

## 4.

### O mesmo sentir que Jesus Cristo

“Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus” (Fl 2,5).

Enquanto a esposa aguarda o retorno de seu amado do front de batalha denuncia a falta que possui por sua não presença “material”, mesmo que, de certo modo, seu amor e esperança tornem presente em seu coração o objeto de sua espera, a totalidade de tal realização dar-se-á, somente, com o retorno de seu esposo. Ora, poder-se-ia afirmar que a esperança nutre certa falta existencial, denuncia que o presente ainda não se encontra na plenitude que o futuro contém; contudo, o exercer essa esperança traz esse futuro pela certeza de seu cumprimento, vive-se no agora o depois. Esse “vazio”, “falta”, consequência do ato de esperar não se apresenta enquanto fraqueza, e sim como força, por exercer o poder de se projetar na direção de um elemento que não está totalmente em controle, permitindo a transcendência, indicando movimento, fugindo do modo de ser estático e, por isso, escravista de um viver que a nada espera, e, assim, pouco se alcança. Não se trata de ilusão e engano, mas de possibilidade e futuro, de abertura, e que pela força da esperança se transmite em engajamento, em trabalho, em promoção, pois o que aguarda verdadeiramente age com todas as suas energias na direção de concretizar isso que se espera, nesse sentido, poder-se-ia afirmar que a fé sem obras é morta (cf. Tg 1,14), ou seja, não existe fé sem o agir em conformidade com o que se crê e se espera.

A falta que a esperança provoca promove o movimento. A soberba, preenchimento do espaço existencial de si mesmo (egocentrismo), não se permite tal vazio, logo, se torna inoperante e congelante. De igual modo, o preenchimento que a preocupação exacerbada quanto ao futuro, por não se poder exercer controle total (angústia), bem como a pós-ocupação quanto ao passado, por não se ter o poder de consertá-lo ao prazer da própria vontade (culpa), dominam a pessoa humana encerrando-a em um inexistente presente afogado pelo passado e pressionado pelo futuro. A esperança, em seu vínculo com a fé e o amor, promove

libertação desse preenchimento ao permitir a falta, e por esse espaço existencial, possibilitar uma novidade de ser e de viver, um viver na esperança.

O vazio pressuposto pela esperança redireciona o foco para algo além de si mesmo como única possibilidade de enfrentamento à culpa e à angústia, visto que o ciclo vicioso do egocentrismo se apresenta como começo e fim, necessitando ser rompido por um agir pautado em uma atitude fundamental que seja contrário à dita tendência. A autodoação de si ao outro (*kenosis*) somente se torna possível àquele que vive em esperança, por ter esta a possibilidade de vislumbrar algo futuro enquanto melhor e pleno e esvaziar-se no presente como ação de fé nisso que se espera. Como a esposa que espera o que está em batalha, e enquanto espera cuida dos filhos, se desprende de si por eles, ou continua vivendo e mantendo a estrutura de vida pela certeza do retorno do esposo, caso contrário, se redirecionasse sua vida e energias para construir outra existência que não esta, a esperança não estaria sendo realizada, ao retornar o esposo não a encontraria, e, talvez, não seria mais sua esposa. O elo deste casamento se mantém porque ela vive o que espera, em sua força batalha na mesma guerra mesmo sem estar alistada nas fileiras do exército; de igual modo o soldado, enquanto luta contra o inimigo mantém a esperança de retornar à sua esposa e ao seu lar e, por isso, segue lutando, porque almeja algo que somente sua luta poderia garantir: a liberdade e possibilidade de um futuro para os seus. O que implica em afirmar que a exortação de Fl 2,5 encontra sua possível realização somente naquele que possui a esperança, e aqui, esperança cristã. Em outras palavras, a esperança cristã se torna promotora de uma autodoação<sup>1</sup>, de um esvaziamento, de *kenosis*, para todo aquele que crê; pois esta pessoa de fé não se permite interpretar o mundo e suas relações nos mesmos parâmetros dos que buscam somente o bem de si mesmos (egoísmo), não pode aceitar a indiferença e a injustiça desferidas ao outro, vislumbram o Reino de Deus e vivem em razão desse Reino, e, assim, exercendo sua liberdade dão seguimento ao caminho de Jesus de Nazaré. Caminho de serviço, de construção do Reino de Deus e da realização da esperança:

---

<sup>1</sup> “Um tal esperança, porém, não ficará passiva. Ela se tornará o motor para um agir transformador, a partir do qual as situações históricas de morte serão transformadas em situações de vida. Este agir transformado, porém, é exatamente aquilo para o qual Jesus incentivou os seus seguidores: **Vem e segue-me!**”. BLANK, R. e VILHENA, M. A. *Esperança além da esperança*, p. 91.

A vida cristã é um caminhar de esperança em esperança, até que se alcance o céu, quando já não se espera mais, não se crê mais, mas simplesmente se ama. Portanto, esperar esse grande amor que tudo envolve significa esperar amando já aqui. O cristão espera amando. As coisas difíceis da vida, os desafios, as preocupações, as dores, assim como as coisas mais fáceis e boas têm para o cristão um sentido que está além delas mesmas. Tudo se abre ao último horizonte que nos aguarda e que nos fará plenos. É por isso que a vida, por mais dura que seja, deve ser vivida com o amor que tudo transforma. Todos os nossos fracassos – e nossa condição biológica é um fracasso por si mesma – têm sentido se assumidos e amados nessa direção da esperança<sup>2</sup>.

Do mesmo modo que a esperança cristã é um dom, a vida em prol dos outros, também, o é. E, assim, como se escolhe crer na promessa que se espera, se escolhe, também, esvaziar-se para que o amor atue na vida daquele que se chama de próximo. Deus é o autor e o fim da esperança cristã e, por isso, a *kenosis* se apresenta como um influxo de sua presença devido ao seu estrito relacionamento com a hermenêutica da esperança. Ora, tendo ao Ressuscitado como fim último, o discípulo se despoja de toda estrutura egoísta e se enche de amor enquanto caminha na direção daquele que vem (porque Deus não é um objeto estático, ou “motor imóvel”, ele atrai a si enquanto se lança na direção do ser humano). Esse caminhar de esvaziamento é o que se denomina aqui de autodoação do discípulo, e, por causa desse caminho fica evidenciado a correlação com esperança, promessa e Reino de Deus como toda a estrutura salvífica que o envolve, o identifica e o promove.

Assumindo a Jesus Cristo como modelo de vida e de imitação para seus seguidores, entende-se que sua *kenosis* (autodoação) se torna em parâmetro para o viver destes discípulos. E, por isso, o mesmo modo de seu processo de autodoação (revelação do Pai, entrega radical e serviço abnegado), os quais foram expressos no primeiro capítulo deste trabalho, se reconfiguram na experiência do discípulo (revelação de Jesus, entrega radical e serviço abnegado). Tornando-se um convite para que seus seguidores se entreguem em *kenosis* (autodoação) a toda humanidade. Assim, este capítulo estará tratando primeiramente sobre a possibilidade real de se imitar a Cristo devido a sua historicidade e plena humanidade. Em seguida, se estabelece o agir do discípulo como um processo que revela a Jesus e, por revelá-lo, revela-se ao Pai. A autodoação precisa ter como objetivo essa revelação, caso contrário dar-se-ia como revelação de si mesmo

<sup>2</sup> MANZATTO, A.; PASSOS, J. D. e VILLAC, S. *De esperança em esperança*, p. 134.

impedindo um ir “além” (transcendência) ao ser humano. Em outra parte, se apresenta a afetação que a esperança cristã promove ao oferecer um “futuro”, ocasionando uma entrega radical na direção do outro e no limite das necessidades dele. Chegando, se preciso for, ao sacrifício, a morte e a cruz. E, por fim, a materialização dessa esperança e autodoação radical na construção do Reino de Deus por meio do serviço abnegado, o qual permite a existência da comunidade de irmãos (irmandade), onde todos são acolhidos e recebidos, excluindo apenas o conceito de “inimigo” e lançando o discípulo para o mundo como sal da terra.

#### 4.1

#### Autodoação como revelação de Jesus Cristo

O convite que se apresenta em Fl 2,5 está claramente direcionado para que a igreja de Filipos se engajasse no seguimento de Jesus de Nazaré<sup>3</sup>, como indica F. F. Bruce: “[...] para a igreja filipense é clara: assim como Cristo deixou de lado seus próprios interesses, por amor às pessoas, o mesmo deveriam fazer os filipenses”<sup>4</sup>. O que promoveria entre seus membros a união por meio da humildade fundamentada em um convite ao altruísmo nos mesmos moldes apresentados na sequência dos versos, ou seja, no paradigma criado por Jesus Cristo: “[...] Paulo sustenta sua exortação ao altruísmo citando um hino composto independentemente de Fl”<sup>5</sup>. Ainda que possa parecer uma exortação de cunho puramente ético, soaria como limitador frente à descrição dos versos 6-11, a qual almeja resumir todo seu ministério e não somente uma parte de sua vida. A proposta parece ser a de um seguimento à pessoa de Jesus em toda sua complexidade e em todas as áreas de sua vida, como um plasmar sua realidade na

<sup>3</sup> K. Armstrong apresenta a atitude do discípulo de Cristo, enquanto *kenosis*, como uma exortação de ordem ética realizada por Paulo aos filipenses para consolidar o “mito” sobre Jesus e sua ressurreição; pois se faz necessário, segundo a autora, essa espécie de *mimesis* para que a religião ganhe sentido. Para ela, Paulo não estava tentando provar que Jesus era Deus em Fl 2, e, sim, que os cristãos deveriam ter um certo parâmetro ético de vida, em suas palavras: “Só imitando a *kenosis* de Jesus nos mínimos detalhes de sua vida, eles compreenderiam o *mythos* do senhor Jesus. Como todo grande ensinamento religioso, a doutrina cristã sempre seria um *miqra* que só faria sentido traduzido em ritual, meditação ou ética”. ARMSTRONG, K. *Em defesa de Deus*, p. 96.

<sup>4</sup> BRUCE, F. *Novo comentário bíblico contemporâneo*, p. 79.

<sup>5</sup> BYRNE, B. A carta aos filipenses. In: BROWNS, R. E.; FITZMYER, J. A., e MURPHY, R. E. *Novo comentário bíblico São Jerônimo*, p. 446.

vida dos filipenses, um convite a um modo de ser<sup>6</sup> na integralidade da pessoa humana assumindo o componente ético, mas o transcendendo:

O transeunte de hoje que se coloca sobre os passos de Jesus escuta o mesmo chamado que os discípulos de outrora, condição para segui-lo na qualidade de discípulo: “*Convertei-vos, o Reino de Deus está próximo*”. A resposta a este chamado é um engajamento assumido diante de Jesus, ela faz entrar em um caminho de fé propriamente dito; de simples visitante de fora, torna-se companheiro de estrada. O chama à conversão assume diferentes determinações segundo a atitude existencial de cada um<sup>7</sup>.

A atitude de *kenosis* do discípulo que segue a Jesus Cristo está alicerçada na mesma contiguidade de revelação que o Filho outorgou a respeito do Pai. Para revelar aos homens o supremo amor, o fez em extrema e radical entrega, por isso seu esvaziamento ressoa no tempo como um poema, uma declaração denunciante de um Pai amante. Uma vida que não pronunciava em nenhum momento qualquer desejo ou atitude egoísta, ao contrário, cada passo, cada gesto e cada palavra

---

<sup>6</sup> R. Martin faz uma análise acerca do tipo de convite que se está propondo em Fl 2,5. O argumento por ele apresentado está baseado em sua apreciação de que no texto grego não se encontra um verbo, logo, seria necessário aplicar um que melhor se encaixaria no “espírito” do texto, assim, apresentará um resumo das principais propostas sobre a escolha do verbo e que tipo de exortação se constituiria a partir dessa “inserção”. As três primeiras estariam relacionadas à ética. Como primeiro apresenta R. Martin: “*Imitativo*. É, talvez a forma tradicional[...], que adiciona o verbo “estar”. Lê-se, pois: “esteja este sentimento em vós (entre vós) que é o sentimento que estava em Cristo Jesus” (p. 104). Segue o autor com o segundo: “*Paradigmático*. [...] supre-se parte do verbo “estar”, mas compreende-se a frase como “a qual (mente ou atitude) foi achada também, no caso de Cristo Jesus” (p. 105). Aqui, conforme o apresentado por ele, Jesus se tornaria um paradigma, um modelo a ser seguido, um molde. Em terceiro: “*Místico*. Se acrescentarmos o verbo “ter”, ou “considerar” torna-se possível dar um cunho místico ao pensamento de Paulo. [...]: “que o vosso relacionamento entre vós mesmos provenha de vossa vida em Cristo Jesus.” (p. 105). Neste terceiro e último do bloco ético, o comportamento entre os filipenses derivaria do encontro/relacionamento de cada filipense com Cristo. O comunitário deriva do particular. Agora irá elencar duas outras interpretações, a eclesiológica: “R. Bultmann (*Theology of the New Testament*; ET Londres, 1952, vol. I, p. 311) expressou claramente a opinião de que “‘em Cristo’, longe de ser fórmula de união mística, é primariamente fórmula *eclesiológica*”. Quando esta conclusão é aplicada ao nosso texto, este passa a ter o seguinte sentido: tende em vós esta disposição, a qual é necessária (ou “é adequada”, segundo Gnilka, que sugere que o grego *prepei* seja entendido como verbo) àqueles que estão “em Cristo Jesus”. Assim traduziu K. Grayston (*Commentary*, p. 91): “‘Pensai assim entre vós mesmos, aquilo que pensais em Cristo Jesus’, isto é, como membros de Sua igreja” (p. 105). Em outras palavras, a mesma atitude de Cristo é necessária para que haja o corpo da igreja. Só haveria igreja se houvesse a mesma disposição de Cristo. Por isso eclesiológica. E, por último, uma colocação que está relacionada com a anterior, eclesiológica, ou seja, se baseia nela, mas avança. R. Martin vai se estruturar, quase que repetir, a E. Käsemann, dirá o autor: “A essência dos versículos 6-11 é um drama da salvação, sendo que o versículo 5 introduz um tema soteriológico, mediante a convocação aos cristãos para que vivam, em suas relações comunitárias, como pessoas que pertencem à lei de Cristo. “Em Cristo Jesus” significa a história salvífica em que os crentes foram “inseridos” em sua conversão e batismo, quando os eventos salvantes da história de Cristo adquiriram significado pessoal, e os crentes passaram do domínio da velha natureza para a “nova vida” inaugurada pela vitória de Cristo, sobre os poderes das trevas” (p. 106). MARTIN, R. *Filipenses*, p. 104-106. [grifos do autor]

<sup>7</sup> MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*. Vol. 1, p. 394.

foram dirigidos para minimizar o sofrimento do outro, implicando, muitas vezes, em assumir para si determinada proporção de dor. Em Jesus o amor vinculava-se em sua atitude existencial mais profunda, não se apresentava como mera encenação, ele amava plenamente. De modo semelhante, o convite de Paulo se encaminha nessa direção aos filipenses, e pela abrangência e relevância do tema, a todo aquele que se postar como seguidor do homem de Nazaré: “[...] mas é efeito deste amor maior de Jesus, que convida a caminhar na mesma direção que ele e a perceber neste seguimento o “cada vez mais” da determinação da vida de Jesus por Deus”<sup>8</sup>. Um viver para, por imitação, revelar a Jesus Cristo (cf. 1Cor 11,1), assim como ele revelou, imitou, a seu Pai (cf. Jo 6,38). Nesse sentido, o que aqui se denomina como discipulado, seguimento radical a Jesus Cristo reproduzindo seu paradigma de vida, implica em luta contra o pecado, logo, contra qualquer atitude egocêntrica. Sobre a relação pecado e egoísmo afirma M. F. Miranda: “[...] pois, no pecado é o que fica, a *atitude profunda egoísta* que gera. Como tal, ela impregna toda a vida moral da pessoa, fazendo-a buscar em tudo a si própria”<sup>9</sup>. O seguimento ao Nazareno implica em uma atitude de salvação enquanto revelação desse mesmo Jesus Cristo, logo, uma atitude profunda em amor, centrada na promoção do bem ao outro e em autodoação ilimitada no amor.

Em João 15, especialmente nos primeiros versos, apresenta-se a videira como espécie de metáfora para exemplificar o modo de relacionamento de Jesus e seus discípulos. O conceito de “permanecer” vem a ser o mais presente nesses versos, indicando o vínculo vital entre os ramos e o tronco, e como esta “permanência”, esta ligação, permite ao ramo ser identificado e produzir frutos. Esses mesmos frutos encontram-se em referência direta à videira sendo comparados ao modo no qual Jesus revela o amor do Pai e como seus seguidores devem revelar esse amor aos outros. A ilustração permite visualizar esse processo revelatório Pai-Filho-discípulo<sup>10</sup> (no agir do Espírito Santo) de igual modo a seiva corre do tronco ao ramo. Ainda que nesse texto o Pai possa parecer estar “de fora” desse quadro por ser indicado como o agricultor, contudo, poder-se-ia entender

<sup>8</sup> BREUNING, W. Deus/Trindade. (b). In: EICHER, P. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*, p. 154.

<sup>9</sup> MIRANDA, M. *A salvação de Jesus Cristo*, p. 94.

<sup>10</sup> O uso do termo “discípulo” neste trabalho se apresenta como preferencial a “seguidor”, ainda que este seja utilizado no decorrer do texto, ou qualquer outra designação do gênero, por apresentar maior envolvimento, relacionamento, com o Mestre, referindo-se a imitação e prosseguimento de seus ensinamentos, e não como mero expectador. Permite, também, a possibilidade de contiguidade do modo de viver do Mestre.

que se encontra inserido no sistema, pelo fato de ser sua a “culpa” pela existência da videira e o cuidado da mesma para que frutifique, assim, mesmo nesses limites, a videira revela seu agricultor com sua habilidade, cuidado e esforço. O caminho derivativo se torna claro aqui no que diz respeito ao fruto, logo, entendido como amor. Tal pensamento se assemelharia a uma concepção de inclinação metafísica no sentido da unicidade do múltiplo, o que seria afirmar que o amor humano, de cada pessoa, é derivado do amor divino enquanto ordenação direta e vinculação necessária, pois ele amou primeiro (cf. 1Jo 4,19). Nas palavras de W. Pannenberg: “[...] conforme Paulo o amor precípua de Deus como poder que emana de Deus está presente e atuante nos fiéis”<sup>11</sup>. Para o autor, o amor humano é resultante do amor divino, primeiro Deus está no ser humano para depois este amor humano se projetar ao seu próximo. Algo próximo a uma inferência lógica: se amor divino, logo, amor humano.

Nos dias atuais, poderia soar, talvez, como imperativa essa derivação por parecer sombrear a totalidade da liberdade humana, por lhe conferir “limites” ao colocá-la em uma espécie de necessidade de alguma coisa prévia; o que levaria a um pensamento mais próximo ao sentido de exemplo, convite e provocação, e nesse viés estaria o vínculo de dependência. Indiferentemente do modo como se aborde a relação de permanência, torna-se patente o fato de que a revelação do amor divino é primordial para uma plenitude do amor humano focado no bem ao outro. Devido a isso, o amor a Deus se torna essencial nesse amor ao outro, e, assim, revelador. Enquanto antídoto para o egoísmo de uma vida em direção a si mesmo e como possibilidade da plenitude de felicidade para o ser humano: “O amor a Deus é, portanto, o próprio *núcleo da salvação*. A felicidade do homem é Deus”<sup>12</sup>. Segue-se o processo de que é possível amar porque Ele amou primeiro (cf. 1Jo 4,19) e, ainda, que Jesus revela o tipo de amor que o Pai ama (cf. Jo 15,9) e, que, por consequência dessa revelação, todo seguidor de Cristo está convidado a amar dentro desse mesmo “tipo” de amor (cf. 1Jo 4,11). W. Pannenberg dissertará sobre isso dentro de uma visão trinitária indicando a dependência, certa derivação, do amor: “Assim como as obras da Trindade econômica decorrem da vida da Trindade imanente, assim também, o amor ao próximo decorre do amor a

<sup>11</sup> PANNENBERG, W. *Teologia sistemática*. Vol. 3, p. 257.

<sup>12</sup> MIRANDA, M. *A salvação de Jesus Cristo*, p. 131.

Deus, portanto também da fé que precede as obras do amor ao próximo”<sup>13</sup>. Um pouco mais adiante, ele segue de modo mais enfático ao afirmar um vínculo de necessidade categórica entre fé e amor ao próximo: “[...] assim como não existe uma Trindade imanente sem a Trindade econômica, assim a fé não pode existir sem obras do amor ao próximo”<sup>14</sup>.

Esse vínculo que se estabelece entre o amor humano pelo próximo e o amor a Deus permite que o Pai seja desvelado no agir do discípulo, de modo análogo à revelação que outorgou na pessoa do Filho. Um processo revelatório que conecta de modo material, por assim dizer, Deus ao mundo dos homens, em estruturas mais íntimas, históricas, e cada vez mais envolvidas dentro da trama humana. Um Pai de amor apresentado não somente em teorias teológicas e explicações sistemáticas de um amor estático e distante do solo terrestre, mas um que se envolve de modo tão intenso e único que se fez homem e habita em seu meio em doação plena e sem reservas (cf. Jo 1,14). A busca pelo ser humano por parte do Pai (cf. Lc 15) evidencia o desejo de estar junto, e provoca a cada pessoa de fé ao mesmo intento. O outro se torna o paradigma do processo revelatório do Deus-amor, elemento fundante e objeto de amor sem reservas e sem limites. D. Bonhoeffer expressa esse desejo de união do Pai com seus filhos:

Deus não quer ser separado do irmão; não quer ser honrado enquanto um irmão é desonrado. Ele é o Pai. Sim, ele é o Pai de Jesus que se fez irmão de todos nós. Esta é a razão última porquê Deus não mais quer ser separado do irmão. Seu próprio Filho fora desonrado, ultrajado por amor da honra do Pai. O Pai, porém, é inseparável do Filho; por isso também não quer ser separado daqueles dos quais seu Filho se fizera irmão, por amor dos quais seu Filho suportara o ultraje. Por causa da encarnação do Filho de Deus em forma humana, culto e caridade são inseparáveis. “Se alguém disser: Amo a Deus, e odiar a seu irmão, é mentiroso”<sup>15</sup>.

A abordagem de D. Bonhoeffer está ancorada sobre a relação entre a religião intramuros e extramuros, e como o culto e a caridade devem consistir em elementos de um mesmo sistema, um receber para dar, e um dar para receber (cf. At 20,35). Dar sem esperança de receber nada em troca, porque se doa na “esperança”, ou seja, o faz por se tornar presente o Reino de Deus e sua atmosfera

<sup>13</sup> PANNENBERG, W. Op. cit., p. 271.

<sup>14</sup> Ibid., p. 271. J. Duplacy também parece afirmar o mesmo processo “derivativo”: “La esperanza, finalmente, suscita la oración y el amor fraterno (1Pe 4,7s; Sant 5,8s). Fijada en el mundo venidero (Heb 6,18) anima toda la vida cristiana”. DUPLACY, J. Esperanza. In: LEÓN-DUFOUR, X. et al. (Dir.). *Vocabulário de teología bíblica*, p. 253.

<sup>15</sup> BONHOEFFER, D. *Discipulado*, p. 73.

de amor pela ação antecipadora do futuro, o agir da esperança. Conferindo, assim, sentido a uma espécie de seguimento que precisa encontrar na *práxis* a efetividade de sua estrutura de fé, contudo, seria desnecessário afirmar isso caso o conceito de fé fosse libertado de sua prisão psicológica e perpetrasse o homem em sua integralidade. A fé tem sido erroneamente divulgada como um elemento exclusivamente de cunho mental, emocional ou teórico, contudo, o modo que esta vem a ser apresentada no Novo Testamento, especialmente na pessoa de Jesus de Nazaré, envolve a vida prática, um agir da fé que promove o Reino de Deus: “Jesus hoje continua a chamar homens e mulheres para segui-lo. Também a nós Ele dirige sua palavra: “[...]vem e segue-me” (Mt 19,21b; Lc 5,27). Isso quer dizer: fazer o mesmo que Ele. Jesus fez acontecer o Reino de Deus”<sup>16</sup>. Uma das críticas que mais se demonstram na contemporaneidade em relação a religião tem a ver com a dissociação entre discurso e prática, entre fé e vida histórica, entre amor e caridade. A caridade, entendida como o amor que age no mundo e pautada pelo paradigma de viver para o outro, assume a dimensão de identificação do amor cristão enquanto *agápe*, oriundo do divino amor:

Pela caridade o cristão ama com o mesmo amor com que Deus ama. Essa comunhão de vida com Deus é que lhe dá o conhecimento de Deus. Essa vida, que é a mesma vida no seio da Trindade, é real, embora escondida. O cristão vive as mesmas realidades humanas que outros, mas as vive no dinamismo do amor. É a maneira divina de vivê-las. Mas a vivência da caridade não é fácil nem imediata. Supõe oração e exige mudança no modo de olharmos os outros. Dar sem esperança de volta, dar gratuitamente como fez Jesus, sem reivindicar direito algum. “Amai-vos como eu vos amei” (Jo 13,34)<sup>17</sup>.

Há no discurso do cristianismo hodierno uma explicação magistralmente orquestrada sobre o amor, com suas implicações éticas e um imperativo de cuidado dos pobres e necessitados, contudo, se apresentam, por vezes, como palavras exiladas em um mundo teórico; encontra-se muito pouco acerca da caridade<sup>18</sup>, da ação efetiva e histórica no mundo, do cristianismo que age na vida das pessoas. O que, talvez, remeta à possibilidade de um não conhecimento real do que se denomina cristianismo, ou sobre Deus como aquele que ama e por isso

<sup>16</sup> MANZATTO, A.; PASSOS, J. D. e VILLAC, S. Op. cit., p. 87.

<sup>17</sup> MIRANDA, M. *A salvação de Jesus Cristo*, p. 133.

<sup>18</sup> “Até aqui a reflexão se ocupou antes de tudo da ajuda que lhe vem da *caridade*, pois sem ela, sem o contínuo e paciente exercício nos trabalhos e nos dias da vida cotidiana e do compromisso histórico, a esperança religiosa degenera em utopia ilusória ou em simples e esterilizante auto-engano”. TORRES QUEIRUGA, A. *Esperança apesar do mal*, p. 161.

se doa e sua revelação em Jesus Cristo. Poderia ser devido a uma compreensão errônea e, por isso, incapacitadora acerca de uma religiosidade que se apresente enquanto prática<sup>19</sup> e não somente recheada de definições e conceitos teológicos, os quais, por vezes, não provocam um viver como o do Cristo.

O mesmo raciocínio vale para uma falha em compreender a relação da fé como um modo de se ressignificar o viver, como uma hermenêutica da realidade, como uma alusão a propor uma razão de existência em função de sua finalidade última (cf. Mt 21,18-22). Seria o mesmo que afirmar que a fé sem obras é morta (cf. Tg 2,20), ou, ainda, que aquele que não der fruto será cortado (cf. Jo 15,2). Contudo, tais pensamentos não deveriam ser consideradas como condicionantes para a ação salvífica divina, porque o Pai consegue falar ao homem além do muro que este possa ter levantado; esses conceitos são denunciadores do verdadeiro modo de operação do amor. E, mais ainda, os discípulos precisam se assumir como agentes dessa salvação para o outro e para si mesmos, pois o amor precisa ser operado na realidade. Especialmente no cristianismo precisa ser caridade para que seja em si mesmo amor<sup>20</sup>.

Afirma-se então o processo revelatório Pai-Filho-discípulo por meio do qual o amor e por ele a esperança e a fé, no Espírito, seguem qual seiva até o mundo<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> “A iniciação do cristianismo no pensamento grego, assim como na reflexão teológica, gerou o equívoco quanto a respeito de qual Deus se falava. Assim, o cristianismo, em sua forma social, aceitou a herança da antiga religião de Estado e se instalou como “coroa da sociedade”, como “meio santificador”, perdendo assim sua força inquietadora e crítica, proveniente da esperança escatológica. Em lugar do êxodo, para fora dos acampamentos seguros e da cidade permanente, do qual fala a *Carta aos hebreus*, houve o solene introito na sociedade mundana, transfigurada religiosamente. Também é preciso ter em mente essas consequências, caso se queira chegar à total libertação da esperança escatológica em face das formas de pensar e dos modos de comportamento próprios das sínteses que se tornaram tradicionais no Ocidente”. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 61.

<sup>20</sup> “E o verdadeiro fio condutor da Bíblia, lida sem esse pressuposto, não faz mais que mostrar como Deus, desde o Êxodo até a cruz, está sempre ao lado do oprimido e do que sofre, apoiando sua luta e alimentando sua esperança. [...] Unicamente as defecções históricas da comunidade cristã podem explicar o paradoxo de que seja vista como inimiga do pobre e da justiça uma religião que tem seu núcleo em um *Deus-agápe*, que nos profetas afirma que só o conhece quem faz justiça ao órfão e à viúva (Jr 22,15-16; 6,16-21; 7,1-34) e que em Jesus de Nazaré se identifica, sem mais, com eles, a ponto de converter a luta contra a fome, a sede ou a nudez, ou seja, contra o mal, em critério definitivo de salvação (Mt 25,31-46)”. TORRES QUEIRUGA, A. Op. cit., p. 45.

<sup>21</sup> O ser humano deve ser amor como Deus é em trindade (relacional), isso o definiria enquanto pessoa: “O que liga o Pai à sorte do Verbo (“sorte” aqui no sentido de destino histórico) é o amor que é o “lugar comum” indivisível de sua existência. É do mistério da encarnação que temos a definição do ser de Deus enquanto amor. Porque é amor, Deus ama necessariamente um outro enquanto lhe é semelhante e de quem é necessariamente amado, sob pena de não ser o amor: assim cada um tira do outro, sem desigualdade, a razão de ser o que é, amor que se dá e amor retribuído enquanto recebido, e o amor interpõe-se como terceiro entre os dois, enquanto amor trocado e partilhado, como princípio da total irredutibilidade de um ao outro em uma tão perfeita comunhão. Essa consideração tem por primeiro interesse mostrar que o conceito de “pessoa” não se verifica

O agir na direção do outro é agir na direção de Deus, e por meio desse proceder chega-se a Deus, como uma ação de consequências dialéticas. Poder-se-ia afirmar mais diretamente como M. F. Miranda: “O próprio ato de amor a Deus, formulado posteriormente, está *fundamentado* nessa experiência mais primordial do amor fraterno”<sup>22</sup>. Encontra-se o rosto de Deus no rosto do irmão. E o irmão encontrará o rosto de Deus no rosto de seu discípulo. O Reino de Deus expressa assim o seu caráter de revelação abundante do Deus-amor, onde o Pai será tudo em todos (cf. 1Cor 15,28) no momento que cada irmão o revelar ao outro e receber do outro essa revelação. Desse modo, o caminho da revelação segue seu percurso em Jesus revelando o Pai, e o discípulo revelando a Jesus mediante a ação do Espírito Santo. A revelação desse Deus enquanto Pai amoroso se torna imperativo no mundo contemporâneo para que a humanidade vislumbre o agir poderoso de um amor que se doa e que vem repleto de esperança:

No anúncio do Reino de Deus, a esperança suporta o nome de Deus, “Deus” é o nome da transcendência, mas primeiro de uma esperança: é o que ultrapassa infinitamente o homem, mas que primeiro vem até ele, em plena liberdade e gratuidade, para cobri-lo de felicidade. Na boca de Jesus, o nome de Deus assume figura e nome de “pai”: a esperança do Reino, *o que vem*, *o que está* além, se personaliza no espírito do discípulo<sup>23</sup>.

Conclui-se, até aqui, que o seguimento a Jesus Cristo vem a ser seguimento ao Pai, o que significaria afirmar que o mesmo proceder do Pai em amor abundante deveria ser da pessoa de fé que caminha a trilha do Cristo, pois foi desse modo que Jesus viveu. O discipulado no amor se torna, assim, um modelo a ser seguido por todos os irmãos, de modo ainda mais intenso por se apresentar como um objetivo que implica em construção ao longo do caminho. Em outras palavras, não se lograria alcançar a medida da estatura de Cristo (cf. Ef 4,13), plenitude de amor, em um momento final como de cunho mágico ou esotérico, como espécie de recompensa ou prêmio por se cumprir determinados quesitos, e, sim por ser esse imitar um processo de “adequação”, de “formação”, sem que com

---

em Deus como em nós: cada um de nós se põe em sua identidade opondo-se aos outros e fechando-se em si; em Deus, cada um pede ao outro, em busca de amor, de que subsistir em sua identidade consigo mesmo. Onde se vê que reecemos dizer “três pessoas” ou “a pessoa do Verbo eterno” porque transportamos para Deus nosso modo de ser pessoa, em lugar de aprender do amor que faz a existência pluripessoal de Deus a tornar-nos nós mesmos pessoa sob o modo da existência relacional”. MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*. (Aparição), p. 319.

<sup>22</sup> MIRANDA, M. *A salvação de Jesus Cristo*, p. 132.

<sup>23</sup> MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*. Vol. 1, p. 395.

isso se exclua a liberdade do ser humano, como um abandonar-se de si para encontrar a si mesmo refletido em Jesus Cristo, como nova criatura.

Aqui o esvaziamento, a *kenosis*, encontra seu fim (objetivo) por ser essa libertação da liberdade que pode por si mesma abrir mão da centralidade egoísta de um viver autocentrado para uma experiência, em Cristo, de um viver para os outros, em autodoação na radicalidade de amor ao próximo: “[...] para Paulo, o amor cristão flui da livre disposição de destituir o autointeresse como força motriz da vida e substituí-lo pela preocupação prática pelos outros”<sup>24</sup>. Talvez por isso, Paulo ilustre esse convite como espécie de caminho de descenso a fim de enfatizar os passos da humildade em seguir sempre na direção de considerar os outros superiores a si mesmo (cf. Fl 2,3), permitindo-se ser conduzido unicamente pelo caminho do amor desinteressado, aonde quer que esse o possa levar. Em linha com esse pensamento R. Meyer diz:

Em Filipenses, Paulo apela à exortação em Jesus (Fl 2,1) e à *koinōnia* (comunhão) no Espírito, encorajando os fiéis a viver em pleno acordo, com um mesmo amor, seguindo o modelo de Jesus Cristo, o mediador da salvação deles, que tomou a forma de servo. A inabalável descrição paulina da vida espiritual é a de serviço humilde e de esvaziar-se a si mesmo em benefício do próximo. Isso concorda com o entendimento paulino de que o Espírito que habita os fiéis é o Espírito de Jesus<sup>25</sup>.

Contudo, haveria ainda uma preocupação, uma tentativa de se manter certo ponto de equilíbrio. Assim W. Pannenberg ressalta a importância de não se reduzir a religião ao amor ao próximo, ou seja, esquecer-se da dimensão do encontro em relacionamento com Deus. O que poderia conceber espécie de religiosidade de cunho secularizado, pautada somente nas “boas obras” como elemento exclusivo e definidor dessa religião, ele afirma: “[...] com isso de forma alguma pretendia dizer que o amor a Deus tenha de se dissolver no amor ao próximo”<sup>26</sup>. O perigo apontado por ele aqui é o de, ao se excluir o amor a Deus, confinar o cristianismo em muros puramente moralistas<sup>27</sup> (comportamentais), o que poderia retirar o aspecto de transcendência do mesmo, resignando-o a uma estrutura estritamente materialista e imanentista, fazendo com que um certo controle fosse exercido sobre o ser humano impedindo-lhe de ir mais além de si

<sup>24</sup> BYRNE, B. Op. cit., p. 446.

<sup>25</sup> MEYER, R. Espiritualidade. In: HAWTHORNE, G.; MARTIN, R. e REID, G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 504.

<sup>26</sup> PANNENBERG, W. Op. cit., p. 265.

<sup>27</sup> Ver: Ibid., p. 265.

mesmo por não ser provocado por esse Deus que o convida a avançar na direção do encontro com esse mesmo Deus.

De igual modo, também, é verdade que o amor a Deus não está restrito a determinado conhecimento dogmático, como que exclusivo de alguns “iluminados”, ou “espirituais” que alcançam certa *gnose*. Há de se considerar que o Espírito sopra onde quer (cf. Jo 3,8) e, que, ainda, segundo Paulo, muitos podem exercer o amor sem ter o pleno conhecimento “teológico” a respeito do originador desse amor, mas que o fazem pela presença, desconhecida ainda por eles, do próprio Deus em seus corações (cf. Rm 2,14-15). Isso permite a inferência de que todo amor ao outro é oriundo do amor de Deus, mesmo que não seja “a” Deus, aqui considerando o aspecto do conhecimento teológico. O que conduz à afirmação de que a pessoa de fé experimentaria esse amor em “certa plenitude” por conhecer e se relacionar com seu originador, e por buscar colocar sua vida em seu seguimento. Ora, aqui se torna evidente que a verdade, em amor, liberta e não condena (cf. Jo 8,32). Nesse sentido de dependência e vínculo, diz ainda W. Pannenberg:

Porque o amor no sentido cristão da palavra não é apenas, e tampouco primordialmente, um fenômeno antropológico, mas tem como ponto de partida a realidade de Deus com a qual a fé se envolve e que constitui o fundamento de sua esperança<sup>28</sup>.

A autodoação enquanto amor radical ao próximo apresenta-se, então, como um mecanismo de revelação ao mundo da pessoa do Pai e do Filho, mais do que um restrito compromisso moral. Ora, o discurso que se tem apresentado sobre tal tema encontra-se, em sua maior parte, expresso em atitudes meramente comportamentais, as quais se estruturam em compromisso de cunho especificamente ético, como um dever, ou obrigação, um imperativo de boas obras objetivando conquistar “graça”, o que, em certo sentido, não deixa de ser barganha salvífica. Por outro lado, as mesmas boas obras podem ser consideradas como operacionais de um resultado posterior de uma condição prévia de salvação, ou seja, consequências de um estado de graça: “Porque se queremos nos salvar devemos assumir essa vida [de Jesus], construir hoje a mesma atitude de fundo

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 255.

dessa vida”<sup>29</sup>. De certo modo, poder-se-ia aceder a dito conceito sem, contudo, despertar qualquer elemento que venha a sugerir barganha, mesmo que seja em caráter retributivo; pois, o que se recebe enquanto graça e gratuidade, doação, não se retribui, mas, se aceita. Logo, parece mais plausível que as obras de amor sejam constituintes de um mesmo processo revelatório já anteriormente exposto, o qual permite a construção efetiva do amor enquanto objeto último e modo de ser no momento presente da pessoa de fé.

Novamente, uma crítica quanto ao caráter de uma possível relação ideia-sombra poderia surgir e dificultar a compreensão do tipo de exortação feita em Fl 2,5, a qual exige ação em liberdade do discípulo e construção desse seguimento. B. Studer comenta acerca de como Orígenes estabeleceu a relação *kenosis* do Verbo e *kenosis* do discípulo, a qual parece conter inspiração de cunho platônico, sem, porém, invalidar a argumentação de imitação e derivação<sup>30</sup>:

<sup>29</sup> MIRANDA, M. *A salvação de Jesus Cristo*, p. 75-76.

<sup>30</sup> J. Moingt reforça essa mudança de paradigmas, a qual implica em se considerar de modo efetivo a questão histórica em detrimento da abordagem de aproximação metafísica, em uma espécie de caminhar de baixo para cima, agregando “valor” ao mundo dos homens: “Assim, a aproximação de Jesus em sua história, na medida em que ela engaja em seu seguimento, é um autêntico início de fé em Deus, sob a forma de esperança, por meio da fé em Jesus, compreendida como a confiança colocada nele para dar verdade à nossa existência e conduzi-la a seu termo. Esta verdade depende da antropologia e da ética, não ainda do dogma nem da metafísica, e isto deve ser considerado uma característica essencial da fé cristã, mesmo se isto está longe de esgotar o conceito”. MOINGT, J. Op. cit., p. 395. W. Pannenberg oferece um caminho que não nega necessariamente a J. Moingt, mas que pode se unir em uma possibilidade sistêmica, a qual ampliaria o horizonte da discussão. O autor trata sobre o modo de Deus amar e de como esse amor impulsiona ao ser humano no amor a seu próximo. Para isso segue o raciocínio do *éros* platônico, no desejo desse amor de buscar o sumo bem, e como Agostinho, apontará isso como a busca de Deus, o que poderia restringir esse agir do amor somente à direção de Deus, acarretando o movimento na direção ao próximo como espécie de acidente, ou, de modo mais ameno, como derivativo. Primeiro faz uso de uma comparação entre Tomás de Aquino e Duns Scotus para apresentar esse parecer: “De forma semelhante pensava a escolástica latina, e precisamente sem encobrir a diferença entre seus teólogos mais proeminentes na pergunta se o amor a Deus por causa dele próprio brota da busca do ser humano por beatitude (e assim por Deus como supremo bem beatificador) ou se ele se baseia no senso de justiça (quanto ao que é devido a Deus como o bem infinitamente bom). A primeira posição obteve sua formulação clássica em TOMÁS DE AQUINO, a segunda em DUNS SCOTUS. Acontece que ambos entenderam o amor cristão como um ato único voltado para Deus que inclui apenas indiretamente o amor ao próximo. O ato de amor visa sempre a Deus como seu objeto primordial e apenas acidentalmente também ao semelhante. O direcionamento final do amor para Deus não permite nem em DUNS SCOTUS nem tampouco em TOMÁS DE AQUINO que o próximo possa ser amado por causa dele mesmo. O fundamento dessa concepção de amor está em seu direcionamento para o bem. Em decorrência, até mesmo o amor de Deus precisa estar voltado primordialmente para ele próprio, porque ele é objetivamente o supremo bem”. PANNENBERG, W. Op. cit., p. 261. E, ainda, amplia essa argumentação em quesitos trinitários ao ceder participação ao amor humano pelo “excesso” do amor entre o Pai e o Filho, o que reforça a relação íntima da Trindade, mas poderia soar como argumentação de um Deus, especialmente o Pai, que não se “move” na direção de suas criaturas, necessitando do Filho como espécie de Demiurgo: “A interpretação pessoal do amor de Deus, porém, somente consegue evitá-lo quando concebe o amor de Deus de forma trinitária: O amor do Pai está desde a eternidade voltada para o Filho e somente nele também à criatura terceira, que

Na mesma linha da kenosis do Verbo pertence, finalmente, a doutrina de Orígenes sobre Jesus como o único mestre. Do mesmo modo que a tradição anterior, Orígenes, também, se remete às *logias* do mestre. E, sobretudo, se aprofunda no exemplo de Jesus: a humanidade de Jesus se constitui para ele como o modelo de nossa ascensão ao Pai. Finalmente fala acerca do seguimento de Jesus: do estar crucificados com Cristo, da imitação de sua humildade e da atenção à suas virtudes<sup>31</sup>.

A questão aqui colocada parece caminhar pela senda do aparente conflito sobre o “nível” de historicidade de Jesus. “Nível”, aqui, como grau de envolvimento de Jesus Cristo com a própria humanidade. O que poderia deslocar o conceito de amor em um distanciamento do mundo real. Ao se considerar o amor de Jesus demonstrado em toda a sua vida, ministério, morte e ressurreição, poder-se-ia cometer o equívoco de classificá-lo como de cunho demasiadamente “divino” ao ponto de se tornar não imitável, algo tão transcendente que fugiria de qualquer possibilidade para ser executado por qualquer outra pessoa no mundo humano. Importante ressaltar que dito pensamento histórico não desqualifica em nada o caráter único do Filho de Deus, tampouco o igualaria a outros pretensos salvadores do mundo, somente abriria espaço para que o amor exercido por ele na relação com o próximo pudesse ser repetido por meio de seus seguidores, a tal ponto de poderem verdadeiramente serem chamados de cristãos: “[...] o seguimento fiel à pessoa de Jesus. O seguimento de Jesus é a única coisa que nos faz cristãos”<sup>32</sup>.

Então, ainda que não se esteja tratando de “substituição” do ministério do Filho pelo viver do discípulo, poder-se-ia colocar em termos de “imitação”, de replicar sua vida, especialmente recortado no que diz respeito ao amor: “Muito embora os crentes não possam fazer o que Cristo fez, eles podem seguir Seu exemplo, quando expressam o mesmo amor na maneira de lidar uns com os outros”<sup>33</sup>. Ora, abrir-se-ia uma hipótese de que o chamado para o discípulo fosse por natureza limitado frente à radicalidade da entrega do Mestre, por não

---

passa a existir por meio de sua mediação e na qual o Filho por sua vez deve assumir forma. Nesse sentido o amor ao próximo pode ser entendido como participação no amor do Pai ao Filho que se amplia para o mundo das criaturas e as inclui”. Ibid., p. 262. Entendendo 2Cor 5,19 como uma ação trinitária, e com o assumir a variável histórica, se faria necessário aqui uma espécie de síntese que permitisse um caminho ascendente e descendente no amor a Deus e ao próximo, e que colocasse, absolutamente, o Pai na história humana, mesmo que seja na revelação do Filho, mas que não o isole em algum Pleroma intocável.

<sup>31</sup> STUDER, B. *Dios salvador en los padres de la iglesia*, p. 138. [Traduzido livremente].

<sup>32</sup> PAGOLA, J. *Jesus*, p. 569.

<sup>33</sup> LOPES, H. *Filipenses*, p. 113. O autor aqui faz referencia a: BARTON, B. et all. *Life application Bible commentary on Philippians*, p. 52.

desfrutar, esse seguidor, da mesma natureza divina. Assim, a razão da humanidade plena do Filho se torna elemento primordial para a possibilidade de sua imitação, nesse aspecto específico, por parte de seus seguidores<sup>34</sup>. O que reforça as palavras de Pedro a respeito do exemplo fundamental que o Cristo outorgou (cf. 1Pe 2,21). Como afirma R. Martin: “Em suma, Paulo está colocando diante dos olhos deles um padrão de vida, e rogando-lhes que se conformem com o mesmo”<sup>35</sup>. Seguir a Jesus, então, nos caminhos de sua radical entrega ao outro se torna plenamente possível:

Se for verdade isso que afirmamos [que Jesus foi homem pleno, mas sem pecado], o seguimento de Jesus adquire, então, sua significação mais plena à luz da afirmação de que em Jesus convivem harmoniosamente divindade e humanidade sem prejuízo de uma ou de outra. Dessa maneira, Jesus é um modelo possível para o ser humano e ao alcance da criatura limitada que somos cada um de nós, seres humanos. Podemos procurar assimilar seus critérios, seus gestos e atitudes, porque são humanos e, por isso, feitos para nós<sup>36</sup>.

Embora o seguimento à Cristo seja uma possibilidade real, o dualismo entre santidade e vida histórica ainda se apresenta nas comunidades cristãs, fruto, quiçá, dessa inspiração entre ideia e sombra, a qual projeta para um outro mundo supraterrâneo toda e qualquer virtude que se possa considerar em sua máxima força. Jesus passaria, assim, a assumir um modo de viver inalcançável e irreplicável, legando à humanidade uma revelação do Pai que careceria de efetividade por parte de seus discípulos, o que acarretaria dificuldades até mesmo na experiência trinitária por se estar limitando a presença e plenitude do Espírito Santo<sup>37</sup> em seus seguidores, o qual ofereceria “parcialmente”, nesse caso, uma doação de si, de Deus, a qual já fora outorgada plenamente em Jesus, pois o próprio Deus se dá por completo à humanidade (cf. Jo 3,16). A historicidade, e

<sup>34</sup> “Jesus, como evento escatológico, aponta para o sentido das realidades últimas do mundo e do homem. O que nele já aconteceu, ainda que de maneira velada, o que a partir da ressurreição é realidade nele, que é a cabeça, espera pela plena manifestação em todo o seu corpo”. LADARIA, L. Escatologia. In: LATOURELLE, R. e FISICHELLA, R. (Dirs.). *Dicionário de teologia fundamental*, p. 260.

<sup>35</sup> MARTIN, R. *Filipenses*, p. 104.

<sup>36</sup> BINGEMER, M. C. *Jesus Cristo*, p. 14.

<sup>37</sup> “[...] arrebatada o ser humano de tal maneira que o leva a se tornar pessoalmente ativo. Por isso a primeira carta de João pode prosseguir diretamente depois de salientar a origem do amor em Deus: “... se Deus nos amou tanto, também nós devemos nos amar uns aos outros” (1Jo 4.11). Essa, porém, é mais que mera conclusão moral. Pelo contrário, trata-se de “permanecer” na elevação extática a Deus mediada pela fé, que por parte de Deus é uma presença de Deus nos fiéis por meio de seu Espírito”. PANNENBERG, W. Op. cit., p. 256.

por ela a humanidade, plena de Jesus de Nazaré torna o seu seguimento plenamente possível:

[...] introduz-se o exemplo histórico de humildade e amor altruísta de Cristo, narrado na passagem a seguir, como um modelo para a imitação crista; [...] Mas "em Cristo Jesus" pode ter o sentido técnico paulino que denota a esfera da influência que emana do Senhor ressuscitado na qual a vida cristã é vivida. Então se poderia traduzir (suprindo alguma forma do verbo *phronein*): "que também é apropriado para vós ter, em vista de vossa existência em Cristo Jesus"<sup>38</sup>.

Ainda que o amor seja o centro de toda essa argumentação, se faz necessário ressaltar que Jesus Cristo é o paradigma. Não cabe aqui definir um conceito de amor e, depois, exemplificá-lo no viver do Homem de Nazaré, o processo é contrário. Ele conferiu conceitualização ao amor que se almeja evidenciar aqui. O modo como tratava as pessoas; o toque no que padecia com a lepra e de exclusão social; o olhar acolhedor ao que havia cometido tão grave erro, mas nem a traição abalava-lhe o compromisso da entrega; a voz mansa e libertadora que oferecia perdão a uma pobre mulher jogada aos seus pés; e, ao dizer as palavras mais impressionantes que um injustamente condenado poderia dizer com seu escasso fôlego na direção de seus algozes pedindo que o Pai os perdoasse (cf. Lc 23,34). Todos esses "atos" conceituam o tipo de amor que aqui se qualifica. O seguimento à Jesus é seguir a uma pessoa e não a um conceito ou sistema de dogmas, é duplicar na existência do agora o "mesmo estilo de vida"<sup>39</sup> que o Mestre: "Tal "seguimento" significa fazer o que que Jesus fez"<sup>40</sup>. Nas palavras precisas de J. A. Pagola sobre a adesão a Jesus e seu real conteúdo:

[...] crer no que ele creu; viver o que ele viveu; dar importância àquilo que ele dava importância; interessar-se por aquilo pelo qual ele se interessou; tratar as pessoas como ele as tratou; olhar a vida como ele a olhava; orar como ele orou; transmitir esperança como ele a transmitia<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> BYRNE, B. Op. cit., p. 446.

<sup>39</sup> "Jesus é, então, considerado o homem perfeito, que realiza plenamente e manifesta a perfeição do sentido e do destino da existência humana, e que, tendo se tornado solidário a todos os homens por meio de sua morte, liberta da submissão à morte todos os que ligam sua existência à dele por meio do mesmo estilo de vida. Eis como pode ser *compreendida*, "interpretada" em termos antropológicos e éticos pelo espírito da modernidade o que Paulo proclama com relação a Jesus sob os nomes *novo Homem* e *novo Adão*, ou quando chama os fiéis para carregar a cruz de Jesus e para morrer como ele a fim de renascer em uma nova vida, ou quando lhes ensina que "Cristo os libertou para que fossem verdadeiramente livres"". MOINGT, J. Op. cit., p. 396.

<sup>40</sup> BLANK, R. e VILHENA, M. A. Op. cit., p. 91.

<sup>41</sup> PAGOLA, J. Op. cit., p. 570.

Implica concluir, então, que o “modo” do amor que o seguidor de Cristo é convidado a exercer em seu viver se dá nos mesmos “moldes” que o de seu Senhor; o que conduz a uma entrega radical e sem reservas na direção de um amor abnegado enquanto autodoação plena de si ao outro, inclusive com a aceitação de seu “tipo” de fim enquanto possibilidade de tamanha entrega, ou seja, abandonar-se ao desejo e força do outro em um caminho que poderia chegar à cruz. Tornando-se ainda mais rompedor de limites ao se qualificar esse “outro” como um que poderia se apresentar como inimigo, o que conduziria à afirmação de que o amor conduz a uma entrega demasiadamente abandonada de si mesmo, sendo capaz de se doar completamente àquele, ao qual já se supõe a intencionalidade de lhe causar dano. Cumpre-se Mt 5,44-48 em sua plenitude de imitação, como o Pai fez, o Filho fez e o discípulo é convidado a fazer, amar aos inimigos e aos que lhe provocam dor e sofrimento. O objeto do amor, ou seja, a “tipificação” do próximo que se deve amar, conduz, sem dúvidas, à revelação do próprio tipo de amor que se ama, o desnuda. Por isso, se faz necessário o amor divino operando na vida, escolher as mesmas escolhas que Jesus e se colocar no mesmo caminho que ele, e como ele, não ter inimigos, mas assumir que todos são irmãos. De modo categórico afirma D. Bonhoeffer:

Como torna-se invencível o amor? No fato de jamais perguntar pelo que o inimigo lhe retribui, mas unicamente pelo que Jesus fez. O amor ao inimigo leva o discípulo ao caminho da cruz e à comunhão com o crucificado. Com a certeza de serem levado a este caminho, cresce também a certeza da invencibilidade do amor, a certeza de vencer o ódio do inimigo; pois não se trata de seu próprio amor. É unicamente o amor de Jesus Cristo, que foi à cruz por seus inimigos, e que, na cruz, por eles orava. Em face da morte de Cristo na cruz, reconhecem os discípulos que também eles contavam entre os inimigos vencidos por seu amor. Esse amor abre os olhos ao discípulo, para que reconheça no inimigo o irmão, para proceder com ele como com o irmão<sup>42</sup>.

A invencibilidade do amor ao outro encontra-se na atitude daquele que ama, do discípulo, independente do objeto do amor, do que será amado, porque não se espera absolutamente nada em troca. A irmandade é ofertada e não conquistada. A *kenosis* assume no discípulo um amor absurdamente abnegado, um nível de autodoação que abalaria o edifício humano construído em alicerces do egoísmo e controle. Algo significativamente drástico que seria capaz de mudar o mundo, ao mudar o que atua e, poderia ser, aquele que recebe, revelando um Pai de amor que

<sup>42</sup> BONHOEFFER, D. Op. cit., p. 87.

se lança na direção de seus filhos, sem reservas, e os convida a virem a ele. É o poder do amor, da caridade, o qual se doa sem reservas por acreditar que o futuro do Reino se realiza agora; da esperança que provoca esvaziamento de si ao permitir um outro modo de se olhar a si mesmo, ao outro e ao mundo (hermenêutica). Contudo, nunca deixa de ser uma convite à liberdade: “Cada um se sente convidado, seguindo Jesus, a julgar a si mesmo e existir de outra maneira”<sup>43</sup>. A mesma liberdade que confere a possibilidade do envolvimento da pessoa no discipulado, uma liberdade que promove a liberdade do outro: “[...] livres para uma vocação de ser pessoa solidária e engajada”<sup>44</sup>. Para ser como Jesus foi, é preciso ser tão livre quanto ele era, pois somente aquele que é livre pode escolher amar.

## 4.2

### **Autodoação como salvação e entrega radical**

O estatuto da liberdade individual se tornou uma conquista do mundo moderno no que tange a que cada ser humano não sofra qualquer coerção a seu pensar e agir, permitindo-lhe assumir uma responsabilidade mais contundente por seus próprios atos e ideias. Contudo, em livros e discursos acadêmicos parece ser nota comum a percepção de que um certo “exagero”, um “desequilíbrio”, dessa liberdade assumiu o cenário da vida de muitas pessoas, pervertendo a liberdade individual em uma espécie de foco do viver unicamente em si mesmo, não responsabilidade com o outro e ausência comunitária como se qualquer necessidade que um outro ser humano venha a ter, lhe corresponda como cerceamento de sua própria liberdade, exilando cada um a uma existência somente para si, em outras palavras, o estatuto da liberdade individual corrompeu-se em individualismo. Ora, esse novo paradigma acarretaria certos modos de ser, dentre eles, uma não disposição ao sacrifício, visto que tal atitude objetiva unicamente o bem do outro em detrimento do bem estar de quem se oferece em tal direção.

O cristianismo, devido a seu estatuto escatológico, possui, por natureza, uma inconformidade com qualquer atmosfera de cunho egoísta. Contém em seu

<sup>43</sup> MOINGT, J. Op. cit., p. 395.

<sup>44</sup> COMBLIN, J. *Viver na esperança*, p. 37.

alicerce os elementos do amor abnegado e do sacrifício voluntário oriundos de seu conceito-pessoa fundante Jesus Cristo. E, em virtude disso, a espera que se realiza do Reino de Deus provoca atitude contrária a esse espírito de não sacrifício, não porque o cristianismo teria propensão a pieguismo e a autopiedade, mas, por não se conformar com um modelo que tenha aparência de liberdade, porém, se apresenta como escravista da pessoa humana, se propondo, assim, a oferecer um caminho de plenitude (cf. 1Cor 12,31) e, por isso mesmo, contrário ao curso atual da sociedade individualista. Exige-se, portanto, do cristianismo uma entrega radical, logo, sacrificial por se colocar em curso contrário ao estabelecido pelo espírito egoísta vigente: “É uma esperança que interage no meio em que está; é *dinâmica* e ao mesmo tempo *crítica* da realidade”<sup>45</sup>. Um olhar “para trás” e “para frente”, próprio da esperança cristã, encontrado o Filho nas duas direções (origem e destino), a fim de reconfigurar (hermenêutica) seu presente por causa dele, viver no mesmo Espírito no qual viveu e, no qual se espera. A certeza da esperança cristã impulsiona o discípulo a agir no mundo, caso contrário, poderia ser interpretada sua não ação como uma não realidade dessa esperança, desse Reino:

Se esperamos, por exemplo, a continuidade do mundo como ele é, mantemos as coisas assim como elas são. Se esperamos um futuro alternativo, modificamos as coisas, na medida do possível, já agora, de maneira correspondente. Se o futuro está interdito, nada mais é possível, tampouco podemos fazer alguma coisa<sup>46</sup>.

E, ainda, nas palavras de C. Kuzma quanto a “espera ativa” que inunda a realidade daquele que se coloca na direção do Reino de Deus:

Não se trata mais de uma espera passiva, mas de uma *espera ativa*, que decide ir atrás daquilo que outrora fora prometido. [...] Quanto mais nos envolvemos com a esperança, mais nos envolvemos em sua missão e cada vez mais “visualizamos” esse futuro de Deus prometido<sup>47</sup>.

Soma-se à força da manutenção de pretensa liberdade totalitária (individualismo) um outro paradigma que se apresenta como contrário a qualquer movimento na direção de sacrifício, uma espécie de imperativo à felicidade. Para G. Lipovetsky: “A secularização do mundo caminhou junto com a sacralização da

<sup>45</sup> KUZMA, C. *O futuro de Deus na missão da esperança*, p. 107.

<sup>46</sup> MOLTSMANN, J. *Ética da Esperança*, p. 15.

<sup>47</sup> KUZMA, C. Op. cit., p. 111.

felicidade terrena”<sup>48</sup>. Seria o mesmo que dizer que o afastamento da religião enquanto paradigma estruturante da realidade social ocasionou em movimento reverso a busca por uma felicidade para o agora, visto que a esperança cristã acerca do Reino de Deus foi relegada às prateleiras de mera ficção. O cristianismo, talvez, tenha sido interpretado como contrário à felicidade da vida material em uma espécie de imperativo do sofrimento, e, por isso, se tenha buscado “eliminar” sua influência enquanto construção de finalidade para a pessoa humana; contudo, o apelo do seguimento de Jesus Cristo está direcionado a uma busca pela felicidade que não seja egoísta, a qual percebe no irmão uma parte integrante desse mesmo processo, o que, por vezes, poderia ser interpretado como paradoxo, ainda que não o deixe de ser devido ao esvaziamento de si mesmo<sup>49</sup>. Ocorre na atualidade uma supervalorização do ser feliz, uma escravização da pessoa humana, por uma busca egoísta da felicidade alicerçada no consumo de bens, na luta enferma por um tipo de sucesso hedonista, e no fechamento de si ao outro, como constata E. F. de Almeida: “A felicidade, no contexto hedonista, já não é um estado de ânimo a ser alcançado, a ser almejado, a ser querido. Ela se torna uma obrigação, um imperativo. A infelicidade aparece nesse quadro sempre como fracasso, insucesso”<sup>50</sup>. O secularismo pautado no materialismo imanentista conduz às pessoas a uma lógica do consumo, e isso acabaria por extrapolar os limites dos produtos enquanto coisas, e passar a coisificar o ser humano, transmutando àquele que era livre em objeto. Assim, G. Lipovetsky segue em sua análise da íntima relação entre o consumo e a felicidade:

É em nome da felicidade que se desenvolve a sociedade de hiperconsumo. A produção dos bens, os serviços, as mídias, os lazeres, a educação, a ordenação urbana, tudo é pensado, tudo é organizado, em princípio, com vista à nossa maior felicidade<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> LIPOVETSKY, G. *A felicidade paradoxal*, p. 334.

<sup>49</sup> “Está adiantado a si mesmo na esperança da promessa de Deus. O evento da promessa ainda não o coloca na “pátria da identidade”, mas em meio às tensões e diferenças da esperança, da missão e do esvaziamento. [...] Ela o torna pronto a tomar sobre si as dores do amor e do esvaziamento, no Espírito que ressuscitou a Jesus dos mortos e que vivifica o que está morto. [...] Dessa forma, a identidade prometida ao ser humano leva à diferença do esvaziamento. Ele se ganha à medida que se perde. Acha a vida, quando toma sobre si a morte. Chega à liberdade, quando assume a forma de servo. Dessa forma, vem a ele a verdade que aponta para a ressurreição dos mortos”. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 124.

<sup>50</sup> ALMEIDA, E. F. *Do viver apático ao viver simpático*, p. 129.

<sup>51</sup> LIPOVETSKY, G. Op. cit., p. 336.

Conclui-se, portanto, que o estado comum do ser humano atual está favorecido por uma atmosfera individualista, na qual a busca por sua própria satisfação e felicidade, o enclausura em si mesmo impedindo que haja espaço para uma abertura na direção do outro. Torna-se relevante o fato de que encontrem-se ações de “abnegação” e “autodoação” como, por exemplo, ajudas aos enfermos e necessitados, às vítimas de catástrofes, dentre outros; contudo, não aparentam estarem tais ações pautadas pelo “espírito de sacrifício” que conduz a pessoa a doar tudo, inclusive a si mesma.

Importante salientar que o processo de secularização não significa necessariamente algo ruim caso o cristianismo ao perder sua hegemonia e poder político passasse a agir para perpetrar sua influência na sociedade por caminhos primeiramente trilhados no início de sua existência. Uma influência que se daria na relação interpessoal, a qual poderia chegar aos gabinetes de poder por ter conseguido influenciar a pessoa e não ao cargo, conforme o pensamento de C. Kuzma sobre o cristianismo contemporâneo, o qual, segundo o autor, não confronta mais o mundo, se acomodou, não o questiona, não o assusta<sup>52</sup>. Esse comodismo encontra espaço, talvez, pelo fato de que o que seria uma ambientação em um mundo secular, acabou por se tornar uma absorção de um secularismo, o que promoveria certa adequação frente a inúmeros casos de injustiça e egoísmo expressos por homens e mulheres no cenário atual. É bem verdade que movimentos surgem como combatentes frente a essa situação, porém, talvez, com atitudes que não provocam atração do outro ao paradigma cristão, a melhor atitude seria aquela que não fosse “[...] de enfrentamento, na ânsia de dar uma resposta, mas *no diálogo*”<sup>53</sup>. O cristianismo deve se sentir provocado e provocar, contudo, não um gesto arrogante que simplesmente indique que está certo, como que querendo provar sua teoria social, pura apologia, mas algo que convide, que provoque no outro o desejo de querer estar junto, de trilhar o mesmo caminho. Tal atitude somente encontraria possibilidade na preservação da liberdade do outro e em assumir uma postura de humildade e, algumas vezes, de humilhação. Parece ser um apelo à humildade o que Paulo almeja enfatizar aos filipenses<sup>54</sup>:

---

<sup>52</sup> Ver: KUZMA, C. Op. cit., p. 130.

<sup>53</sup> Ibid., p. 130.

<sup>54</sup> R. P. Martin parece afirmar uma outra linha de argumentação sobre o objetivo da exortação paulina aos filipenses: “[...] Paulo não está elaborando uma declaração geral, concernente à responsabilidade dos crentes de viverem “cada um de olho nos interesses dos outros, tanto quanto

Robertson corretamente afirma que Paulo não está aqui nos oferecendo apenas um debate teológico técnico acerca da Pessoa de Cristo; em vez disso, ele está fazendo um uso prático da encarnação de Cristo para enfatizar a grande lição da humildade como fator essencial para a unidade. Cristo se humilhou, e nós também devemos fazê-lo<sup>55</sup>.

E, ainda como afirma W. Hendriksen:

O pensamento subjacente dos versículos 5-8 é este: Se deveras Cristo Jesus se humilhou tão profundamente, vocês, filipenses, deveriam estar constantemente dispostos a humilhar-se em sua tão pequena medida. Se deveras ele se tornou obediente até à morte, e morte de cruz, vocês deveriam tornar-se ainda mais obedientes à orientação divina, e esforçar-se, aperfeiçoando em suas vidas o espírito de seu Mestre, isto é, o espírito de unidade, de humildade e de solidariedade, segundo o agrado de Deus<sup>56</sup>.

A humildade, por vezes, vem a ser confundida com humilhação, o que pode se tornar realidade, porém não tautologicamente, e sim como consequência frente à radicalidade da entrega. O discípulo se dispõe a ter uma atitude humilde, não agir por contenda ou por buscar glórias para si mesmo, mas por considerar os outros superiores a si mesmo (cf. Fl 2,3). Ocorre que ao se portar com dita atitude, poderia acontecer de padecer humilhação, pelo fato de se colocar inteiramente à disposição do outro. A humilhação está nas mãos do próximo, pois a humildade se dispõe sem reservas, mas não busca, não almeja, atos de humilhação, visto que poder-se-iam transmutar em atitudes de vanglória, e assim como o Mestre que não subiu na cruz por suas próprias forças, mas se deixou ser crucificado, o caminho da humildade pode incorrer nessa espécie de sofrimento. Nessa linha de pensamento, o paradigma da felicidade hedonista repele qualquer atitude humilde,

---

nos seus”. [...] Paulo exorta seus leitores a fixar seus olhos nos pontos positivos, e nas qualidades dos demais crentes; e estes pontos positivos, quando detectados, deveriam servir de incentivo em suas vidas. O lado negativo desta admoestação é que os crentes de Filipos não deveriam estar tão preocupados com seus próprios interesses e o cultivo de suas próprias “experiências espirituais” que se tornassem incapazes de ver aquilo que era bem evidente, na vida de seus irmãos, para a devida emulação. Paulo poderia muito bem estar corrigindo, de modo gentil, um grupo perfeccionista, com suas preocupações egocêntricas, em Filipos (cf. 3:12-16)”. MARTIN, R. Op. cit., p. 103. Contudo, parece estar em desacordo com o exemplo de Jesus Cristo, o qual se entregou sem reservas ao outro colocando-se à mercê de seus “pontos negativos”, sendo esse o exemplo auferido nos versos 6-11.

<sup>55</sup> ROBERTSON, A. T. Paul's joy in Christ: studies in Philippians, p. 123. Apud in: LOPES, H. Op. cit., p. 126.

<sup>56</sup> HENDRIKSEN, W. Comentário do Novo Testamento, p. 484. W. Hendriksen traz ainda: ““A humildade à qual os exortou por meio de palavras, agora lhes recomenda por meio do exemplo de Cristo. Há, todavia, dois membros, no primeiro dos quais nos convida a imitar a Cristo, por ser esta a regra de vida; no segundo, ele nos atrai para ela, por ser este o caminho pelo qual alcançaremos a verdadeira glória.””. Commentarius in Epistolam Paul ad Philippenses, Corpus Reformatorum, vol. LXXX, Brinsvigae, p. 23. Apud in: Ibid., p. 471.

pois implicaria em sacrifício, em perder algo, em doação completa ao deixar de receber. No senso comum tem-se esquecido que felizes são os humildes de espírito (cf. Mt 5,3) porque, nas grandes corporações, e, mesmo nas pequenas empresas, o ambiente de competição e meritocracia tem encontrado espaço amplo em uma sociedade que vincula felicidade ao sucesso profissional, e este a ganhos de ordem financeira, acúmulo de bens e de reconhecido prestígio social. O que não se apresenta como total novidade, pois na história humana a ação humilde nem sempre foi bem acolhida<sup>57</sup>, contudo, parece estar sendo cultivada mais fortemente em um mundo urbano e capitalista. Na desesperada corrida para ser feliz não há espaço para a humildade, paradoxalmente, poder-se-ia encontrar a felicidade pela senda serena da mesma.

O seguimento a Jesus implica em ruptura com tudo aquilo que é contrário ao Reino de Deus, uma revolução diferente por estar pautada na entrega de si e não na conquista de outros, sendo possível somente por se ter profundamente cimentada a esperança cristã e o novo modo de ver o mundo que ela propicia. Foi assim com os primeiros<sup>58</sup>, e não seria diferente com os seguintes. Toda ruptura implica em sofrimento e, por isso, deveria ser considerado seriamente por todo pretense discípulo de Cristo essa possibilidade como uma realidade plausível e, talvez, necessária, como elucidou D. Bonhoeffer: “O sofrimento é, pois, a característica dos seguidores de Cristo. O discípulo não está acima do seu mestre. O discípulo é “passio passiva”, é sofrimento obrigatório”<sup>59</sup>. O conceito de sofrimento precisa ser clarificado aqui para não ser confundido categoricamente com enfermidades, fome e privação da satisfação de outras necessidades, e, até mesmo, a fatalidade da morte em martírio. O sofrimento está associado necessariamente à mudança individual frente a uma maioria que lhe é contrária; à reorientação do viver em função do paradigma do Reino. Poder-se-ia, por exemplo, estar se falando de sofrimento “moral” por ter sua sensibilidade para o

<sup>57</sup> “[...] no mundo greco-romano, *tapeinophrosyné*, "humildade", denotava simplesmente uma condição desprezível e deplorável; no AT, uma postura humana apropriada diante de Deus”. BYRNE, B. Op. cit., p. 446.

<sup>58</sup> “O evangelho de Marcos situa o seguimento radical [seguir a Jesus significa ruptura com tudo] desde o início das pregações jesuânicas. Pode-se afirmar que os discípulos já tinham visto Jesus e haviam-se sentido cativados por suas palavras e seu carisma. Podendo mesmo ousar pensar que tenham reconhecido nele o motivo de suas esperanças, por isso o seguiram de forma tão ousada, deixando tudo para trás. Aqueles que deixavam tudo traziam uma firme esperança em seus corações”. BINGEMER, M. C. Op. cit., p. 5.

<sup>59</sup> BONHOEFFER, D. Op. cit., p. 46.

comportamento certo e errado violada; ou sofrimento “emocional” por ver que amigos não compartilham dos mesmos ideais; e, ainda, sofrimento “social” por ser excluído de certos círculos de relacionamento. Os tipos e modos poderiam ser elencados sem fim, contudo, uma coisa se torna precisa, discipulado implica em tomar decisões pautadas no esvaziamento de si e na direção do outro. E, por isso mesmo, considerar o próprio sofrimento ao assumir o sofrimento do outro, porque o mundo está repleto de sofrimento:

Há no mundo um “excesso” de sofrimento inocente e irracional. Nós que vivemos satisfeitos na sociedade da abundância podemos alimentar algumas ilusões efêmeras, mas será que existe algo que possa oferecer ao ser humano um fundamento definitivo para a esperança? Se tudo acaba na morte, quem nos pode consolar? Nós, seguidores de Jesus, nos atrevemos a esperar a resposta definitiva de Deus lá onde Jesus a encontrou: para além da morte. A ressurreição de Jesus é para nós a razão última e a força diária de nossa esperança<sup>60</sup>.

Oferecer a esperança para o sofrimento do outro é o papel fundamental do discípulo, e, aqui, inclui-se de modo categórico o combate à sua fome, dor e formas de dominação de sua liberdade, apresentando uma outra realidade possível que exceda aos limites do egoísmo vigente e indique um futuro onde o amor reine com plenitude. Esse agir da esperança exigirá uma atitude de *kenosis* para que possa abrir espaço existencial em si mesmo, a fim de outorgar algo ao outro. O esvaziamento que implica o amor ao próximo de modo tão radical que o ofertante se esqueça de si mesmo e não pense em seu próprio sofrimento. Um agir no mundo de modo eficaz e contundente que se replique em comportamento, em ações, por vezes, simples do cotidiano, mas que evidenciem o seguimento à Jesus:

[...] é o respeito pelos pequenos e fracos, a compaixão fraterna para com aqueles que sofrem, a preocupação com os outros, é o trabalhar pela libertação de todas as formas de opressão, afastar-se das vias da dominação do outro e da violência, praticar o perdão e saber pedi-lo, entrar no caminho do amor e do serviço ao outro<sup>61</sup>.

Estabelece-se, portanto, que aquele que se dispõe ao seguimento de Jesus Cristo assume um modo de ser, uma atitude fundamental, um paradigma que o identifica como cidadão do Reino, convertendo-o em promotor e coconstrutor dessa aspirada nova realidade. Como apresentado anteriormente, a autodoação se

<sup>60</sup> PAGOLA, J. Op. cit., p. 572.

<sup>61</sup> MOINGT, J. Op. cit., p. 395.

constitui como reveladora do amor do Pai por meio do Filho e do Espírito, e pela atitude do discípulo; ora, dita revelação nada mais seria do que o amor ao próximo, e entendendo-se de modo radical como doação plena de si ao outro sem reservas, como dispor-se às mãos de seu próximo e, até mesmo, de seus, assim nomeados, inimigos. O amor ao próximo encontraria, então, espécie de sinônimo na *kenosis* orientada ao outro. Importante ressaltar o direcionamento desse esvaziamento para que o mesmo não se constitua em atitude enganosamente egoísta ao ser confundida como um simples abandonar de coisas e pontuais comportamentos em busca de benefício próprio, para algum crescimento de si mesmo, ainda que o abandono de si seja o caminho para a elevação do espírito humano, não em sentido de iluminação de cunho orientalista, não devendo se constituir em objeto primário de tal atitude. A doação de si se dá na mesma medida que se dispõe na direção do outro, o que conduz à conclusão de que seria a necessidade desse outro, o quanto ele precisaria do discípulo, o tamanho de sua falta, é que estabeleceria os “limites” e o “tamanho” do esvaziamento e da autoadoção. O outro se apresenta como o paradigma da *kenosis*, doar-se aos limites de sua necessidade.

A atitude da *kenosis* revelou o amor abundante do Pai e do Filho, a experiência da *kenosis* no discípulo lhe permite participar profundamente desse amor e se pauta como único caminho para um encontro com Deus, para sua experiência de fé ser validada como além de mero assentimento intelectual, pois somente pode receber a Deus aquele que se esvazia, o Espírito não habita onde não há espaço para ele. O amor radical e desinteressado pelo próximo se torna o caminho para Deus e seu Reino, e poder-se-ia afirmar que somente aí poderia se “dizer” salvo:

Este estar-voltado-para-o-outro, que caracterizamos como *amor fraterno* pode constituir a *atitude fundamental* do que ama e, neste caso, ele significa a totalidade da pessoa que se doa, identificando-se com sua orientação profunda de vida. Esse amor pode ser também apenas mais uma *opção* naquele que se encontra ainda no processo de libertação de sua liberdade profunda, ato este que busca em sua própria realidade esta libertação, pois sua razão de ser é o “outro”, e não o próprio eu. De qualquer modo, é somente aí que a pessoa humana tem uma *experiência* do que seja *amor*, a saber, confiança total no outro e aceitação do risco que isto implica. Somente aí tem ela uma experiência de *Deus*, enquanto acolhe seu dinamismo salvífico, enquanto capta a ação do Espírito Santo que a capacita para esse

acolhimento. Somente aí sabe a pessoa o que significa então *amor a Deus*. O amor autêntico a Deus não pode prescindir da experiência do amor humano autêntico<sup>62</sup>.

Esse caminho, devido a radicalidade de sua entrega, assume, como já exposto, o sofrimento enquanto condição necessária, e conduziria ao extremo que o doar-se sem reservas ao outro poderia chegar: ao sacrifício da cruz. O que poderia ser entendido como possibilidade de morte e martírio: “A fé vence aqui uma etapa, ela requer do cristão o engajamento a fim de ligar sua existência à de Jesus, inclusive até a morte, na esperança de retomar a vida nele para além da morte”<sup>63</sup>. Foi assim com o Mestre, não seria diferente com o discípulo. O tipo de serviço que Jesus se prestou a realizar em prol do outro foi a escolha pelo sacrifício de si mesmo. Ainda que apesar de uma autodoação completa seu seguidor não encontre dito destino fatal, mas poderá deparar-se com incompreensão, desprezo, injúria e, até mesmo, perseguição em outras esferas da vida humana. O processo não depende tanto do nível da entrega, quanto do meio no qual se encontra inserido. Como um caminhar com o Cristo ao redor do lago de Tiberíades, o que poderia levar a certo escárnio, até um caminhar ao lado do crucificado pelas vielas de Jerusalém e, ainda, ser colocado ao seu lado no madeiro, cada estrada conduz a destinos diferentes; contudo, o mesmo caminhar se evidencia em todos: o assumir uma cruz, e essa como a renúncia do eu, talvez, o maior de todos os sacrifícios, e o mais primordial para o seguimento à Jesus Cristo (cf. Mt 16,24-25). Aqui se encontraria a radicalidade da entrega e o contraponto com as estruturas egoístas contemporâneas. A cruz se apresenta novamente como o símbolo de ignomínia<sup>64</sup>, mas, também, de liberdade. E, talvez, a humanidade esteja esperando que ela seja novamente levantada; porém, não em Jerusalém especificamente, e sim na vida de cada professo seguidor de Cristo, como pontos de luz que iluminariam o mundo. Quiçá seja esse o tipo necessário de igreja para o presente momento: “A Igreja cuja teologia é formada pela mensagem

<sup>62</sup> MIRANDA, M. *A salvação de Jesus Cristo*, p. 132.

<sup>63</sup> MOINGT, J. Op. cit., p. 396.

<sup>64</sup> “Entre sua proclamação jubilosa e sua consumação existem no meio a tribulação, a perseguição, a *kenosis* (a cruz) do reino aqui e agora”. TOURÓN, E. Escatologia. In: PIKAZA, X. e SILANES, N. (Dirs.). *Dicionário teológico: o Deus cristão*, p. 267.

da cruz precisa assumir ela mesma uma vida cruciforme, para que sua teologia tenha credibilidade”<sup>65</sup>.

No discurso filosófico e sociológico contemporâneo, facilmente, aparece o amor ao próximo como seu elemento constituinte, efervescendo muitas vezes os debates acerca deste que deveria ser um paradigma existencial no humanismo. Em uma atmosfera repleta da mesma informação, como poderia o cristianismo oferecer voz diferencial? A não ser que se resigne a somar-se a um coro que considere por si completo e eficaz. Ainda há uma mensagem a ser dada pelos seguidores de Jesus Cristo. Uma configurada na experiência e exemplo do Mestre. E, isso, não deve ser somente para se “dizer” diferente, para “forçar-se” a uma razão de existência, mas por ser o elemento estruturante de sua missão: amar aos outros no paradigma de Jesus Cristo. Um amor “quenótico”, absurdamente radical e sem reservas, extraordinário; em concordância com D. Bonheffer: “Onde não existe fator extraordinário, singular, não existe também a essência cristã. O fato essencialmente cristão não ocorre nas coisas naturais, mas apenas em exceder-se”<sup>66</sup>.

Ora, talvez o amor ao outro apregoado na atualidade esteja fortemente restrito a atos de caridade e a pontuais campanhas de solidariedade; em outras palavras, um convite a oferecer parte de sua vida, parte de seu tempo e parte de seus recursos, e, muitas vezes, pequena parte. O convite ao seguidor de Jesus é para um amor extraordinário, um amor sacrificial, aquele capaz de doação completa até mesmo por causa do imerecido inimigo (cf. Rm 12,20). Afinal, poder-se-ia dizer que a “prova” do amor verdadeiramente autêntico se dá quando é ofertado ao que não o merece, pois amor é gratuidade (cf. 1Ts 5,15). E, em um passo mais além, continuar ofertando amor mesmo quando após o primeiro ato de misericórdia esse inimigo continue meu inimigo, ou seja, absoluta entrega sem qualquer retribuição, sem agradecimentos, e sem verificar factualmente a efetividade da ação de amar, pelo simples fato de o amor se doar na mesma medida da necessidade do outro, e quem careceria mais de amor do que o inimigo? A humanidade espera novamente pela demonstração de uma amor extraordinário:

---

<sup>65</sup> COUSAR, C. *A Theology of the Cross: The Death of Jesus in the Pauline Letters*, p. 186. Apud in: GREEN, J. B. *Morte de Cristo*. In: HAWTHORNE, G.; MARTIN, R. e REID, G. (Orgs.). *Op. cit.*, p. 861.

<sup>66</sup> BONHOEFFER, D. *Op. cit.*, p. 89.

Trata-se do inimigo, daquele, portanto que continua sendo inimigo apesar de meu amor; que nada perdoa por mais que eu lhe perdoe; que me odeia enquanto eu o amo; que me rejeita enquanto lhe sirvo. [...] O amor, porém não busca retribuição; busca aquele que o necessita. Quem seria mais necessitado de amor do que aquele que, sem amor, vive no ódio? Quem, conseqüentemente, seria mais digno do amor do que o nosso inimigo? Onde será mais glorificado o amor do que entre seus inimigos?<sup>67</sup>.

A cruz se apresenta como o diferencial do tipo de amor ao próximo que o cristão deveria estar disposto a assumir, o qualifica e o denuncia. Um amor “sacrificial”, sem limites e sem reservas de si, porque possui a inspiração em seu Mestre, em sua vida, ministério, morte e ressurreição, um amor que se direciona à cruz: “A essência, o extraordinário do cristianismo é a cruz, a cruz que eleva os cristãos acima do mundo, conferindo-lhes, nisso, a vitória sobre o mundo. A **passio** no amor do Crucificado – eis o extraordinário na existência cristã”<sup>68</sup>. Um convite à renúncia de si mesmo, a qual somente pode ser exercida por entes livres, porque a cruz não é imputada, ela precisa ser assumida. Esse é o sacrifício exigido pelo amor: “[...] o amor, que tem a justiça por fundamento, exige renunciar até mesmo às satisfações legítimas, mesmo à própria vida, quando o bem dos outros está em jogo”<sup>69</sup>. Isso fere os autolimites impostos pelo paradigma hodierno do “falso equilíbrio”, no qual não se poderia amar ao outro ao ponto de se prejudicar a própria vida, seria insanidade tal atitude. Ora o amor *agápe* do Novo Testamento “[...] não é aquele que ascende até Deus (anabático) no sentido do *éros* platônico-agostiniano, mas de um amor que desce com Deus ao mundo (catabático)”<sup>70</sup>. Tais mecanismos de controle e proteção do eu se encontram em contrariedade ao amor expresso enquanto cruz e sacrifício:

<sup>67</sup> BONHOEFFER, D. Op. cit., p. 85.

<sup>68</sup> BONHOEFFER, D. Op. cit., p.89. [grifo do autor]

<sup>69</sup> MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*. (Nascimento), p. 449.

<sup>70</sup> PANNENBERG, W. Op. cit., p. 258. W. Pannenberg segue seu pensamento: “Isso se expressa no entendimento bíblico do amor como *agápe* ao contrário de *éros*, mas igualmente diferente do amor aristotélico aos amigos (*philia*), cuja reciprocidade requer um elemento de igualdade, inexistente originariamente na relação entre Deus e criatura. *Agápe* é “amor doador””. Ibid., p. 258. Para Aristóteles a virtude é o meio termo, assim, ver o amor cristão enquanto virtude no sentido aristotélico seria algo como a busca pela justiça e pelo equilíbrio. Contudo, em Jesus essa virtude adquiriu ares de radicalidade ao encontrar o caminho da autodoação total, a morte e morte de cruz. Por isso, seu seguidor poderá encontrar o mesmo destino, porque no cristianismo o amor não conhece limites, o que para os olhos de alguns seria uma espécie de excesso: “Está, pois, suficientemente esclarecido que a virtude moral é um meio-termo, e em que sentido devemos entender esta expressão; e que é um meio-termo entre dois vícios, um dos quais envolve excesso e o outro deficiência, e isso porque a sua natureza é visar à mediania nas paixões e nos atos”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 277 (II, 9, 20). Aristóteles tratará sobre o amor *filia* enquanto traduzido por amizade como aquele que ocorre quando duas pessoas se encontram em

Muitas pessoas estão prontas a servir outros, se isso não lhes custar nada. Mas, se há um preço a pagar, então perdem o interesse. Jesus Cristo serviu sacrificialmente e foi obediente até à morte e morte de cruz. Cristo se esvaziou e se humilhou quando se fez homem. Depois desceu mais um degrau nessa escalada da humilhação, quando se fez servo; mas desceu às profundezas da humilhação quando suportou a morte e morte de cruz. Por seu sacrifício, Ele transformou esse horrendo patíbulo de morte no símbolo mais glorioso do cristianismo (Gl 6.14)<sup>71</sup>.

O convite à cruz (cf. Mt 16,24) se torna, então, na renúncia de si pelo bem do outro; contudo, assume, ainda, um grau de maior intensidade quando se impõe fundamentalmente enquanto renúncia do “eu”. Há dentro do clamor pelo amor ao próximo no mundo contemporâneo uma espécie de “lógica da retribuição”. Tal conceito estaria pautado em ares orientais, nos quais se divulga que todo bem feito ao outro acaba retornando ao indivíduo. O que segue na linha de fortalecer a conceptualização do amor ao próximo dentro dos muros de determinado comportamento social desejável, quando trazido para o pragmatismo ocidental. Embora possa corresponder a certa parte da realidade, o agir voluntariamente de modo abnegado buscando-lhe unicamente o bem (amor), não possui qualquer garantia de recebimento de “pagamento” pelos “serviços”, nem mesmo um reconhecimento por meio de um tímido “obrigado”. Ou, deixar de agir nessa direção por ser ameaçado de algum tipo de prejuízo próprio, por isso J. Pagola define que o seguimento a Jesus nada mais é do que “[...] assumir a *crucificação* pelo Reino de Deus. Não deixar de definir-nos e tomar partido por medo das consequências dolorosas. Carregar o peso do “antirreino” e tomar a cruz de cada dia em comunhão com Jesus e os crucificados da terra”<sup>72</sup>. Em, outras palavras: “[...]o perfeito amor lança fora o temor” (1Jo 4,18). Ou em termos de uma ética da esperança: “Uma ética do temor vê as crises; uma Ética da Esperança identifica as oportunidades na crise”<sup>73</sup>.

A renúncia de si mesmo é o ponto fundante da possibilidade da autodoação, da *kenosis*, porque aquele que espera algo para si, não se esvaziou completamente.

---

uma mesma situação, ainda que possa ocorrer entre desiguais no que diz respeito a utilidade (VIII, 8, 1159b). Vai afirmar que somente a mãe ama sem esperar nada em troca (VIII, 8, 30), contudo, os pais amam assim a seus filhos porque encontram neles algo de si, logo, estão amando o que é seu (VIII, 12, 30). Ele dirá que todos os homens buscam ser amados do que amar, porque buscam o seu próprio bem (VIII, 7, 10). Assim, a amizade para Aristóteles está fundamentada em certo equilíbrio, jamais em sacrifício, porque mesmo este seria uma certa busca pelo próprio bem. No cristianismo a amizade se entende como entrega total (Jo 15,13), também, pelos inimigos (Mt 5,44).

<sup>71</sup> LOPES, H. Op. cit., p. 132.

<sup>72</sup> PAGOLA, J. Op. cit., p. 570.

<sup>73</sup> MOLTSMANN, J. *Ética da Esperança*, p. 17.

Assim, o amor sacrificial revela-se como luta contra o próprio egoísmo, identificando o real inimigo como estando “dentro” do próprio discípulo e não do “lado de fora”. Um modo de autodefesa consiste em indicar que os problemas e inimigos a serem vencidos e derrotados estão fora do “eu”, por isso, a pobreza, a injustiça social e as guerras acabam recebendo o *status* de grandes males do mundo, e ao serem identificados, acabam por apontar os grandes vilões, os quais seriam os governantes e o sistema socioeconômico. Tais constatações são verdadeiras, existe tal culpabilidade e responsabilidade em todos esses elementos citados, contudo, em que isso muda o mundo? Em que essa luta “ideológica” preenche com comida ao faminto que jaz à porta das casas? Poderia ser que o mundo padeça mais por causa do egoísmo de cada pessoa que tem a real chance de fazer uma pequena coisa, mas age com indiferença relegando dita responsabilidade aos governantes, do que por políticas públicas mal constituídas. O que fica claro, é que o seguidor de Cristo possui a chance histórica de agir contra o problema da má distribuição de renda, por citar um problema, começando com a distribuição da sua própria renda. Ora, reafirmando que o convite ao discipulado é convite à cruz, à entrega radical e à morte, sendo primariamente, a morte do “eu”:

Para uma adequada compreensão da salvação que nos trouxe Jesus Cristo, deve-se afirmar que sua entrega à morte em nosso lugar não implica que deixamos de morrer, e sim que temos a *chance histórica* de morrer sua morte que desemboca na ressurreição dos mortos e nos dá acesso a uma nova vida<sup>74</sup>.

Resta, ainda, reforçar que a radicalidade do seguimento à cruz implica em total liberdade. Esta opera em duas direções; a primeira, nas palavras de M. F. Miranda: “Sua atitude fundamental o fazia livre com relação a tudo o que não fosse Deus”<sup>75</sup>. Qualquer coisa contrária ao Reino de Deus não era vivido por Jesus. O que significa afirmar que uma nova dimensão interpretativa do viver direcionava à sua vida, sendo isso válido para o discípulo, o qual por meio da fé que fundida com a esperança proporciona filtro hermenêutico para o crente, passando a considerar os outros superiores a si mesmo (cf. Fl 2,3), o filtro do amor. A segunda, direção da liberdade tem a ver com a própria estrutura fundamental do agir livre; segundo J. Moltmann: “O agir sustentado pela

<sup>74</sup> MIRANDA, M. *A salvação de Jesus Cristo*, p. 79.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 128.

esperança é um fazer livre, não forçado”<sup>76</sup>. Aqui se apresenta certa contrariedade a qualquer pensamento que implique em “imperativo categórico” para um agir moral. No seguimento de Cristo a adesão não se dá por vias de obrigação, mas de escolha, e esta se encontrará sempre passível de mudança, em um futuro aberto, o qual será formatado nas medidas de direção que o discípulo venha a seguir conferindo a seu caminho aspecto de exclusividade e de construção em matizes e tonalidades distintas. Conforme D. Bonhoeffer: “Uma vez mais, tudo depende da decisão individual; em pleno discipulado, toda a carreira é, uma vez mais, interrompida, tudo fica em aberto, nada se espera, nada se impõe”<sup>77</sup>. A própria identificação “externa” da cruz para cada seguidor de Cristo é diferente, mesmo que “internamente” todos encontrem a luta contra a centralidade excludente do “eu” como o elemento primordial. No discipulado a liberdade é fator fundante e não acréscimo, em virtude de sua atividade enquanto agente de revelação trinitária por meio da ação do Espírito Santo (cf. 2Cor 3,17), e, devido a própria natureza daquele que foi criado criador: “[...] em que sua relação com Deus [...] o ser humano não tem de vivê-la em termos de obrigação, de *natureza* e de necessidade, e sim de liberdade, de *criação* e de *invenção*”<sup>78</sup>.

Identifica-se, portanto, o maior inimigo da mensagem cristã: os próprios pretensos seguidores de Cristo, os quais não repetem em si mesmos a *kenosis* de seu Mestre (cf. 1Jo 2,6). É preciso assumir a cruz libertando-se a si mesmo das estruturas egocêntricas aprendidas e desenvolvidas, para, então, libertar os outros, primeiramente aos que se encontram em proximidade de relacionamento, e depois até às fronteiras do mundo: “A fé vence aqui uma etapa, ela requer do cristão o engajamento a fim de ligar sua existência à de Jesus, inclusive até a morte, na esperança de retomar a vida nele para além da morte”<sup>79</sup>. A humanidade aguarda o extraordinário, do mesmo modo que aguardava há cerca de dois mil anos (cf. Gl 4,4). Contudo, uma recompensa o discípulo encontrará ao assumir, por meio da *kenosis*, a cruz no discipulado: “Quem, porém, perder a sua vida no discipulado, no carregar da cruz, tornará a encontrá-la no próprio discipulado, na comunhão da cruz com Cristo”<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 15.

<sup>77</sup> BONHOEFFER, D. Op. cit., p. 43.

<sup>78</sup> GESCHÉ, A. *O ser humano*, p. 81.

<sup>79</sup> MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*. Vol. 1, p. 396.

<sup>80</sup> BONHOEFFER, D. Op. cit., p. 46.

### 4.3

#### **Autodação como paradigma do Reino de Deus**

O anúncio do Reino de Deus feito por Jesus foi realizado em trajes históricos, e não somente por meio de um certo discurso teórico sobre o que seria e como se daria essa nova realidade. Em Jesus se encontram as ações do Reino, porque em qualquer vilarejo que chegava aliviava a dor, o sofrimento e lutava contra a exclusão social e moral que muitos enfrentavam. O que rapidamente conquistou espaço entre o povo e evidenciava a diferença de seu modo de ensinar em relação ao método que as lideranças religiosas judaica dispunham, o qual aparecia, muitas vezes, com um discurso de piedade vazia (cf. 2Tm 3,5). Nesse sentido, poder-se-ia afirmar que a temática, a mensagem do Reino, se confundia com a própria pessoa de Jesus, pois vivia a atmosfera desse Reino e assim difundia sua realidade aos outros; segundo E. Schillebeeckx: “Reino de Deus tem a ver essencialmente com a própria pessoa de Jesus de Nazaré”<sup>81</sup>. Entender o Reino seria compreender ao próprio Cristo, não sendo possível dissociar um do outro.

O método usado por Jesus Cristo para comunicar o Reino de Deus era novo pelo fato de mostrar uma “presença real” de Deus em meio a seu povo de um modo que os judeus da Palestina do primeiro século somente tinham ouvido nas histórias da gênese de seu povo (cf. Lc 17,21). Contudo, as ferramentas utilizadas para a construção de dita nova realidade não eram as utilizadas costumeiramente para tal feito, aqui entravam o amor e a promoção da paz, e não o ódio e a guerra, por exemplo; um Reino inclusivo e não exclusivo: “[...] um Reino de esperança que atinge a todos, sem distinção”<sup>82</sup>. E que por este processo fundamenta a missão do discípulo:

A promessa do reino de Deus, no qual todas as coisas chegam à justiça, à vida, à paz, à liberdade e à verdade, não é exclusiva, mas inclusiva. Da mesma forma seu amor, sua solidariedade e sua compaixão são inclusivos, nada excluindo, mas

---

<sup>81</sup> SCHILLEBEECKX, E. *História humana*, p. 152.

<sup>82</sup> KUZMA, C. A ação de Deus e sua realização na plenitude humana: uma abordagem escatológica na perspectiva de Jünger Moltmann. In: SANCHES, M.; KUZMA, C. e MIRANDA, M. (orgs.). *Age Deus no Mundo?: múltiplas perspectivas teológicas*, p. 237.

incluindo tudo na esperança de que Deus será tudo em tudo. *A promissio* do Reino fundamenta a *missio* do amor no mundo<sup>83</sup>.

Essa mudança no eixo interpretativo da realidade somente seria possível quando afetasse os paradigmas que cada um havia consolidado em si, e, para tanto, se fazia necessário que o ensino fosse marcadamente pautado em transferência de experiência, em plasmar a própria vivência na vida de outros: “Jesus comunica sua própria experiência de Deus, não aquilo que se vinha repetindo em todas as partes de maneira convencional”<sup>84</sup>. Dita conversão paradigmática está intimamente relacionada com a percepção escatológica da história<sup>85</sup> permitindo que o último seja “antecipado”, assim, revelado. Por essa maneira, Deus se torna “passível” de ser “experimentado” no cotidiano da vida prática de cada pessoa. Corroborando com E. Schillebeeckx ao afirmar que o Reino de Deus seria um outro modo de anunciar o próprio Deus<sup>86</sup>, o que torna central a identificação desse “Deus de Jesus” para conceitualizar o próprio Reino. Assim, o seguidor de Jesus experiencia o Reino na medida em que o revela, revelando, desse modo, ao próprio Pai, e tendo o modo de revelação no mesmo agir de Jesus, a entrega radical e sem reservas ao outro, porque somente tal ação de autodoação permite o descortinar o amor do Pai, o qual se deu em plenitude ao ser humano:

Essa é a condição de ser “criança em Deus”, que concede ao crente a certeza da “herança” futura, a saber, da nova vida já manifesta em Jesus Cristo. [...] Os fiéis, no entanto, recebem, em correspondência com a filiação de Jesus (cf. Fl 2.5), o amor do Pai não apenas para si. Unicamente poderão permanecer no amor de Deus – e, portanto, na comunhão com Deus – se o passarem adiante para outros (Lc 11.4; cf. 6.36; Mt 5.44s). Assim os fiéis como filhos de Deus estão incluídos na comunhão de amor do Filho com o Pai da mesma maneira como no caminho de obediência do Filho de Deus no mundo. Em outras palavras: Os que são impelidos pelo Espírito de Deus, esses são filhos de Deus” (Rm 8.14). A filiação em Deus é, portanto, a quintessência da existência cristã<sup>87</sup>.

<sup>83</sup> MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 282.

<sup>84</sup> PAGOLA, J. Op. cit., p. 127.

<sup>85</sup> “A E. [escatologia] é seqüência e consequência antropológico-teológica do ser e da tarefa humana em relação transcendente com Deus. É destino e vocação ao mesmo tempo. Algo inseparável do ser e da reflexão antropológica que pressupõe e de onde emerge o Deus criador e realizador do homem”. TOURÓN, E. Op. cit., p. 264.

<sup>86</sup> Ver: SCHILLEBEECKX, E. Op. cit., p. 150.

<sup>87</sup> PANNENBERG, W. Op. cit., p. 294.

O convite exposto em Fl 2,5<sup>88</sup> adquire, portanto, caráter de condição para o discipulado e para a cidadania do Reino. De modo mais direto, Paulo exorta aos coríntios para que o imitem assim como ele mesmo imita à Cristo (cf. 1Cor 11,1). Encontra-se aqui o núcleo do seguimento a Jesus Cristo: a transmissão de experiência. Logo, somente pode dar aquele que recebeu, e, ao ser presenteado com amor, deve doar esse amor aos outros (cf. Mt 10,8). Por esse motivo o convite à autodoação busca necessariamente na experiência de autodoação do Filho sua razão de ser e sua “imagem ideal”, com o objetivo de que seja replicado no mundo e não que se preste somente a caracteres contemplativos. A hermenêutica do real proporcionada pela esperança cristã se torna o elemento qualificador para dita experiência ao promover mudanças de pensamento e de comportamento nos seguidores de Cristo, os quais apesar de teologicamente compreenderem esse Reino enquanto objeto futuro, agem envolvidos por uma “nova” índole escatológica executando-o no presente afetando a ordem teológica, antropológica e sociológica: “Esse Reino, que já começou, e em cuja construção somos chamados a participar, é também um Reino futuro. Então, ele só pode ser objeto de esperança, pois ainda é promessa, projeto”<sup>89</sup>. E, por reconhecida perspectiva o próprio “[...] Jesus chama de Reino de Deus o conteúdo dessa esperança”<sup>90</sup>. O Reino e o discipulado se confundem por serem os elementos, por assim dizer, históricos da revelação do Pai ao mundo; e, por causa dessa relação, a esperança cristã torna dita existência material em possibilidade real ao ser atuada na vida de cada discípulo de Jesus Cristo<sup>91</sup>, um chamado a um seguimento até a cruz (cf. Ap 2,10) e a um renascimento em novidade de vida (cf. Rm 6,4) por meio do primogênito da ressurreição (cf. Cl 1,18):

<sup>88</sup> “O que isso significa na prática relaciona-se, acima de tudo, com o fato de os fiéis adotarem a forma de obediência a Deus representada na vida de Cristo, expressa, em última instância, em sua morte. Esse pensamento está por trás do uso paulino do hino a Cristo em Filipenses 2,6-11”. GREEN, J. Morte de Cristo. In: HAWTHORNE, G.; MARTIN, R. e REID, G. (Orgs.). Op.cit., p. 861.

<sup>89</sup> MANZATTO, A.; PASSOS, J. D. e VILLAC, S. Op. cit., p. 136.

<sup>90</sup> COMBLIN, J. Op. cit., p. 13.

<sup>91</sup> O Reino de Deus é agir humano tanto quanto agir divino: “Em sua comunhão tornam-se *obreiros do reino de Deus* aqueles que o seguem em sua missão messiânica. [...] Na compreensão de Jesus, portanto, o reino não é apenas uma questão de Deus, mas é também uma questão nossa. Por meio de Jesus o reino se tornou tão próximo, que já não é necessário apenas esperar, já é possível aspirar por ele e por sua justiça. Ele vem a nós de tal maneira que somos chamados a fazer dele o objetivo de nossa vida neste mundo”. MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 117. “O Reino de Deus exige participação humana e, por isso, ele é, ao mesmo tempo, dom de Deus e conquista humana”. MANZATTO, A.; PASSOS, J. D. e VILLAC, S. Op. cit., p. 138.

O Reino de Deus já está presente e a própria vida de Jesus mostra essa presença. Os discípulos foram encarregados de anunciar da mesma maneira o Reino de Deus. Não se trata de discursos, e sim das suas vidas. As vidas deles mostrarão que o Reino de Deus já chegou. Chegou a vida que procede de Jesus e forma homens e mulheres novos. Com esses discípulos, um novo mundo aparece, uma nova humanidade. A esperança já tem uma existência neste mundo. Os discípulos vão mostrar e estender esse Reino de Deus que cresce com o seu testemunho de vida<sup>92</sup>.

A efetiva implementação do Reino de Deus pode estar localizada no futuro, contudo, sua presentificação se dá no agora por meio de seus discípulos<sup>93</sup>. O viver individual de cada um se revela enquanto ações do Reino na medida em que os frutos do Espírito Santo (cf. Gl 5,22-23) sejam por eles desenvolvidos. Tais frutos não poderiam, por sua natureza, serem sentimentos de ordem egoísta, por isso se dão na direção do próximo, do outro, desse modo, o Reino passa a ser estabelecido no mundo “[...] à medida que nos dispomos a acolher o irmão que clama, [...] que vivemos a solidariedade e a partilha, que são critérios de vida cristã [...] é o motor de nossa ação de cristãos, e nos coloca no seguimento de Jesus Cristo”<sup>94</sup>. Novamente, a esperança cristã se apresenta enquanto objeto qualificador desses sentimentos em razão de sua origem e destino<sup>95</sup>. O Reino ocorre primeiro no discípulo<sup>96</sup> para depois migrar para um espaço social externo, no qual encontraria sua primeira implementação, dito espaço se denomina comunidade.

À luz de At 2,42-47, nota-se uma atitude de autodoação comum entre certo grupo de indivíduo, esse agir comum estruturaria o núcleo da primeira comunidade cristã após a ressurreição de Jesus Cristo. As características descritas nesses versos remontam aos ensinamentos de Jesus acerca do modo de viverem o discipulado juntos em comunidade quando, a seu tempo, falava disso aos doze (cf. Mr 9,33-35; Jo 13,13,1,35). Um antegozo da plenitude do Reino de Deus, no qual o amor ao próximo se apresenta enquanto paradigma fundante e estruturante do que venha a ser comunidade. Esses primeiros cristãos parecem ter compreendido a

<sup>92</sup> COMBLIN, J. Op. cit., p. 17.

<sup>93</sup> “Vê-se que, para Jesus, o Reino não era algo futuro a ser realizado no fim, mas era algo que já acontecia”. KUZMA, C. *O futuro de Deus na missão da esperança*, p. 49.

<sup>94</sup> MANZATTO, A.; PASSOS, J. D. e VILLAC, S. Op. cit., p. 144.

<sup>95</sup> “Três atitudes devem os cristãos apresentar: prudência, justiça e piedade. Elas devem realizar a imagem da verdadeira pessoa humana que resplandeceu em Jesus. Mas devem fazê-lo na expectativa da feliz consumação de nossa esperança”. GRÜN, A. *Virtudes que nos unem a Deus*, p. 58.

<sup>96</sup> “[...] a libertação integral da pessoa humana implica não só mudanças de cunho sociopolítico e econômico, mas também a conversão do coração, a libertação cristã da liberdade”. MIRANDA, M. *A salvação de Jesus Cristo*, p. 129.

profunda e comprometedor relação entre culto a Deus, logo, amor a Deus, e o serviço ao outro, logo, amor ao próximo, acerca dessa unidade indissolúvel escreve M. F. Miranda:

O resultado a que chegamos nos mostra que o Deus de Jesus Cristo se encontra menos nos recintos sagrados do que no *compromisso desinteressado* do homem com seu semelhante. Essa importante conclusão vem claramente confirmada no Novo Testamento. O mandamento do amor a Deus aparece sempre unido ao mandamento do amor ao próximo (Mt 22,39 s; Mc 12,31)<sup>97</sup>.

Esse “compromisso desinteressado” surge como o elemento que permite o “ligar” um irmão ao outro irmão. Compromisso, porque haveria a responsabilidade de cuidar do outro, de protegê-lo, mesmo que isso custe um alto preço, espírito de sacrifício exemplificado no agir salvífico do Cristo em razão de todos os irmãos, assim como ele se comprometeu, o discípulo também se compromete com esse outro que anseia por sua presença no mundo<sup>98</sup>. Compreensão que revela sua importância em uma contemporaneidade na qual o bem ao outro se apresenta enquanto espécie de obra de misericórdia, favor, e não em vias de “imperativo”, o mesmo “nível” de comprometimento de Jesus seria o padrão para seus seguidores:

A solidariedade-substituição de Jesus Cristo, que realiza a reconciliação, não tira nosso lugar na história da salvação. Ao contrário, torna possível nossa libertação do fechamento em nós mesmos para a abertura ao Deus do Reino e para o amor-serviço aos irmãos<sup>99</sup>.

Desinteressado por não esperar receber nada em troca, por encontrar a realização no dar, um espírito de abnegação. Os mesmos elementos que se encontrariam no capítulo dois de Atos, constituindo, assim, a possibilidade da irmandade, ou seja, da vida em comunidade como espécie de microcosmo do

<sup>97</sup> Ibid., p. 133.

<sup>98</sup> “Há um comprometimento de Deus, que faz a sua promessa e busca cumprir aquilo que foi prometido; há, também, um comprometimento humano, que responde ao chamado de Deus pela fé e empenha-se na prática do Reino e do seguimento de Jesus. Comprometer-se é inserir-se no âmbito da promessa e deixar-se guiar pelo Espírito Santo de Deus. É permitir que Deus tome parte de nossas vidas e que possamos, então, tomar parte em Deus. É abrir-se à graça e deixar-se envolver no mistério que traz esperança e que liberta. Uma vez que vemos Deus comprometido conosco, um Deus que por amor se despoja e assume a nossa humanidade, vive as nossas fraquezas e caminha até o fim, até a morte de cruz, tal compromisso de Deus para conosco faz com que também possamos nos comprometer com ele”. KUZMA, C. Op. cit., p. 75.

<sup>99</sup> GARCÍA RUBIO, A. O encontro com Jesus Cristo vivo, p. 129.

Reino de Deus<sup>100</sup>. Entende-se como “micro” pelo anseio inato do Reino de ser mundial (cf. Jo 3,16). O sacrifício e a abnegação realizam no interior da comunidade a relação de serviço e não a busca pelo controle sobre o outro revelado no senhorio (cf. Mt 23,11). Por esse motivo, ainda que possa haver certa estrutura hierárquica dentro dessa sociedade do Reino de Deus, dar-se-ia para fins organizacionais objetivando o melhor cumprimento do serviço ao outro, e não para conduzir aos demais na direção da satisfação da demanda de reduzido grupo de pessoas que exerçam domínio: “Para Jesus, esse Reino não era senhorio de pessoas sobre pessoas, era antes um *senhorio de serviço*”<sup>101</sup>. Esse agir do Senhor impulsiona o discípulo na mesma direção por considerar os outros superiores a si mesmo (cf. Fl 2,3) não buscando seus próprios interesses, mas, principalmente, satisfazer às necessidades dos outros (cf. Fl 2,4). O serviço é ato de autodoação, visto que é voluntário e repousa no paradigma da *kenosis*.

O que se demonstra sobre o modo que a relação entre irmãos ocorre no seio da comunidade do Reino de Deus é que o serviço abnegado assume o papel central e se torna a centralidade de dita convivência. Em outras estruturas sociais, poderia haver a busca pelo controle, autoridade e poder. Contrariamente, no Reino de Deus, o esforço se concentra na tentativa de encontrar os melhores meios para servir ao irmão: “O serviço ao irmão que lhe mostra complacência, fazendo-lhe justiça e deixando-lhe o direito à vida, este é o caminho da auto-negação, o caminho da cruz”<sup>102</sup>. Somente Jesus é o senhor da comunidade, sendo que seu próprio senhorio se apresentou como serviço e entrega (cf. Fl 2,6-9):

Esse senhorio de Jesus não é uma apoteose do poder. Jesus não é Senhor para dominar, oprimir, governar ou controlar. Toda a sua vida esteve servindo e dando

<sup>100</sup> J. Moltmann parece tratar sobre a possibilidade de que nessa sociedade tecno-científica absoluta haver a possibilidade de existir, ou coexistir, pequenas células, comunidades, que atendam à pessoa humana em seu estado de “ser humano” mais profundo: suas lutas, dores e alegrias. Um acolhimento em microesferas, pois o processo da macroesfera não pareceria ser mais possível, sendo, portanto, ilusório pensar nesse sentido. Ora, parece que o autor acredita que mesmo essas ações cristãs acontecendo nesses contextos, elas não conseguiriam afetar o todo da sociedade, não causariam revolução:

“É verdade que assim é possível vir ao encontro da ansiedade do ser humano que se sente alienado, mas suspira por uma vida verdadeira e uma genuína comunhão pessoal, pela espontaneidade das experiências, por decisões e comportamentos pessoais, coisas que aí ele pode encontrar. Mas, tais aspirações só são satisfeitas como esoterismo pessoal e como descarga do peso da sociedade. Mesmo a insistência na autenticidade e genuinidade da vida nessa comunhão pessoal não impede a total ineficiência social do amor cristão ao próximo”. MOLTSMANN, J. Teologia da esperança, p. 400.

<sup>101</sup> KUZMA, C. Op. cit., p. 48.

<sup>102</sup> BONHOEFFER, D. Op. cit., p. 74.

vida aos mais pobres e necessitados. Seu senhorio não é despótico, autoritário e impositivo. É força para fazer viver e energia para dar vida. Os imperadores de Roma governam como “senhores absolutos” e os grandes oprimem as pessoas com seu poder. Mas não é assim em Jesus nem deve ser assim em seus seguidores. Este Jesus, exaltado por Deus, é o único Senhor da comunidade. Ele deve configurar a vida de seus seguidores<sup>103</sup>.

Uma espécie de princípio da isonomia material passa a reger o modo desse serviço; onde cada qual atua no serviço ao outro em conformidade com a necessidade desse outro e não na medida da disposição de se doar. Para que haja a “igualdade” que o conceito de “comum” (comunidade) pressupõe, se faz imperativo que cada pessoa seja acolhida em sua individualidade sendo atendida em sua própria medida; ou seja, tratar os diferentes de modo diferente para que se tornem iguais. Não se faz necessário reafirmar aqui o princípio da liberdade pessoal daquele que se doa; e, por isso mesmo, o serviço abnegado implica o sacrifício, entendido como o abrir mão de si mesmo, da satisfação, às vezes, de suas próprias necessidades com o fim de doar isso que possui ao próximo. Logo, surge nesse cenário um elemento deveras singular na estrutura de coesão comunitária: o perdão. Esse elemento passa a cumprir o papel de atuar o espírito de sacrifício e abnegação, pois somente o que se esvazia a si mesmo poderia ofertar o perdão completo, o qual nada anseia em contrapartida e que permite ao outro existir novamente na plenitude de sua liberdade, mesmo que isso implique em permitir-lhe que volte a ferir. O discípulo se dispõe, por meio do perdão, às mãos de seu irmão. O caminho na direção a Deus passa pela reconciliação constante com o irmão (cf. Mt 5,23-24), esse é o espírito comunitário, pois, em sua liberdade, o ser humano continuará cometendo erros e ofensas, porém, o perdão tem o poder de sempre oferecer uma nova oportunidade e de manter a unidade entre aqueles que são diferentes:

Assim como Cristo toma sobre si o nosso fardo, devemos também nós levar as cargas dos irmãos; a lei de Cristo, que tem que ser cumprida, é carregar a cruz. O fardo do irmão que devo levar, não é sua situação, a maneira de ser, o temperamento, mas, acima de tudo, seus pecados. Não posso levá-los sobre mim de outra forma senão perdendo-os no poder da cruz de Cristo, cruz da qual me tornei participante. Assim o chamado de Jesus a levarmos a nossa cruz, coloca cada

---

<sup>103</sup> PAGOLA, J. Op. cit., p. 554.

discípulo na comunhão do perdão dos pecados. O perdão dos pecados é o sofrimento de Cristo imposto ao discípulo, imposto a todos os cristãos<sup>104</sup>.

Portanto, poder-se-ia assumir como paradigma do Reino de Deus, em razão de atitude fundamental, esse serviço abnegado na direção do outro. A cidadania desse Reino se demonstra naquele que repete, que imita, o caminho de Jesus de Nazaré em sua *kenosis* de autodoação e acolhimento de todo aquele que se aproximava e que se apresentava enquanto necessitado; ora, todos são necessitados em algum grau, em determinada área da existência, por isso, todos podem ser recebidos no Reino do Pai; pois, o ter necessidade implica em conceber o esvaziamento de si mesmo, entendendo que na arrogância e soberba não se encontra espaço para se colocar em “necessidade” frente a Deus e ao irmão. Sem essa abertura de si mesmo a relação comunitária se torna impraticável. Vale ressaltar que dita necessidade pode ser, sobretudo, necessidade de se doar em amor, em razão do modelo do Filho que nada precisava, mas que se colocou nessa condição pela razão de o amor se postar sempre na posição de como se necessitasse de algo, um receptor, quando, na verdade, paradoxalmente, tem algo a dar.

Certamente, o discurso sobre um viver comunitário tem encontrado sua voz na história recente, mesmo entre aqueles que não se identificam nomeadamente como cristãos; muitos em função de inspirações de cunho conservacionista, meio ambiente, e também de movimentos promotores dos direitos humanos ou, ainda, por razões sociopolíticas vinculadas à orientações direcionadas a certa expectativa de revolução social. Contudo, pode-se notar sensivelmente que o individualismo assumiu o papel de protagonista, e com ele um viver voltado para o consumo que objetiva a realização de sua própria felicidade. O ser humano tem perdido a característica de irmandade por estar inserido em certa “comunidade” sendo identificado enquanto membro, cidadão, com direitos e deveres; porém, tais elementos passaram a recortar os limites das relações interpessoais em uma frieza e indiferença que excluiria o convívio nos parâmetros da simples amizade, companheirismo, respeito e solidariedade. Por exemplo, não é raro encontrar vizinhos de uma mesma unidade predial que se sentem incomodados ou prejudicados pelo comportamento de outro condômino e, ao invés de irem

---

<sup>104</sup> BONHOEFFER, D. Op. cit., p. 45.

pessoalmente conversar e buscar um entendimento amigável e conciliador, tem como primeira medida a reivindicação de seus direitos, o que implica no cumprimento dos deveres por parte do outro. A busca desenfreada por felicidade, o imperativo de fazer valer direitos e deveres e o individualismo denunciam a perda do sentido comunitário, marcadamente mais presente na medida do envolvimento no processo de urbanização e na concentração das grandes metrópoles:

A partir do momento em que o indivíduo se desprende das coerções comunitárias, sua busca irresistível da felicidade não pode senão tornar problemática e insatisfatória sua existência: esse é o destino do indivíduo socialmente independente que, sem apoio coletivo e religioso, enfrenta só e desamparado as provações da vida<sup>105</sup>.

Ora, o individualismo se apresenta contrário ao espírito de abnegação e sacrifício na direção do outro; a disposição em possuir qualquer preocupação com o bem estar do outro passa a ser relegada a um plano, por assim dizer, formal, ou seja, à instituições sociais devidamente organizadas para tal fim, eximindo, assim, a responsabilidade individual sobre o outro que está ao lado. Esse comportamento pode ser identificado dentro das comunidades eclesiais que professam a doutrina cristã. O relacionamento entre os irmãos ocorre em parâmetros de “boa educação” socialmente projetados e no estabelecimento dos direitos e deveres; por isso, qualquer desentendimento passa a ser levado diretamente à autoridade constituída, a fim de que esta tome as medidas cabíveis na justiça. Os passos descritos em Mt 18,15-22, os quais estão pautados em uma estrutura comunitária, simplesmente deixaram de serem seguidos em virtude de que o individualismo não pretende “gastar-se” no trato com o outro, pois não objetiva o bem desse irmão, mas, simplesmente, a “solução” de determinado problema porque isso lhe acarreta sofrimento. Parte desse comportamento estaria vinculado a uma religião voltada exclusivamente ao relacionamento com Deus (amor a Deus), ignorando o relacionamento com o irmão (amor ao próximo), como se fossem esferas distintas, o que se apresenta como sintomático da atmosfera do individualismo que relega a religiosidade à vida privada e a um amor de cunho contemplativo; porém, cristianismo é caridade (cf. 1Jo 2,10-11).

---

<sup>105</sup> LIPOVETSKY, G. Op. cit., p. 338.

A exortação à *kenosis* é, portanto, um chamado à vida comunitária. Não há cristianismo individualista que possa excluir o próximo, na verdade, esse outro passa a ser o paradigma da religião. Logo, a comunidade oferece a oportunidade histórica de se efetuar o amor em plena doação de si. O Reino de Deus é comunidade. E, parece que o olhar de Paulo em Fl 2 está voltado para a questão da comunhão entre os irmãos<sup>106</sup>, fazendo uso da *kenosis* do Filho para exemplificar o modo (revelação – amor – sacrifício – cruz) da convivência entre os irmãos; a qual se encontra prejudicada pelo egoísmo<sup>107</sup>, fruto ou raiz do espírito do individualismo. Aqui a humildade<sup>108</sup> (cf. Fl 2,3) assume o papel de protagonista enquanto possibilitadora da vida em comunidade, por ser um comportamento-atitude contrária ao egoísmo e individualismo, permitindo o espaço existencial necessário para a real subsistência do outro frente ao irmão:

A humildade provém do conhecimento de Deus e de um correto conhecimento de si mesmo. Enquanto a ambição e o preconceito arruinam a unidade da igreja, a genuína humildade a edifica. Ser humilde envolve ter uma correta perspectiva sobre nós mesmos em relação a Deus (Rm 12.3), que por sua vez nos coloca numa correta perspectiva em relação ao próximo<sup>109</sup>.

A comunidade se torna o resultado indireto da autodoação, quando esta última se encontra presente nos irmãos. Somente haveria comunidade enquanto houver doação de si, e isso como comportamento de todos os envolvidos, ou seja reciprocidade. Ainda que o espírito de sacrifício seja o fator primordial, a

<sup>106</sup> Ver: MARTIN, R. *Filipenses*, p. 104-105. R. Martin se valerá da interpretação da palavra grega *phronein* (Fl 2,5 – “sentimento, pensar”) para afirmar que se faz um apelo ao amor prático: “[...] é tanto um apelo para que se adote a atitude correta, como uma exortação para que tal atitude seja posta em prática. A palavra sugere a existência de uma combinação de disposição mental e funcionamento prático”. *Ibid.*, p. 104.

<sup>107</sup> H. D. Lopes faz uso do termo *eitheia* (Fl 2,3 – “partidarismo”) para referir-se ao egoísmo como elemento destoante da comunhão entre os irmãos. Ver: LOPES, H. Op. cit., p. 109.

<sup>108</sup> Tanto H. D. Lopes quanto R. Martin fazem uma comparação sobre a “glória” e a “vanglória”, contrastando com a humildade, e seu efeito danoso para a vida em comunidade: “Vanglória é buscar glória para si mesmo. A palavra grega *kenodoxia*, traduzida por “vanglória”, só aparece aqui em todo o Novo Testamento. Ela denota uma inclinação orgulhosa que busca tomar o lugar de Deus e a estabelecer um status auto-assertivo que rapidamente induz ao desprezo do próximo (Gl 5:26). A vanglória destrói a verdadeira vida comunitária. Paulo colocou seu “dedo investigativo” bem na ferida dos filipenses”. *Ibid.*, p. 110. “Se nos lembrarmos do uso muito frequente de “glória” (gr. *doxa*) nesta carta, usualmente com referência a Deus (1:11, 2:11, 4:19, 20) e uma vez (3:21) com referência ao corpo ressurreto de Cristo, percebemos que *kenodoxia* é uma inclinação orgulhosa a tomar-se o lugar de Deus, e a estabelecer-se um *status* autoassertivo que rapidamente induz ao desprezo do próximo (como em Gl 5:26). A vanglória destrói a verdadeira vida comunitária. Paulo colocou seu “dedo investigativo” bem na ferida dos filipenses. O remédio está na *humildade, considerando cada um os outros superiores a si mesmo*”. MARTIN, R. Op. cit., p. 102.

<sup>109</sup> LOPES, H. Op. cit., p. 114.

comunidade é estrutura relacional construída. Por isso se torna em antegozo do Reino de Deus ao procederem seus integrantes no agir da esperança. Essa mesma espera cristã somente se faz possível no seio da vida comunitária, pois esperança é Reino de Deus e este é comunidade. A *kenosis* assume, novamente, sua posição dialética frente à esperança cristã ao ser produto e produtora dessa, constituindo, assim, a comunhão dos santos (cf. Fl 2,4; At 2,44) na qual a hermenêutica da realidade proposta pela esperança cristã faz um convite ao viver comum, a partilha, a doação, ao perdão e ao cuidado do outro como se fosse para si mesmo:

[...] a idéia de uma es. [esperança] de Cristo contradiz o axioma agostiniano de que só se espera para si [...]. E se Cristo esperou (no tempo de sua vida terrestre) e espera ainda (até que todos os predestinados estejam na posse da glória celeste), é porque o objeto da es. não é a beatitude eterna daquele que espera, mas a de todos os que são capazes dela. A es. se vive na comunhão dos santos<sup>110</sup>.

Contudo, ainda que a comunidade seja o espaço no qual o serviço abnegado encontre o irmão que compartilha do mesmo projeto de vida, igreja (eclesiologia), há uma outra dimensão que precisa ser colocada: o serviço a toda e qualquer pessoa humana que necessite do discípulo, mundo (missiologia). Talvez porque a abnegação se torna radical quando não há reciprocidade em nenhum nível e, também, como já foi exposto, o objetivo do Reino de Deus é audacioso por considerar todo o mundo (cf. Jo 3,16). Assim parece entender D. Bonhoeffer: “O irmão que está sob a proteção da lei divina, não é apenas o irmão na fé; porque a ação do discípulo de Jesus não é determinada pelo que o outro é, mas somente por aquele a quem segue em obediência”<sup>111</sup>. O que impedira certa divisão da caridade em dois grupos: fiéis e infiéis. O agir em prol do outro independe de quem seja esse outro porque está vinculado a espécie de imperativo ao discípulo, faz parte integrante do convite de Jesus Cristo ao seguimento, na verdade, se dá enquanto tautologia a esse discipulado. O Reino de Deus adquire, com isso, expansão e por ele o título de “irmão” passa a ser outorgado a todo e qualquer ser humano objeto desse amor, o mundo se torna a comunidade dos fiéis pelo prisma da autodoação. Exige-se, portanto, a entrega de si radicalmente ao outro que não compartilha das mesmas estruturas de fé, porque sem essa entrega não há possibilidade do

<sup>110</sup> LACOSTE, J.-Y. Esperança. In: LACOSTE, J.-Y. (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*, p. 647.

<sup>111</sup> BONHOEFFER, D. Op. cit., p. 72.

comunhão. R. Bultmann aborda o assunto da comunhão humana, em um viés antropológico, acerca dos elementos “naturais” como nascimento, família e casamento. Afirma, que mesmo a relação natural somente se torna “autêntica” enquanto comunhão caso o ser humano se assuma enquanto pessoa livre em seu “si-mesmo”; somente desse modo poderia doar-se e também receber ao outro em si:

Comunhão autenticamente humana é, em suma, a comunhão entre ser humano e ser humano; isto é, aquela comunhão na qual o ser humano encontra a si mesmo na entrega de si mesmo ao outro. Comunhão autenticamente humana só existe entre seres humanos que se revelam um ao outro no seu si-mesmo e que são eles mesmos um para o outro e um do outro<sup>112</sup>.

Essa concepção missiológica permitira ao discípulo “agir no mundo”, impedindo que a comunidade dos fiéis (igreja) se torne uma espécie de ilha, o que faria com que seu caráter de sal e luz (cf. Mt 5,13-16) fosse completamente perdido, deixando de realizar sua finalidade de existência diante dos homens. Logo, a *kenosis* do seguidor do Filho cumpre seu papel na luta contra o egoísmo, o individualismo e qualquer outra forma de dominação do outro, prática da injustiça ou, simplesmente, atitude de indiferença frente ao sofrimento alheio. Contudo, cabe ressaltar que o convite não é feito a nenhuma instituição, pois, a mesma “não existe”. O convite é feito individualmente a toda pessoa de fé para um seguimento direto e pessoal à Cristo, o que implicaria afirmar que a ação que se espera da igreja é aquela que ocorre na ação individual de seus membros, no trato com seus vizinhos e amigos. A mudança chegará a toda a humanidade se chegar ao “meu próximo” primeiro:

Isso não significa outra coisa a não ser uma Igreja orientada para o Reino de Deus. Esse Reino acontece quando a Igreja, na esperança do seu futuro com Cristo, transmite concretamente na sociedade uma prática de justiça, vida, humanidade e sociabilidade e, em suas decisões históricas evoca o futuro prometido. Ela não é em si mesma a salvação do mundo, mas está a serviço desta salvação, pois indica ao mundo o seu futuro<sup>113</sup>.

<sup>112</sup> BULTMANN, R. *Crer e compreender*, p. 313.

<sup>113</sup> KUZMA, C. *A esperança cristã*, p. 463.