recorda que se Cristo foi entregue por nossos pecados, foi ressuscitado para nossa justificação. A partir desse paralelismo demonstra que a justificação daquele que peca representa muito mais do que somente o perdão dos pecados. Não há uma equivalência entre o pecado e a graça. A graça de Deus sempre superará o pecado. Portanto, o Filho de Deus se encarna na humanidade não apenas por causa do pecado, mas principalmente, para elevar a criação à plenitude. De modo que, ainda que o homem não tivesse pecado o Filho de Deus teria sido feito homem, encarnado na humanidade. Deus cria o homem à sua imagem e semelhança (Gn 1, 26) esse enunciado traz consigo duas possibilidades da encarnação: a) como qualificação do homem. Nela o ser humano reconhece seu valor como criatura; b) como promessa do homem. Cristo, aquele que se fez homem, é compreendido como aquele em quem se revela a promessa de Deus de que o homem seria sua imagem e semelhança. Ele é o paradigma da humanidade; Nele a encarnação tem sentido em si mesma.

Sendo assim, a encarnação não é necessária, mas um ato amoroso que revela o ser profundo de Deus triúno. Sendo Deus amor, Nele só há a possibilidade de amar, dessa forma, o amor transborda para fora. Deus se contrai, se esvazia para gerar aquele que o amará eternamente. No entanto o amor, para ser

¹⁵⁶ MOLTMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**, p. 125.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 126.

verdadeiro, não pode ser narcisista. Deve-se estar aberto ao outro. O outro da trindade, por sua vez é sua criação que também por um ato de liberdade autolimitadora de Deus e pela contração de seu ser, esvaziamento, cria o mundo, imagem e semelhança de seu logos que pela encarnação faz toda a criação participar da experiência amorosa trinitária. Ou seja, na correspondência eterna do amor de Jesus o Pai é feliz. No entanto, nesse amor entre o Pai e o Filho compartilhado com o seu outro que é a criação, Deus também quer ser feliz sendo correspondido positivamente pela criação que experimenta continuamente seu amor.

3.4.4

A encarnação como expressão da kénosis trinitária

No mistério da encarnação, desde o anúncio da concepção, podemos perceber nos textos bíblicos a inteira participação do Deus Triúno. Pela encarnação o ser humano se reconhece “imagem e semelhança de Deus”, reconhece-se na encarnação do Filho o beneficiado, aquele a quem a ação salvífica de Deus desde os primórdios da economia da salvação se destina.

Além de criar a “imagem e semelhança” abrindo mão de sua exclusividade para sua criação, rebaixa-se, esvazia-se assumindo a vulnerabilidade humana, limitando-se aos condicionamentos históricos e culturais que qualquer ser humano está sujeito. Ou seja, na encarnação de Jesus a divindade se esvazia de sua glória divina e em perfeita consonância com natureza humana desce até o ponto mais profundo – a morte de cruz.¹⁵⁸

Através de sua kénosis o unigênito torna-se o primogênito de muitos irmãos. Jesus abre, dessa forma, seu relacionamento com o Pai fazendo-os seus filhos adotivos e estendendo aos irmãos e irmãs que agora podem responder positivamente a esse amor criativo de Deus por causa do Cristo que aproxima, pela força do Espírito, o humano e o divino.

¹⁵⁸ Toda a economia da salvação é trinitária. Dessa forma, podemos afirmar como Rahner em seu axioma fundamental: “A Trindade econômica é a Trindade imanente e vice-versa.” Não nos cabe aqui tratar das divergências que existem entre os teólogos acerca do “vice-versa” do axioma rahneriano, mas queremos apenas mostrar que somente é possível falar da Trindade imanente e do ser de Deus, ainda que nunca alcancemos, a partir de sua atuação econômica. Cf, COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Teología-Cristología-Antropología**, n. C, 1.2.

Por fim a encarnação entendida como obra da Trindade desvela o duplo objeto do amor. Sabemos que a criação é resultado do amor do Pai pelo Filho que corresponde a esse amor do Pai, sendo esse o estopim para a criação. Com isso, o Pai cria não somente por amor, mas pelo amor do Filho estabelecendo-o como mediador da criação que pelo Filho experimenta definitivamente esse amor do Pai, amor essencial intratrinitário, e pode, por meio do Filho, corresponder a esse amor proveniente de seu criador que dá sentido à sua existência. Portanto, o Pai, amor *pathos*, que encontra a correspondência eterna desse amor em seu Filho, realizando a perfeição da comunicação do amor que não apenas ama, mas deseja ser amado para se realizar e ser feliz, pela encarnação de seu Filho, mediador da criação, pode também ser correspondido, experimentando a felicidade do amor com sua criação, ainda que não da mesma maneira que com o Filho. Também cabe-nos dizer que por meio dessa experiência misteriosa de Deus na história (encarnação) a Trindade “se abre”. A fraternidade com o Filho, que faz da humanidade filhos adotivos do Pai, nos ingressa nessa relação trinitária de amor das pessoas divinas participando da “existência de Deus” e “Deus da existência humana”.¹⁵⁹

3.4.5

Jesus Cristo: expressão concreta da imanência trinitária

Essa reflexão somente é possível devido à íntima relação entre Jesus e o Pai descrita pela sagrada escritura, sobretudo, no evangelho de João em que Jesus afirma: “quem vê a mim, vê o Pai. Como podes dizer: mostra-nos o Pai? Não crês que eu estou no Pai e o Pai está em mim?” (Jo 14, 9-10). No entanto, essa afirmação traz questionamentos: a) Para conhecer o Pai é necessário conhecer Jesus, o revelador do Pai. Sendo assim, há alguma incompatibilidade entre o Deus revelado em Jesus e o Deus com todos os seus atributos clássicos? b) De que forma Deus se expressa concretamente em Jesus?

Vimos acima, no tópico sobre a autocomunicação de Deus, que o ser humano, como mostra Rahner, possui a capacidade de fazer uma experiência transcendental: consciência atemática, subjetiva, necessária e insuprimível

¹⁵⁹ MOLTMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**, p. 132.

presente no ato de conhecer, demonstrando assim, o caráter ilimitado de abertura desse sujeito à realidade. Ele, percebendo-se sujeito e pessoa, reconhece sua finitude e se pergunta pelo absoluto ao qual ele experimenta aprioristicamente. Dentro da lógica da epistemologia analógica, onde, apesar da analogia, sua natureza é expressar a dissimilitude entre o humano e Deus,¹⁶⁰ o ser humano reconhecendo-se finito entende que somente pode ter sido criado por algo infinito; sendo mutável, certamente é proveniente do imutável; sendo o humano plural, provém do Uno; sendo passível, Deus só pode ser impassível. No entanto, o inesperado, o escandaloso acontece: esse absoluto, infinito, Deus, que o ser humano desde o princípio ansiava em conhecer, não apenas se mostra a ele, mas vai ao seu encontro: desce, assume a vulnerabilidade humana, entra no tempo e espaço, encarna-se em Jesus. Eis a grande dificuldade: aceitar que Jesus é a expressão da Trindade. Aceitar que o indivisível fez-se divisível; que o imutável tornou-se mutável; que o infinito fez-se finito; e que o “impassível” fez-se passível no homem Jesus. Jesus mostra que esses atributos em Deus não devem ser absolutizados como na tradição clássica grega sobre deus.

O mistério de Jesus é, portanto, a humanização de Deus, a encarnação do ser eterno, original e imutável na esfera do ser que existe no tempo e na efemeridade, onde o homem vive e morre. Se o mistério de Jesus é a presença eterna de Deus entre os homens, então a redenção do mundo também está contida nele. Deus tornou-se homem, para que os homens tornem-se participantes de Deus. Ele tomou a essência do transitório e do mortal afim de que o transitório e mortal obtenha a perenidade e imortalidade.¹⁶¹

Dessa maneira, a primeira pergunta é respondida reconhecendo que na revelação concreta de Deus em Jesus Cristo, Deus se revela no seu “sub contrário”¹⁶², dialeticamente. Sua potência é revelada através de sua impotência; sua unidade, na multiplicidade; sua infinitude, na finitude; sua “impassibilidade”, na passibilidade. Portanto, a expressão concreta do Pai, seu Filho Jesus, revela sua essência amorosa em sua existência e atuação na realidade. Jesus é a revelação plena do Pai, que, aliás, é o sujeito dessa revelação. Jesus, em sua atuação, cumpre obedientemente a vontade do Pai. Os próprios evangelhos atestam que Jesus revela o Pai em sua atuação. No evangelho de Marcos vemos um Jesus que vai se

¹⁶⁰ C, BOFF. **Teoria do Método Teológico**. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 309.

¹⁶¹ ATHANASIUS. **De Incarnatione 54**, *apud*: MOLTMANN, J. **O Deus Crucificado**, p. 118.

¹⁶² B, FORTE. **Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história**: ensaio de uma cristologia como história. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 290.

apresentando aos seus discípulos aos poucos em meio a gestos e palavras. Proíbe, inclusive, que os Espíritos revelem sua identidade (Mc 1, 34). Sua atuação está intimamente relacionada à revelação da essência divina, que é o amor, e sua ação amorosa, redentora, para com sua criação. Por isso, Jesus anuncia, prioritariamente, o Reino de Deus.

Jesus é o próprio Reino de Deus em pessoa.¹⁶³ Portanto, quando perguntamos de que forma a Trindade é expressa concretamente por Jesus? A resposta não pode ser outra do que em sua própria vida, gestos e ações – Reino de Deus. O anúncio do Reino de Deus é, em sua raiz mais profunda, o anúncio de Deus como terreno onde brota a vida, como *espaço amplo*¹⁶⁴ no qual podemos nos desenvolver.

Podemos ver nos evangelhos o grande esforço de Jesus em anunciar o Reino de Deus. No entanto, acontece em meio sua existência; não se trata de apresentar um tratado teológico sobre Deus no qual todos deveriam estudar e colocá-lo em prática. Vemos nos evangelhos a constante atualização do Reino de Deus, feita por Jesus, às vicissitudes da vida, dia-a-dia das pessoas; seu desejo que todos que o acompanhavam experimentassem profundamente o Reino de Deus entranhado em suas simples atividades, em suas vidas. As imagens do Reino de Deus, anunciado por Jesus em suas parábolas, podem ser encontrados na limpeza da casa, no cozimento do pão, na atividade agrícola, etc.

No quarto capítulo do evangelho de Marcos é apresentado um grupo de parábolas referentes à relação do ser humano com a natureza. Através delas o evangelista quer expressar a esperança proporcionada pelo Reino de Deus. Derramar a semente pela terra na esperança de que ela dê frutos; o grão de mostarda que é diminuto e quando cresce produz uma grande árvore onde as aves do céu fazem ninhos. No entanto, Marcos não fica apenas no sentido figurado em relação à natureza como sinal do Reino, mas identifica o Reino no próprio ritmo da natureza - compara o Reino de Deus com o verão (Mc 13, 28s). Assim como na primavera, onde as árvores renascem, se enverdecem, enchem-se de flores e sementes, produzem frutos, é o Reino de Deus, primavera definitiva da criação. A

¹⁶³ Moltmann afirma ser Jesus o Reino de Deus em pessoa, no entanto, devemos informar que quem cunha primeiro essa expressão (*autobasiléia*) é Orígenes como afirma Ladaria em seu livro sobre a doutrina da Trindade., cf. MOLTSMANN, J. **Cristo para Nosotros Hoy**, p. 13. Ver também, cf. ORÍGENES, *Commentarium in Mt tomus, XIV, 7. PG 13, 1097. Apud: LADARIA, F. L. O Deus vivo e verdadeiro: O mistério da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 167.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 17.

vida humana, permeada pelo Reino de Deus, identifica na natureza o ciclo natural do nascer e morrer no ritmo das estações: primavera, verão, outono e inverno.

Lucas, em seu décimo quinto capítulo, utiliza outra dinâmica para falar do Reino de Deus; nele encontramos o tema do achar e perder. Na imagem do pastor que deixa suas noventa e nove ovelhas para encontrar uma que estava perdida; da mulher que busca encontrar sua moeda de prata; ou ainda, do filho que não apenas estava perdido e foi encontrado, mas que estava morto e voltou à vida. Fica claro que o Reino de Deus para Lucas é o gozo, a alegria de Deus em voltar a encontrar aquele que estava perdido. Ou melhor, a alegria de Deus encontra sentido naquele que o abandonou, fechou-se à sua graça, o rejeitou, mas retorna, volta para Ele, converte-se, rejeita a alienação e volta a compartilhar a vida com Deus, goza do gozo de Deus.

Experimentamos o Reino de Deus quando ocorre algo semelhante em nós, quando florescemos e crescemos como as flores e as árvores na primavera, quando voltamos à vida porque sentimos o infinito amor d'Ele que brota tudo o que tem vida. Quando experimentamos a vitalidade de Deus em sua alegria por nós quando nossas energias vitais revivem: então o Reino de Deus deixa de ser um senhorio alheio para transformar-se em fonte de vida. Então sentimos o Reino de Deus como *amplo espaço* nos qual podemos nos desenvolver, pois n'Ele já não existe conflito. Quando experimentamos o Reino de Deus dessa maneira voltamos a perceber a plenitude de possibilidades que nos brinda nossa vida.¹⁶⁵

A presença do Reino de Deus em Jesus, a experiência concreta da Trindade feita pelas pessoas através do Verbo encarnado, não para por aí. A presença de Jesus revela a dimensão vitalizadora do Reino. N'Ele a vida é restabelecida na força do Espírito. Jesus, em sua presença taumatúrgica, restabelece a saúde dos enfermos e expulsa os demônios – sinais pertencentes à chegada do Reino de Deus, pois quando o Deus criador vem às suas criaturas todas as forças destrutivas são obrigadas a ceder e os atormentados por elas se restabelecem. O Reino de Deus, revelado por Jesus em sua atividade taumatúrgica, sinais da ressurreição, não traz apenas a salvação no sentido religioso, mas atinge o ser humano inteiro, em toda a sua existência, incluindo sua dimensão corporal – sua saúde, cultura e história.

¹⁶⁵ Ibid., p. 16-17.

Na vida da ressurreição vindoura se completará o Reino de Deus, cujas sementes plantou Jesus em nossos ouvidos por meio de suas palavras e suas curas em nossos corpos. A respeito da enfermidade o Reino de Deus significa *cura*; a respeito da morte significa *ressurreição*.¹⁶⁶

O Reino de Deus também foi expresso na convivência com Jesus, revelou a justiça de Deus aos desvalidos, injustiçados e marginais da sociedade. Sua presença em seu meio revelava a acolhida de Deus àqueles que por sua condição social, étnica ou religiosa eram impedidos de viver em sociedade. Sua presença representava a inclusão desse grupo de marginais à presença amorosa e salvífica de Deus, o Reino de Deus. Isso pode ser visto claramente em sua relação com os pobres e as crianças. Jesus proclama, em suas bem-aventuranças, “felizes vós, os pobres, porque vosso é o Reino de Deus.” (Lc 6, 20) Ele se preocupa em estabelecer a dignidade àqueles que não possuem dignidade e estes, após a participação d’Ele em suas vidas, deixam de ser os sofridos objetos da opressão e humilhação para tornarem-se sujeitos com dignidade própria de serem os primeiros filhos de Deus, dignidade indestrutível aos olhos de Deus. Agindo assim, incluindo-os no Reino de Deus, Jesus proporciona-lhes a esperança no futuro, mas não apenas isso. Proporciona-lhes, também, possibilidade de se levantar, de olhar com a cabeça erguida e com coragem para confrontar o sistema que a todo o momento os tenta persuadir de que são fracassados e que não prestam, sistema que os empurra para o abismo.

“A vós pertence o Reino dos céus”: não se trata de entretê-los com vans promessas para que fiquem tranquilos aqui, mas uma autorização para que se levantem e tragam a paz para este mundo violento atuando como filhos do Reino de Deus. Jesus não conduz os pobres ao caminho da ascensão social para que amontoem riquezas. Os traz ao caminho de uma comunidade na qual tem valor a cultura do compartilhar, tal como o demonstra a multiplicação dos pães.¹⁶⁷

Jesus não apenas anuncia o Reino de Deus aos pobres, mas o descobre em sua relação com os pobres.¹⁶⁸ Jesus é a expressão concreta da Trindade que se exprime kenoticamente em todas as ações de Jesus, ações do Reino de Deus, expressões que concretizam o ser profundo de Deus, sua essência, que é puro amor. Por isso, desce, esvaziando-se até a morte participando de nossa existência

¹⁶⁶ Ibid., p. 18.

¹⁶⁷ Ibid., p. 21.

¹⁶⁸ Ibid., p. 21.

e fazendo-nos participar de seu amor inclusivo, amor que inclui a todos, sobretudo, os menores, injustiçados e desvalidos.

3.5

A cruz como a plenitude da autocomunicação kenótica de Deus

“Morte, onde está tua vitória? Morte, onde está teu aguilhão?” (1Cor 15,55) Na cruz de Jesus - morte ignomínia, escândalo e loucura – o amor de Deus se faz presente concretamente e dependurado na cruz. Na morte de Jesus, Deus experimenta profundamente a humanidade e dessa experiência radical brota uma relação intensa e dinâmica entre a divindade e a humanidade. A partir desse episódio a humanidade vive mergulhada no amor trinitário de Deus que assumiu nossa história como sua com todas suas vulnerabilidades. Na cruz de Jesus, com sua dimensão histórica e escatológica humanidade e divindade se interpenetram, dá-se uma pericorese teândrica radical. Portanto, da cruz surge a maior expressão de amor, pois na miséria da cruz comunica-se a abundância do amor, na fraqueza do crucificado revela-se a onipotência amorosa de Deus e no “fracasso” do crucificado comunica-se plenamente o ser amoroso de Deus anunciado por Jesus em toda sua vida.

3.5.1

O processo de Jesus

A atuação reveladora e profética de Jesus gera conflitos com as estruturas sociais de seu tempo – estruturas injustas e opressoras - devido ao seu posicionamento obediente à vontade de seu Pai. Diante disso, as autoridades gestoras destas instituições, responsáveis em manter o *status quo*, tramam a acusação, prisão e morte de Jesus, diga-se de passagem, a pior morte de seu tempo. Devemos lembrar que Jesus anuncia a todo o momento o Reino de Deus. Seu principal objetivo não é o de inaugurar uma nova religião, ou montar um exército para libertar Jerusalém da dominação romana; mas anunciar o Deus *ABBA*, seu Pai, e conseqüentemente seu Reino marcado pela justiça, misericórdia e amor. A pregação do nazareno, portanto, contrasta com essas estruturas sociais e instituições que havia em seu tempo. Sem dúvida, por ser gerado pelo e para o

amor e ser livremente amor correspondido à fonte do amor, ou seja, Filho de Deus, sendo de mesma natureza (*morphê Theou*) esvazia-se, aniquila-se para sair de si ao encontro do outro como somente o amor é capaz de fazer. Sua atuação amorosa, fiel à sua natureza, provoca um forte conflito com os poderosos que, ao contrário de sua natureza, vivem no luxo e regalias à custa de exploração dos vulneráveis, dos mais frágeis.

O anúncio do Reino de Deus, por Jesus, incomoda as estruturas mais rígidas de seu tempo. Incomoda a religião ao denunciar seu engessamento, sua utilização na exploração e manutenção da situação de miséria do povo que devia pagar altas taxas para o templo e, como Jesus acusa, colocavam fardos pesados sobre os ombros dos humildes e faziam exatamente o contrário do que pregavam e exigiam. A popularidade de Jesus os incomoda¹⁶⁹. Suas duras palavras e seus gestos simples os fazem tramar contra ele.

O outro lado da moeda está na instituição política, que vê em Jesus um agitador político perigoso por acreditarem ser capaz de desestabilizar a *pax romana*, importante para a manutenção do *status quo*. Jesus se torna um engodo e deve ser destruído. Diante disso, surgem duas acusações graves contra Jesus: a) Blasfêmia!¹⁷⁰ Jesus é acusado pelas autoridades religiosas de blasfêmia. Sua posição diante do sábado, seu comportamento pouco asceta, sua posição frente aos desrespeitosos da lei e, sobretudo, sua promessa de destruição do templo, algo que levou Jeremias à condenação de morte. b) Revolucionário, guerrilheiro, agitador! A segunda foi imposta pela instituição política sob duas situações: a primeira a agitação política que Jesus provocava com seus discursos, gestos e ações contrárias ao sistema político de exploração romano; a segunda diz respeito a uma dimensão religiosa, muitas vezes ignorada na análise do processo de Jesus: os romanos dominavam a partir de uma política chamada de *pax romana* que consistia na submissão dócil dos dominados caso contrário seu exército utilizaria a força e em troca os romanos permitiam algumas regalias aos seus dominados como: o culto religioso. No entanto, eles acreditavam que eram seus deuses os responsáveis pela manutenção dessa *pax romana* e Jesus, obviamente, com sua pregação estava perturbando a ordem e os deuses que mais cedo ou mais tarde

¹⁶⁹ BOFF, L. **Jesus Cristo libertador**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 84.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 89.

deixariam de manter a *pax*.¹⁷¹ Com isso, a acusação de Jesus, pelos romanos, não é apenas política, mas político-religiosa. Portanto, assim se dá o processo de Jesus: em dois âmbitos que se inter-relacionam político e religioso.

3.5.2 Jesus diante da morte

Como vimos acima, o processo de Jesus é consequência de sua obediente atuação salvífica e reveladora do ser profundamente amoroso de Deus. Através de seu processo vimos que Jesus, com sua atuação, incomoda setores da sociedade que desejam a preservação do *status quo* e que esse incômodo, sofrido por esses setores, resulta em consequências pesadas contra Jesus. Diante disso, cabe-nos perguntar se Jesus tinha consciência dessas possíveis consequências? Se possuía consciência de sua morte violenta iminente, porque continuou e foi à Jerusalém ao invés de retroceder? Diante dessas perguntas cabe-nos mais uma que consiste no cerne deste tópico: o que sua morte violenta representava para ele, qual o sentido por trás de sua insistência e entrega à morte?

O primeiro ponto que devemos considerar é que Jesus certamente tinha consciência de sua possível morte violenta. Vimos acima que sua sociedade era constituída de poderes violentos que nunca permitiriam ser incomodados a ponto de terem esse “tecido social” desbaratinado. Todo judeu desse tempo sabia que os romanos tinham o direito de crucificar. Sabiam que Herodes possuía o *Ius Gladii* – o direito de decapitar. Aliás, Jesus tinha esse acontecimento fresco na memória, por João Batista ter sido decapitado. Sabiam, também, que o sinédrio poderia condenar seus desafetos por apedrejamento – como fizeram a Estevão. Dessa forma, qualquer ação contrária a essas instituições poderia provocar sua morte. Quanto a Herodes, Jesus sabia que possivelmente estava na mira dele. Todos sabiam que Jesus havia sido batizado por João e comentavam que ele era João ressuscitado (Mc 6, 14). Marcos, também, menciona os “herodianos” (Mc 3, 6) denotando uma lembrança histórica. Ou seja, Jesus ponderava a possibilidade de terminar como o Batista. Jesus também tinha como opositores os judeus. Os evangelhos narram os diversos conflitos com pelo menos os dois grandes partidos:

¹⁷¹ MOLTSMANN, J. *O Deus Crucificado*, p. 177.

saduceus e fariseus.¹⁷² Além disso, seria ingênuo imaginar que Jesus sendo judeu não soubesse que certas condutas de sua atuação e pregação não causariam reprovação por parte das autoridades religiosas e constituía em perigo para ele. Quanto aos romanos, autores de sua execução, inclusive, Jesus não se preocupava tanto, pois sua pregação não mostrava interesse pelos problemas da ocupação romana.¹⁷³ No entanto, Jesus era associado a certas posições políticas, devido ao seu messianismo e seus companheiros que, acredita-se, possuíam tendências zelotes. Portanto, é historicamente claro que Jesus tivesse contato, pelo menos em algum momento de sua atuação, com a possibilidade e depois com a certeza de sofrer uma morte violenta. Ele tinha clareza de que seu anúncio obediente do Reino de Deus provocaria conflitos com as autoridades que preservariam a todo custo o *status quo*. Agora que concluímos que Jesus possuía consciência de que sua atuação o levaria a um iminente fim violento voltamos nossas atenções para a segunda pergunta: por que continuou até o fim e não retrocedeu?

Antes de mais nada devemos lembrar que Jesus, em sua atuação, demonstra possuir plena confiança em Deus: “aconteça não o que eu quero, mas o que tu queres” (Mc 14, 36). Além dessas palavras que podem não ser *ipsissima verba Jesu*, conhecemos um bom número de palavras autênticas que revelam a fidelidade de Jesus ao propósito do Pai até as últimas consequências, a morte (Mc 8, 35)¹⁷⁴. Portanto, retroceder, abster-se de tomar posição ético-religiosa diante da morte iminente seria compreendido como incompreensível cisão de personalidade. Diante disso, a questão torna-se outra: diante da morte que se aproximava, como integrar essa morte ao propósito de sua mensagem?

Todos os evangelhos e profissões de fé do cristianismo primitivo, por exemplo, o hino cristológico de filipenses, atestam a convicção de que Jesus se entregou livre e conscientemente à cruz. A tradição primitiva tende a associar a dimensão servidora a partir de um *lógon* de Jesus sobre “serviço” ou “estar a

¹⁷² O partido mais forte do sinédrio (saduceus) é mencionado apenas na história da paixão como adversário de Jesus. No entanto, somente após a guerra judaica de 70 dC é que os fariseus, também com voz no sinédrio, chegaram à posição de liderança que os evangelhos lhes atribuem. Isso implica que o evangelho está relatando, até certo ponto, a situação posterior da igreja. E podemos supor que a tensão entre Jesus e os saduceus datam de um período anterior ao que o relato da paixão indica. Portanto, nosso autor chega à conclusão de que a oposição a Jesus não vem apenas de um dos partidos, mas dos dois. Apesar de os fariseus liderarem apenas mais tarde e não aparecerem na paixão havia tensão também contra a atuação de Jesus. cf.: SCHILLEBEECKX, E. **Jesus a História de um Vivente**. São Paulo: Paulus, 2015, p. 295.

¹⁷³ Ibid., p. 295.

¹⁷⁴ Ibid., p. 297.

serviço” com o caráter de despedida da última ceia, levando a acreditar que sua compreensão de sua morte passa pela *diakonia*. Conforme Schillebeeckx o *diakonein* (serviço de Jesus) narrado em Mc 10, 45: “o Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar sua vida como resgate de muitos”, tem uma clara relação com sua morte expiatória. O termo *diakonein* tem grande importância neste tema, pois ao analisarmos percebemos que ao longo do tempo sofreu variação de significado. No grego profano *diakonein* significa originalmente “servir à mesa”, mas seu sentido generalizou-se pelo judaísmo helenista para se referir a qualquer tipo de “prestação de serviço” e foi nas comunidades judias cristãs helenistas que esse termo tornou-se propriamente eclesial cristão (Rm 11, 13; 12, 7; 15, 31).¹⁷⁵ No entanto, o evangelho de Marcos e os textos da antiga tradição preservaram o significado mais antigo do termo – “servir à mesa”; isso implica dizer que provavelmente o fator teológico que proporcionou a transição do significado mais antigo do termo para a apropriação eclesial como serviço, como encontramos em Lucas, por exemplo, deve ter sido a dimensão expiatória da ceia e seu caráter de despedida. Ou seja, “o conceito de *diakonia* (serviço, estar a serviço de) exprime uma interpretação muito antiga a respeito da morte de Jesus, ancorada na tradição sobre a última ceia”.¹⁷⁶ Devemos lembrar, também, do episódio do lava-pés que precede à ceia e é o próprio Jesus que cingido de avental se coloca a serviço para lavar os pés dos discípulos.

A partir desses textos que evidenciam o caráter serviçal de Jesus podemos concluir que o tema de Jesus como “aquele que serve” tem raízes profundas e sólidas na tradição sobre a ceia.¹⁷⁷ Nesse caráter de serviço está preservada a interpretação das comunidades acerca da morte de Jesus; sua morte foi reconhecida como um serviço de amor: serviço que constituiu a “nova comunhão”, “nova aliança”. Portanto, a interpretação cristã sobre a morte de Jesus desde cedo teve sentido como salvação e redenção e reconheceram esse “serviço” de Jesus na ceia de despedida dele com seus discípulos. Na tradição antiga sobre a ceia de Jesus a autoentrega de Jesus na morte é interpretada como um “serviço de amor”.

¹⁷⁵ Ibid., p. 298.

¹⁷⁶ Ibid., p. 299.

¹⁷⁷ Ibid., p. 300.

Certamente foi assim que o próprio Jesus compreendeu sua morte. Primeiramente, se quisermos defender a tese, que, aliás, é muito defendida em certos ambientes eclesiais, de que Jesus desejou e até provocou a sua própria morte, pois essa seria a única forma de realizar o Reino de Deus. Afirmaríamos, conseqüentemente, que o seu incansável engajamento profético e ardor missionário responsável pelo anúncio do Reino de Deus em qualquer circunstância não passaria de apenas uma convincente simulação, pois na verdade nada daquilo teria valor já que o que realmente importava e estava previsto desde sempre era sua morte “vicária”. A morte de Jesus, como já abordamos, aparece no contexto de sua rejeição, rejeição de sua oferta de salvação por meio de sua pregação e práxis. No entanto, essa oferta não fora anulada por sua morte. Afirmar o oposto significa negar que Jesus tenha aprendido algo no decorrer de sua vida, em outras palavras, significa negar que Jesus tenha sido verdadeiramente homem, negar a humanidade de Jesus, o que implica um esvaziamento de sentido, uma redução à mera formalidade, do significado salvífico da morte de Jesus. Ao contrário, os evangelhos relatam que diante crescente certeza de que sua mensagem estava sendo rejeitada e que isso poderia levá-lo para a morte violenta, Jesus entrega-se ativamente, sobe livre e conscientemente à Jerusalém. Jesus determina sua atitude diante da morte que o ameaçava, “Ele morreu como viveu, e viveu como morreu”¹⁷⁸.

Vimos acima que os diversos textos bíblicos associam a morte de Jesus com sua ceia de despedida. Sabemos que não são *ipsissima verba jesu*, mas certamente correspondem à *ipsissima intentio jesu*. Os evangelhos narram com clareza a intenção de Jesus em incluir ao Reino de Deus os marginalizados por meio da comensalidade. O banquete é o sinal da acolhida de Deus àqueles que eram rejeitados pelo modelo social. Portanto, sinal que já se realiza. Por isso, podemos acreditar que a ceia de despedida possui claramente um tom realizador da salvação. Nela Jesus apresenta o caráter salvífico de sua entrega na cruz, resultado de sua rejeição enquanto revelador e anunciador do ser profundo de Deus, o amor. Como afirma Schillebeeckx:

Parece legítimo tirar esta conclusão: Jesus aceitou sua morte como relacionada (de alguma forma) com a salvação vinda de Deus e como consequência histórica

¹⁷⁸ Ibid., p. 301.

do seu serviço de amor e solidariedade para com a humanidade. Este é o núcleo histórico do relato da instituição da eucaristia e da história da paixão; pelo menos é o que sobra como certo.¹⁷⁹

Portanto, concluindo esse tópico, podemos compreender que Jesus entendeu sua morte como pertencendo historicamente à sua missão total de oferta de salvação. Considerar que os discípulos tenham entendido desde antes do acontecimento da páscoa o sentido da morte de Jesus, dado por ele é forçado. No entanto, depois do primeiro choque do acontecimento da morte e a lembrança de sua vida e, sobretudo da ceia de despedida, foi absolutamente importante para a manutenção da fé em Jesus Cristo como Senhor que no fracasso da cruz revela a potência amorosa de Deus na força do Espírito Santo.

3.5.3

O evento pascal como pericorese teândrica reveladora da pericorese trinitária

O concílio de Calcedônia teve como principal objetivo afirmar, diante do impasse entre as escolas teológicas e as heresias cristológicas dos primeiros séculos, que no mistério da encarnação ocorria a coexistência de duas naturezas em uma pessoa (duas *ousias* em uma *hypóstase*). Essa afirmação dogmática foi extremamente importante, pois pôs fim a discussões, em torno da natureza de Jesus, que poderiam destruir a fé cristã desde dentro. Em Jesus as duas naturezas coexistem harmonicamente sem confusão. Há em Jesus a pericorese teândrica.¹⁸⁰ No entanto, essa relação entre as duas naturezas não deve ser pensada de forma estática como poderíamos supor pensando apenas a partir do tratado da encarnação (união hipostática). Quando pensamos a pericorese teândrica a partir do evento pascal, ponto final da kénosis do Filho, percebemos que ela faz parte de uma dinâmica explícita de descida de Deus e, conseqüentemente, de subida do homem. Na cruz de Cristo, ponto máximo da descida de Deus - sua kénosis, torna-se explícita a “humanização” de Deus e a “divinização” da humanidade em cristo.

O evento pascal, em verdade, nos mostra essa pericorese não tanto na estaticidade da união hipostática (encarnação como ato puntual) mas na dinâmica correlativa

¹⁷⁹ Ibid., p. 305.

¹⁸⁰ CODA, P. **O Evento Pascal: Trindade e história**, p. 139.

de uma *descida de Deus – subida do homem*, na perspectiva de Fl 2, 7ss. De um lado, no evento pascal, há o cumprimento extremo da “humanização” de Deus no seu verbo encarnado – como sublinha a perspectiva kenótica da *theologia crucis* luterana -; mas ela coincide, por outro lado, com a perfeita “divinização” da humanidade do Cristo – como nos indica, na esteira do rico pensamento dos padres, sobretudo gregos, a teologia oriental.¹⁸¹

São Máximo confessor vai nessa linha quando afirma que é a experiência suprema de Cristo, isto é, sua paixão e o abandono que prova da parte de Deus que revela o autêntico e mais profundo dinamismo trinitário da divinização.¹⁸² Ou seja, quanto mais o Cristo participa da nossa pobreza e vulnerabilidade descendo, se esvaziando, aniquilando-se, mais a humanidade se eleva na participação da vida divina. Compreendendo dessa forma podemos afirmar que o núcleo mais profundo do mistério da participação do homem na vida de Deus, da “divinização” do homem, consiste na extrema *kénosis* vivida por Jesus, expressão máxima da autocomunicação do ser de Deus triúno. No abandono e morte de cruz, sofridos pelo Cristo, expressão do seu livre e amoroso participar do drama do homem distanciado de Deus, reconduz desde dentro esse homem livremente no amor ao Pai e na força santificante do Espírito. Portanto, a *kénosis* do Filho na história prolonga a pericorese trinitária e nos permite dela participar.¹⁸³

¹⁸¹ Ibid., p. 140.

¹⁸² Ibid., p. 140.

¹⁸³ Ibid., p. 141.