

FACULDADE CATÓLICA DE ANÁPOLIS  
BACHARELADO EM TEOLOGIA

MARCOS VINÍCIUS MAGALHÃES TEIXEIRA

O MISTÉRIO DA *KÉNOSIS* DO *LÓGOS* DE DEUS

ANÁPOLIS - GO  
2020

MARCOS VINÍCIUS MAGALHÃES TEIXEIRA

## O MISTÉRIO DA *KÉNOSIS* DO *LÓGOS* DE DEUS

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade Católica de Anápolis, como requisito essencial para obtenção do título de Bacharel em Teologia, sob a orientação do Prof. Ms. Pe. Carlito Bernardes de Oliveira Junior.

ANÁPOLIS - GO  
2020

# FOLHA DE APROVAÇÃO

MARCOS VINÍCIUS MAGALHÃES TEIXEIRA

## O MISTÉRIO DA *KÉNOSIS* DO LÓGOS DE DEUS

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade Católica de Anápolis, como requisito essencial para obtenção do título de Bacharel em Teologia, sob a orientação do Prof. Ms. Pe. Carlito Bernardes de Oliveira Junior, com nota avaliativa...

Data da aprovação:....

### BANCA EXAMINADORA

---

Nome do Orientador

**ORIENTADOR**

---

Nome do Convidado

**CONVIDADO**

---

Nome do Convidado

**CONVIDADO**

## **DEDICO**

este trabalho a todos que acreditaram na sua realização. De modo especial, a meus pais, familiares, amigos e colegas. Estenda-se esta dedicação, também, aos formadores e diretores desta instituição e aos caros leitores desta pesquisa.

## **AGRADECIMENTOS**

Meus sinceros agradecimentos a Deus Pai, que pelo seu filho Jesus Cristo, no Espírito de Amor, dignou-se assistir-me com a luz da sua graça.

À Virgem Maria, minha boa mãe e intercessora.

Aos meus pais, familiares, amigos e colegas de seminário, pelo apoio e orações.

A todos os sacerdotes e fiéis da Diocese de Patos de Minas-MG, na pessoa do Excelentíssimo e Reverendíssimo Bispo Dom Cláudio Nori Sturm.

Aos fiéis da Paróquia Nossa Senhora da Abadia de Patos de Minas-MG, na pessoa do Reverendíssimo Padre Hélio Gonçalves Rodrigues.

Aos formadores e diretores desta instituição.

Aos professores desta instituição, nas pessoas do Prof. Esp. Ms. Carlito Bernardes de Oliveira Junior, orientador deste trabalho; ao Prof. Albino Caixeta, pela correção gráfica; ao seminarista Matheus Soares, pela tradução do resumo; e ao Prof. Ms. Diac. Robson Adriano, da Arquidiocese de Mariana-MG, pelas relevantes discussões acerca do tema.

A todas as pessoas de boa vontade, que contribuíram direta ou indiretamente para a consecução deste trabalho de conclusão de curso. Que Deus recompense a todos!

*Amou com um coração humano*

*Gaudium et Spes 22*

*Só o amor é digno de fé*

Hans Urs von Balthasar

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<i>apud</i>	citado por
CIC	Catecismo da Igreja Católica
CTI	Comissão Teológica Internacional
DH	<i>Denzinger – Hünermann</i>
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
<i>S. Th.</i>	Suma Teológica

## RESUMO

O presente artigo trata das condições de possibilidade da encarnação como *kénosis* do *Lógos* de Deus, isto é, Seu despojamento da “forma de Deus” e rebaixamento na “forma de servo”, diante do problema da imutabilidade e da impassibilidade de Deus. A análise bíblica procura mostrar a experiência de uma *kénosis* de Deus ao longo da trajetória da história da salvação, sobretudo na encarnação do *Lógos* de Deus (cf. Fl 2,6-11). A pesquisa histórica visa mostrar como os Padres da Igreja, os doutores e teólogos buscaram: primeiro, conciliar a realidade da encarnação com o dogma da imutabilidade e da impassibilidade de Deus; depois, explicar a finalidade da encarnação e a questão da consciência de Cristo; até encontrar o fundamento último da *kénosis* na Trindade. A reflexão sistemática sobre a *kénosis* pretende: em primeiro lugar, superar um mero conceito filosófico de Deus; em segundo lugar, esclarecer o problema ontológico à luz da revelação bíblica e admitir a base trinitária da encarnação; e, por fim, como consequência, reconhecer a *kénosis* como revelação do ser de Deus, manifestação máxima do Seu amor, modelo e exaltação do homem.

**Palavras-chave:** *Kénosis*. *Lógos*. Encarnação. Imutabilidade. Trindade.



## ABSTRACT

The present article deals with the conditions of the incarnation's possibility as *kenosis* of God's *Logos*, that is, His stripping of the "form of God" and relegation in the "servant form", before the problem of immutability and impassibility of God. The biblical analysis seeks to show an experience of God's *kenosis* at the course of the history of salvation, mainly in the incarnation of God's *Logos* (Phil. 2,6-11). The historical research aims to show how the Fathers of the Church, the doctors and theologians have sought: first, to reconcile the reality of the incarnation with the dogma of immutability and the impassibility of God; then explain the purpose of the incarnation and the question of the consciousness of Christ; until finding the ultimate foundation of *kenosis* in the Trinity. Systematic reflection on *kenosis* seeks: first, to overcome a mere philosophical concept of God; secondly, to clarify the ontological problem lightened by the biblical revelation and to admit the trinitarian basis of the incarnation; and finally, as a consequence, to recognize *kenosis* as the revelation of the being of God, the ultimate manifestation of His love, model and exaltation of man.

**Keywords:** *Kenosis*. *Logos*. Incarnation. Immutability. Trinity.

# SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>A EXPERIÊNCIA DE UMA <i>KÉNOSIS</i> DE DEUS NA SAGRADA ESCRITURA.....</b>	<b>12</b>
2.1	O HINO DE FILIPENSES 2, 6-11.....	14
<b>3</b>	<b>A COMPREENSÃO DA <i>KÉNOSIS</i> DO <i>LÓGOS</i> DE DEUS AO LONGO DA HISTÓRIA.....</b>	<b>19</b>
3.1	PADRES DA IGREJA: A <i>KÉNOSIS</i> DIANTE DO PROBLEMA DA IMUTABILIDADE E DA IMPASSIBILIDADE DE DEUS.....	19
3.2	IDADE MÉDIA: O MOTIVO DA ENCARNAÇÃO.....	23
3.3	IDADE MODERNA: OS QUENOTISTAS PROTESTANTES E A <i>KÉNOSIS</i> DIANTE DO PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA DE CRISTO.....	24
3.4	IDADE CONTEMPORÂNEA: O FUNDAMENTO TRINITÁRIO DA <i>KÉNOSIS</i> .....	27
<b>4</b>	<b>A SUPERAÇÃO DE UM MERO CONCEITO DE DEUS E A <i>KÉNOSIS</i> COMO REFLEXO E REVELAÇÃO DO SER DIVINO COMO AMOR, MODELO PARA O CRISTÃO.....</b>	<b>30</b>
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>35</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>37</b>

# 1 INTRODUÇÃO

A fé cristã é caracterizada por três elementos que desafiam o espírito humano e provocam, ao mesmo tempo, uma admiração e uma reverência sempre crescentes. O primeiro, o Mistério<sup>1</sup> da Santíssima Trindade, isto é, a unidade da essência divina na diversidade das pessoas do Pai, do Filho (*Lógos*<sup>2</sup>) e do Espírito Santo. O segundo, o mistério da encarnação, no qual o próprio Filho de Deus, obediente ao desígnio do Pai, assume a natureza humana em Jesus de Nazaré para salvar a humanidade da condenação do pecado e elevá-la a uma plenitude de vida. O terceiro, o mistério do amor de Deus, que esclarece os dados anteriores. O amor revela o ser de Deus (cf. 1Jo 4,8.16) e explica os Seus feitos salvíficos em favor do homem (LADADARIA, 2005).

Este trabalho pretende, através de uma revisão bibliográfica, entender melhor a manifestação do amor de Deus na encarnação como sendo a *kénosis* do *Lógos* de Deus, isto é, no Seu despojamento da “forma de Deus” e rebaixamento na “forma de servo”. Ver-se-á que essa verdade de fé parece atentar contra a concepção racional de Deus, daí a necessidade de buscar seus pressupostos teológicos.

O mistério da encarnação é um grande absurdo. Como pode o Deus imutável, perfeito, todo-poderoso e impassível rebaixar-se fazendo-se homem mutável, imperfeito, impotente e passível de sofrimento? Racionalmente apenas, isso é impossível, já que seria preciso afirmar uma transformação na essência de Deus. Mas por outro lado, partindo da revelação do Deus Uno e Trino, sobretudo na vida e missão de Jesus Cristo, será que em Deus já não existiam condições de possibilidade<sup>3</sup> da encarnação? Como esse acontecimento extraordinário foi possível? Como entender esse despojamento da “forma de Deus” e rebaixamento na “forma de servo”, pobre, frágil e sofredor? Qual a finalidade da encarnação? Que queria Deus mostrar e comunicar ao homem? Em suma, o objetivo aqui é mostrar a coerência da encarnação do *Lógos* com a revelação do mistério do amor de Deus na trajetória da história da salvação.

---

<sup>1</sup> O mistério é o próprio Deus. Quanto maior é a revelação de Deus, maior é seu mistério, porque põe diante do homem a imensa grandeza de Deus (LADARIA, 2005).

<sup>2</sup> Ou, na tradução latina, Verbo: Deus Filho, Segunda Pessoa da Santíssima Trindade.

<sup>3</sup> Termo de cunho filosófico relacionado à epistemologia transcendental de Kant. Aqui, refere-se aos pressupostos ou ao fundamento último da encarnação quenótica do *Lógos* de Deus.

O itinerário a ser percorrido aqui seguirá a metodologia teológica tradicional: primeiro, uma análise bíblica; depois, uma pesquisa histórica, com ênfase nos Padres da Igreja; e, por fim, uma reflexão sistemática. Pilares estes sustentados sobretudo na obra monumental do teólogo suíço Hans Urs Von Balthazar<sup>4</sup>, alma deste artigo.

---

<sup>4</sup> Hans Urs von Balthasar nasceu em Lucerna, Suíça, em 1905 e morreu em Basileia, mesmo país, em 1988. Foi um sacerdote jesuíta, teólogo e escritor prestigioso. É considerado um dos mais importantes teólogos do século XX. Doutor em literatura, foi um dos fundadores da revista *Communio*, juntamente com Joseph Ratzinger, Henri de Lubac e Walter Kasper. Era o teólogo preferido do Papa São João Paulo II. Comentando sobre sua erudição, Ratzinger e De Lubac disseram que Balthasar talvez fosse o homem mais culto de seu tempo. Ele aborda a questão da *kénosis* principalmente em duas obras suas: *Mysterium Paschale* (1969), inserida na coleção *Mysterium Salutis*, e *Theologie der drei Tage* (*Teologia dos três dias*, 1969).

## 2 A EXPERIÊNCIA DE UMA *KÉNOSIS* DE DEUS NA SAGRADA ESCRITURA

O mistério de Cristo no qual pretende-se aqui adentrar apoia-se não numa concepção de Deus, mas antes na experiência histórico-salvífica que se inicia com o povo de Israel (CARDEDAL, 1993). Como demonstram os livros do Antigo Testamento, Iahweh é absolutamente transcendente, santo e imutável (cf. Ml 3,6), mas não indiferente ou distante do homem. É um Deus próximo, que criou o homem à sua imagem e semelhança (cf. Gn 1,26), que se revela e chama os que quer (Gn 3-50; Ex 3,13-15), que constituiu um povo para si e fez Aliança com ele (cf. Gn 12,1-3; Ex 19-20), que ouve o seu clamor (cf. Ex 2,23-25) e está sempre disposto a “descer” para estar em seu meio (cf. Ex 19,18), para acompanhá-lo, para guiá-lo à sua Terra (cf. Js 1-11), para combater por ele e vingar o seu sangue (cf. Js 10,14; 1Sm 11,17). Um Deus que suscita seus servos, os profetas, para chamar à conversão e anunciar a salvação vindoura (cf. Is 2.7.9.11.28; Mq 5,1-3; Zc 9,9s). Um Deus ciumento (cf. Js 24,19), que também corrige o seu povo quando é preciso (cf. 2Rs 17,24-25). É um esposo que perdoa a infidelidade da mulher (cf. Os 3,1-5). É um Pai que se “abaixa” à estatura do filho para falar-lhe, que o toma pela mão para ensinar-lhe a andar, que o leva para casa, que o defende, que o alimenta e educa (cf. Os 11,1-4). É o Deus conosco, que se compromete, salva, liberta e ama, porque é fiel, compassivo e misericordioso (cf. Os 6,6).

Mas a profundidade do mistério de Deus só pode ser conhecida mesmo com a revelação cristã do Novo Testamento (LADARIA, 2005). Em Jesus de Nazaré, Deus rompe os limites que ainda separavam a humanidade Dele e se faz homem, para salvar e mostrar o seu infinito amor. Entretanto, inusitadamente, a trajetória de Jesus parece não apresentar o esplendor de uma divindade caminhando sobre o mundo.

Os Evangelhos, sobretudo os sinóticos, descrevem a vida terrena de Jesus como a de um homem normal: ele nasce numa família humana (cf. Lc 2,1), cresce (cf. Lc 2,52), come e bebe (cf. Mt 11, 19), se cansa e dorme (cf. Mc 4,38), chora (cf. Jo 11,35), é preso (cf. Mt 26,50), humilhado (cf. Mt 27,27-30) e morto (cf. Mt 27,50). Descendente de Davi, de Abraão e de Adão (cf. Mt 1,1; Lc 3, 38), é apresentado

como o mais pobre dentre os pobres de Israel (cf. Mt 8,20), e seu ministério é consagrado a eles (Lc 4,18). De uma simplicidade sem igual, obediente e servidor (cf. Mt 20,28; Mc 10,45), cheio de indignação e dor, de uma força de vontade incomparável e uma capacidade de luta e de vitória nunca vistas. Essa manifestação de Deus em Jesus Cristo corresponde ao estado de *kénosis* e seu itinerário é apresentado como uma descida e uma ascensão.

O Evangelho segundo João revela que o caminho percorrido pelo Cristo começa no céu (cf. 1,1s) e o leva à terra (cf. 1,11s), até a cruz (cf. 19,17s); e depois vem a elevação do Ressuscitado à sua glória anterior. O prólogo evidencia que o *Verbo divino se fez carne* (1,14), isto é, se fez homem verdadeiro, com toda a fragilidade, debilidade e impotência da condição humana. João também vê na cruz de Jesus sua exaltação e glorificação.

O autor da carta aos Hebreus (cf. 2,9-18; 4,15; 5,7-8.13; 9,12-14; 10,8-10; 12,2) apresenta Jesus como Sumo Sacerdote misericordioso que se compadece da fraqueza da humanidade porque ele mesmo experimentou os dissabores da miséria humana. Ora, Jesus não brincou de se encarnar, mas o fez plenamente. Em vez do gozo que se lhe oferecera, Ele suportou a cruz, passou pelas mesmas provações humanas e foi colocado momentaneamente abaixo dos anjos. Semelhante ao homem em tudo, exceto no pecado, chegou à perfeição mediante a obediência e o sofrimento e, portanto, é verdadeiro mediador que intercede pela humanidade junto de Deus e a conduz à salvação.

Mas é sobretudo São Paulo que aprofunda o mistério de Cristo e dele extrai conclusões teológicas e consequências práticas para a vida dos fiéis. Cristo é o Filho de Deus enviado, feito homem real e verdadeiro. *Nascido de mulher, sujeito à lei*, tem a missão de resgatar os pecadores e conceder-lhes a filiação adotiva (cf. Gl 4,4). Enviado *numa carne semelhante à do pecado* (Rm 8,3), *Nele habita corporalmente a plenitude da divindade* (Cl 2,9). *É descendente de Davi segundo a carne* (Rm 1,3; 9,5), que no sacrifício da cruz destruiu a inimizade entre os homens (cf. Ef 2,13-16; Cl 1,20.22). É o segundo, novo e último Adão (cf. Rm 5,12-21; 1Cor 15,21-22.45-47). Ora, o mistério da salvação se dá na aparente impotência de Cristo crucificado. Nele se manifesta *o poder de Deus e a sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens* (1Cor 1,25). Jesus é, enfim, modelo de generosidade e humildade, a começar pelo fato da encarnação: *Cristo se fez pobre, embora fosse*

rico, para vos enriquecer com a sua pobreza (2Cor 8,9). “Esta pobreza é a aniquilação da riqueza divina.” (SCHONENBERG, 1966, p. 45). Dessa forma, Paulo vai dando os primeiros acenos para uma teologia da *kénosis*.

## 2.1 O HINO DE FILIPENSES 2, 6-11

A principal referência a um rebaixamento ou *kénosis* de Cristo aparece num hino cristológico antigo, que fora citado e desenvolvido por São Paulo na Carta aos Filipenses 2, 6-11.

Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus. Ele, existindo na forma de Deus não considerou como presa a agarrar o ser igual a Deus, mas **se esvaziou**, assumindo a forma de escravo.

Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem, **rebaixou-se**, tornando-se obediente até a morte, morte numa cruz.

Por isso Deus o exaltou soberanamente e lhe conferiu o Nome que está acima de todo nome, a fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor para a glória de Deus Pai.<sup>5</sup>

A intenção do autor sagrado era exortar os cristãos de Filipos<sup>6</sup> à unidade na humildade e na obediência. Para tanto, ele usa como modelo o próprio Cristo em seu mistério mais profundo. O apóstolo propõe aos cristãos não a imitação de uma ou outra ação de Jesus, mas a globalidade do seu mistério de encarnação, isto é, a aceitação da condição humana e da obediência ao Pai até a morte se preciso for (AMATO, 2002).

Dois movimentos antitéticos<sup>7</sup> evidenciam-se no hino: o rebaixamento voluntário de Cristo e a sua exaltação por Deus. O primeiro movimento é de descida, em que o sujeito é o *Lógos* de Deus. O verbo “esvaziou-se” (*ἐαυτὸν ἐκένωσεν*)<sup>8</sup> é

<sup>5</sup> Tradução da Bíblia de Jerusalém com alterações e negritos nossos.

<sup>6</sup> Ele estaria advertindo contra o orgulho dos filipenses em razão da sua condição de cidadãos romanos (cf. At 16, 19-40) ou contra a presunção de alguns cristãos judaizantes (NOVOA; VÉLEZ, 2010).

<sup>7</sup> Estrutura quiástica, esquema descenso-elevação.

<sup>8</sup> O verbo grego *κενω* significa literalmente esvaziar (antônimo de encher). Esse termo se encontra quase exclusivamente em Paulo, nas cartas dêutero-paulinas; e nos Evangelhos sinóticos aparece, mas no sentido literal de vazio (cf. Mc 12,3). Daí vem o termo teológico *kénosis*, que pode ser traduzido por: esvaziamento, rebaixamento, despojamento, aniquilamento, exinanição, anulação, alienação, espoliação, humilhação, autolimitação, autorenúncia etc. (NOVOA; VÉLEZ, 2010).

usado aí para expressar o rebaixamento que implicava a encarnação e morte dolorosa de Cristo. O segundo movimento é de subida e o sujeito é Deus Pai. Este exalta o Filho obediente ao seu plano de salvação e é glorificado Nele.

Schnackenburg (1973) explica que no hino de Filipenses estão retratadas as três modalidades da existência de Cristo: sua preexistência, seu status terreno e sua glorificação pós-pascal. A primeira estrofe do hino trata da troca da forma de Deus pela forma de servo, sendo o início do caminho de rebaixamento do *Lógos*. Estão implícitas aí a preexistência de Cristo<sup>9</sup> e a sua encarnação. A segunda estrofe explica em que consiste a forma de servo, isto é, no modo humano do aparecimento de Cristo e no seu extremo rebaixamento até a morte de cruz. Na terceira estrofe do hino, identifica-se o ponto da virada do relato e revela-se o sentido do mistério de Cristo aí exposto. Como consequência de sua entrega humilde, obediente e total, Cristo é exaltado sobre todas as coisas e abre o caminho de salvação para os homens. Os poderes cósmicos que outrora escravizavam o homem, agora estão submetidos ao Seu senhorio.

Muitos são os pontos de contato do hino. A trajetória terrena de Jesus até a sua morte na cruz é vista como realização das profecias do servo sofredor cantadas por Isaías (cf. 52,13 - 53,12). Inúmeras são as semelhanças textuais com o texto hebraico do profeta. São evidentes também as alusões a Adão (cf. Gn 1,26s; 3,5.22; 5,1). Ver-se-á:

*Ele, existindo na forma de Deus.* Conceito de forma entendido como condição, imagem, expressão ou manifestação do ser divino do *Lógos*. Alusão a Gn 1,26s; 5,1 com a ideia da “imagem e semelhança” de Deus em Adão e do ser de Deus em Cristo. Status de glória divina. O Cristo preexistente em sua glória (SCHNACKENBURG, 1973).

*Não considerou como presa a agarrar o ser igual a Deus.* Clara contraposição entre Adão e Cristo. Enquanto Adão procurou fazer-se igual a Deus (cf. Gn 3,5.22), Cristo, sendo Deus, escolheu a humildade e a obediência ao invés do orgulho e da revolta. A palavra grega *αρπαγμα* (presa) sugere algo já conquistado a ser defendido, ao qual Cristo não se apegou, o que revela a suprema liberdade de Cristo que pode renunciar a aparecer na glória da divindade (SCHNACKENBURG, 1973).

---

<sup>9</sup> É enunciada a respeito da existência eterna do *Lógos* junto do Pai (MÜLLER, 2015).



Ele dispensará as vantagens da igualdade com Deus e assumirá as desvantagens da miserável condição humana.

*Mas se esvaziou.* Referência explícita a uma verdadeira *kénosis*. Alguns veem no verbo “esvaziou-se” uma tradução do hebraico *he' rah nafshó* (ele esvaziou a sua alma na morte) de Is 53,12b (NOVOA; VÉLEZ, 2010). O pronome relativo “se” enfatiza que esse esvaziamento é questão de decisão de Cristo, Ele escolheu essa condição. De fato, a *kénosis* é uma espoliação voluntária que indica em primeiro lugar a encarnação como querida e realizada pelo Filho em obediência ao desígnio do Pai<sup>10</sup>.

*Assumindo a forma de escravo.* Paulo pensa certamente no Servo do Senhor descrito em Is 52,13 - 53,12. Ao assumir a “forma de escravo”, Cristo renuncia à “forma de Deus”, isto é, renuncia a um modo de existência caracterizado pela glória. O estado quenótico implica, pois, a renúncia a todas as excelências de sua glória, a todas as prerrogativas e manifestações do estado anterior (SCHNACKENBURG, 1973). Com efeito, a questão não está tanto em que Deus se fez homem, mas em que tendo decidido se fazer homem não assumiu uma condição humana que estivesse ao nível de sua condição divina, mas preferiu uma condição em tudo semelhante ao homem, bem diferente da “forma de Deus”. Ao aceitar a condição de homem, Cristo torna-se servo, por isso mesmo é radicalmente pobre e dependente, com a dependência que Adão negou ao Senhor ao tentar avidamente ser igual a Deus.

*Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem.* Sublinha tanto a realidade da encarnação como a modalidade de sua realização, isto é, o modo como a encarnação foi querida e realizada pelo Filho. Cristo se fez real e efetivamente homem, com todas as limitações próprias do homem natural - injustiças, desenvolvimento da consciência humana, ignorâncias não culpáveis, pressões de todo o tipo, sofrimento, morte etc - pelas quais se torna solidário com ele.

---

<sup>10</sup> P. Schoonenberg (1966) vê a escolha do caminho da *kenosis* não como um ato do Filho no momento da encarnação, mas como uma decisão tomada pelo Verbo já feito carne, durante sua vida terrena. Ele não se prevalece de sua igualdade com Deus, mas escolhe a existência de servo, dentro dos limites da existência humana de Jesus. Em vez de chefias políticas, escolhe a função indefesa de profeta. Para ele, era vocação mais alta ser o Servo de Iahweh do que ser o filho de Davi, ou mesmo o Emanuel, segundo as profecias. Deus encontra um acesso mais direto ao coração humano através da mansidão do profeta do que através do poder do rei. Por isso rejeitou toda ambição de poder.

*Rebaixou-se.* Se a encarnação é um primeiro aspecto da *kénosis*, esse é o segundo: o rebaixamento da cruz.

*Tornando-se obediente até a morte, morte de cruz.* A obediência de Cristo se contrapõe à desobediência de Adão. Como o Servo de Is 53,8.12, Jesus se humilhou, fazendo-se obediente à vontade do Pai até às últimas consequências: mesmo na morte de cruz, destinada aos malfeitores. Aqui a igualdade com Deus está totalmente obscurecida, até sua aparência humana é deformada (cf. Is 53,2). “Ele se fez nada”, rejeitou até o futuro possível na sua existência terrena. A morte na cruz não é um fim que Ele tivesse perseguido, mas um destino que aceitou, expressão da sua profunda obediência e do seu sacrifício perfeito (SCHOONENBERG, 1966).

*Por isso Deus o exaltou soberanamente.* Alusão a Is 52,13 e 53,10-12. Exaltação de Cristo e seu triunfo sobre o universo. Ação soberana do Pai. Constitui a Ressurreição e Ascensão de Jesus (SCHNACKENBURG, 1973).

*E Ihe conferiu o Nome que está acima de todo nome.* Dignidade autêntica. “Nome do Senhor” é palavra empregada para exprimir o nome impronunciável de Deus.

*A fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre.* Jesus é exaltado acima do universo inteiro, a fim de que o gesto de adoração devido a Deus se dirija doravante também a Ele, em quem Deus se revela e age. O “a fim de que” indica a intenção salvífica de Deus realizada na cruz (NOVOA; VÉLEZ, 2010).

*Nos céus, na terra e debaixo da terra.* Tríplice divisão que evoca a totalidade do mundo criado. Debaixo da terra refere-se aos habitantes da morada dos mortos, os demônios (SCHNACKENBURG, 1973).

*E toda língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor.* Jesus, o *Kyrios*. É a aclamação cúlrica para o Cristo elevado exercendo o reinado do mundo. Ele recebe uma dignidade igual à de Deus, cabendo-lhe a invocação por sua Igreja.

*Para a glória de Deus Pai.* O Pai, que exaltou Jesus, recebe toda a glória quando o nome que Ihe deu é adorado. É Nele, portanto, que vai se consumir a glorificação do Filho (SCHNACKENBURG, 1973).

Por fim, o hino de Filipenses demonstra a rapidez com que a Igreja primitiva formulou uma cristologia já avançada, que ainda não se preocupa em afirmar as duas naturezas de Cristo, mas que já confessa os três modos de existência de

Cristo e seus níveis de humilhação e exaltação, e confessa Jesus como único caminho de salvação e modelo de vida.

### 3 A COMPREENSÃO DA *KÉNOSIS* DO LÓGOS DE DEUS AO LONGO DA HISTÓRIA

Como se viu o sujeito que se esvazia na encarnação, ao assumir a forma de servo, é o *Lógos* preexistente. Ele reteve o “ser igual a Deus”, isto é, a glória, que foi abandonada na *kénosis*. A partir do confronto com a cultura grega e o aparecimento de adversários da fé cristã, foi preciso ainda esclarecer que tipo de acontecimento foi esse que se deu em Deus: Era possível? Foi real? É conciliável com um conceito de Deus imutável e impassível? Ver-se-á como os Padres e doutores da Igreja, bem como teólogos versados no tema, trataram essas questões ao longo dos séculos.

#### 3.1 PADRES DA IGREJA: A *KÉNOSIS* DIANTE DO PROBLEMA DA IMUTABILIDADE E DA IMPASSIBILIDADE DE DEUS

Na primeira patrística, com Santo Inácio de Antioquia, São Justino e a Didaqué, os temas da imutabilidade de Deus e da Paixão de Cristo são tratados a partir das Escrituras e com uma finalidade apenas doxológica e parenética, porque neles se revela o amor Daquela que sendo imutável e impassível se fez mutável e passível. Entretanto, com a ascensão da abordagem filosófico-platônica de Deus o tema se tornou um problema metafísico e o conceito de imutabilidade divina uma barreira quase intransponível na hora de se compreender a encarnação (CARDEDAL, 1993).

Naquele contexto, marcado pela cultura helenista, a encarnação de um Deus era completamente estranha, não só à mitologia pagã, mas também à reflexão filosófica. O filósofo pagão Celso foi um dos primeiros a contrapor a uma encarnação real a tese da imutabilidade de Deus. Orígenes (185-254 d.C.) se refere a essa grave objeção no seu escrito *Contra Celso*:

Deus é bom, belo, feliz, no mais alto grau e excelência. Por isso, se ele desce aos homens, deve passar por mudança: mudança do bem ao mal, da beleza à feiura, da felicidade à desgraça, do estado melhor ao pior. Mas,

quem escolheria semelhante mudança? É verdade que para o mortal é próprio de sua natureza mudar e se transformar, mas para o imortal, é ser idêntico e imutável. Deus não poderia, pois admitir tal mudança. [...] Ou Deus se transformou realmente, como pensam os cristãos, num corpo mortal e, por consequência, se tornou sujeito ao sofrimento, o que é absolutamente impossível; ou Ele mesmo não se transformou, mas fez os espectadores acreditarem que havia se transformado, induzindo-os ao erro, o que o converteria num mentiroso e estaria em contradição com sua divindade. (ORÍGENES, 2004, p. 278; MÜLLER, 2015, p. 237).

Orígenes (2004) responde aos ataques de Celso explicando que a descida de Deus à humanidade não implica mudança Nele. Permanecendo imutável por essência, Ele foi condescendente com a miséria humana e só se “aniquilou” por um “excesso de amor” aos homens, para ser recebido entre eles, para reconduzi-los e elevá-los ao brilho da divindade. Se houve algum tipo de mudança em Deus, esta foi acidental e aconteceu para que Ele pudesse se adaptar às limitações da condição humana.

Frente ao arianismo<sup>11</sup>, ao gnosticismo docetista<sup>12</sup> e ao nestorianismo<sup>13</sup>, que, de certo modo, velavam a questão, os Padres posteriores assumiram o desafio de encontrar um meio termo para o problema: defender a imutabilidade divina, mas sem negar a realidade da encarnação.

Santo Atanásio, Cirilo de Alexandria e Leão Magno concordam que a decisão divina de fazer o *Lógos* tornar-se homem significava uma verdadeira humilhação para ele. E a encarnação não seria para Deus um “acréscimo”, mas um esvaziamento (BALTHASAR, 1974).

Para Santo Atanásio (296-373 d.C.), o movimento fundamental do evento Cristo é de descida e não de subida. Ressalta também a admirável filantropia (amor) de Deus e a intenção de divinizar os homens, inserida na encarnação:

Admira a filantropia do Verbo, que aceita ultrajes por nossa causa, a fim se sermos honrados. [...] Ele se fez homem para que fôssemos deificados; tornou-se corporalmente visível, a fim de adquirirmos uma noção do Pai invisível. Suportou ultrajes da parte dos homens, para que participemos da imortalidade. Com isso nenhum dano suportou, sendo impassível e incorruptível, o próprio Verbo e Deus. Mas, em sua própria impassibilidade guardou e preservou os homens sofredores, em prol dos quais tudo isso suportara. (SANTO ATANÁSIO, 2002, p. 170).

<sup>11</sup> Nega a igualdade substancial do Filho com o Pai e, portanto, FI 2, 6 (BALTHASAR, 1974).

<sup>12</sup> O *Lógos* teria assumido apenas um corpo aparente, o que excluiria uma *kénosis* (BALTHASAR, 1974).

<sup>13</sup> Coloca o acento na “promoção” de um homem à dignidade de homem divino. Dessa forma, só a segunda parte do hino aos Filipenses seria pertinente (BALTHASAR, 1974).

Para Cirilo de Alexandria (378-444 d.C.), a encarnação é em si um rebaixamento, ou seja, uma autoabdicção de Deus e de seu amor que se orienta para baixo. Segundo Cirilo, esse acontecimento nada mudou na forma divina (glória) do *Lógos* preexistente, mas é um ato inteiramente livre, no qual Deus aceita os limites da natureza humana, e isso significa um “esvaziamento da plenitude” e um “rebaixamento do sublime” (CIRILO DE ALEXANDRIA, *Ad Reginas* 2,19 apud BALTHASAR, 1974, p. 17).

Essa mesma necessidade de conciliar a imutabilidade do ser divino com a aceitação humilhante de uma condição miserável é encontrada em Leão Magno. Para ele, o *Lógos* assumiu a forma de servo sem deixar a forma de Deus, elevando o que é humano sem diminuir o que é divino. E o esvaziamento da encarnação foi um inclinar-se da misericórdia e não uma falta de poder:

O Filho de Deus é verdadeiro Deus, recebendo do Pai tudo o que o Pai é, sem começo temporal, sem variação e mudança. [...] O aniquilamento pelo qual passou por causa da restauração humana foi dispensação de misericórdia e não privação de poder. [...] o invisível tornou visível a sua substância, o supratemporal fê-la temporal, o impassível, passível. A força, porém, não haveria de se consumir na fraqueza, mas a fraqueza se transformaria em poder incorruptível. (LEÃO MAGNO, 1996, p. 165-166).

Santo Hilário de Poitiers (310-368 d.C.) discordará de Santo Atanásio, Cirilo e Leão Magno quanto à compatibilidade entre forma de Deus e forma de servo e dará um passo à frente na questão. Ora, se as duas formas fossem simplesmente compatíveis, nada teria acontecido em Deus. O sujeito, sem dúvida, permanece o mesmo, mas entre a forma de glória e a forma de escravo haveria a “disposição de aniquilação”, isto é, uma mudança inevitável de estado: o *Lógos* não podia receber a forma de servo sem esvaziar-se a si próprio. Esse fenômeno não muda o Filho de Deus, mas significa um ocultar-se dentro de si mesmo, um “esvaziar-se no interior de seu poder”, isto é, sem perda de seu livre poder divino.

Segundo Santo Hilário, tudo se realiza em virtude da liberdade soberana de Deus, em cujo poder está o esvaziar-se de sua forma de Deus, por obediência, a fim de aceitar a forma de servo, mas sem deixar de ser o que é: “Ele pode, por assim dizer, dar-se ao luxo de despojar-se de sua glória; é tão divinamente livre, que pode comprometer-se na forma de servo.” (BALTHASAR, 1974, p. 18). Portanto, para Hilário, o poder de Deus é tal que Ele pode abrir em si mesmo espaço para um autodespojamento e suportá-lo até o limite extremo. Teria ocorrido, pois, na *kénosis*,

uma dissociação que só foi remediada com a elevação da forma de servo à forma da glória do *Kyrios*. Ademais, Santo Hilário diz que a encarnação é obra da misericórdia e que Deus adaptou-se à frágil condição humana. Ele diminuiu sua força ilimitada até a aceitação paciente de um corpo, porque do contrário este não aguentaria a poderosa natureza divina (SANTO HILÁRIO DE POITIERS, 2005).

Gregório de Nissa (335-394 d.C.) também vê no rebaixamento do *Lógos* a manifestação de seu libérrimo poder: “A onipotência de Deus refulge na impotência d’Aquele que se encarnou e foi crucificado.” (BALTHASAR, 1974, p. 23). Segundo ele, o infinito teria assumido o finito na encarnação, mas sem se encerrar nos limites do finito. O motivo da encarnação não teria sido outro senão o amor de Deus pela humanidade. Por fim, na encarnação, a natureza divina não teria sido abaixada e Deus permaneceria impassível, mesmo em seu nascimento e morte.

Para Santo Agostinho de Hipona (354-430 d.C.), a encarnação também teria começado com uma humilhação, mas ele se afasta dos Padres gregos quando diz que o *Lógos* de fato se esvazia recebendo a forma de servo, mas esta não dá lugar à forma de Deus, que não pode ser perdida, a forma de servo teria sido mesmo é “acrescentada” à forma de Deus. (BALTHASAR, 1974, p. 21, nota de rodapé 29). Ademais, o Bispo de Hipona afirmou que, ao se encarnar, o *Lógos* de Deus, em sua essência divina, permaneceria invisível aos olhos mortais, pois a essência divina em si não se muda em criatura (SOUZA, 2010, p. 65). Por fim, assegurou que o Filho de Deus se fez homem para mostrar o seu amor por este.

Máximo, o Confessor (580-662 d.C.), diz que a encarnação do *Lógos* é a maior prova de bondade divina e sua humilhação um ato de condescendência admirável. De acordo com ele, quanto mais profundamente descende Cristo na participação da miséria humana, tanto mais alto ascende o homem na participação da vida divina (LITURGIA DAS HORAS II, 2000; CTI, 1983).

Ficava assim consolidada a doutrina patrística do “intercâmbio”, segundo a qual o Filho de Deus, sem perder seus atributos divinos, se fez homem, para que o homem pudesse chegar a ser o que Ele é<sup>14</sup> (AMATO, 2002). Prevalece também entre os Padres da Igreja a defesa de uma não mutação na forma divina durante a

---

<sup>14</sup> Trata-se da doutrina do “Admirável intercâmbio” idealizada por Santo Atanásio e desenvolvida por Santo Agostinho e outros.

*kénosis* e a reafirmação da imutabilidade de Deus<sup>15</sup>, a qual não poderiam abrir mão sem comprometer a razoabilidade de sua teologia.

### 3.2 IDADE MÉDIA: O MOTIVO DA ENCARNAÇÃO

Na Idade Média, Santo Tomás de Aquino (1225-1274) explicou que por “forma de servo” entende-se que todos os atos que se referem à humanidade de Cristo foram realizados por disposição do Pai: “Trata-se da submissão de servidão, em virtude da qual ‘toda criatura serve a Deus’.” (SUMA TEOLÓGICA VIII, 2002, p. 341). Quanto à vida miserável que Cristo levou, vai dizer que esta foi escolhida para que tanto maior se mostrasse o esplendor de Sua divindade quanto mais vil parecesse por causa da pobreza. A encarnação e a paixão de Cristo seriam ocasiões para Deus mostrar o quanto ama o homem (SUMA TEOLÓGICA VIII, 2002, p. 652-653). E a misericórdia de Deus demonstrada nesses eventos não contradiria sua onipotência, antes a tornaria mais excelsa e manifesta (SUMA TEOLÓGICA I, 2002, p. 481).

Com relação ao problema da imutabilidade, asseverou que Deus é absolutamente imutável, porque é ato puro, simples, perfeito, sem nenhuma mudança que suponha potencialidade e imperfeição. Qualquer mudança e passibilidade por parte de Deus não seria real, mas só “de razão”, isto é, percebida pela criatura enquanto mutável (*S. Th.* I, q. 9, a. 1-2 apud AMATO, 2002, p. 420-421). Dessa forma, Santo Tomás concluiu que, na encarnação, houve mudança unicamente por parte da natureza humana, assumida pelo *Lógos*, enquanto que a natureza divina estaria para além de todas as afecções, paixões e relações (AMATO; 2002, p. 421; CARDEDAL, 1993). E a autolimitação aceita pelo *Lógos* encarnado, no sentido de sujeitar-se ao limitado e ao naturalmente involuntário, teria sido também voluntária (BALTHASAR, 1974, p. 21, nota de rodapé 30).

Mas nesse período é sobretudo a discussão acerca do motivo da encarnação que interessará<sup>16</sup>. Nesse debate, a grande pergunta era: Deus teria se encarnado

---

<sup>15</sup> Os concílios ecumênicos de Éfeso (DH 250), Calcedônia (DH 302), Lião II (DH 853), Vaticano I (DH 3001), dentre outros documentos do Magistério (DH 285, 294, 297, 501, 800, 1330, 2901) definem a fé na imutabilidade e impassibilidade divinas.



caso o ser humano não tivesse pecado? Santo Tomás, apoiado nas Escrituras, vê na encarnação a obra do amor livre e gratuito de Deus ao homem, mas é da opinião segundo a qual o motivo da encarnação é a remissão dos pecados (tese redentiva ou soteriológica), muito embora não negue que Deus poderia encarnar-se mesmo que não houvesse o pecado. Mas, para o Beato John Duns Scotus (1266-1308), se o motivo da encarnação fosse o pecado, a obra de Deus estaria condicionada ao arbítrio do homem. A encarnação na verdade teria a finalidade de conduzir o homem e a criação a uma plenitude querida por Deus e, portanto, aconteceria mesmo se o homem não houvesse pecado (tese perfectiva ou cristológica). Dessa forma, a iniciativa da encarnação recai sobre Deus, que livremente quis chamar o homem a uma comunicação com Ele em Cristo. (AMATO, 2002). Ora, com a decisão de Deus pela criação estaria também incluída a encarnação do *Lógos*, sendo Ele o primogênito de todas as criaturas (cf. Pr 8,22s; Cl 1,15-17). Deus teria criado para ser amado da maneira mais elevada possível por um ser existente fora dele. Com efeito, na unidade da divindade e da humanidade de Cristo se encontrariam o amor despojado de Deus a sua criatura e o amor da criatura a Deus, que responde e busca a plenitude (MÜLLER, 2015).

### 3.3 IDADE MODERNA: OS QUENOTISTAS PROTESTANTES E A *KÉNOSIS* DIANTE DO PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA DE CRISTO

Já na Idade Moderna, o reformador Martinho Lutero (1483-1546), superestima a doutrina da “comunicação dos idiomas”<sup>16</sup>. Segundo ele, certos atributos da natureza divina de Cristo se tornariam de fato atributos da natureza humana, entretanto estes estariam ocultos na vida terrena de Jesus. Numa “troca feliz”, Cristo teria assumido a pobreza humana para ofertar ao homem sua riqueza divina (cf.

---

<sup>16</sup> As especulações de Santo Tomás chegam ao ponto de ele afirmar que tanto o Pai quanto o Espírito Santo poderiam encarnar-se como o Filho; mas que foi mais conveniente (razões de conveniência) que o Filho se encarnasse, já que ele é o exemplar das criaturas e o conceito da sabedoria eterna, em cuja filiação o homem participa e em cuja sabedoria o homem se aperfeiçoa. (SUMA TEOLÓGICA VIII, 2002, p. 113.121).

<sup>17</sup> É uma regra de linguagem cristológica que permite associar a Cristo atributos que lhe concernem como homem com títulos que o designam como Deus e vice-versa, p.ex.: “O *Lógos* nasceu segundo a carne”; “Cristo é um na Trindade”; “Deus padeceu e morreu” (LACOSTE, 2004).

2Cor 8,9). Lutero formula também o princípio segundo o qual Deus revela-se sob o seu contrário (*sub contraria specie*), isto é, Deus teria revelado sua glória na humildade, sua riqueza na pobreza, sua sabedoria na “loucura”... (MÜLLER, 2015).

Posteriormente, dois grupos de luteranos, denominados quenóticos modernos, destacaram-se no cenário teológico. O primeiro, a escola de Giessen, inspirando-se em M. Chemnitz (1522-1586), ensinou que Cristo possuiria em sua humanidade a majestade divina, mas teria renunciado ao seu uso. Seria apenas com a glorificação que ele voltaria a exercer uso pleno dessa majestade. O segundo, a escola de Tubinga, seguindo J. Brentz (1499-1570), afirmou que Cristo nunca renunciou ao uso de seus atributos divinos, mas que apenas os ocultou por algum tempo. Censurarão em seus adversários o fato de abandonar os princípios luteranos para adotar a doutrina calvinista do “extra”, segundo a qual, durante todo o tempo da encarnação o governo do mundo teria permanecido com o *Lógos* considerado fora de sua carne (cf. Santo Agostinho). Mas as suas correntes consideram a exaltação e a humilhação de Cristo tão somente segundo sua natureza humana e não como uma humilhação do próprio Filho de Deus (LACOSTE, 2004).

O século XIX representou para a teologia da *kénosis* a virada de uma perspectiva ontológica da Igreja antiga para uma discussão acerca da consciência de Cristo. Os quenóticos alemães desse período são influenciados pela filosofia de Hegel, segundo a qual o Espírito Absoluto para se autorrealizar devia se tornar finito na natureza e na história (negatividade). Ao contrário das escolas de Giessen e Tubinga, o sujeito da *kénosis* aqui não é mais o Jesus terreno, mas o próprio *Lógos* preexistente.

Para Thomasius (1802-1875), a *kénosis* é uma verdadeira “autolimitação” do divino. O *Lógos* teria abandonado os atributos relativos à divindade, que têm relação com o mundo (onipotência, onisciência, onipresença), e conservado os atributos imanentes a Deus (verdade, santidade, amor), que, longe de ser afastados, teriam se revelado ainda mais na encarnação. Frank (1827-1894) falará mais radicalmente de uma autodegradação da consciência do Filho eterno numa consciência finita. O Filho feito homem teria, contudo, consciência de ser o Filho de Deus. Gess (1819-1891) vai ainda mais longe quando diz que encarnando-se, o *Lógos* teria renunciado também aos atributos divinos imanentes e à sua autoconsciência eterna. Ele só recobriria essa consciência divina de modo progressivo, mediante seu amadurecimento humano e a meditação das profecias messiânicas. Uma vez

glorificado, ele teria recuperado seus atributos e funções divinos (LACOSTE, 2004; BALTHASAR, 1974).

O influxo quenótico da teologia anglicana entre 1890 e 1910 constituiu uma tentativa mais prudente e menos especulativa de conciliar a teologia patrística com o realismo terreno do homem Jesus, à luz do Evangelho. Charles Gore (1853-1932) admite uma *kénosis* moderada e recusa a separação dos atributos divinos, bem como a hipótese de uma metamorfose em Deus. Segundo ele, o *Lógos* não teria abandonado seus atributos, mas limitado o seu uso. No ato de sua encarnação, ele teria restringido a sua onipotência e recusado a sua onisciência. Mas, enquanto Criador, teria mantido o pleno uso de todos os seus atributos. Para Gore, a criação já é autolimitação de Deus, e mais ainda a encarnação, e é justamente aí que Deus teria se revelado, pois “a renúncia é a mais alta demonstração de amor” (BALTHASAR, 1974, p. 22). Frank Weston (1871-1924) quis harmonizar a concepção dos concílios com a ideia psicológica de pessoa. Ele afirma que não há em Cristo senão uma única consciência de si. Admite, entretanto, duas operações da vontade, permanecendo uma em função da outra. Pela encarnação, o *Lógos* teria limitado o uso de seus atributos divinos de forma que eles estariam sempre condicionados pelo estado de sua humanidade (LACOSTE, 2004).

Com efeito, assim como a abordagem patrístico-ontológica da *kénosis* não conseguiu tornar totalmente aceitável a encarnação enquanto elemento acrescentado à natureza imutável de Deus, assim também a teologia da consciência não conseguiu encontrar uma saída que tornasse possível uma convergência da consciência divina com a humana. Permanecia até então insolúvel o paradoxo da encarnação<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> O filósofo da religião John Hick (2000) critica as tentativas de explicar a encarnação quenótica do *Lógos* de Deus. Segundo ele, as principais teses quenóticas não falam apenas de uma mera ocultação de atributos divinos, mas de um efetivo autodespojamento divino que comporta o abandono de qualidades essenciais e sem que o sujeito da *kénosis* deixe de ser, de modo pleno, o *Lógos* de Deus. Trata-se, para Hick, de uma evidente contradição que os teóricos nunca conseguem explicar. A ideia de uma *kénosis* acaba se dissolvendo no sentimento religioso segundo o qual esse acontecimento representou a manifestação suprema do amor divino. Resta aos teólogos o recurso às analogias, sempre insuficientes, e o apelo ao mistério.

### 3.4 IDADE CONTEMPORÂNEA: O FUNDAMENTO TRINITÁRIO DA *KÉNOSIS*

Alguns autores contemporâneos deram-se por vencidos quanto ao problema da *kénosis* e acabaram por admitir a ideia de que Deus se transforma e sofre por amor. Essas são as chamadas teologias da “dor de Deus”, contaminadas pela filosofia da negatividade de Hegel, que jogam por terra a doutrina da imutabilidade e da impassibilidade de Deus e dão a entender que a dogmática tradicional falhou na compreensão desses conceitos. Assim, Kitamori colocou oficialmente essa ideia em circulação, a “teologia do processo” americana a impulsionou e a teologia hegeliana de Jürgen Moltmann ganhou grande repercussão (BALTHASAR, 1990).

Contra tais teologias, autores como Bulgakov, Von Balthasar e Karl Rahner, surgem como uma terceira via decisiva na solução do problema da *kénosis* e na salvaguarda do dogma da imutabilidade divina. Eles vão partir da realidade ontológica do *Lógos* preexistente na sua dimensão trinitária para explicar a coerência da encarnação com o ser mesmo de Deus. Ora, no modo da geração eterna do *Lógos* junto do Pai e do Espírito Santo estaria a condição de possibilidade de seu aparecimento quenótico na história (AMATO, 2002).

A teologia russa moderna, com Sergei Bulgakov (1871-1944), encontrou na Trindade imanente a explicação para a *kénosis* na economia. Para ele, só há *kénosis* divina na encarnação porque há uma *kénosis* no interior da Trindade e uma *kénosis* divina na criação: a *kénosis* na Trindade consiste no amor oblato e constitutivo das pessoas divinas; a criação teria colocado Deus no tempo e comportado certo risco de insucesso para Ele; e a *kénosis* da encarnação se situaria antes de tudo em Deus, na vontade de amor do *Lógos*. Enquanto *Lógos* encarnado, ele não teria tomado consciência de sua filiação divina senão na medida de sua humana e progressiva consciência de si. O Pai e o Espírito participariam da *kénosis* eterna, bem como da *kénosis* realizada historicamente até a morte de Cristo (LACOSTE, 2004).

Mas será Hans Urs Von Balthasar a extrair o cerne da concepção de Bulgakov e desenvolvê-la com o apoio dos Padres da Igreja. Segundo ele, o pressuposto último (condição de possibilidade) da *kénosis* se dá no seio da Trindade,

no desprendimento das pessoas divinas, enquanto processões, relações e missões. Haveria uma *kénosis* fundamental em Deus mesmo refletida, em primeiro lugar, na criação, e, depois, como consequência, na encarnação e na paixão. Prevendo o pecado, desde a criação, Deus teria contado também com a cruz. A paixão redentora de Cristo já teria começado na encarnação. E porque a livre decisão por uma *kénosis* redentora é uma decisão trinitária inseparável, o Pai e o Espírito Santo deviam se empenhar “seriissimamente” nesse acontecimento: “o Pai como Aquele que envia e abandona”, “o Espírito como Aquele que só une através da separação e da ausência” (BALTHASAR, 1974, p. 24). Portanto, o despojamento de Deus na encarnação e na cruz teria sua possibilidade no eterno esvaziamento de Deus, isto é, na sua mútua doação intratrinitária constitutiva. Assim, só porque já no próprio Deus se dava o autodespojamento do Filho, este pode percorrer, da encarnação até a cruz, o caminho da *kénosis* e a livre obediência do Filho encarnado é tradução quenótica do seu amor filial e eterno para com o Pai (MÜLLER, 2015).

Aproximando-se, pois, o mistério da *kénosis* ao mistério da vida intradivina, “dada” na autodoação do Pai (destitui-se de tudo o que é para gerar o Filho), “entregue” na ação de graças do Filho (Eucaristia) e “representada” em seu caráter de amor absoluto pelo Espírito Santo, conclui-se que Deus não necessitava “mudar” para que fosse possível uma *kénosis* (encarnação e paixão), visto que todos os “abaixamentos” de Deus na história da salvação estavam já “incluídos e superados” na sua própria realidade intradivina, que contém em si todas as modalidades possíveis de amor: entrega, separação fundada na distinção das pessoas e união. Portanto, Deus é a imutável mutabilidade infinita do amor. A encarnação seria mudança de forma, não de essência, não um acréscimo, mas um esvaziamento que em nada muda a realidade divina do *Lógos* eterno, mas que constitui um ato inteiramente coerente, possível, livre e revelador, em que Deus aceita os limites da natureza humana (BALTHAZAR, 1990; RIBEIRO, 2004).

Não é Deus em si mesmo que muda para encarnar-se, mas é o Deus imutável que, entrando numa relação experiencial com a própria substância da criatura, fornece às suas relações internas um novo rosto, não puramente externo, como se essa experiência de encarnar-se não o afetasse realmente, mas de tal forma que a nova relação com a natureza humana, ‘unida hipostaticamente ao Filho, revela uma das infinitas possibilidades que se encontram na vida eterna de Deus’. (BALTHASAR, 2007, p. 480 apud RIBARIC, 2011, p. 91).

Karl Rahner (1904-1984), partindo de uma perspectiva antropológica, vai dizer que Deus assumiu a natureza humana precisamente porque esta é aberta e assumível (“o homem é capaz de Deus”), e somente na entrega de si mesmo o homem pode encontrar sua plena realização (cf. GS 22). Na encarnação, Deus mesmo tomou a iniciativa de se fazer homem, e, para não se diminuir o conteúdo salvífico desse acontecimento, esse devir divino não pode ser considerado só metaforicamente. Rahner, então, reafirma a imutabilidade ontológica de Deus, mas sustenta que o Deus “em si” mesmo imutável pode mudar “no outro”, pode fazer-se homem. A encarnação não estaria subordinada ao enunciado da imutabilidade porque este não é o único a caracterizar Deus. Ele pode constituir outro diferente de si e se fazer igual a ele, mudando-se nele sem devir em sua realidade essencial. Nesse caso, assevera Rahner, a ontologia deveria orientar-se pela fé e não querer dizer o que Deus pode ou não ser e fazer, assim como a unidade de Deus não pode ser negada pela fé na Trindade. Dessa forma, a possibilidade do mistério da encarnação estaria em Deus mesmo e este não representaria um sinal de fraqueza, mas o ápice de sua perfeição, que seria menor se ele não pudesse também fazer-se menos do que é. É possível porque Ele é o amor, isto é, a possibilidade do livre dom, a vontade plenificadora de tudo, o incompreensível que se entende por si. A “gênesis” e a “*kénosis*” do Filho de Deus seriam, portanto, autoalienação livre no amor. E Deus se revela justamente quando se aliena, se manifesta como amor a ocultar sua majestade no homem. Quando Deus quer ser não-Deus surge o homem. Nele, o homem é introduzido nesse mistério sempre incompreensível. Ademais, se na Escritura se diz que quem ama o próximo cumpriu a lei, Deus se fez esse próximo, e, assim, depois da encarnação, em todo próximo se aceita e se ama a quem é, ao mesmo tempo, o mais próximo e o mais distante (RAHNER, 1964, p. 149-157; AMATO, 2002, p. 421-422), porque Deus se uniu de certo modo a cada homem (cf. GS 22).

## **4 A SUPERAÇÃO DE UM MERO CONCEITO DE DEUS E A KÉNOSIS COMO REFLEXO E REVELAÇÃO DO SER DIVINO COMO AMOR, MODELO PARA O CRISTÃO**

Chegando a esse ponto faz-se mister perguntar que conceito de Deus adotar: se a rígida ideia de um Deus impassível e imutável da filosofia ou a experiência dinâmica de um Deus encarnado e aniquilado da revelação bíblica. Viu-se que, apesar das muitas tentativas de conciliação, o problema continua, e a insatisfeita inteligência humana não conseguiu explicar como Deus pôde encarnar-se, caindo até mesmo na presunção de querer afirmar o que é possível a Deus ou o que Lhe é proibido. Ver-se-á que não importa tanto responder às indagações que advêm do problema da *kénosis*, mas saber se foi ou não um extremo ato de amor. A encarnação continuará sempre um mistério que só se resolverá na perspectiva da fé. Com efeito, só o amor é digno de fé (BALTHASAR, 1966 apud RIBEIRO, 2004).

A imutabilidade interpretada na perspectiva filosófico-ontológica é um fato que não admite alternativa: é ou não é. Dessa forma, ou se admite uma verdadeira mudança em Deus, que, depondo e esvaziando seu ser, se converte no homem Jesus; ou se afirma que só houve mudança por parte da natureza assumida, o que não afeta nada em Deus, que fica em uma “asséptica distância” da humanidade com a qual se uniu; mas dessa forma a encarnação fica reduzida a uma simples aparição de Deus entre os homens, sem de fato poder afirmar-se que a história humana foi a sua história. É o perigo que se corre ao se confrontar o Evangelho com um conceito de Deus pré-fabricado pela filosofia, com sua lógica interna e normatividade definidas, fechada a um possível elemento imprevisto e extraordinário. Essa confusão só distancia o mundo da infinita misericórdia de Deus e faz incompreensível o mistério da encarnação.

Ora, o Evangelho não parte de uma mera concepção de Deus, mas da experiência histórico-salvífica que o povo hebreu fez com Iahweh, como Deus pessoal, condescendente, compassivo e atuante em seu meio. Que Deus tenha face humana e que o homem seja imagem de Deus são afirmações que vão muito além de um antropomorfismo ingênuo, mas que orientam a reflexão teológica até a “conaturalidade” de Deus com o homem e do homem com Deus. Ora, a

transcendência absoluta, pregada pelos profetas de Israel mais do que qualquer filosofia, não significa uma distância intransponível ou uma oposição entre o homem e Deus. Deus e homem, infinitude e finitude, imutabilidade e mutabilidade, impassibilidade e passibilidade, não são termos opostos ou contraditórios, mas referidos e conaturais. Com efeito, a relação entre Deus e o homem se descreve não como agressividade, mas como amor.

Caberá ao teólogo explicar como esse Deus pôde, pela força criativa do amor e suas nuances, chegar a identificar-se com outra realidade diferente Dele mesmo, mas sem deixar de ser Ele mesmo; além de postular em Deus uma liberdade incompreensível que Lhe permite fazer mais do que o homem possa pensar desde o seu conceito de Deus (CARDEDAL, 1993).

Em 1982, a Comissão Teológica Internacional (CTI) traçou finalmente as linhas de entendimento que faltavam para uma exata compreensão da doutrina da imutabilidade e da impassibilidade de Deus, à luz da Relação, em vista de uma correta interpretação da *kénosis*.

A CTI entende que Deus é, sim, completamente imutável (cf. Tg 1,17), que não necessita das criaturas para ser o que é e que nenhum acontecimento na criação pode acrescentar algo novo, fazer passar da potência ao ato ou transformar algo nele por diminuição ou progresso; mas sustenta que Sua vida divina é tão imensa e inesgotável que essa imutabilidade não se opõe à Sua suprema liberdade, graciosamente expressada no mistério da encarnação. Com efeito, o conceito filosófico hegeliano de “negatividade” para uma autorrealização em Deus foi definitivamente rejeitado.

Com relação à impassibilidade de Deus, afirma-se que esta não deve ser extremada de modo que Deus pareça indiferente aos acontecimentos humanos. Ora, Deus ama o homem e quer que ele Lhe responda com amor. Assim, quando Seu amor é ofendido, a Escritura fala, de forma analógica, de uma “dor em Deus”, e, quando o pecador se converte, fala de uma Sua “alegria” (cf. Dt 28,63; 30,9; Lc 15,7). Os Padres da Igreja também afirmam claramente a impassibilidade de Deus, mas sem negar a Sua compaixão com o mundo que sofre. Ademais, a fé cristã sempre entendeu que como a compaixão é uma virtude nobilíssima do homem, também deve existir em Deus de modo eminente e sem sombra de imperfeição. A compaixão, portanto, é conciliável com sua essência. Essa misericórdia perfeita é



chamada pelos Padres de “paixão de amor”, um amor demonstrado sobretudo na Paixão de Cristo.

Tendo ponderado os conceitos, a CTI volta-se para a temática da *kénosis*. Ora, a encarnação só é compreensível com base no mistério trinitário<sup>19</sup>. Concorda-se que o acontecimento quenótico realizado pelo *Lógos*, no qual Deus se revela inteiramente, evoca de alguma maneira todas as pessoas da Trindade, levando a concluir que a relação do Pai com o Filho encarnado e o Espírito enviado, na economia da salvação, expressa uma relação análoga àquela constitutiva da Trindade imanente. Portanto, é, de fato, na vida interna de Deus que se devem encontrar as condições de possibilidade dos acontecimentos que a incompreensível liberdade de Deus operou em Jesus Cristo.

Tomando, pois, a Trindade como ponto de partida, pode-se inferir algumas consequências decisivas na reflexão do mistério da encarnação quenótica do Filho de Deus.

Em primeiro lugar, concorda-se com os Santos Padres que veem a *kénosis* não só como expressão da absoluta liberdade divina, mas que creem manifestar nela a onipotência de Deus na impotência Daquela que se encarnou e foi crucificado (cf. CIC 272): “Pode-se falar de uma ‘redução extrema’ do Filho, na liberdade, para se desenvolver a modo de ‘grão de mostarda’, acima de tudo o mais, graças à potência que lhe é inerente.” (BALTHASAR, 1974, p. 23). Dessa forma, a máxima de Paulo - *É na fraqueza que a força manifesta todo o seu poder* (2Cor 12,9) - é identificada, na fé em Jesus Cristo, como uma lei da própria vida divina. Assim, a Cristologia pode admitir, sem receio de errar, o fato de que foi Deus mesmo que entrou no sofrimento, através do Filho, e que é justamente aí que Ele é e continua plenamente Deus. Assim, a autolimitação que Deus realizou não anula o ser divino de Deus, mas antes o torna mais manifesto e admirável. E em tudo isso não há nenhum paradoxo, antinomia ou contradição. Enquanto Deus faz isso, demonstra que pode fazê-lo e que isso é coerente com a sua natureza. Agora, pode-se reconhecê-lo mais soberano, maior e mais glorioso do que antes se podia imaginar.

---

<sup>19</sup> Segundo Medard Kehl (1997), o motivo da pobreza de Jesus também estaria em que no próprio Deus existe – de maneira análoga – a experiência da “pobreza”: no fato de o Filho deixar-se presentear inteiramente com o amor do “Pai”. O “Filho” acha sua identidade na distinção com o “Pai”, precisamente por não existir por si mesmo e, a partir de si mesmo, mas proceder inteiramente do “Pai”, dever a ele sua existência, representando, assim, a figura do amor recebido de Deus. Agora, na encarnação do “Filho”, esse amor é comunicado à criação, e, portanto, como que numa interna “consequência de ser” ele assume em Jesus a figura de um homem pobre.

Em segundo lugar, vê-se na *kénosis* a manifestação máxima do amor de Deus à sua criatura. A *kénosis* não só afeta Deus, como é a revelação do mais íntimo do Seu ser como amor. *Deus é amor* (1Jo 4,8.16), um amor que se comunica, um amor que se encarna, que não recua diante da impotência humana nem do risco de ser tachado de fraco por entregar-se a si mesmo (MÜLLER, 2015). E é justamente no momento de Sua entrega que o amor se revela como a principal característica de Deus. A *kénosis* do Filho revela o despojamento por amor, o sair de si mesmo para buscar o outro, para aproximar-se do outro e salvá-lo. *Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos* (Jo 15, 13), em Jesus se desvela o mistério do amor divino como amor-doação.

A verdadeira igualdade com Deus não é obscurecida mas antes iluminada na função de Cristo como o Servo manso e sofredor que a si mesmo se sacrifica pelos outros. Concebida desta maneira, a *kénosis* de Cristo não obscurece a sua divindade, mas, através dela, Ele revelou a divindade sua e do Pai, “porque é amor”. Deus vem ao nosso encontro como amor, não no sentido de um amor auto-suficiente [sic] ou egocêntrico, mas no sentido de um amor para conosco que ultrapassa todos os limites. E, assim, a aniquilação de Cristo, levada até à morte na cruz, revela soberanamente a sua igualdade e unidade com o ser do Pai que é amor. Revela ao mesmo tempo a sua pessoa e a sua humanidade, porque, enquanto cumpre a missão de nos trazer o amor do Pai na obediência do Servo, Ele faz tudo isso na fé completa e total confiança do Filho, até mesmo na liberdade do Senhor, de tal maneira que para João é exatamente na cruz que Jesus é “exaltado”. Quanto mais radical é a aniquilação, mais abundante é a efusão de amor para conosco, mas também mais ousada a confiança no Pai – uma esperança, contra toda a esperança, de que o amor do Pai há de alcançar a vitória. (SCHOONENBERG, 1966, p. 57-58).

E se é servindo e lavando os pés de sua criatura que Deus se mostra no que tem de mais propriamente divino (BALTHASAR, 1974), pode-se deduzir uma terceira e última consequência: *Se, portanto, eu, o Mestre e o Senhor, vos lavei os pés, também deveis lavar-vos os pés uns aos outros* (Jo 13,14). A *kénosis* do Filho de Deus torna-se modelo para a vida do cristão. O cristão na consciência de sua própria missão será reconhecido não pela busca de glórias e privilégios, mas pelas renúncias que é capaz de fazer e pela quantidade de amor que coloca em cada coisa que faz. O ser humano, criado pelo Amor Divino como Sua imagem e Sua semelhança, não deve fechar-se em si mesmo e presumir bastar-se a si mesmo (pecado de Adão), mas pode despojar-se e doar-se cada vez mais em favor do outro, descobrindo nisso a sua máxima realização. Ora, o mistério do homem só se esclarece verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado (GS 22). Deus tomou a

iniciativa de fazer a sua *kénosis* na história com o ser humano. Assim também, o homem é capaz de realizar o seu abaixar-se pelo outro, na humildade e na prática do serviço e do amor, e, como Cristo, poderá experimentar a grande recompensa segundo a qual *aquele que se humilhar será exaltado* (Mt 23,12).

## 5 CONCLUSÃO

Para uma melhor compreensão da *kénosis* foi preciso tomar os dados escriturísticos, especialmente o hino cristológico de Fl 2,6-11. Tudo parece uma recapitulação ao relato da queda do homem em contraposição a Adão (cf. Gn 3). Sendo homem, Adão pretendia “ser igual a Deus” (autossuficiente); sendo Deus, Jesus não se apegou à essa condição, mas assumiu a condição humana. Adão, ambicionando o poder e o conhecimento de Deus, pecou; Jesus se humilha e toma a forma de servo, na perspectiva do servo sofredor, carregando o fardo do pecado (cf. Is 53). Adão desobedece a Deus e cai no pecado; Jesus é perfeitamente obediente até a morte e por isso é exaltado sobre todas as coisas.

O tema foi desenvolvido pelos Padres da Igreja que procuraram conciliar a realidade da encarnação com o dogma da imutabilidade de Deus. No período da escolástica, Tomás de Aquino e Duns Scotus deram grandes contribuições com relação à finalidade da encarnação, isto é, para sanar o pecado (tomistas) ou para levar a criação à sua plenitude (escotistas). Na modernidade, Lutero e os quenotistas protestantes também se dedicaram muito ao estudo da *kénosis*. Mas só muito recentemente, principalmente com Bulgakov e Balthasar, reconheceu-se a base trinitária da *kénosis*.

Finalmente, pode-se afirmar as condições de possibilidade da encarnação quenótica do *Lógos* de Deus: a preexistência e experiência de autodespojamento do *Lógos* no seio da Trindade; o amor de Deus perfeito para dentro e aberto para fora; a criação do homem, imagem de Deus, livre para que pudesse amá-Lo, capaz de Deus, chamado à uma plenitude de vida; o libérrimo poder de Deus; Seu desígnio (vontade) de salvação e seu amor todo comprometido com a criatura. Com efeito, deveria haver no próprio Deus a capacidade de assumir a realidade criada sem destruí-la. Ele pôde se adaptar para caber dentro dela, sem mudar de essência, sem acrescentar ou diminuir ao que é, porque para Deus tudo é possível (cf. Mc 10,27; Lc 1,37) e porque Ele é amor (cf. 1Jo 4, 8.16) e quem ama é capaz de tudo pelo bem do amado (cf. Jo 15,13). Deus “queria, podia e fez”.

Deus se abaixou até a estatura da miséria humana para fazer o homem se elevar à Sua estatura. Pode ser comparado a um pai que se abaixa e põe o filho nos ombros para que este possa ver mais além, ou de outro pai que, sem receio de se

sujar, atira-se num pântano lamacento para salvar o filho que está se afogando. Kierkegaard chegou a comparar Deus a um rei que desejava conquistar o amor de uma mulher do povo. Se ele se aproximasse dessa mulher com o seu poder real, ela se assustaria e seria incapaz de lhe oferecer o tipo de amor gratuito que surge entre iguais, também poderia ser atraída pela riqueza e poder do rei, ou simplesmente temer recusá-lo por ele ser rei. Foi por isso que o rei se aproximou da mulher plebeia como um plebeu: só assim seria capaz de inspirar-lhe um amor sincero e só então poderia saber se esse amor por ele era realmente genuíno. Não obstante, “muitos homens querem ser ricos, muitos ricos querem ser reis e muitos reis querem ser deuses, mas só um Deus quis ser homem”, “tudo por causa de um grande amor” (São Columbano).

Chama a atenção a que ponto Deus foi capaz de chegar para salvar o homem, demonstrando um amor sem limites. De uma forma imprevisível Ele se revelou na história da salvação: *muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho* (Hb 1,1s). Uma encarnação quenótica extrapola os limites da lógica humana e supera o maior gesto de amor pensável. Daí ser importante o estudo do tema, a fim de perscrutar o mistério, mostrar-lhe a beleza e esclarecer as confusões dele podem advir. Todavia, tal mistério nunca poderá ser totalmente abarcado na sua profundidade, mas nem por isso o teólogo cessará de procurar desvendá-lo. E porque desafiante, o tema desperta ainda mais o interesse do pesquisador. Assunto pouco desenvolvido pela literatura teológica de língua portuguesa, poderá trazer uma relevante contribuição à comunidade científica.

*Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus* (Fl 2,5). O convite de Paulo se estende a todos quantos quiserem fazer a experiência da Kénosis em sua própria vida. Assim poderão experimentar o Reino de Deus - segundo o qual perder é ganhar, diminuir-se é fazer o que importa crescer, servir é reinar e morrer é viver – já aqui nesta terra, e depois...

## REFERÊNCIAS

AMATO, A. **Jesús el Señor**. Madrid: BAC, 2002.

BALTHASAR, H. U. *Mysterium Paschale*. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. **Mysterium Salutis**: fundamentos de dogmática histórico-salvífica. Tradução de Dom Mateus Rocha. Petrópolis: Vozes, 1974. O evento Cristo, v. III/6, p. 5-25.

\_\_\_\_\_. **Teologia dei tre giorni**: *Mysterium Paschale*. 9. ed. Brescia: Queriniana, 1990.

**Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2015.

CARDEDAL, O. G. **Jesús de Nazaret**: aproximación a la cristología. 3. ed. Madrid: BAC, 1993.

### **Catecismo da Igreja Católica**

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Teología-Cristología-Antropología**. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1982.

**CONCÍLIO VATICANO II**, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, Vozes, 1967.

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declaração de fé e moral**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2015.

HICK, J. **A metáfora do Deus encarnado**. Tradução de Luís Henrique Dreher. Petrópolis: Vozes, 2000.

KEHL, M. **A Igreja**: uma eclesiologia católica. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Loyola, 1997.

LACOSTE, J-Y. **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004. Kenose; p. 983-986.

LADARIA, F. L. **O Deus vivo e verdadeiro**: o mistério da Trindade. São Paulo: Loyola, 2005.

LEÃO MAGNO. **Sermões**. Tradução de Sérgio José Schirato e outros. São Paulo: Paulus, 1996. Coleção patrística.

**Liturgia das Horas**. Petrópolis: Vozes, 1999. v. II.

MÜLLER, G. L. **Dogmática católica**: teoria e prática da teologia. Tradução de Volney Berkenbrock; Paulo Ferreira Valério e Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2015.

NOVOA, A.; VÉLEZ, O. C. **La categoría kénosis**: una lectura desde la perspectiva de género. Bogotá, Revista Theologica Xaveriana, v. 60, n. 169, enero-junio 2010, p. 167-173.

ORÍGENES. **Contra Celso**. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004. Coleção patrística.

RAHNER, K. Para la teología de la Encarnación. In: \_\_\_\_\_. **Escritos de teología**. Madrid: Taurus, 1964. Tomo IV, Escritos recientes. p. 139-157.

RIBARIC, S. A. **O silêncio de Deus segundo Hans Urs von Balthasar**. São Paulo: PUC, 2011.

RIBEIRO, C. S. M. **Mysterium Paschale**: a quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar. São Paulo: Loyola, 2004.

SANTO ATANÁSIO. **A encarnação do Verbo**. Tradução de Orlando Tiago Loja Rodrigues Mendes. São Paulo: Paulus, 2002. Coleção patrística.

SANTO HILÁRIO DE POITIERS. **Tratado sobre a Santíssima Trindade**. Tradução de Cristina Penna de Andrade. São Paulo: Paulus, 2005. Coleção patrística.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. **SUMA TEOLÓGICA**: o Deus único. Tradução de Aldo Vannucchi e outros. São Paulo: Loyola, 2002. v. 1. Parte I-Questões 1-43.

\_\_\_\_\_. **SUMA TEOLÓGICA**: o mistério da encarnação. Tradução de Aldo Vannucchi e outros. São Paulo: Loyola, 2002. v. 8. Parte III-Questões de 1-59.

SCHNACKENBURG, R. A cristologia do Novo Testamento. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. **Mysterium Salutis**: fundamentos de dogmática histórico-salvífica. Tradução de Frei Edmundo Binder. Petrópolis: Vozes, 1973. O evento Cristo, v. III/2, p. 79-90.

SCHOONENBERG, P. **“Aniquilou-se a si mesmo” (FI 2,7)**. Tradução de Pe. Belmiro Narino Figueira. Concilium Revista Internacional de Teologia, São Paulo, n. 1, p. 42-58.

SOUZA, L. B. **A fé trinitária e o conhecimento de Deus**: abordagem a partir da obra *De Trinitate* de Santo Agostinho. Belo Horizonte: FAJE, 2010.