

Aurea Marin Burocchi

Ética e Estética na Teologia Trinitária de Bruno Forte

Tese apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de doutor em Teologia
Área de concentração: Teologia Sistemática
Orientador: Prof. Dr. Ulpiano V. Moro

BELO HORIZONTE

FAJE - FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

2011

Burocchi, Aurea Marin

Ética e estética na teologia trinitária de Bruno Forte / Aurea Burocchi Marin. - Belo Horizonte, 2011.

967e 323 p.

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro
Tese (doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Trindade. 2. Ética. 3. Estética. 4. Forte, Bruno. I. Vázquez Moro, Ulpiano. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 231.01

Aurea Marin Burocchi

“ÉTICA E ESTÉTICA NA TEOLOGIA TRINITÁRIA DE BRUNO FORTE”

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutora em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da *Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia*.

Belo Horizonte, 08 de junho de 2011.

COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro (*orientador*)- FAJE



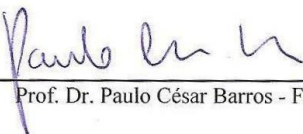
Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad - FAJE



Prof. Dr. João Batista Libanio - FAJE



Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz - PUC/Minas



Prof. Dr. Paulo César Barros - FAJE

AGRADECIMENTOS

A Dom Bruno Forte pela sua disponibilidade de dialogar, respondendo quase que imediatamente às minhas solicitações via e-mail; pelo seu testemunho pessoal de fé e pela sua reflexão.

À Ir. Carmelita de Freitas, na comunhão dos Santos, por ter me incentivado a continuar no caminho da Teologia, sem esmorecer diante das dificuldades e preconceitos.

A Maria Lúcia Carvalho Alves por ter, gratuitamente e na cumplicidade, se disposto a ler e corrigir esta tese.

A todos os parentes e amigos, pelo incentivo e compreensão demonstrados em vários momentos durante esta caminhada.

A todos os professores e funcionários da FAJE, pela pronta disponibilidade a todas as minhas solicitações.

Ao Pe. Ulpiano Vazquez Moro, pela sua paciência, incentivo e solidariedade que, além de sua indiscutível competência, fizeram deste trabalho também uma rica experiência humana.

A Alfredo, meu pai, que nos ensinou, com sua própria vida, a ser aprendizes até que o fim nos colha e possamos ir para o seio da Trindade definitivamente.

RESUMO

A missão da Igreja é anunciar o Cristo total, o eterno amor de Deus Trindade que assume a finitude humana, inserindo-se no tempo da história dos homens concretizando a aliança estabelecida com os Patriarcas. Bruno Forte reflete teologicamente sobre esta missão: como anunciar esta boa notícia no século XXI? A resposta passa por dois caminhos: o da beleza e o da bondade. Redescobrir e anunciar a beleza e a bondade ínsitas na Boa Nova é a proposta de Forte.

Primeiramente, é necessário relativizar uma concepção de Deus teórica, abstrata, para privilegiar a experiência salvífica. Portanto, é necessário “fugir” do Ser hermeticamente unitário proposto pela filosofia grega e pelas antropologias do domínio da identidade e da diferença irreconciliável. A antropologia verdadeiramente cristã apresenta o homem como ser aberto à transcendência.

Ao aprofundar a antropologia cristã, o ser humano aparece como ser finito, porém, aberto ao diálogo que, na graça, Deus lhe propõe. A definição de pessoa, como interioridade e exterioridade, permite que o homem possa entrar na dinâmica relacional, abrindo-se para ir ao encontro do outro e acolhê-lo na sua diversidade. A descoberta do “rosto do outro” é a experiência de transcendência que leva à glória da beleza e à ética da transcendência, enquanto interioridade que irrompe na exterioridade. A abertura que permite o encontro com o outro, acaba por levar ao Outro.

No Mistério da Encarnação, o Deus Tri-Uno vem ao encontro do homem como revelação de bondade e de beleza. A partir de uma ontologia trinitária, a manifestação da Trindade Santa se explicitará na história como quênose e esplendor, tanto na obra da criação e, especialmente, na criação do homem, quanto no mistério da encarnação do Filho, sacramento de Deus. Se Cristo é Sacramento do Pai, a Igreja é sacramento de Cristo hoje. Mistério de comunhão, cuja origem é a própria Trindade. Beleza e bondade configuram os sinais-sacramentos da Igreja, conformando no amor o *ethos* eclesial e o *ethos* sacramental que apontam para o *ethos* trinitário, “pátria” e “morada” de todos: bondade verdadeira e infinita, beleza eterna e completa.

Palavras Chave: 1. Trindade. 2. Ética. 3. Estética. 4. Forte, Bruno.

ABSTRACT

The mission of the Church is to proclaim the whole Christ, the eternal love of Trinity God who takes human finitude, inserting itself in the time of human history by implementing the covenant with the Patriarchs. Bruno Forte reflects theologically upon this mission: how to proclaim this good news in the XXI century? The answer lies in two ways: the beauty and the goodness. Rediscovering and proclaiming the beauty and the goodness inserted in the good news is proposed by Forte.

First, it is necessary to relativize a theoretical, abstract conception of God, to focus on saving experience. Therefore, it is necessary to "escape" from the hermetically unitary Being proposed by Greek philosophy and the anthropologies of the field of identity and irreconcilable difference. The truly Christian anthropology presents man as a being open to transcendence.

Deepening the Christian anthropology, the human appears to be finite, however, open to dialogue, proposed by God under His grace. The definition of person as inwardness and outwardness, allows the man penetrate the relational dynamic, opening up to meet the other and accept him upon his diversity. Unveiling the "other one's face" is the transcendence experience that leads to the glory of beauty and to the ethics of transcendence for as much as inwardness that bursts into outwardness.

The opening that allows the meeting with the other, eventually leads to the Other. In the Mystery of the Incarnation, the The-Three-In-One God comes to meet man as a revelation of goodness and beauty. From a trinity ontology, the manifestation of the Holy Trinity will be explained over history as kenosis and grandeur as both in the work of creation, and especially in the creation of man, as the mystery of the incarnation of the Son, God's Sacrament. Whether Christ is the Sacrament of the Father, the Church is the Sacrament of Christ today. Mystery of communion whose origin lays on its Trinity itself. Beauty and goodness represent the sacramental signs of the church, being the ecclesial *ethos* and the sacramental *ethos* in accordance with love pointing out to the *ethos* of the Trinity, "homeland" and "lodging" of all: true and infinite kindness, and complete eternal beauty.

Keywords: 1. Trinity. 2. Ethic. 3. Aesthetic. 4. Forte, Bruno.

ABREVIATURAS:

AEC: A Essência do Cristianismo (1995)

AEO: À escuta do Outro (2003)

CA: Cristianismo e Ateísmo (1998)

EEV: Exercícios Espirituais no Vaticano: “Seguindo a ti, luz da vida” (2005)

ET: L’Eternità nel Tempo (1993)

IT: A Igreja ícone da Trindade (1985)

JN: Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história (1981)

PIS: Pequena introdução aos Sacramentos (1994)

PB: A porta da Beleza. Por uma estética teológica (1999)

PVC: Para onde vai o cristianismo? (2003)

TRH: Trindade como História (1985)

TD: Teologia em Diálogo (1999)

TH: Teologia da História (1991)

UPO: Um pelo Outro (2003)

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	3
RESUMO.....	5
ABSTRACT.....	6
ABREVIATURAS:	7
INTRODUÇÃO	13
PRIMEIRA PARTE: FUGINDO DO SER-UNO	21
Introdução.....	21
I. QUE MUNDO...	25
1. A parábola da modernidade	27
2. “Entre tempos”	33
II. EM BUSCA DE UMA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA	40
1. O homem: sujeito autossuficiente ou “paixão inútil”?.....	42
a. Hegel: o domínio da identidade	43
b. A antropologia da diferença irreconciliável: Jean-Paul Sartre.....	49
c. Uma antropologia entre identidade e diferença	53
2. Estruturas de uma antropologia cristã	57
a. O homem: ser perguntante	59
b. O conceito de pessoa	62
Conclusão da I Parte.....	80
 SEGUNDA PARTE: O HOMEM: SER DE CONTRADIÇÃO	81
Introdução.....	81
I. “DESPROPORÇÕES”	83
1. O Homem: ser frágil.....	84
2. A doutrina do pecado original.....	88
3. A “Beleza trágica”.....	95
II. A GRAÇA	101
1. Natureza e Graça	103
2. <i>Homo capax Dei</i>	110
3. O Todo no fragmento: a glória da beleza	115
III. POR UMA ÉTICA DA TRANSCENDÊNCIA.....	122
1. O rosto do outro	124

2. A ética da transcendência.....	128
3. O <i>Ethos</i> da historicidade	133
Conclusão da II Parte	139
TERCEIRA PARTE: O MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO COMO REVELAÇÃO DA BONDADE E DA BELEZA DE DEUS-TRINDADE	141
Introdução.....	141
I. DEUS TRINDADE: UMA ONTOLOGIA TRINITÁRIA.....	143
1. O Pai, fonte do amor que se revela.....	145
a. O Deus Vivo de Israel	148
b. O Pai: Silêncio amoroso.....	151
c. Os nomes do belo e o silêncio de Deus	154
2. O Filho, revelação do amor do Pai	158
a. Ser o Amado: acolhida	160
b. O Filho: Palavra do Pai	164
c. No Filho a “irradiação” do Pai	167
3. O Espírito Santo, comunhão de Amor do Pai e do Filho	172
a. O Dom.....	174
b. O Encontro	178
c. A Cruz: Dom supremo	181
II. A CRIAÇÃO: MANIFESTAÇÃO HISTÓRICA DA TRINDADE.....	183
1. A quênose como manifestação histórica do Amor.....	184
a. A história: limitação no tempo e no espaço	185
b. A criação como auto-limitação de Deus	186
c. A quênose expressa na Cruz	189
2. A Criação, esplendor da Trindade.....	192
a. <i>Creatio ex nihilo</i>	193
b. A criação: obra da Trindade	195
c. O Sábado da criação	199
3. A criação do homem.....	203
a. Homem: “imagem e semelhança” de Deus - Trindade	204
b. O homem, criado para a aliança com o Criador.....	208
c. O homem: “quênose” e “esplendor” da Trindade	210
III. O MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO	215

1. Jesus de Nazaré: “O mais belo dos filhos do homens”	217
a. O Advento da beleza	218
b. O Tabor	221
c. O evento Pascal	223
2. Jesus Cristo, sacramento do Pai	226
a. Jesus Cristo, o Filho	227
b. O Pastor Belo	228
c. Jesus Cristo, sacramento de Deus	232
3. Jesus Cristo: modelo para o homem.....	235
a. A opção fundamental de Jesus: interioridade.....	235
b. A liberdade de Jesus: interioridade expressada na exterioridade.....	238
c. O êxodo: paradigma para o homem	240
Conclusão da III Parte	247
 QUARTA PARTE: A IGREJA, SACRAMENTO DE CRISTO	249
I. IGREJA COMUNHÃO	250
1. Segundo o modelo trinitário	251
a. A Igreja: historicização do amor trinitário	252
b. A Igreja: comunidade dos amados	256
c. A missão.....	259
2. Igreja, sacramento de Cristo	262
a. A sacramentalidade eclesial	263
b. Os sacramentos: lugar do encontro com o Senhor	265
3. A bondade e a beleza dos sacramentos	269
a. Sacramento: mistério.....	269
b. Sacramentos: sinais da Igreja	271
c. “Amem vitae”	274
II. ÉTICA.....	278
1. O <i>ethos</i> eclesial	279
a. Na memória da origem.....	279
b. <i>Ecclesia inter tempora</i> : a vida no “tempo”	282
c. <i>Ecclesia viatorum</i> : antecipação da Pátria.....	285
2. O <i>ethos</i> Sacramental.....	289

a. Sacramento: interioridade que se reflete na exterioridade	289
b. “Iniciação” cristã	291
c. Sacramentos da historicidade	294
3. O <i>ethos</i> trinitário	298
a. A Trindade como “morada” e como “pátria”	298
b. Agir na Trindade	300
Conclusão da IV Parte	304
CONCLUSÃO GERAL.....	306
BIBLIOGRAFIA	313

INTRODUÇÃO

Ao iniciar uma empreitada como é a do doutorado, as dúvidas são muitas e os desafios previstos ou apenas imaginados ameaçam, muitas vezes, submergir quem por ela se atreve a aventurar-se.

A escolha de Bruno Forte foi a parte mais simples. Já conhecia a sua obra, o seu pensamento, já mantinha contatos esporádicos com ele. Um pouco mais instigante foi a escolha do tema, uma vez já tendo trabalhado a teologia Trinitária desenvolvida por ele na dissertação de mestrado. De início o seu discurso evidentemente ético e seu estilo abertamente estético me fascinaram. Então, escolha feita. Projeto organizado, segundo critérios bem lógicos e definidos. Bibliografia escolhida.

E foi aí, na retomada de toda sua obra que a autora desta tese viu os seus esquemas caírem por terra. O discurso de Bruno Forte não é linear como o de alguns teólogos que dividem cada aspecto de cada tema de modo claro, milimetricamente calculado... Forte reflete em “espirais”, onde o círculo hermenêutico leva a uma profundidade cada vez maior e, ao mesmo tempo, cada vez mais sintético, no sentido de estabelecer interligações cada vez mais articuladas.

Para compreender o pensamento é necessário ter notícias do homem Bruno Forte. Ele nasce em Nápoles em 1949. Para situar melhor a importância disso, é bom lembrar que a Itália nesse momento está vivendo uma situação muito difícil econômica e politicamente. Até 1945 o país foi dominado por Mussolini, o ditador “amigo” de Hitler. O país estava dividido entre os simpatizantes do mesmo e um grandíssimo número de pessoas que, embora contrários, não podiam lutar contra o seu poder. A perseguição aos judeus viu, lado a lado, os delatores antissionistas e os que arriscavam a própria vida para salvar os que estavam sendo perseguidos. Nápoles chegou a ser “invadida” pelos alemães em um determinado momento da história, com a desculpa de ajuda ao ditador italiano.

Bruno Forte recebe a ordenação sacerdotal em 1973 e termina o doutorado em teologia em 1974. Em 1977, termina o doutorado também em filosofia.

Foi professor da Pontifícia Faculdade Teológica da Itália Meridional até 2004 quando foi sagrado bispo da Arquidiocese de Chieti-Vasto. Foi pesquisador em Paris e em Tubinga, deu e ainda dá muitas aulas e conferências nas Universidades europeias e americanas, além de cursos de *aggiornamento* e exercícios espirituais. É membro do Pontifício Conselho para a Cultura, do Pontifício Conselho para a Unidade dos cristãos e da Comissão Teológica Internacional da Santa Sé. Ultimamente foi nomeado membro da Congregação para a Evangelização dos Povos.

As suas obras estão divididas em *Simbólica da fé* em oito volumes, de teologia sistemática, dos quais vários foram traduzidos para o português; a *Dialógica do Amor* com cinco volumes sob o título *Dialógica*, mais dezessete escritos vários; a *Poética da Esperança*, com mais outros dezessete escritos; e, finalmente os *Escritos Pastorais* somando até agora um total de dezesseis; além de uma longa série de ensaios e artigos publicados em várias línguas. Na sua última publicação: *L'Eterno Emmanuele*, Cristologia, ética, spiritualità, Paulus, 2010, traz a referência à dissertação de mestrado da autora desta tese sobre a sua teologia trinitária. Demonstrando uma disponibilidade ímpar, Bruno Forte manteve um diálogo via e-mails com a autora desta tese, respondendo sempre imediatamente e aprovando-a em suas grandes linhas.

Preocupação constante de Forte é o diálogo: diálogo com as religiões e com os ateus, com estudiosos das mais diversas áreas, com o homem de hoje. Para que esse diálogo exista, temos uma outra característica marcante do seu pensamento: a paixão pela pergunta, pela verdade. Forte se apresenta como alguém à procura, a caminho, em busca do horizonte último, na companhia de muitos outros.

É um teólogo que se “confessa” apaixonadamente cristão: “Sim, porque eu sou um homem que pensa, que sente fortemente a ânsia da procura, a paixão pela pergunta. Mas sou também um homem que foi atingido, em um certo momento da sua vida, pelo Outro, pela experiência do Deus vivente. E isto não diminuiu minha fadiga de pensar, pelo contrário, gostaria de dizer que a aumentou”¹.

¹ FORTE, B. *Cristianismo e ateísmo*. Encontro com os alunos de uma escola de ensino superior (correspondente ao nosso ensino médio) na Itália. www.filosofia.rai.it, 07-01-98. Traduzido pela autora desta tese. A partir daqui será citado apenas como CA.

Falando da sua teologia, dirá:

Para qualificar o talho da teologia que apresento, gosto de citar uma transposição que Roger Garaudy fez no seu livro *Dieu est mort. Étude sur Hegel*, relativamente à filosofia. Até Hegel – assim diz Garaudy – a filosofia foi “amor à sabedoria”, *l’amour de la sagesse*, de Hegel para frente tornou-se *la sagesse de l’amour*. É uma transposição que retomo para aplicar – mais propriamente, eu acho – à teologia cristã. A teologia não é um aristocrático amor pela sabedoria reservado a poucos adeptos do trabalho, ela é muito mais “a sabedoria do amor”: o esforço de levar à palavra o vivido pela caridade. A teologia cristã deve ‘dizer’ o amor; e porque o Amor se disse a nós na vida de Jesus de Nazaré, Senhor e Cristo, a teologia cristã deve narrar o amor, narrando o mistério da Páscoa, o evento pascal. Acho profundamente verdadeira a expressão de Eberhard Jungel, que diz que a tarefa do teólogo é “falar de Deus narrando o Amor”².

Além disso, o pesquisador que tentasse estudar Bruno Forte sem levar em conta devidamente o seu caráter “passional” não atingira o seu objetivo. Para Forte, a pesquisa teológica concretizada na atividade pastoral é a encarnação da Verdade que se revela no dia-a-dia do homem. Além disso, o seu discurso, seja textual ou falado, apresenta-se com a força dessa paixão que comove, envolve, arrasta o leitor-ouvinte. Para ser mais exata, é bom salientar que a força dessa paixão se revela, ao mesmo tempo, como uma terna docilidade que é estímulo à oração, à relação com Deus, com os homens e o criado onde melhor se expressam a acolhida e a dádiva, a iniciativa e o cuidado, enfim, o gozo da presença recíproca tão característicos da Santíssima Trindade. Este estilo foi reconhecido inclusive por João Paulo II:

Junto aos colaboradores da Cúria Romana posso dizer que nos sentimos privilegiados pelas reflexões que, passo a passo, foram sendo apresentadas, com originalidade de intuições e vastos conhecimentos teológicos, bíblicos e espirituais. Além do mais, sua paixão na exposição dos conteúdos, repetidamente confrontados com as experiências ministeriais cotidianas, nos comoveu. Obrigado porque, com um estilo que diferencia sua pesquisa teológica e sua atividade pastoral,

² FORTE, B. *La Trinità: storia di Dio nella storia dell'uomo*. in: AA.VV. *Trinità. Vita di Dio, progetto dell'uomo*. Roma: Città Nuova, 1987, p. 108.

forneceu preciosos estímulos às nossas mentes e aos nossos corações, para que sempre mais nos deixemos co-envolver na sequela daquele que é a Luz do mundo.³

Outro elemento fundamental da reflexão de Bruno Forte é a impostação trinitária de seu discurso, em todos os campos: tanto em um livro de teologia sistemática como em uma carta pastoral (no seu ministério episcopal), numa oração, numa resposta a um adolescente curioso que começa a colocar-se perguntas.

Hoje em dia é considerado o maior teólogo vivo italiano. Sem dúvida os seus escritos são apaixonantes, são belos, estimulam a viver com alegria o cristianismo no mundo de hoje, no meio dos homens a caminho da Pátria última.

Para Forte, a Teologia só pode ser feita na presença de Deus, envoltos pela “grande nuvem de testemunhas” (Hb 12,1) que viveram – e vivem – o encontro com o Deus Trindade que, no tempo e no espaço, revela seu infinito e misericordioso amor pelo homem. A teologia é chamado de Deus, logo vocação que, quando ouvida e atendida, projeta para uma missão: o anúncio do Amor de Deus que se revelou plenamente em Jesus Cristo, o Filho que assumiu a carne humana.

Por isso, ele assume o desafio da linguagem teológica, pondo-se no lugar do crente que fala de Deus e sabe que está falando Daquele perante o qual deveria calar-se. Ciente dessa condição paradoxal, ele sabe, contudo, que não pode deixar de falar Dele, pois, por sua natureza, a palavra da fé é palavra sobre Deus, que remete constitutivamente à palavra que Deus diz de si.

Para Bruno Forte, é necessário também que a teologia seja expressão da “eclesialidade sem a qual a teologia não pode se realizar como vocação que vem de Deus” (EEV 12). “A teologia – não como um aristocrático “amor à sabedoria”, mas como humilde “sabedoria do amor” –, que se esforça para transformar em discurso o vivido na caridade, está totalmente atrelada à cruz de Cristo, através da qual este amor a nós se revelou, e vive da comunhão da Igreja, onde a caridade divina a encontra e a nutre”. (EEV 12)

³ FORTE, B. *Exercícios Espirituais no Vaticano, seguindo a Ti, Luz da Vida*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 10. A partir daqui citado apenas como EVV.

A missão: Anunciar o Cristo total, o amor de Deus Trindade, feito homem, inserir-se na história da salvação: “dentro da qual se inscrevem a vida e a missão de cada um de nós, isto é, da Igreja que amamos e da família humana à qual pertencemos.” (EEV 16). Em Forte percebe-se o prazer, a alegria de poder anunciar algo *bom e belo*. Isso nos mostra o quanto ele se envolve com a sua reflexão e o quanto está consciente desse envolvimento afetivo-efetivo, o que caracteriza uma novidade no mundo da teologia que sugere que os seus pensadores sejam sempre imparciais, desapaixonados..., frios em relação ao Mistério do qual vão discorrer e sobre o qual se debruçarão com suas mentes privilegiadas. Bruno Forte se deixa envolver, se permite uma relação dialógica, se permite uma experiência humana. O texto de Bonhoeffer, a seguir, é muito usado por Forte para expressar a sua atitude diante da teologia, do mundo e do homem:

As pessoas religiosas falam de Deus quando a consciência humana chega ao limite (às vezes por preguiça de pensar), ou então quando as forças humanas acabam... mas este sistema funciona somente até os homens conseguirem, com as próprias energias, avançarem os limites e Deus se torna supérfluo como *deus ex machina*... Eu gostaria de falar de Deus não a partir dos limites, mas a partir do centro, não na fraqueza, mas na força, não na morte e na culpa, mas na vida e na bondade do homem... A Igreja não está lá onde a capacidade do homem não aguenta mais, às margens, mas no meio do vilarejo.⁴

E é justamente desse lugar: do centro do vilarejo, do meio dos homens – lugar de envolvimento, comprometimento, experiência humana que se revela despidoradamente cristã – que o teólogo faz a sua leitura da realidade e fala aos homens deste tempo, embora reconheça que “o vilarejo que é este vasto mundo conectado pelos jogos de poder, pela rede das comunicações, se oferece certamente complexo a quem queira falar de Deus no seu meio”⁵.

⁴ D. BONHOEFFER. *Resistenza e resa*. Milano 1969, 215s. apud. FORTE, B. *Che senso ha parlare di Dio oggi?* In AA.VV. *Cristo nel pensiero contemporaneo*. Palermo: Augustinus, 1988, p. 101.

⁵ Ibidem.

Esta tese, portanto, tentará, na obra de Bruno Forte, segundo um horizonte teológico trinitário, estabelecer pontos onde a beleza e a bondade – ou ética e estética, como se queira – brilham intensamente. Para isso será necessário retomar toda a sua obra, pois estes dois temas estão disseminados aleatoriamente em todo o seu discurso, respeitando o modelo da espiral já foi acenado anteriormente.

Nem sempre será fácil distinguir a ética da estética, pois o que é bom é belo e o que é belo realmente, também é bom, segundo a sua ideia de que beleza é a irrupção da interioridade na exterioridade. Em pouquíssimas palavras, belo é o amor que é bom por natureza.

O trabalho está dividido em quatro partes. Cada parte está dividida em capítulos e estes em itens e subitens, quando necessário.

A primeira parte, dividida em dois capítulos. O primeiro tenta expor a leitura que Bruno Forte faz da realidade atual, partindo do contexto da modernidade, passando pelo declínio da mesma e tentando estabelecer possíveis parâmetros para a complexa atualidade. No segundo capítulo analisamos, com Forte, os vários tipos de antropologia propostos pela modernidade e em confronto com ela.

A segunda parte está dividida em três capítulos e tenta organizar uma antropologia cristã. Os capítulos propõem a compreensão do homem como ser de contradição e destinado a viver desproporções: feito para o infinito e preso ao tempo e espaço. Apresenta a graça como dom do Criador para a criatura que se abre a um relacionamento com ele. E, no último capítulo, trata-se do desafiador caminho da ética da transcendência: ao sair de si para ir ao outro, o homem corre o risco de chegar também ao Outro.

A terceira parte fundamenta o mistério da Santíssima Trindade, sublinhando o mistério da encarnação onde a bondade e a beleza de Deus são reveladas em Jesus Cristo. No primeiro capítulo trata-se de Deus em si mesmo; no segundo, a criação como manifestação histórica da Trindade Imanente, e o terceiro capítulo apresenta o mistério da encarnação como revelação do amor supremo de Deus Trindade. Aqui, na cruz, compreendemos que Cristo é o sacramento por excelência do Pai.

A quarta parte analisa a Igreja como sacramento de Cristo, como continuação, na história, da sua presença entre os homens. Esta parte tem dois capítulos. O primeiro trata do ser da Igreja e de como se pode entender que ela é sacramento de Cristo, através dos sacramentos que ela própria instituiu. O segundo nos coloca no ambiente, no *ethos* próprio da Igreja, dos sacramentos, da Trindade, cujos estímulos fazem com que os cristãos sejam discípulos e missionários do Mestre, o Cristo Senhor.

Um augúrio para que os leitores sintam tanto prazer quanto a autora na leitura destas páginas que, suponho, sejam instigantes.

PRIMEIRA PARTE:

FUGINDO DO SER-UNO

Introdução

Para melhor compreender o pensamento de Bruno Forte, mesmo tomando-se temas bastante circunscritos, é necessário ampliar o horizonte e visitar o conjunto todo de sua obra, inteirando-se da sua visão de mundo e de homem, isto é, sua antropologia, e da sua visão de Deus, sua teologia de corte fundamentalmente trinitário. Nesta primeira parte deste trabalho abordaremos as visões de mundo e de homem, ou seja, a sua antropologia. Tomaremos algumas obras que nos pareceram mais significativas do desenvolvimento do seu pensamento e citaremos, a título de complementação, outras referências em notas.

O título: fugindo do Ser-Uno, quer sintetizar o pensamento de Bruno Forte no que tange ao distanciamento do pensamento clássico moderno obcecado pelo Uno, herdado da filosofia grega. Isto não significa que a unidade seja combatida por ele, mas, significa, sim, que na unidade a diversidade não pode ser desconsiderada, fagocitada, completamente absorvida. A unidade deveria ser, a exemplo do que acontece na Santíssima Trindade, fruto das relações amorosas em que a diversidade de cada um é respeitada e valorizada. A unidade, fruto das relações, é a expressão mais forte, verdadeira e rica do amor.

Bruno Forte constata que tanto o judaísmo, que não admitia senão o monoteísmo, quanto a cultura pagã e o gnosticismo, movimento que nasce, nos primeiros séculos, em ambientes cristãos, tiveram dificuldades de explicar a diversidade senão como derivada e subordinada à unidade. A unidade, desse modo, apresenta-se como a Perfeição absoluta, o Ser. A diversidade, por outro lado, é considerada como resultado indesejável da fragmentação, da criação da matéria que aprisiona a alma, o espírito semelhante ao Ser. Estas diferentes concepções de Deus são os obstáculos que os cristãos dos primeiros séculos vão enfrentar e contra os

quais a teologia nascente vai embater-se. Os seguidores de Jesus Cristo apresentam o escândalo trinitário cristão, a que tanto o judaísmo, quanto o paganismo e o gnosticismo, opõem a “mesma ‘pia’ objeção da salvaguarda do Uno divino transcendente, apresentando-se como defensores da divindade de Deus contra um suposto intolerável comprometimento e esfacelamento do divino no mundano mortal e passageiro”⁶.

Também o cristianismo viveu, desde o início, a tensão entre a unidade e a diversidade. Apesar de os primeiros cristãos terem compreendido que a mensagem de Jesus Cristo se referia ao Pai e ao Espírito Santo, muitas vezes, o medo de serem taxados de politeístas prevaleceu. Esqueceu-se da diversidade, da riqueza do múltiplo, para que a unidade monoteísta fosse privilegiada e afirmada. Isso se deu especialmente nos contextos de controvérsias e heresias, em que, para resolver o “problema” diversidade, foram tentadas as mais variadas possibilidades teológicas de explicitação do Deus cristão. Tanto no monoteísmo monárquico de matriz judaico-cristã; quanto no cristianismo monoteístico; como na solução ariana, em que a Trindade cristã é reduzida subordinativamente ao Uno; ou até mesmo no puro e simples monoteísmo, de externo colorido cristão; e ainda na concepção de Sabélio, em que o Uno é revestido de uma forma exterior trinitária, a lógica de fundo é a mesma: “a figura divina não é determinada pelo evento trinitário da Páscoa, e nem, por conseguinte, pelo caráter concreto da história da revelação, mas é predeterminada pela concepção do Absoluto, própria do ‘espírito do tempo’” (TRH 62). Há aqui um esvaziamento do “escândalo da coincidência, trinitariamente possível, entre a imanência e a alteridade divinas na cruz e ressurreição do Nazareno: o Absoluto abandona a história; o Uno resplandece outro, estranho e extraordinariamente adorável em relação ao mundo” (TRH 62).

O múltiplo retorna ao cativeiro da sua caducidade, sem verdadeira redenção, sozinho no limiar intransponível que o separa de Deus. Nem a figura do intermediário criado, que pertence a um só dos dois mundos, o das criaturas, logra reconciliar o diviso com o mundo de Deus. A recusa do escândalo trinitário se resolve assim numa dolorosa negação

⁶ FORTE, B. *A Trindade como História*. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 62. A partir daqui citado apenas como TRH.

do caminho da salvação oferecido aos distantes, ou seja, a todos os que, prisioneiros do pecado e da morte, jazem “sem esperança e sem Deus neste mundo” (Ef 2,12). (TRH 62-63)

A Igreja como instituição, entretanto, desde o início, chegou ao consenso, mais ou menos explícito, de salvaguardar os dois aspectos: unidade e distinção em Deus. Pode-se verificar isso nos vários documentos posteriores aos principais Concílios. Os quatro primeiros concílios ecumênicos estabeleceram os fundamentos da fé cristã, resolvendo as principais disputas em relação às questões trinitárias, cristológicas e soteriológicas. São eles: Niceia (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) e Calcedônia (451).

A teologia de Bruno Forte apresenta, assim, um traço fortemente eclesial no momento em que se liga ao processo histórico do desenvolvimento do dogma da Santíssima Trindade buscando uma “atualização”⁷ do mesmo. Este trabalho parece fundamental nos dias de hoje, tocando em duas dimensões da vida do cristão e da Igreja: *ad intra* e *ad extra*. *Ad intra*, na própria autocompreensão da Igreja e dos cristãos e das razões da sua fé. *Ad extra*, na relação com o mundo em que está e o desenvolvimento da sua missão evangelizadora, que tem dificuldades em apresentar a proposta de Jesus Cristo, de modo apetecível, ao homem do início do terceiro milênio. Essa autocompreensão e consequente assunção do mandato missionário estimula o cristão a “querer-se Igreja, amar a Igreja é tornar a Igreja comunidade habitável, acolhedora, atraente, onde nos sintamos todos acolhidos, respeitados, pessoalmente reconciliados na caridade”⁸ (PVC 139).

Seguiremos o caminho traçado por Bruno Forte, analisando a realidade do mundo e do homem, partindo da Modernidade – surgida com o Renascimento do século XVI, culminada com o Iluminismo, concretizada com as tentativas de implantação de organização sócio-política das grandes ideologias e, finalmente,

⁷ “Atualizar” está sendo usado com o sentido de adaptar às novas necessidades, tornar o assunto compreensível para o homem de hoje.

⁸ FORTE, B. *Para onde vai o cristianismo?* São Paulo: Loyola, 2003, p. 139. A partir daqui citado apenas como PVC.

decaída com o falimento dessas concretizações – e terminando com o que se costumou chamar pós-modernidade.

Após identificar as antropologias que se desenvolveram a partir da modernidade e da pós-modernidade e seus respectivos pontos fracos, Bruno Forte apresenta a antropologia que lhe parece mais condizente com a realidade e com a teologia cristã, recuperando os pontos positivos das antropologias anteriores.

Utilizaremos o método de reflexão que nos pareceu mais naturalmente lógico, isto é, partimos do mundo, passamos para o homem e a sua mais profunda realidade, constatando que, por ser ele um ser de transcendência, será necessário, posteriormente, estabelecer a concepção de Deus mais coerente com essa constatação. Por enquanto, será no seu agir concreto que o homem poderá mostrar a si mesmo e a sua relação com o seu Deus. A reflexão sobre a ética da transcendência será a conclusão desta primeira parte, que trata da concepção de Bruno Forte de mundo e de homem como ser no mundo.

Neste caminho, sublinharemos os momentos em que Bruno Forte estabeleceu os pontos cruciais do nosso tema: ética e estética, ao longo de toda a sua reflexão teológica.

I. QUE MUNDO...

O “mundo”, entendido como realidade na qual o homem se encontra imerso neste preciso momento histórico, precisa ser compreendido para que se possa falar *do* e *ao* homem que nele vive. Esta é considerada uma tarefa primordial do teólogo – e do cristão –: falar ao homem de hoje⁹. Bruno Forte se utiliza de análises históricas, não sublinhando somente os fatos, mas tomando uma chave de leitura para compreender as consequências desses fatos na realidade atual.

Falar da realidade atual, portanto, é, no fundo, falar do homem e da história que esse homem construiu até este momento, pois o homem é ser histórico. E sem essa perspectiva histórica a nossa reflexão se torna praticamente impossível.

A parábola histórica da apoteose da razão tem início com o Renascimento, a grande empresa da razão e culmina com o Iluminismo, onde se vê a concretização histórica dos absolutismos das grandes ideologias. A fase descendente dessa parábola, ou seja, o falimento histórico das concretizações ideológicas, que assinalam a decadência das experiências concretas dessa apoteose da razão, trará consigo várias consequências que marcam o fim do segundo milênio e o início do terceiro.

A apoteose da razão está fundamentada numa antropologia específica: a antropologia da identidade absoluta, em que o subjetivismo ganha as suas expressões mais radicais e controvertidas, como, por exemplo, nas ideologias absolutistas em que a pessoa humana é sacrificada em prol do ideal da organização social perfeita: de “pessoa” o homem passa a ser “massa”.

O protagonismo absoluto do sujeito conhece o seu cume na filosofia de Hegel – severa e constantemente criticado por Bruno Forte – e sua frustração mais dolorida: o niilismo, representado especialmente por Nietzsche e Sartre.

⁹ Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*. Ensaio de uma cristologia como história. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 9-10. A partir daqui citado apenas como JN.

A pergunta fundamental que se coloca nesse cenário do mundo, na realidade é uma pergunta sobre o homem, sobre o coração do homem. Será este, realmente, o sujeito autossuficiente que a ideologia positiva hegeliana tentou estabelecer? Ou, então, plenamente consciente da sua fragilidade cotidianamente experimentada, será apenas “uma paixão inútil” que, inutilmente tenta encontrar sentido e razões para a vida, para a existência própria e suas relações com os outros seres humanos que, por acaso, fortuito e desafortunado, acontece de encontrar em seu caminho de desespero? Onde é possível encontrar uma posição, se não cômoda, pelo menos mais realista a respeito desta realidade histórica e antropológica?

1. A parábola da modernidade¹⁰

Para Forte a época atual traz a marca do “crepúsculo das visões totalizantes do homem e da história e do perfilar-se de um cedimento difuso do pensamento e da vida à vitória do nada e do “non sense”, estas páginas desejam testemunhar de modo articulado e crítico o valor da concepção de homem que a tradição judaico-cristã ofereceu e oferece à história”¹¹.

Nesse sentido, ele¹² situa a sua reflexão no momento contemporâneo, e, a partir desse situar-se, vai às raízes da realidade atual. Para falar do hoje e do homem de hoje, ele busca as causas da atual situação no processo histórico iniciado com o Renascimento do séc. XVI, normalmente não se detém sobre o período precedente: a Idade Média, como o fazem outros pensadores, que se desenvolve na Modernidade e que atinge o momento de *decadence* no momento atual. O Renascimento representa a condensação do processo de formação da civilização ocidental¹³ que influenciará o ocidente e, com a globalização, apresenta-se como o *life way* mundial¹⁴.

Bruno Forte reflete assim a relação entre modernidade e pós-modernidade, entre o triunfo positivista da razão, onde vemos as tentativas de implantação de modelos de organização social e o falimento dos mesmos, seguido pela crise do ser e pela negação de sentido. A metáfora da luz é a que melhor expressa “o princípio inspirador da modernidade, a ambiciosa pretensão da razão adulta de compreender e dominar tudo. Segundo esse projeto, compreender racionalmente o mundo significa tornar o homem finalmente livre, senhor e protagonista do próprio amanhã, emancipando-o de qualquer possível

¹⁰ Cf. FORTE. PVC . Cf. FORTE. JN p.11-12.

¹¹ FORTE, B. *L'Eternità nel tempo*. Saggio di antropologia ed etica sacramentale. Cinisello Balsamo: Paoline, 1993, p. 5. A partir daqui citado apenas como ET.

¹² Cf. BUROCCHI, A.M. *Uma proposta de sentido para o homem de hoje na reflexão Trinitária de Bruno Forte*. Dissertação Mestrado na FAJE. Belo Horizonte, 2008, p. 24-27.

¹³ Entendendo o termo de modo restrito à cultura que se desenvolve na Europa Ocidental com influências da filosofia grega.

¹⁴ Não analisaremos a complexidade da questão, por isso, não estamos abordando as vozes contrárias a esta proposição.

dependência”¹⁵. Assim, a “emancipação” é o grande sonho que perpassa os processos de transformação histórica da época moderna, surgidos a partir do chamado “século das luzes” e da Revolução Francesa.

O fascínio das “luzes”, da autonomia, do conhecimento absoluto, o poder que daí pode advir seduz o homem: “O sonho de uma emancipação total impele o homem moderno a querer uma realidade totalmente iluminada pelo conceito, em que se possa exprimir sem resíduos o poder da razão” (AEC 13). E, a propósito, Forte cita Hegel: “desde que houve o sol no firmamento e os planetas começaram a lhe girar em redor, jamais se havia visto que o homem se punha ereto e de cabeça erguida, ou seja, sobre o pensamento, e construía a realidade segundo este último [...]”¹⁶. Portanto, agora o homem é capaz de compreender que o pensamento deve reger toda a realidade do espírito.

Bruno Forte considera esse tipo de pensamento presunçoso, arrogante e inconsequente, por isso toma distância da razão absoluta, do conceito fechado que caracteriza a postura geral dos “iluministas”: “Onde triunfa a razão, aí se levanta o sol do porvir: pode-se neste sentido, dizer que o tempo da modernidade é o tempo da luz” (AEC 14). Forte entende esse império da razão como “a embriaguez do espírito moderno [que] consiste precisamente nesta presunção da razão absoluta de poder vencer qualquer escuridão e absorver qualquer diferença...” (AEC 14). Sua crítica não é gratuita ou infundada, pois, essas “luzes” têm um forte efeito sobre o homem e sua autocompreensão: a antropologia do domínio da identidade. Ora, onde há o domínio da identidade não há espaço para o Outro e para o outro, para o diálogo, para a relação, para o amor.

Bruno Forte sublinha que a antropologia cristã se fundamenta na teologia trinitária, isto é, no modelo de relações trinitárias como proposta para a realização do ser humano. Segundo esta concepção, o ser humano só se realiza na relação, no reconhecimento do rosto do outro. Quando não há relação, abertura, não é possível

¹⁵ FORTE, B. *A essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2002. P. 13. A partir daqui citado apenas como AEC.

¹⁶ HEGEL, G.W.F. *Lezioni sulla filosofia della storia*. Ed. Organizada por CALOGERO, G. e FATTA, C. IV. Firenze: Nuova Italia, 1960, 204, *apud* FORTE, AEC 13-14.

nem mesmo a concepção do processo de amadurecimento psicológico da “identificação”, uma vez que esta só se dá na relação com o outro-Outro. Devido à sua concepção teológica trinitária e ao seu pensamento filosófico que se fundamenta na alteridade como elemento essencial da relação, Forte se posiciona como crítico diante da modernidade e sua antropologia da identidade.

As suas críticas se focam especialmente em Hegel que pretende compreender tudo como uma grande unidade, e em toda a corrente de pensamento cartesiano-iluminista que pretende ser científica. Para Bruno Forte a verdadeira ciência sabe que não tem respostas definitivas e absolutas. Por isso, embora dê muito valor ao pensar, não absolutiza nem a razão, nem o conhecimento, nem as definições perfeitamente exatas, aderentes ao objeto sobre o qual se debruçam. Para ele, é importante o pressuposto de uma certa indefinição, até mesmo terminológica, e da consciência de parcialidade e contingência de qualquer sistema de pensamento. Essa atenção ao não-fixismo torna o círculo hermenêutico mais dinâmico, o processo hermenêutico, mais real. Nenhuma definição pode ter a pretensão da clareza ofuscante, da total transparência, há sempre um resíduo de opacidade a ser respeitado. Esse resíduo, esse excesso são fundamentais para se compreender a transcendência, seja ela relativa ao dado humano ou à experiência de fé. É crítico em relação ao “sonho da emancipação total” que “impela o homem moderno a querer uma realidade totalmente iluminada pelo conceito, em que se possa exprimir sem resíduos o poder da razão” (AEC 13). O “verdadeiro” nem sempre coincide com o que é “exato”¹⁷.

O pensamento, para Forte, está necessariamente situado na história, é parcial ou incompleto e a linguagem evoca, mas não desvenda completamente¹⁸. Através da linguagem, o silêncio do Ser se aproxima da compreensão e da comunicação dos homens. “A linguagem é o ser compreendido” (TH 124), ela se apresenta como aquele meio em que o eu, o outro e o mundo podem se unir, manifestando recíproca pertença e distinção. “Em outras palavras, o evento da

¹⁷ Cf. FORTE. JN 13.

¹⁸ Cf. FORTE, B. *Teologia da História*. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. São Paulo: Paulus, 1995, p. 117-125. A partir daqui citado apenas como TH. Cf. FORTE. AEC 49-50.

linguagem, como evento da compreensão acontece dentro do mundo mais amplo do silêncio do ser, sem exauri-lo ou dissolvê-lo, mas também sem dele se separar” (TH 117). Essa espécie de reserva escatológica é índice de profundidade e da novidade do “porvir” na história dos homens. É sinal da contemplação do Outro que se mostra sempre novo no Amor, nas relações divinas.

Tanto a teologia com as suas tentativas de compreensão da fé, como a ciência deveriam estar atentas a ter presente a própria condição interna de *finitude* e *incompletude*. Forte chama a atenção para que o cristão supere “todo reducionismo da mensagem cristã à ideologia e à sincera atenção ao outro em toda a sua dignidade” (AEC 106), pois o discípulo não deveria ter a presunção de possuir a verdade, mas sim de estar a serviço da mesma, como mensageiro do Amor.

A razão, por sua vez, não pode pretender arrogar-se nenhum lugar absoluto, pois a ciência, sua arma indefectível, não tem todas as respostas. “Em relação ao diálogo com a ciência, eu acho que uma ciência que tenha a presunção de responder tudo seja uma falsa ciência” (CA). Mesmo que este modelo científico tenha, por muito tempo, se imposto à cultura do Ocidente. Continua Forte: “eu acho que uma ciência verdadeira tem noção do seu limite, os limites da própria potência, da própria capacidade, aqueles limites que a técnica continuamente nos faz experimentar ou que, por exemplo, a crise ecológica colocou em luz de modo muito evidente” (CA).

Tem-se, aqui, a possibilidade de uma nova compreensão que aproxima fé e razão, onde ambas não se encontram como antagonistas, como dois polos inconciliáveis que tentam capturar o homem em seus domínios, excluindo totalmente a possibilidade de relação com o polo adversário. Pelo contrário, fé e razão se “habitam” e dessa co-habitação recíproca nasce a beleza, a harmonia, a paz.

Se fé e razão forem entendidas como dois mundos totais não são conciliáveis. Mas se a fé é indagadora e a fé é uma pergunta aberta e não a presunção de entender tudo, não há nada de mais racional que a fé, não há nada de mais crente que a razão. Quero dizer: uma habita a outra. E neste sentido não fazem concorrência. “Credo ut intelligam et intelligo ut credam”. “Creio para pensar e penso para crer”. E é isto que torna o diálogo possível entre todos os que, crentes ou não

crentes, são, porém, pensantes, como nós estamos fazendo neste momento (CA).

Sem a pretensão de radicalismos, esse período histórico, também chamado de século “longo” – do início da Revolução Francesa à Primeira Guerra Mundial – é chamado por Forte de a “parábola da modernidade ocidental” que se apresenta como “o triunfo da razão onicompreensiva e total, própria do Iluminismo e da sistematização idealista” (PVC 13). O Teólogo vê o desenvolvimento da modernidade ocidental como algo constitutivamente ambíguo: “de um lado, ele abraça os sonhos e os projetos de emancipação que visam tornar o homem sujeito e não objeto da própria história – da emancipação dos povos explorados à das classes e raças oprimidas e à emancipação da mulher”, aspectos positivos que apresentam valores profundamente cristãos e humanizadores. “De outro lado, porém, o período a partir do Iluminismo é também o período da violência ideológica praticada pelos diversos totalitarismos históricos” (PVC 13).

A visão totalizante do mundo e os grandes projetos elaborados pelas grandes narrações faliram – a queda do muro de Berlim em 1989 pode ser considerada o marco mais eloquente dessa falência. A visão totalizante é míope, os sonhos produzidos pelas “grandes narrativas” são verdadeiros pesadelos e a própria História encarregar-se-á de mostrar os pontos falhos: “ao pretender explicar e dar sentido a tudo, a ideologia tende a abarcar toda a realidade, até estabelecer a equação acabada entre ideal e real: nela não há espaço para a diferença ou o dissenso” (PVC 14). Assim, temos que “as expressões históricas das ideologias são todas inexoravelmente violentas: a realidade deve se dobrar diante do poder onicompreensivo do conceito. O sonho de totalidade torna-se totalitário e a embriaguez da racionalidade ideológica produz a crise” (PVC 14).

Bruno Forte se mostra muito imparcial: todas as ideologias são potencialmente negativas, pois, no fundo, a ideologia revolucionária e a ideologia burguesa se unem: “se o totalitarismo da primeira é descarado, abertamente repressivo e violento, o da segunda é sutil e penetrante, difundido pelos ‘persuasores

ocultos' das sociedades do bem-estar, exigentes e presunçosos não menos que os vários 'senhores' da revolução"¹⁹. Simplesmente porque "tanto em um como no outro caso, pressupõe-se um sentido já dado a todas as coisas, uma justificação ideal que exorcize a dramaticidade dos custos, um projeto realizado, que só deve ser totalmente atuado para que tudo funcione" (AEO 134).

Se a ideologia em si é negativa, então, porque as ideologias são tão atraentes? Bruno Forte reflete que a resposta se encontra na própria essência do pensamento ideológico em si e da sedução que todas as simplificações exercem sobre a fragilidade humana. O maior atrativo reside na lei do mínimo e menor esforço "porque as ideologias prestam um grande serviço aos homens: não os levam a pensar. Há um outro que pensa por você, o chefe, seja lá como for que esse chefe se chame" (CA). A sedução da ideologia está no fato de que ela se apresenta como "cômoda, ela tranquiliza, dá a possibilidade de se viver a chamada pertença parcial, isto é, eu aceito da fé, tudo somado, o que me interessa, mas que não me compromete verdadeiramente" (CA).

A partir da Primeira Guerra Mundial, percebe-se uma mudança. O *século longo*, do domínio das ideologias, acaba. Assim, finalmente, o homem se encontra em um momento de mudança: a passagem epocal da modernidade a algo novo que, temporariamente, se está chamando de pós-modernidade ou hipermodernidade, por já não coincidir com as características da modernidade. Forte não se preocupa, ainda, em definir esta época de mudança-mudança de época, mas tenta compreender o que está acontecendo e, principalmente, como isso tudo afeta o homem deste tempo "entre tempos".

¹⁹ FORTE, B. *À escuta do outro*. São Paulo: Paulinas, 2003, p.134. A partir daqui citado como AEO.

2. “Entre tempos”²⁰

A expressão em italiano é *fra i tempi*, literalmente: entre os tempos. Entretanto, embora apareça aí o artigo definido *i* (plural masculino), há uma carga enorme de indefinição nessa expressão italiana que a autora deste trabalho prefere traduzir simplesmente por: “entre tempos”, para ser fiel à indefinição do significado original. Justifica-se essa opção linguística com a própria característica do período. Este período “entre tempos” – entre blocos mais ou menos coesos de tempo que apresentaram uma determinada característica – é, por excelência, o tempo da indefinição.

Vivemos, pois, numa realidade “entre tempos”, isto é, “além da modernidade e além da ideologia e, todavia, tal que somente indistintamente pode se qualificar como ‘pós-moderna’, ainda presa como está pela sedução de interpretações totais, mesmo que na forma negativa do niilismo e da renúncia” (ET 7-8). Bruno Forte está atento à realidade multifacetada deste momento histórico, consciente da dificuldade de se traçar perfis objetivos, quando se está vivendo dentro de uma situação, sem a distância de tempo necessária para uma avaliação mais objetiva. Modernidade e pós-modernidade convivem, apresentando pontos de ruptura e de continuidade.

O século longo, da Revolução Francesa ao deflagrar da Primeira Grande Guerra, é seguido pelo século breve, onde o esfacelamento, a crise, o *non sense* são as características mais evidentes. Essa crise, cuja causa foi a própria embriaguez da razão sustentada por fortes instrumentos ideológicos, onde cada bloco de interesses – e aqui Bruno Forte se refere especialmente ao capitalismo ocidental norte-americano e ao comunismo do bloco soviético com os seus respectivos países alinhados – construiu o seu edifício: “a crise da razão iluminada, que na Europa se manifestou com a falência dos vários totalitarismos ideológicos, dá lugar, nas culturas do Ocidente, à chamada ‘pós-modernidade’” (PCV15).

²⁰ Esta expressão foi usada na obra: *Le origini della teologia dialettica*. A cura di J. MOLTSMANN. Brescia: 1976, 502, 508: o artigo *Fra i tempi*, aparece originariamente in: *Christliche Welt* 34(1920) n. 24, 374-378, e vai sugerir o nome à revista dos “teólogos dialéticos”, 1922, *Zwischen den Zeiten*.

A “fotografia” do mundo e do homem nessa mudança de época – ou época de mudança, como se queira, se apresenta como: “um adeus às seguranças, uma restituição da morte e do nada, do abandono de qualquer fundamento para navegar rumo ao desconhecido, ‘sem sentido’, antes finalmente livre da captura do sentido” (AEO 135). O protagonismo absoluto do sujeito da época das luzes tem que fazer as contas com o niilismo absoluto que a esta se seguiu, justamente como reação a essa postura irreal. Assim, o mundo ocidental está entre o declínio de uma antropologia que celebra o triunfo do sujeito histórico e a aparente alternativa de uma concepção do homem com tendências à negação, numa atitude renunciatória diante de todo fundamento.

Se a primeira interpretação – que se caracteriza como “antropologia do domínio da identidade”, porque construída em torno da afirmação do protagonismo absoluto do sujeito histórico – encontrara na ideologia moderna sua formulação completa, a segunda se expressou nos mais diversos rios da inquietação e do incômodo como uma espécie de “antropologia à prova da diferença”, inspirada pela recusa programática de todo domínio tranquilizador da razão em nome da penetrante incumbência do nada. (PVC 11)

A consequência dessa espécie de “efeito pendular” preocupa Bruno Forte, pois as mesmas são visíveis na realidade global. O efeito que mais se distingue, entretanto, é o do esfacelamento, da fragmentação em contraposição às tentativas de respostas totalizantes. Essa pós-modernidade se apresenta “como processo de abandono da violência totalizadora da ideia e de suas presunções de fundamento forte e de cumprimento absoluto” (PVC 15).

Como europeu, marcado de perto pelo horror das duas Grandes Guerras e da Shoah, Forte cita como marco e prova contundente dessa realidade sem sentido, em que a violência está a serviço das ideologias, as várias guerras, as limpezas étnicas feitas um pouco por toda parte, a hecatombe da fome dizimando milhares de homens todos os dias, até hoje. A dor, a alienação, a morte, a falta de sentido, o “vazio da esperança”, eis o que sobrou da “razão forte”, por um lado. Por outro, há o fenômeno das “multidões solitárias”, em que cada um procura cuidar de si mesmo, do seu interesse pessoal e particular, numa lógica egoísta, imediatista e

instrumentalizadora: “diante do vácuo do sentido último, a pessoa se agarra ao interesse penúltimo, à conquista da posse imediata” (AEC 18).

Bruno Forte estabelece várias contradições desse período “entre tempos”. De um lado se pode ver todo tipo de fechamento às relações como particularismos obtusos e caprichosos tanto no nível pessoal quanto no social. Egoísmo e individualismo se apresentam lado a lado no momento do renascimento de ideais nacionalistas, xenófobos, representados por tantos grupos que, na atualidade, conseguem até mesmo se legitimar, diante do poder civil, como partidos políticos. Essa situação absurda, de certa forma, representa o medo: medo de ser agredido, medo do desconhecido, medo do outro – é mais seguro não se abrir ao outro, ao diferente, ao estrangeiro... Ao mesmo tempo, vê-se de outro lado o aumento da consciência planetária de interdependência e solidariedade. Nunca, como nos tempos atuais, viu-se tanto movimento de solidariedade, de voluntariado, de nascimento de ONGs, de trabalho pessoal e coletivo em prol de uma causa humanitária, ecológica, de paz... Pode-se dizer que convivem, hoje, as várias tendências, muitas vezes opostas, que buscam respostas – verdadeiras ou simplesmente cômodas para o homem de hoje.

De um lado, a pós-modernidade apresenta ao homem um pensamento fluido, pensamento frágil. Apresenta-se no fundo como um longo adeus ao ser e ao fundamento, como uma absurda aventura da diferença depois do “triunfo báquico da identidade” que propõe que tudo se resolva em “puro e vazio ‘acontecer’, em um permanente precipitar-se no nada” (AEC 18). Vive-se a perda de sentido, consequência natural à crise das respostas totalizantes da razão moderna. Percebe-se, então, na grande onda da rejeição, a perda do gosto em se formular a pergunta pelo sentido. Não se contesta mais a resposta mas a própria legitimidade da pergunta.

Ora, o que mais suscita perguntas no homem é a realidade inevitável da dor, seja ela sentida como dor física, psicológica ou espiritual. Não ter perguntas em relação à dor é um sintoma que preocupa o teólogo: “se tudo ‘acontece’, não cai talvez no vazio também a dor? Por que então perguntar por seu sentido? Por que buscar uma saída?” (AEC 18). Afinal, por que ter esperança e lutar por algo? Nada tem sentido, nada vale a pena. Tomando uma imagem de Martin Heidegger, Bruno

Forte fala da “noite do mundo” que se apresenta na ideologia niilista: “o niilismo não é o abandono dos valores, a renúncia a viver alguma coisa pela qual valha a pena viver” (AEC 17). O niilismo se apresenta como “um processo mais sutil: ele priva o ser humano do gosto de se empenhar por uma razão mais alta, despoja-o daquelas motivações fortes que a ideologia ainda parecia oferecer-lhe” (AEC 17). E dolorosamente conclui: “a doença que hoje mais se alastra é a falta de ‘paixão pela verdade’” (AEC 17).

A indiferença, a falta da paixão, a falta do desejo, a renúncia ao pensar não condizem com a verdade ontológica do ser humano, cujo nome é Pergunta, cuja paixão dá sabor à existência e ao desenvolvimento criativo da mesma. Talvez se possa dizer que aqui se encontra o elemento propulsor do pensamento fortiano: a paixão, a necessidade, o desejo como características constitutivas do homem feito à imagem e semelhança de Deus-Trindade. O axioma sartriano “*l’homme, une passion inutile*” é absurdo para a sua concepção antropológico-teológica.

Deus mesmo, contrariamente à imagem clássica que dEle se fez, é apresentado com esta capacidade de sentir, de se apaixonar, de se envolver com o homem, sua criatura. Deus ama, sofre – de outro modo seria difícil se explicar a encarnação e a Paixão e Morte na cruz do Filho – e isto não diminui o seu ser Deus, aliás, apresenta-se plenamente Deus por causa dessas características. Por isso Bruno Forte também assume, conscientemente, a condição de solidariedade com o homem do pós-moderno: “estamos todos neste barco, estamos todos à procura, aventureiros do pensamento, mas, também, navegadores na direção de um mistério que nos ultrapassa” (CA). E, citando Hans Blumenberg, diz que a condição do homem no período pós-moderno é a do espectador de um naufrágio: “Todos naufragamos em relação às grandes narrações das ideologias, todos somos mais pobres, todos estamos à procura” (CA).

Essa solidariedade de espectadores de um naufrágio, entretanto, não significa – imitando a atitude geral – impassibilidade diante da realidade que se lhe apresenta ou indiferença, individualismo solitário, fechamento em relação aos outros, muito pelo contrário, aí é que se delineia a força do pensamento filosófico-teológico de Bruno Forte:

Nessa concepção, o mundo fechado da razão totalizadora abre-se às surpresas da Transcendência, a qual vem armar sua tenda entre os homens. Semelhante antropologia – fundamentada no testemunho bíblico e na tradição do pensamento, a qual, na história, nela se inspirou – está duplamente na fronteira, não só porque se põe como alternativa tanto à ideologia moderna como ao niilismo pós-moderno, mas também – e mais profundamente – porque pensa o homem entre identidade e diferença, na proclamação – sempre escandalosa e irreduzível aos cálculos da razão totalizadora ou do pensamento fraco – de um humanismo que é “novo” justamente no convite dirigido aos habitantes do tempo a participar da novidade do Eterno. (PVC 97-98)

Bruno Forte não se deixa obnubilar, ele entende que tanto o niilismo quanto a procura hedonista do comodismo e do prazer não satisfazem o homem e sua sede de infinito. A solidão não é preenchida pela massificação nem pelo individualismo. O homem é abismo que procura por outro abismo. O seu anseio tende ao Infinito, ao Outro que se manifesta também no outro. Forte afirma que o outro-Outro, é a pergunta e a resposta, pois somente a abertura à Pergunta e às perguntas, com uma honestidade fundamental e verdadeira, leva a grandes horizontes, pois “nós todos queremos uma sociedade mais humana, mas esta sociedade mais humana não pode ser construída em base às nossas pretensões, às nossas presunções ideológicas” (CA). Essa sociedade melhor, que os cristãos ousam chamar Reino de Deus, pode ser construída se todos, crentes e não crentes, conseguirem ser mais humildes, mais modestos, estar mais na escuta do outro (Cf. CA).

Novas perguntas se põem, no atual estado das coisas, contrapondo-se ao pensamento racional-iluminista, onde o outro pode ser simples projeção da identidade, constituindo-se objeto da capacidade de pensamento, fruto da força do conceito do “sujeito” pensante, onde este possui o outro como “objeto”. Surge a pergunta fundamental, a pergunta pelo Outro-outro: Onde habita o outro? É necessário estabelecer se o outro pode ser simples projeção da identidade, ou, então, se o outro deve ser acolhido na pureza de sua alteridade, no advento do seu dom, na originalidade do seu oferecer-se. Segundo Forte é preciso saber “se o outro constitui

objeto de nossa capacidade de pensamento, fruto da força do conceito; ou se o outro, pelo contrário, nos chega ao intelecto, alcançando-nos na interrupção da continuidade esplêndida de nosso pensar” (AEO 8). É preciso saber “se o outro se oferece no mundo da revelação e, portanto, esta é concebida como lugar de seu advento, de seu surpreendente exhibir-se calando-se: essas são as verdadeiras questões com que temos de nos defrontar, para além da parábola da modernidade” (AEO 8). Pois, segundo Forte,

Hoje o outro é a questão do pensamento: e, por isso, a ideia de revelação, negada ou afirmada como lugar de irrupção da alteridade está no centro e no âmago de uma “teorese” que se queira responsável, em face do tempo, por conduzir ao conceito. Quem quer que viva a inquietude do pós-moderno, suspenso entre a abertura à pronunciabilidade do Nome, como guardião do sentido, encontra-se diante da questão do outro e de sua possível irrupção e, portanto, do problema da revelação como questão filosófica e teológica prioritária de nosso presente. Nesse sentido, filósofos e teólogos compartilham uma nova pobreza, a de um pensamento que poetiza, que se sabe incapaz de capturar o outro, mas que deve colocar-se à espera, à escuta temerosa e maravilhada de seu possível advento. (AEO 8)

A preocupação de Bruno Forte é colher neste tempo e neste homem os traços da plenitude de Deus e, caso estes não estejam presentes, procurar os meios e caminhos para que o Reino comece a acontecer entre os homens, aqui e agora. O teólogo está consciente de que o Reino não acontece plenamente neste contexto de contingência e itinerância próprio da vida humana, conservando, assim, a justa reserva escatológica. Ao mesmo tempo, Forte acredita que O Reino pode ser vivido mais plenamente aqui e agora à medida que o ser humano se torna mais “humano”, mais si mesmo, isto é, mais em relação com o outro-Outro.

O outro-Outro, um anseio do homem de hoje que se manifesta de muitos modos, em muitos segmentos da sociedade. O teólogo deixa o seu mundo tradicionalmente circunscrito à esfera do invisível, das conjecturas e elucubrações e se faz companheiro de caminho do homem de hoje. Com os teólogos, se faz companheiro da busca da Verdade. Com os filósofos entra no diálogo enriquecedor

suscitado pelas perguntas. Com todos os crentes, coloca-se como irmão de caminhada.

Pode-se perceber um nexos interno no pensamento de Bruno Forte, perfeitamente fiel à Tradição e, ao mesmo tempo, à realidade histórica atual, com todas as suas contradições, alegrias e esperanças, todas as suas necessidades e sofrimentos. A lucidez acompanha os vários momentos do seu pensar: a constatação do óbvio, o aprofundamento das questões, a iluminação das mesmas pela Palavra, o escrutar das luzes e das sombras da realidade histórica. Por fim, o cuidado apaixonado para que as sementes do Verbo se façam vivas e germinem no campo da história.

II. EM BUSCA DE UMA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA

Da visão de mundo, ou seja, da compreensão da realidade histórica, marcada por fatos e seio do desenvolvimento de ideologias e posturas, pode-se passar a refletir sobre o homem que habita esse mundo, que por ele é constituído, influenciado e que, ao mesmo tempo, age nesse mundo influenciando e construindo a história que vive, herdeiro do passado e construtor de alicerces para o futuro.

Como ficou estabelecido no capítulo anterior, a pergunta premente que nasce no horizonte do homem de hoje é pelo outro-Outro. Por isso, Bruno Forte considera inaceitável uma antropologia que esteja ancorada no protagonismo absoluto do sujeito, seja ela de cunho hegeliano ou de matriz niilista.

O teólogo considera que somente a antropologia teológica de fundamentação trinitária dá os pressupostos para a concepção do homem como ser relacional – em outras palavras, amoroso, aberto ao mundo, ao outro e ao Outro.

Entre uma antropologia do protagonismo absoluto do sujeito histórico, típica das visões ideológicas construídas sobre a presunção das possibilidades ilimitadas da razão e uma antropologia da devastadora vitória do nada, onde o homem se torna “uma paixão inútil”, a fé no Eterno, que entrou na história por amor dos homens, abre a uma antropologia da Diferença, que visita e habita a identidade, e da identidade do protagonista histórico que se realiza plenamente somente no êxodo de si sem retorno do amor que muda a vida. A verdade desta antropologia – que é ao mesmo tempo dom e conquista, libertação e drama – é o mistério da eternidade no tempo, da aliança entre o tempo e o Eterno, suscitada pela iniciativa gratuita do Deus vivo que funda também a mais radical solidariedade dos homens entre si. (ET 5)²¹

Bruno Forte organiza o seu pensamento fundamentado na tradição cristã e com a contribuição do pensamento filosófico, descobrindo o rosto do outro, especialmente nos filósofos de origem judaica – Buber e Levinas – passando de

²¹ Cf. de Forte também: JN, TRH, TH, *A Igreja, ícone da Trindade*. Breve eclesiologia, São Paulo: Loyola, 1987, a partir daqui citado como IT... Praticamente em todas as suas obras pode-se encontrar essa antropologia teológica.

Agostinho a Boécio, Santo Anselmo e São Tomás de Aquino para, finalmente, chegar a Rahner e sua intuição sobre a antropologia transcendental.

Neste capítulo veremos as posições dos principais filósofos das correntes que o teólogo pretende criticar: Hegel com a sua antropologia do domínio da identidade e Sartre, representante do niilismo contemporâneo. Essa “crítica”, mais que “ataque” e destruição do sistema tomado em estudo, deve ser entendida como exame, análise desses pensamentos onde são salientadas as suas qualidades e, é claro, também os seus defeitos. Os pontos negativos darão a sustentação antitética da proposta de Forte. Os pontos positivos serão retomados por ele quando propuser a sua posição pessoal.

Buber e, especialmente, Levinas fornecerão elementos essenciais para a reflexão sobre a descoberta do outro-Outro que o teólogo percebe como necessidade profunda do homem de hoje. Pode-se entender essa constatação como “os sinais dos tempos”, que o Concílio Vaticano II tanto valoriza, para um caminho eclesial, onde a proposta de Jesus Cristo possa ser uma resposta efetiva e afetiva para o homem de hoje. Afinal, essa é uma preocupação constante na reflexão de Forte: as perguntas que nascem da necessidade – entendida como falta do que é mais necessário para a própria vida e o sentido dela – do homem de hoje.

Finalmente, ver-se-á a abordagem de Bruno Forte de uma questão muitas vezes controvertida, a definição de pessoa. Tal abordagem é fundamental para a antropologia e para a reflexão teológica trinitária. O teólogo se fundamentará no pensamento proposto pela longa Tradição da Igreja, explicitando e atualizando a leitura dos escritos de época, e se valerá também de contribuições da psicologia, da sociologia e da filosofia.

1. O homem: sujeito autossuficiente ou “paixão inútil”?

Bruno Forte observa que “quem tivesse pensado que com o crepúsculo das ideologias terminou também a carga de esperança e de espera revolucionária, às quais elas deram corpo e voz, enganar-se-ia perigosamente” (ET 8). Pois é justamente nesse contexto de indeterminação, de pensamento fraco que aparece, de forma ainda mais intensa, a pergunta pelo homem: “nesta transição epocal reemerge com força a pergunta sobre o homem” (ET 8)²². Essa pergunta crucial “torna a se impor, partindo da experiência concreta do infinito sofrimento do mundo, nutrida pelo desejo incancelável de cada protagonista e de inteiras massas humanas de dar sentido e valor, qualidade e dignidade à própria vida e à história comum” (ET 8). Este homem está no centro das atenções do teólogo e bispo Bruno Forte. É com este homem que quer se relacionar, é com ele que quer dialogar, é a ele que quer compreender para anunciar o amor do Deus vivo que se faz solidário com a humanidade, assumindo a condição de homem.

Para isso, Bruno Forte coloca o homem sempre no centro de suas reflexões, nos vários contextos históricos e nas várias definições antropológicas, para sistematizar a sua própria concepção antropológica, que, como podemos supor, vai se firmar solidamente na tradição hebraico-cristã:

Ele [o problema “homem”] se impõe, porém, com a indiscutível novidade de perfilar-se “entre tempos”, entre o declínio de uma antropologia que tinha celebrado o triunfo do sujeito histórico e a aparente alternativa de uma concepção de homem amadurecida à prova da negação e renunciatória diante de todo fundamento. [...] A redescoberta da tradição hebraico-cristã, caracterizada pela visão do homem que se move exatamente ao encontro da identidade do sujeito histórico e o do seu limite transcendente, entre o protagonismo do homem e a diferença que o mede e o supera. Nesta concepção o mundo fechado da razão totalizante se abre às descobertas da Alteridade e esta vem a colocar as suas tendas entre os homens. (ET 8)

²² Cf. PVC 97-99.

Assim, Bruno Forte toma as duas antropologias opostas – a antropologia da identidade, representada fortemente por Hegel e seus seguidores e o niilismo, cujo representante escolhido será Jean Paul Sartre, não desconsiderando Nietzsche – para analisá-las e superá-las com uma concepção cristã, firmemente ancorada nas raízes bíblicas da tradição judaica. Assim o teólogo se expressa a respeito dessas duas antropologias que pretende superar com uma nova proposta:

Se a primeira interpretação – caracterizável como “antropologia do domínio da identidade”, porque construída em torno da afirmação do protagonismo absoluto do sujeito – tinha encontrado em Hegel a sua formulação insuperada, a segunda se expressou nas mais diversas veredas da inquietação e do tédio. A concepção que Jean-Paul Sartre traça do homem como “paixão inútil” pode ser entendida como um significativo exemplo desta “antropologia à prova da diferença”, inspirada pela rejeição programática de todo domínio seguro da razão, que é vista como fechada por todos os lados pela incumbência do nada. (ET 8)

a. Hegel: o domínio da identidade

Como tantos filósofos e teólogos, Bruno Forte não renuncia a se medir com Hegel, mesmo reconhecendo o desafio dessa empresa. Entretanto, para a sua antropologia é impossível não se dedicar a esta tarefa de “desconstrução” ou de crítica do pensamento hegeliano que, para ele – como para outros filósofos e teólogos – é o coroamento da presunção racionalista-iluminista: “a impossibilidade de renunciar a medir-se com o desafio hegeliano é devido ao ardil, talvez insuperado, que Hegel teve ao pensar a vida” (ET 9). Hegel conseguiu, sem encontrar quem o contradissesse, pensar o “conceito” de modo novo, “levando ao conceito o movimento, a contradição, a superação que aquecem o sangue da existência do homem na história [...]” (ET 9).

Forte faz suas as palavras de Ernst Bloch, reconhecendo que Hegel “é o mestre do movimento vivo em contraposição ao ser morto” (ET 9)²³, pois o tema de Hegel “era o Si que chega ao conhecimento, o sujeito que se compenetra com o objeto dialeticamente, o objeto com o sujeito, o verdadeiro que é real”. E Hegel não pensa o verdadeiro como *factum* extático, acabado, mas sim como o resultado de um processo que deve ser esclarecido e conquistado.

Bruno Forte se dá conta de que “o pensamento de Hegel é, sob todos os aspectos, antropologia: uma antropologia total” (ET 12). Entretanto é justamente essa pretensão de totalidade absoluta que incomoda o teólogo. O próprio protagonismo subjacente ao pensamento de Hegel, e o protagonismo do homem pensado por Hegel são incompatíveis com a antropologia que Forte proporá: “nunca o protagonismo da subjetividade tinha sido levado até um abraço assim tão absoluto da realidade. Nunca o homem – considerado na sua razão como expressão adequada da totalidade do real – foi tão altamente celebrado na sua grandeza” (ET 12).

Por isso, todos os escritos de Bruno Forte trazem, de uma forma ou de outra, uma clara e objetiva crítica ao pensamento hegeliano, como síntese e cume de todo o pensamento “moderno”: a embriaguez do espírito da razão.

A antropologia hegeliana é o triunfo báquico da identidade do sujeito, da vida do eu colhida como fenomenologia do processo total do espírito, em todas as suas dimensões e em todos os seus níveis: “O eu ou o devir em geral, este ato do mediar, em virtude da sua simplicidade é a imediateza que está em vias de devir, e ainda o imediato mesmo... Desse modo, o verdadeiro é o triunfo báquico onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro enquanto se isola também imediatamente se resolve, o triunfo é a quietude transparente e simples”²⁴. (ET 12)

Há positividade nesse pensamento de Hegel e, segundo Forte, a sua contribuição não pode ser totalmente desprezada: “mérito de Hegel seria, portanto, ter posto totalmente o devir na mente e nas mãos do homem, libertando o sujeito histórico de qualquer hipoteca transcendente e responsabilizando-o até o último

²³ E. BLOCH, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, ed. It. A cura di R. BODEI, Bologna 1975, 4, apud FORTE, ET 9.

²⁴ G.W. HEGEL. *Fenomenologia dello spirito*. 16 e 38 apud FORTE, ET 12.

como único artífice do próprio destino” (ET 12-13). A concepção de que o homem é sujeito responsável pela história é fundamental para a elaboração da ética fortiana.

A crítica aponta como ponto negativo o fato de a antropologia total de Hegel ter trazido sérias consequências para a concepção de Deus – veremos algo a respeito na segunda parte deste trabalho – e de mundo também. A razão, para Hegel, é o lugar do exercício do espírito e aí se manifesta o devir de Deus na história do mundo: “o ato da razão [...] é o autoconstituir-se plenamente saciante da verdade, o lugar em que o verdadeiro como inteiro vai se autocompreendendo, em uma identificação total de real e ideal, de história e de Absoluto” (ET 12).

Assim, com Bloch, Forte pode dizer que “o Deus de Hegel é o Deus *humanus*, o *humanum* como consegue se tornar manifesto na sua amplitude e na sua profundidade”²⁵. A consequência apontada por Forte é que se o Deus de Hegel é humano, ou a “humanidade” presente nos seres humanos “a esquerda hegeliana aproveitará desta exaltação do homem no processo do devir total da realidade o fundamento especulativo da dialética com a qual ela lerá materialisticamente a história” (ET 12). E essa leitura da história sustentará as ideologias dos regimes totalitários que tentaram tornar histórica essa antropologia do homem “emancipado”, sujeito da própria história²⁶: “Nesta antropologia total não está ausente o papel negativo: ele aparece através da ideia de ‘consciência infeliz’, que se produz quando é transferida para dentro do sujeito humano a cisão que grava nas relações históricas de dependência” (ET 12). Aqui Forte sublinha a emblemática relação senhor-servo. Nesse processo de separação a verdade da profundidade da vida do espírito também é exilada.

A consciência infeliz está vinculada à fragmentação, ou, como o próprio Hegel diz: “à consciência de si como consciência duplicada”, ou seja, como consciência da falta da unidade. Forte sublinha que aqui pode ser vista uma volta ao tema clássico do Uno da filosofia grega – tão dualista – e que trouxe mais problemas para a história do pensamento do que os resolveu:

²⁵ E. BLOCH. *Soggetto-Oggetto*. 337. *Apud*. FORTE, ET 12.

²⁶ Cf. FORTE *Che senso...* p. 102.

é a questão do Uno e do múltiplo: questão “grega”, quando se pensa no papel que ela desempenhou na história do pensamento ocidental a partir de Parmênides, e também questão universal, quando se pensa no conteúdo profundamente existencial que encerra. Perguntar-se sobre a relação entre a festa do múltiplo e a tranquilidade recolhida do Uno significa também tornar a própria pergunta que nasce da dor infinita do mundo: a dor e a morte, a ruptura da qual surge por fim todo pensar, aparecem no horizonte unificante do ser e do sentido como interrupção inexorável. A história da paixão do mundo aferroa como espinho na carne qualquer pretensa conciliação total: nela o múltiplo, com as suas quedas e as suas retomadas, com as suas noites e os seus silêncios, resiste ao abraço oniabrangente do Uno²⁷.

A consciência infeliz de Hegel tem um protagonista culpado, isto é, a consciência é tornada infeliz por influência da tradição hebraico-cristã que determinaria a transcendência do divino e a separação irreconciliável do homem do Absoluto: “a concepção rigorosa da transcendência divina, por ela afirmada, determinaria na consciência o conflito entre o sentir-se separada do Absoluto e o desejo de se negar nele sem conseguir” (ET 13). Consequentemente, “a vida se torna então, dor, cisão não resolvida e não resolvível” (ET 13). O homem se encontra sem saída: “nem a devoção sentimental, nem o agir no mundo, vivido como obediência a Deus, nem a mortificação de si conseguirão eliminar a cisão, fonte da infelicidade da consciência” (ET 13). Forte conclui que, segundo Hegel, a consciência “não poderá nunca se anular e superar assim a diferença dolorosa que a separa do divino” (ET 13).

Forte entende que Hegel, em todo caso, propõe um caminho de superação dessa consciência infeliz: “O único caminho que se abre ao homem para sair dessa situação de consciência infeliz é o de mudar o processo: mais que se anular no Absoluto, é necessário que a consciência saiba reencontrar o Absoluto no mundo e em si mesma” (ET 13). Isto se dá quando “a consciência se torna autoconsciência, se descobre como razão, ou seja, como presença do espírito a si mesma que unifica em si os diferentes aspectos da realidade e da cisão” (ET 13). O que poderia parecer uma

²⁷ FORTE, B. *Nos caminhos do Uno*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 5. Cf. também FORTE, AEO.

saída legítima, entretanto, se revela como o aspecto mais negativo do pensamento hegeliano: “o triunfo báquico do sujeito e do ato da razão parece assim assegurado por todos os fronts: e, todavia, é aí mesmo que aparece o risco e a incompletude da concepção hegeliana do homem” (ET 14).

Essa é a grande contradição interna do pensamento de Hegel, pois “a audácia desse empreendimento é muito grande, é muito ambicioso o projeto de um pensamento que resolva em si, sem excessos, a cambiante fluidez da vida: o abraço total se converte em captura, a identidade triunfante se torna prisão” (ET 14). Percebe-se que “não há mais diferença: e o que lhe parece [a Hegel] como a vitória prometida sobre as dilacerações da consciência infeliz, se revela finalmente abraço asfixiante, captura negadora da liberdade” (ET 15). As provas disso são evidentes: “a própria mitologia hegeliana do conceito e a vitória final do sistema sobre a mutabilidade da vida real: o pensador da contradição viva parece ceder ele próprio à sedução de uma satisfação atingida!” (ET 14).

Desmascarar essa ilusão é um dos objetivos de Forte, por isso ele não hesita em dizer que o que levava Hegel a esse pensamento era “a consciência de ser a colheita, o fruto mais alto da época iniciada com Descartes, em que as exigências da razão iluminada foram levadas à sua extrema tensão, além da qual parecia não haver nada mais que deserto e tédio” (ET 14). E, quanto aos acontecimentos históricos, “levava-o a isso a freama reacionária seguida aos entusiasmos da Revolução, com a difusa necessidade de reconciliação e de ordem diante da ruptura e da crise experimentadas na história real”, além da “atitude instintivamente defensiva do desenvolvimento maduro do pensamento em relação ao além e ao novo”. (ET 14)

Bruno Forte detecta, então os dois limites principais do pensamento hegeliano: o exorcismo e a rejeição da ulterioridade, do novo e, como consequência lógica, a dissolução de toda alteridade. No nível histórico – relação tempo-espço: “se a história da identidade do sujeito é a história do tudo, cada etapa do processo está por ela marcada: não a contingência e a liberdade, mas a necessidade absoluta é a lei do devir” (ET 15). Não há mais nenhum espaço para nenhuma improvisação e para qualquer risco. A fantasia, da qual a liberdade precisa para produzir os próprios sonhos e ousar as próprias aventuras, não pode mais existir, pois “o homem pensado

na completude é compreendido ‘totalmente’: a sua dignidade e a sua grandeza aparecem altamente celebradas; mas a que preço o triunfo acontece!” (ET 15). No nível subjetivo, o sujeito, no pensamento de Hegel, “se descobre condenado a se tornar eternamente o que é, em uma repetição do idêntico, que exorciza a dor, mas também anula toda possível alegria” (ET 15). O negativo é reduzido a momento necessário e “normal” do processo, logo, está destinado a ser superado. O positivo – onde tudo retorna – não apresenta mais surpresas... logo, não há mais nada para se esperar, somente um terrificante tédio cinza ofuscará o horizonte.

O sofrimento em relação ao totalitarismo da razão moderna não tardará a se manifestar na consciência europeia: do Schelling tardio, que reivindica contra a necessidade lógica do devir absoluto os direitos da liberdade, à apologia do “indivíduo” in Kierkegaard, da denúncia da morte de Deus em Nietzsche, à descoberta do Totalmente Outro e da “infinita diferença qualitativa” entre Deus e o mundo em Barth, do pensamento hebraico rigorosamente aberto à Transcendência de Martin Buber e Franz Rosenzweig, ao existencialismo, com o seu retorno ao vivido, é um coro de vozes diferentes, muitas vezes alternativas entre si, que convergem, porém, na urgência de reação à captura sufocante do triunfo da razão absoluta. (ET 17)

É importante para Bruno Forte estabelecer a negatividade dessa antropologia – a da identidade absoluta – pois somente assim será possível perceber as consequências dramáticas de uma ética baseada nessa antropologia que, “pretendendo explicar tudo e mudar o mundo de maneira consequente à explicação total, a ideologia se vê constrangida a forçar a realidade, que lhe parece obtusa e resistente” (ET 16).

A vontade de potência do sujeito, ébrio da total compreensão de si e da história, se estende e atinge todas as relações: onde o ser transcendente é frágil ou obscurecido, a subjetividade se sente no direito de governar o mundo e a vida com despotismo total. E quando a consciência subjetiva se assimilar à consciência objetiva da classe ou do grupo revolucionário, ainda assim, a liberdade e a criatividade pessoal serão violadas e imoladas. O destino da ideologia é devorar a si mesma, celebrar o seu fim, atingindo o triunfo, alienar totalmente o homem, que queria liberto da alienação. (ET 16)

Chega-se à conclusão de que o totalitarismo e a violência fazem parte constitutiva dessa antropologia onde toda a diferença é abolida e passa a existir e reinar somente o poder absoluto e brutal da identidade. O outro (ou o Outro) não tem espaço na antropologia do domínio da identidade absoluta.

Claramente, essa antropologia não é suficiente para sustentar a concepção cristã da ética, em que o amor a si mesmo e ao próximo se equivalem, e em que o amor a Deus é equiparado ao amor ao próximo. Nesse caminho para estabelecer o próprio pensamento, Bruno Forte vai para o extremo oposto de Hegel, que apresenta o sujeito autossuficiente, tomando o pensamento de Jean-Paul Sartre em consideração. O que uma antropologia oposta à hegeliana pode oferecer ao pensamento cristão, tanto em termos de elementos positivos como de provocação?

b. A antropologia da diferença irreconciliável: Jean-Paul Sartre

Quando se pensa em niilismo não se pode esquecer Nietzsche, sem dúvida, e sobre ele Bruno Forte fala longamente em vários de seus trabalhos. Porém, escolhamos Sartre, dentre os filósofos mais citados por Bruno Forte, para dar um exemplo da antropologia da diferença levada às últimas consequências, o que, no final das contas, vai aproximar Sartre de Hegel.

O fechamento do sujeito em si mesmo, consequência da antropologia da identidade não satisfaz mais. As ideologias nela fundamentadas que apregoam a liberdade total do homem, quando historicamente concretizadas, provam-se falsas, chegando ao absurdo dos horrores da opressão institucionalizada e da desumanização, tornando o ser humano simples massa.

É então que, em contraposição à onipotência do real, idealmente atingido na identidade do sujeito presente a si mesmo, a perturbadora insídia do nada, que envolve todas as coisas, abre-se para o desafio da diferença. Essa é a característica do período entre as duas guerras na França e, praticamente, em toda a Europa, embora não de forma idêntica.

O ponto de partida é a crítica do pensamento da reconciliação total. Procuram-se os paradoxos, as ambiguidades, os conflitos não resolvidos, ao invés de se buscar a tranquilidade hegeliana. Há um novo interesse pelo homem, pela sua existência, por todos os aspectos que parecem anteceder a racionalidade ou fugir à captura da razão. Procura-se “dar voz à cisão não reconciliada e à ‘consciência infeliz’, rejeitando a sedução da sistematização solar do espírito totalmente presente a si mesmo” (ET 17-18). Sartre se insere exatamente nesse movimento de “retorno ao concreto”, rejeitando o idealismo de matriz hegeliana.

Bruno Forte começa investigando os instrumentais que permitem ao jovem Sartre adentrar nesse mundo da filosofia. Ele descobre que é a fenomenologia de Husserl que vai oferecer o instrumento conceitual para que se retorne à consciência concreta, muitas vezes, presa nas contradições inevitáveis da vida real.

A fenomenologia husserliana consente o distanciamento salutar do idealismo sem, contudo, cair em uma gnosiologia de tipo materialista, possibilitando, assim, a justa independência da consciência que se ajusta à realidade. A consciência está no seu lugar, o centro, porém, dela não se exclui a natureza irreflexa, já que na doutrina da intencionalidade de Husserl “a consciência se põe toda nos atos que concretamente realiza, porque é sempre só consciência de alguma coisa, ‘intencionada’ para o ‘objeto’, mas ao mesmo tempo o modo em que se volta às coisas determina o caráter dos próprios objetos ‘intencionados’” (ET 18).

Com esse instrumental, Sartre faz a negação mais radical do idealismo hegeliano propondo a seguinte equação: “O ser não é relação a si, é si. É imanência que não pode se realizar, afirmação que não pode se afirmar, atividade que não pode agir...”²⁸. Dizendo que o ser é em si, diz-se que ele não se remete a si, como consciência de si, pois este si é si mesmo... “o ser em si não possui um *de dentro* e um *de fora* e que seria análogo a um juízo, a uma lei, a uma consciência de si”²⁹.

Por isso se pode concluir que “o ser em si não há segredos: é maciço. Em certo sentido, pode-se chamá-lo uma síntese. Mas é a síntese mais indissolúvel que

²⁸ Sartre. *L'essere e il nulla*. Milano: 1958. 32. apud FORTE. ET 19.

²⁹ Ibidem.

existe: a síntese de si consigo. Disso deriva que o ser é isolado no seu ser e não tem nenhuma relação com o que não é ele”³⁰. O real, entendido como ser em si, está diante do mundo da consciência como fechamento, dado de fato, alteridade irreduzível, é constitutivamente e originariamente cisão, insanável laceração. Longe de ser reconciliação, a consciência em ato é separação e ruptura no ser. E é aí que entra em jogo a liberdade. Aparece aí também a rejeição definitiva do absoluto hegeliano do espírito. A audácia criativa da consciência cindida é ilimitada.

O ser em si não pode produzir o nada porque é compacto, é indiferenciado. O nada só pode habitar o ser para si, que é negação de si e consciência desta negação. Este ser, assim compreendido, é o homem: consciência da liberdade que está entre o ser e o nada, presença a si mesmo que se diferencia de si e aí se liberta. O para si – consciência – abraça o nada, habita-o por dentro e aparece à consciência como a experiência do não-ser radical na vida concreta, permitindo, assim, o exercício da liberdade.

Habitado pelo nada, o homem não é ontologicamente compacto, vive a sua liberdade com a mesma má-fé de quem troca de papel dependendo da situação. Entretanto, enquanto mente, ele sabe que está mentindo. Para fugir do nada o homem tenta se dar uma aparência de solidez, mentindo. Na realidade não existe âncora de salvação, não existem nem mesmo os valores criados pelo homem. Quando cria valores, o homem produz a sua própria infelicidade porque põe diante de si metas ansiadas justamente porque estão distantes, porque existem somente no não ser da consciência. Até os valores não são mais que nada. O tempo, a história aparecem reduzidos a mera dissolução, em que o passado é perpetuamente negado, o presente é fuga e o futuro é falta: simples dilatações do ser para si em direção do nada de onde provem e em que se precipita incessantemente, pura *néantisation* (Cf. ET 23).

E o nada, ou a "nadização", é terrível porque nada constrói, nem mesmo relações verdadeiras. Aliás, “a relação com os outros é igualmente negada: sob a violência do olhar do outro aparece o sujeito como negação, limite da própria liberdade, ameaça à própria posse: [...] ‘eu não sou mais dono da situação’” (ET 23).

³⁰ Ibidem.

Nessa negação de possibilidade de relações verdadeiras qualquer relação com os outros se revela conflito, incapacidade de comunicação, incapacidade de superação do nada que habita a ambos. Há apenas a manifestação de infinitas negações recíprocas e de antagonismos.

Na relação amorosa – relação que se almejaria verdadeira, dado o seu caráter de livre escolha, além de lugar privilegiado da irrupção da alteridade – segundo Sartre, cada um dos dois, na verdade, quer somente que o outro o ame, achando-se no direito de ser amado pelo outro, hipoteticamente, quando o ama. Logo, querendo que o outro o ame, cada um quer que o outro queira ser amado! Círculo insidioso! O que prevalece é o ensimesmamento do indivíduo. O nada torna-se, assim, uma traça que corrói a interioridade da consciência. O homem nada mais é que uma “paixão inútil”. Neste sentido, Forte afirma que “o triunfo do niilismo parece total, justificado especulativamente pela vontade de negar totalmente a presunção idealista de totalidade, produtora de barbáries desumanas” (ET 24). Entretanto, os resultados não são coerentes, pois a estrutura total parece ainda fortemente idealista. Nessa concepção, a centralidade da consciência parece muito próxima da centralidade absoluta do espírito idealista, e a totalidade abraçada por ela parece ser a mesma totalidade do pensamento iluminista com o sinal negativo na frente do parênteses. O triunfo da identidade, pois, se alia ao triunfo do nada. No final das contas, tanto um como o outro resolvem em si mesmos toda alteridade. O agravante no projeto niilista é que ele aceita o desafio inquietante da diferença, mas cai em contradição ainda mais clamorosa de si mesmo, quando faz da negação o registro total da realidade massificada sob o domínio do nada.

Sob o plano gnosiológico, o sujeito continua sendo o protagonista mais ou menos exclusivo; sob o plano ontológico, a relação entre fenômeno e consciência [...] é interpretado no sentido de uma alteridade tão radical que se dissolve no contrário: a comum pertença ao nada; sob o plano propriamente antropológico, a apologia da liberdade se converte na sua negação, ao afirmar que o homem é condenado à liberdade, afirma-se a sua submissão férrea à necessidade do devir dialético; sob o plano ético, enfim, a violência induzida pelo totalitarismo da ideia não é menos trágica do que a solidão do homem incapaz de se comunicar e de amar, e ser árbitro absoluto da identidade não é tão

diferente de ter uma consciência criadora de valores, que são tais somente na sua permanente inatingibilidade. (ET 24-25)

Ora, “onde a diferença absorve tudo não há mais lugar para a alteridade, como não havia onde a identidade dominava todo o real” (ET 25). O homem consumido pelo nada não é menos alienado de si quanto aquele alienado pela totalidade da identidade, por isso ele é, verdadeiramente, é e continua a ser “uma paixão inútil”. Eis a conclusão lógica de Bruno Forte a respeito do niilismo suscitado pela antropologia da diferença irreconciliável:

* - no fundo, o pensamento de Sartre é tão avesso à alteridade quanto o de Hegel, pois enquanto este se fecha no domínio da identidade, aquele se perde na inutilidade apaixonada do nada.

* - ambos os pensamentos, de certa forma, alienam a pessoa.

* - nenhuma das duas propostas leva à riqueza da alteridade.

c. Uma antropologia entre identidade e diferença

Bruno Forte não aceita nem uma nem outra das antropologias precedentes como uma resposta adequada e coerente à pergunta sobre o homem. Pois, nem o triunfo da identidade absoluta e nem a apologia da diferença, resolvida no domínio onicompreensivo do nada dão uma resposta adequada ao cristão e ao homem de hoje. Tanto o tempo da ideologia quanto o tempo do niilismo, faliram. Forte vê a necessidade urgente de se procurar “um outro caminho diferente, ‘entre tempos’, capaz de fugir tanto da sedução alienante do pensamento solar quanto do enredo trágico da vitória final das trevas” (ET 25). Aproveitando os estímulos suscitados pela antropologia hegeliana e pela desenvolvida por Sartre, constrói a sua proposta de antropologia que supera a ambas, englobando os respectivos elementos positivos e agregando contribuições de outras ciências e da Tradição cristã.

Forte não teme afirmar que “é a tradição hebraico-cristã que vai oferecer a possibilidade desta concepção do homem, fruto do encontro entre identidade e diferença” (ET 25). Nessa tradição ele vai fundamentar a sua antropologia,

antropologia do Absoluto que entra na história, permanecendo outro e soberano em relação a ela, do Transcendente que vem habitar e redimir o êxodo da condição humana, da glória que se entrega aos dias dos homens, abrindo-os ao dom da vida eterna, da aliança de Deus com o homem e do homem com Deus. (ET 25-26)³¹

Forte afirma que essa antropologia não somente está “entre tempos”, referindo-se à modernidade e à pós-modernidade, mas que, “ainda assim, uma tal concepção está ‘entre tempos’, entre o tempo da eternidade e o tempo da história: é a antropologia da eternidade no tempo” (ET 26). Segundo ele, esta concepção antropológica se relaciona de maneira articulada e complexa com outras visões do ser humano. Comparando-a à antropologia da identidade, do protagonismo total do pensamento, essa nova antropologia se propõe de modo negativo, pois leva em conta “o sentido da absoluta transcendência de Deus e do seu senhorio sobre a história se opõe a toda ênfase indevida às possibilidades do sujeito humano. O homem está diante do Eterno como criatura – totalmente limitada e contingente – diante do Criador” (ET 26-27).

Ao mesmo tempo, Forte sublinha que a concepção “hebraico-cristã não nega a instância positiva da antropologia da identidade total”, ou seja, “a celebração da infinita dignidade do sujeito histórico. [...] Tal é o valor da criatura humana que, por amá-la, Deus não hesita em fazer o gesto do dom total, inestimável e até escandaloso” (ET 27). Ora, é justamente essa infinita dignidade do homem e a possibilidade do seu protagonismo histórico que interessa à antropologia de matriz hebraico-cristã. A antropologia bíblica desconhece o niilismo. O ser humano é chamado a relacionar-se com Deus, a estabelecer com Ele uma aliança – ainda que entre desiguais. O homem é o artífice do seu próprio destino em comunhão com os outros homens com quem convive: é capaz de amar e de se deixar amar “em um

³¹ Cf. também FORTE, JN TRH, TH.

autêntico êxodo de si sem retorno e em uma não menos autêntica acolhida do outro. Somente assim é concebível o mandamento do amor, preparado nos mandamentos da Lei antiga e tornado possível em plenitude na nova aliança [...] (Mt 22,37-40; Dt 6,5; Lv 19,18)” (ET 27).

Não obstante, essa antropologia de matriz hebraico-cristã, proposta por Bruno Forte assuma os aspectos positivos da antropologia da identidade, ela se dá conta de que também a antropologia da diferença, obviamente niilista, possui uma certa dose de verdade: “o sentido da dramaticidade da existência e da permanente insídia da angústia e do nada” (ET 27). Forte cita o texto bíblico de Jó, cuja vida “revela como o Deus bíblico aposte no homem e na sua capacidade de resistir e suportar também sob o peso da tragédia imane, que é, muitas vezes, a vida. O Deus encarnado chama o homem ao seu seguimento no caminho obscuro e perturbador da cruz” [...] (ET 28).

Entretanto, embora a antropologia hebraico-cristã recupere elementos da antropologia da identidade e da antropologia da diferença, é preciso estabelecer uma diferença mais profunda, ou seja, a dialética e a assimetria entre o mundo do sujeito histórico e o mundo da Alteridade absoluta – que, entretanto, entrou na história – que somente a fé pode esclarecer. A relação entre Deus e o homem é, necessariamente, assimétrica porque a diferença aparece como advento divino: *nulla proportio finiti ad infinitum!* As Sagradas Escrituras nos apresentam o Deus que vem como o incomensuravelmente outro e soberano em relação ao homem que é e sempre será sua criatura. Por isso a ideia bíblica do protagonismo humano da aliança está fundada na ideia de uma antropologia da liberdade.

Abrir-se ao advento quer dizer, para o sujeito histórico, ir ao encontro do inimaginável e do novo, aproximando-se da impossível possibilidade do Eterno: e isto significa conhecer a única, possível liberdade da necessidade férrea do processo e da angústia da insídia do nada. [...] Longe de fazer concorrência à criatura, a transcendência do Deus vivo constitui a condição de possibilidade da sua liberdade, e por isso, funda a sua autêntica dignidade. Diante de Deus e com Ele o homem decide sobre si, pondo-se no horizonte do tempo e da eternidade. (ET 28-29)

E é justamente sobre a história que a teologia de Bruno Forte se debruçará para colher as evidências da revelação do Deus Tri-Uno ao homem, da sua proximidade e, ao mesmo tempo, da sua transcendência, do seu amor infinito e sempre fiel, desejoso de comunicar-se com o ser humano e de, com ele, estabelecer uma aliança. E, para isso, é necessário que o ser humano, por sua vez, tenha possibilidade de se envolver nessa dinâmica: de se deixar amar, de se deixar tocar por Algo, por Outro que é maior que ele: o homem precisa ser capaz de relação, precisa ser *capax Dei*.

Forte afirma que “segundo as categorias da história da salvação, a relação entre identidade e diferença se traduz em êxodo e advento: o êxodo é o mundo da temporalidade, o caminhar humano que se abre para o futuro e, na fé, demonstra procurar uma pátria” (ET 20). Porque, “enquanto exodal, a condição humana é abertura humana que rompe o círculo da identidade absoluta, é peregrinação que atravessa as insídias do nada em direção da pátria, vislumbrada na promessa, mesmo se ainda não possuída na realidade” (ET 20). O advento é o mundo da eternidade que se volta para o homem e visita a sua casa: é o livre autodestinar-se amoroso de Deus à criatura e o dom gratuito da autocomunicação divina.

Como sublinha Forte, nem a antropologia da identidade nem a da diferença podem satisfazer o pensamento e a vida do homem, segundo a tradição hebraico-cristã. É na história que a revelação de Deus se torna compreensível para essa tradição, pois é nela que se dá o encontro e a aliança que Deus mesmo estabelece com o homem.

A antropologia da identidade não prevê nenhum encontro, assim como a antropologia da diferença irreconciliável. Por isso é necessário buscar outro caminho que estabeleça possibilidades de compreensão, para que esse encontro se dê e essa aliança seja firmada.

2. Estruturas de uma antropologia cristã

Ora, a aliança que o Eterno estabelece com o homem e que os textos do Antigo Testamento testemunham eleva o homem a tal dignidade e reveste a história de tal importância que, por fim, o próprio Deus entra na história, assumindo a condição humana. Deus faz do homem-criatura o *partner* da sua aliança, revelando-lhe a sua vida e convidando-o a viver nela. As estruturas da antropologia cristã proposta por Bruno Forte, firmemente ancoradas na tradição hebraico-cristã, vão oferecer os fundamentos para a compreensão de uma ética e de uma estética cristãs.

Retomando as categorias identidade e diferença, Forte as associa às categorias advento e êxodo. Advento será compreendido como a possibilidade do devir e também como a abertura do homem à acolhida da novidade que se manifesta na história. A categoria êxodo, ao contrário, seria o outro movimento: o de saída de si, de abertura para ir em direção a, para sair do próprio lugar estabelecido, das próprias seguranças... Nessa dinâmica dialética de dar-se e acolher, de sair de si para ir ao encontro do outro e do Outro e de receber, acolher o outro como diferença, como novidade, como encantadora e admirável surpresa o homem se realiza, atinge o objetivo último do seu ser mais profundo.

Nessa dinâmica o homem pode colher, também, a beleza do outro e do Outro e por ela se sentir seduzido e maravilhado, por ela se encantar e não se cansar de admirá-la, pois nela se revela a verdade da bondade.

Colhendo a beleza expressa no rosto do outro, poderá perceber a sua própria beleza e que isso “é muito bom” (Gn 1, 31)! Como bem expressa o texto de Gênesis, perceber a bondade da criação é ato divino! E, na verdade dessa beleza manifesta na realidade concreta da vida, o homem descobre a bondade do outro e de si mesmo, por ela se sente atraído e dela deseja se aproximar, e com ela se conformar, porque é bela. Onde começa a beleza, onde começa a bondade? Ambas vêm do coração bom e belo de Deus: esta é a verdade fundamental. A beleza do rosto do outro pede a solidariedade do homem que o descobre diante de si. Esse rosto solicita a inevitável aproximação que desperta a compaixão, o desejo da partilha, o comprometimento com as causas da justiça, da paz...

Esta antropologia teológica se apresenta ao mesmo tempo como uma ‘ética fundamental’: mostrando a ‘morada’ última do ser pessoal no mistério da Trindade divina, ela funda o comportamento responsável do sujeito histórico, o ‘costume’ do seu agir, porque inserido no tecido das relações do Deus vivo. E é estética, porque fala da beleza do mistério do Todo que se revela no fragmento, do Deus transcendente que se faz carne, que vem para o meio do homens, solidarizando-se com eles, com seus sofrimentos, suas lutas, suas esperanças, seus destinos... (ET 33-34)

Sendo esta antropologia teológica apresentada como fundamento de um *ethos* responsável e profundamente ancorado e motivado pelo amor recebido da graça do Deus vivo, ela aparece naturalmente como sacramental, isto é, “construída sobre o mistério do advento da eternidade no tempo, ela está constitutivamente ligada às mediações históricas escolhidas pela iniciativa gratuita do amor divino para se comunicar ao homem” (ET 35).

Desenvolveremos esta reflexão seguindo os passos de Bruno Forte. Primeiro, colocaremos os pressupostos da abertura do ser humano que o à abertura para o outro e para o Outro. O homem é um ser perguntante, curioso, poder-se-ia dizer, pois o mundo à sua volta o instiga, o leva a investigar. Essa abertura, através da pergunta, torna-se ainda mais profunda quando o homem pergunta pelo sentido. O ápice do caminho das perguntas é a própria Transcendência Absoluta.

Em relação com o Transcendente e, especialmente, com a compreensão cristã de Deus, o homem se percebe como pessoa. Este é um dos conceitos fundamentais para a reflexão atual de um modo geral e, especialmente, para a reflexão cristã. Não obstante ainda haja alguns debates em torno do conceito de pessoa, Bruno Forte opta por não entrar em querelas, apresentando a sua reflexão segundo a Tradição cristã.

Essa antropologia teológica está fundamentalmente radicada na cristologia, possibilidade única do conhecimento de Deus-Trindade, e modelo para os cristãos que são chamados a assumir o seu lugar teológico no seguimento de Jesus Cristo até a conformação de si mesmos com o Filho. É na cristologia que

o homem aparece revelado a si mesmo na relação mais autêntica entre identidade e diferença, assim como ele é

realizado no único, em que o céu e a terra se encontraram sem por isso se confundir: Jesus Cristo, o Filho eterno que entrou no tempo, para que o tempo entrasse na eternidade. (ET 33)

a. O homem: ser perguntante

De todos os seres que estão no mundo o homem é o único que se põe perguntas. Para Forte, a capacidade humana de se colocar perguntas se apresenta como o sinal mais claro do dado antropológico por excelência: a abertura ao transcendente. A pergunta leva, em última instância, à transcendência e perguntar é a característica que une e solidariza todos os homens, peregrinos à procura de respostas sempre mais abrangentes, mais profundas. Entendendo a capacidade de por-se perguntas como capacidade de pensar, Bruno Forte não diferencia substancialmente a experiência do crente e do não crente:

Quem foi atingido pelo Outro, quem se abriu ao mistério de Deus, não é menos pensante, mas mais pensante. Eis aí, eu acredito que estamos aqui juntos, meus jovens, para pensar e procurar juntos, deixemo-nos desafiar pelo Outro, todos, crentes e não crentes, porque, neste sentido, somos companheiros de estrada, irmãos, irmãs, na única viagem, que é aquela que nos une, para o horizonte último, para o mistério; ou então, somente na evidência da vida, para a obscuridade e o silêncio da morte (CA).

As perguntas abrem para o homem o sentido do mundo e da vida atual e do futuro. A pergunta se apresenta como a expressão da liberdade, da busca incessante por algo mais, por alguém: o outro e, por fim, o Outro absoluto. A pergunta leva à transcendência do concreto, do objetivável, do aqui e do agora. No período pós-moderno será a pergunta a salvar o Eu do subjetivismo individualista, em que ele pode se autodestruir em uma contemplação narcísica. A pergunta sempre desinstala, abre novas perspectivas, novos horizontes, novas possibilidades de ser, de agir, de estar no mundo (Cf CA).

O próprio ato de fé, segundo Bruno Forte, exige a atividade do pensamento movido pela pergunta. A pergunta é a manifestação de uma necessidade

muito profunda do coração humano, a necessidade de um rosto, do rosto do pai-mãe no amor. A pergunta se apresenta como a necessidade primordial que o ser humano necessitado, ferido, abandonado tem de ser acolhido incondicionalmente no seio e na pátria do amor:

Na pergunta que cada pessoa se faz a si mesma no mais fundo do coração vai tomando vulto a imagem do pai-mãe no amor, metáfora para dizer a necessidade que tem cada um de se confiar sem reservas, como uma âncora, como um porto seguro onde se possa repousar do nosso cansaço e do nosso sofrer, na certeza de não se ver lançado fora, no abismo do nada. (AEC 25)

Em última instância, então, a pergunta aponta definitivamente para o Mistério eterno e infinito, para a possibilidade da verdadeira Alteridade. Entretanto, as respostas, especialmente quando significam a tentativa de “posse” em relação ao sentido da pergunta ou ao que ela aponta, podem ser grandes equívocos. A propósito, Bruno Forte cita o pensador ortodoxo, Paul Evdokimov: “Não é o conhecimento que ilumina o mistério, é o mistério que ilumina a consciência”.

Bruno Forte conclui que o motivo último do “interrogar-se do homem, especialmente do perguntar-se por si mesmo, é a inconclusividade da vida e do tempo: sem a experiência contínua da dor e do limite, sem a frustração da defasagem entre realização e espera, o homem não poderia se colocar perguntas” (ET 39). No ato de perguntar, o homem se faz cada vez mais humano, cada vez mais se coloca no mundo da concretude, da história: do tempo e do espaço. Interrogando-se sobre o mundo, sobre o outro, sobre o que está além de si, o homem se interroga ao mesmo tempo por si mesmo. E se descobre um ser necessitado, ferido, incompleto, em busca... O homem se vê desafiado pela experiência inevitável do limite, das contingências. E, interrogando-se, o homem se descobre como um ser do mundo, em certo sentido, sujeito a ele e às suas leis. Entretanto, ao mesmo tempo, enquanto pergunta por si e pelo mundo, o homem transcende o mundo e a si mesmo, pois a sua pergunta vai além da própria finitude e “é exatamente enquanto perguntante originário que o homem é ainda mais do mundo sobre o qual se interroga, e até

mesmo, é mais si mesmo enquanto ser finito: ele transcende a própria finitude, se autotranscende” (ET 39).

Enquanto é interrogado, permanentemente desafiado pela experiência do limite das próprias possibilidades e marcado pela finitude, o homem está no mundo como qualquer dos seres mundanos. No mundo, ele não é do mundo, ou pelo menos não no sentido de pertencer simplesmente aos limites do horizonte espacial e temporal: graças ao seu perguntar originário ele está no mundo como aquele que é mais do que mundo e, logo, como aquele que pode investir tudo – até a si mesmo – com a força da pergunta radical. (ET 39)

Descobrimo-nos no mundo, “o homem é imediateza, contiguidade com tudo o que existe; enquanto é outro do mundo ele é mediação, aproximação problemática, interrupção da continuidade, consciência reflexa que supera a simples determinação do que é dado” (ET 40). Forte sublinha a característica estrutural do comportamento humano que aqui aparece como imediateza mediada, isto é, distanciamento do que é imediato e mediação por própria iniciativa³². E é essa característica que distingue o ser humano do resto dos animais: a sua fundamental abertura ao mundo, ao que o rodeia. O homem se apresenta como ser ex-cêntrico – na sua aceção mais radical: “diferentemente do animal, simplesmente ‘vinculado ao ambiente’, o ser humano se caracteriza pela sua ‘abertura ao mundo’, pelo seu transcender ‘no espírito’ todo vínculo aprisionador” (ET 40). O homem é o ser que não se contenta com as metas já atingidas, ele quer sempre algo mais, pretende ir sempre além. Santo Agostinho diria que o homem tem um “coração inquieto”.

Bruno Forte vê o fato de o homem ser um ser perguntante intimamente ligado ao conceito de pessoa e à tensão dialética entre interioridade e exterioridade que influenciarão as suas opções livres. Exterioridade e interioridade, na verdade, “resultam separáveis somente abstratamente: o homem não existe senão como unidade dos dois aspectos, encontro sempre em tensão dos dois movimentos, sujeito único que ao mesmo tempo sai de si e retorna a si, abrindo-se ao outro de si” (ET 40-41). Aqui aparece um conceito chave para este estudo que pretende evidenciar, na

³² Cf. CORETH, E. *Antropologia Filosófica*. Brescia: 1978, p. 70.

teologia de Bruno Forte, a dimensão ética e estética que, de certo modo, resultam também inseparáveis.

A consciência da unidade vivente de exterioridade transcendente e interioridade transcendental é o que a tradição do pensamento hebraico-cristão ofereceu como patrimônio incomparavelmente precioso às culturas humanas com a ideia de pessoa. O ser pessoal está na fronteira: nele se encontram a saída e a volta, a comunicação e a incomunicável singularidade, a matéria e o espírito, o feminino e o masculino, o terreno e o celeste. Na pessoa se entrelaçam pertença ao mundo e estraneidade, vida presente e vida futura, morte e eternidade. O homem como ser pessoal é a suprema pergunta a si mesmo, o interrogativo diante do qual se abrem ambigualmente os caminhos, sempre novamente abertos ao sofrimento e ao devir. (ET 41)

A pergunta, portanto, é o que vai levar o homem ao conhecimento do mundo que o rodeia, de si mesmo, do outro e do Outro, com o qual é chamado a entrar em uma graciosa relação de aliança.

b. O conceito de pessoa

Um conceito importantíssimo para se compreender a teologia de Bruno Forte é o de Pessoa. Embora alguns teólogos do século XX tenham questionado a definição clássica de pessoa, Bruno Forte se utiliza deste conceito contextualizando-o. O conceito de Pessoa é questionado especialmente porque é utilizado tanto em relação ao homem – com as compreensões da psicologia e da sociologia – quanto em relação ao Deus Uno e Trino. Não analisaremos essas questões porque o próprio Forte não se fixa nelas e, por outro lado, os que tem questionado o uso do conceito de pessoa na teologia não propuseram alternativas ao mesmo. Outro fato que nos leva a não nos fixarmos nas discussões sobre o conceito de Pessoa é que, atualmente, há a necessidade ingente de que a Trindade seja pensada e expressa através de uma linguagem compreensível e atraente para o homem de hoje.

Em *L'Eternità nel tempo*, há uma bela síntese do significado de pessoa: é “o lugar em que a exterioridade transcendente e a interioridade transcendental se encontram e reciprocamente se compenetraram tanto nos atos do conhecimento de si e do mundo quanto nas escolhas da liberdade, é a pessoa” (ET 68). Nem a objetividade do pensamento clássico, nem a moderna hermenêutica da subjetividade conseguem definir satisfatoriamente o conceito de pessoa, porém, “isto é conseguido e precisado somente no contexto da teologia cristã do Verbo que se tornou carne e da fé na Trindade divina” (ET 71).

O gregos viam o conceito de Trindade como puro e forte escândalo. Entretanto, é essa reflexão que vai trazer novidade ao conceito do Uno e do múltiplo e harmonizá-los de modo racional: Uno é Trino! Esta é a concepção já contida no Novo testamento: “Deus é amor” (1Jo 4,8.16). Ora, na relação amorosa é necessário que haja o “outro” a quem o amor de alguém se dirige: “sendo Amor o Pai gera eternamente e doa no tempo o seu Filho, o Amado; e da união dos dois, no face a face dialógico do seu eterno amar-se, procede o Espírito, amor recebido e dado, dom divino da história dos homens”³³ (ET 71). Então, o Uno não é mais perfeição absoluta que se apresenta como necessária solidão, separação inatingível, alteridade intocável. O Uno se revela, em Jesus Cristo, como êxodo originário, imanente, “saída de si para se dar ao outro e receber o outro em si, comunhão do Amante, do Amado e do Amor”³⁴ (ET 71). E dos Três, Pai, Filho e Espírito Santo, “que constituem inseparavelmente no plano profundo do ser do único Deus, será o Gerado a se encarnar por pura gratuidade de amor, para que nEle, o Amado, o Pai ame o mundo assumido por Ele, e o Espírito, unindo um ao outro uma também os homens a Deus” (ET 71).

Bruno Forte faz o percurso histórico do conceito de pessoa, a partir do Concílio de Niceia (325) que usa o termo *οὐσία* referindo-se à essência, do qual se cunhará a expressão *ὁμοούσιος* significando a absoluta paridade do Filho encarnado com o Pai. Em Calcedônia (451), porém, a opção recairá sobre os termos *πρόσωπον* e *ἰπόστασις* indicando o único sujeito das operações divinas e humanas do Cristo. Essas definições foram importantíssimas para a definição do dogma cristológico e,

³³ Cf. também FORTE, JN, TRH, TH.

³⁴ Cf. *idem*.

consequentemente, o trinitário, uma vez que, por causa das suas relações recíprocas, para se definir uma Pessoa é necessário defini-la em relação às outras duas. Bruno Forte sublinha o fato de que esses concílios, e especialmente o último deles, Calcedônia, não estão preocupados em definir objetivamente as expressões usadas; seu objetivo é formular, de modo inteligível, a experiência de fé da Comunidade. Entretanto, o concílio “as consagrará [as expressões] como resposta funcional à interrogação concreta ‘quem é?’, assim como ‘essência’ ou ‘natureza’ respondem à pergunta ‘o que é?’” (ET 72). A conclusão a que se pode chegar é que, na realidade, “a fórmula dogmática termina assim por evocar a realidade que pretende expressar, sem capturá-la: ela tem um valor quase apofático e constitui um início mais que uma conclusão” (ET 72).

Estabelecido isto, Bruno Forte continua o seu percurso passando pela Idade Média, por Boécio, cuja reflexão contribui para uma compreensão mais precisa do conceito de pessoa. Boécio parte do dogma, portanto, não apresenta a etimologia do termo para esclarecer a ideia, mas utiliza a ideia da fórmula de fé para iluminar a terminologia.

Observar como *πρόσωπον* ou *persona* fossem termos de origem teatral, aptos para indicar “o que olha para”, “o que ressoa”, e por isso “máscara” e o “personagem” do ator, continua a ser uma ilustração genérica que não mostra a riqueza do conceito de pessoa. O primeiro a atingir uma definição que se referisse à dinamicidade das relações e, ao mesmo tempo, à consistência ontológica evocadas pelo termo na fórmula fidei, foi Severino Boécio: “É dita propriamente pessoa a substância individual de natureza racional” (*Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia: De duabus naturis et una persona [Contra Eutychen et Nestorium]* c. 3: PL 64,1343 C.) A densidade desta fórmula nutrirá toda a especulação sucessiva: em primeiro lugar ela está atenta a precisar o valor metafísico da pessoa, o seu ser “substância individual”, totalmente singular e incomum (aqui a transposição do grego *ὑπόστασις* teve um papel decisivo). (ET 72-73)

A melhor formulação do conceito de pessoa, entretanto, é o proposto por Tomás de Aquino. Na reflexão do Aquinate o conceito de subsistência dá a espessura ontológica ao conceito de pessoa que possibilita uma transposição para o mistério

trinitário. A pessoa humana é “a subsistência individual especificada em relação a todo outro ente da racionalidade (*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura – Summa Theologiae I q. 29 a.3.*)” (ET 74). Na Santíssima Trindade, “a única subsistência será distinguida nas relações que caracterizam reciprocamente os Três, de tal modo que a pessoa pode ser definida como ‘relação subsistente’ (*Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem – ib. a. 4.*)” (ET 74). Essa é a densidade ontológica da pessoa,

que funda o seu ser originariamente em si e para si, respeitando, entretanto, a alteridade do mundo criatural em relação ao divino, porque em Deus a é a “relação” que é subsistente na única subsistência divina, enquanto no ser pessoal criado a “subsistência individual” abrange a intelectualidade e, logo, a capacidade da pessoa humana de se transcender, relacionando-se com o outro de si e abrindo-se – pelo menos potencialmente – à totalidade do ser. Tomás une Boécio com Agostinho, que tinha percebido na relação o específico da pessoa *in divinis*, mas não tinha garantido suficientemente a consistência ontológica, como faz Tomás, relacionando a ideia de “*subsistentia*” à de “*relatio*”. (ET 74)

Temos, então, o conceito de pessoa definido não somente segundo o seu ser em si e para si, mas também, necessariamente, segundo o seu ser co-relata a outros: o *esse-in* e o *esse-ad* se encontram na pessoa, “até coincidirem ontologicamente, como acontece na Trindade, onde as relações se fundem em uma única subsistência” (ET 74). Forte sublinha a importância da superação do dualismo do pensamento grego com a ideia de subsistência que une o Uno e o múltiplo na pessoa. O *esse-ad* especifica o ser pessoal criado e o ser pessoal eterno. “Em Deus é a relação que subsiste no único ser, de modo que a relação dos Três é uma comunhão ontológica, que vive da mútua e total inabitação (‘pericorese’): eles são Um” (ET 75). Na “pessoa humana é [...] a subsistência individual que se abre à relação com outros e com o Outro, sem nunca perder a própria singularidade, mas também superando realmente a prisão da própria solidão ontológica em relações reais de conhecimento e de amor” (ET 75).

Então, faz-se necessário refletir sobre as dimensões das relações pessoais: interioridade e exterioridade, que possibilitam ao ser humano se relacionar verdadeiramente com o que é outro de si.

b.1. A exterioridade³⁵

Veremos, a seguir, o que o teólogo entende por exterioridade e as implicações que essa conceitualização tem com o específico desta tese, isto é, com a ética e a estética. A exterioridade relativa ao ser humano tem a ver com o seu ser criatura, com o seu estar no mundo, ser um corpo, comunicar-se através desse corpo com toda a criação e, principalmente, com os outros seres humanos.

Bruno Forte nos lembra que foi o espírito platônico que nos distanciou da realidade do mundo como algo de bom, levando-nos a pré-julgar tudo que é “espiritual” superior a tudo o que é “material”. A desvalorização da exterioridade em favor da interioridade é um peso que o cristianismo assumiu e carregou por quase toda a sua história e que, ainda hoje, aguilhoa as consciências de muitos. Forte afirma que a exterioridade, em relação ao homem, quer dizer o seu situar-se no mundo, o seu relacionar-se com os outros e com as coisas na consistência de relações feitas de carne e de sangue, de terra, de palavras e de gestos. Assim, “o mundo da exterioridade rompe com o imperialismo do eu, a subjetividade presunçosa da identidade, que gostaria de reduzir tudo a si” (ET 42). É graças à exterioridade que o homem se define em relação a si, ao outro de si e aos outros, às relações humanas, como às relações com as coisas e todos os seres do mundo. “Foi uma persistente veia platonizante, que culminou no triunfo moderno da subjetividade idealista, que produziu a desvalorização da exterioridade em vantagem da interioridade presunçosamente exclusiva e total. Mas no princípio não era assim” (ET 42).

Não só nas sociedades arcaicas a exterioridade era valorizada, mas também as raízes do cristianismo trazem essa valorização. A antropologia que se percebe nos textos da Sagrada Escritura mais antigos nos indicam uma clara preferência pelo concreto: o homem está profundamente inserido no seu ambiente, ligado a ele e envolvido pela rede de relações da qual é parte. Essa pertença ao grupo é tão importante que o homem se compreende como uma personalidade corporativa. Forte valoriza alguns termos que aparecem nos textos sagrados como profundamente ligados à exterioridade do ser humano:

³⁵ Cf. FORTE, B. *L'eterno Emmanuele*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010, p. 112-114.

A própria linguagem do Antigo Testamento indica uma preferência por uma antropologia concreta que não abstrai o homem da rede de relacionamentos de necessidade e de solidariedade em que está inserido: assim, *nefesh*, muitas vezes traduzido por “anima”, quer dizer mais geralmente o homem indigente; *basar* o homem caduco; *ruah* o homem dotado de potência; *leb*, *lebab*, traduzido normalmente por “coração”, o homem na sua racionalidade, que compreende o sentimento, o desejo, a vontade e a decisão. (ET 43)

É por este motivo que os laços terrenos, a intensidade das relações humanas, a corpórea densidade das relações com o mundo, são fortemente valorizadas no Antigo Testamento. A própria ideia de aliança coloca o ser humano em relação, no sinal da exterioridade, que supera a prisão do indivíduo fechado em si mesmo. Podemos dizer que a “valorização da exterioridade é apreciação do horizonte penúltimo do viver e morrer humanos, sem o qual o último também perde a sua consistência” (ET 43). Somente voltando às raízes desta compreensão o Ocidente pode encontrar uma superação para o dualismo grego.

Contrapondo ao espírito dualista grego, na tradição hebraico-cristã há o princípio dialógico, que pensadores atuais têm proposto como fundamento para as concepções antropológicas rompendo com o dualismo clássico, assumido e absolutizado pelo iluminismo que conheceu seu ápice no idealismo hegeliano e sua identidade subjetiva. São representantes desse novo modo de pensar: Martin Buber, Franz Rosenzweig e Emmanuel Levinas.

Embora não assuma totalmente o pensamento levinasiano, Bruno Forte admite que a redescoberta da exterioridade se dá especialmente em Levinas³⁶, no qual pode ser visto a condensação da espessura corpórea no rosto do outro. Levinas apresenta o outro como aquele com o qual não é possível entrar numa relação antropofágica, englobalizante, objetivante. O outro é e permanece sempre outro. Forte sublinha que “a acolhida do outro na sua irreduzível diferença, livre da prisão da identidade, da eterna repetição do idêntico: a rejeição da totalização se produz como relação com o não-englobável, como acolhida que, concretamente, se apresenta

³⁶ Cf. também FORTE, TH 176-181.

no rosto dos outros” (ET 50). Pois “onde a totalidade se rompe, aparece o infinito, o mundo da real alteridade, não redutível ao pensamento objetivante do outro. [...] Onde o infinito irrompe na totalidade e a infringe, ali se põe a exterioridade (ET 51).

Somente através da exterioridade é possível a relação, pois ela instiga, obriga o ser humano a sair de si. O existir, o “corpo” do outro se coloca diante do homem que, por causa e através da própria exterioridade, se vê “obrigado” a entrar em relação com ele. O ser humano, afetado, atingido pelo outro, torna-se, de certo modo, seu “refém”, pois não pode se furtar a essa relação sem negar algo de si mesmo. O rosto do outro é puro advento, é espaço de possibilidades, de novidade, é, enfim, o rastro do infinito. Assim, o outro é a possibilidade, para o homem, da contemplação da beleza do Infinito Transcendente no pequeno fragmento da exterioridade que se lhe apresenta: o rosto do outro.

Como lugar da irrupção fulgurante do Infinito na totalidade fechada do pensamento, a exterioridade liberta o sujeito da prisão de si mesmo e se oferece como advento do ser. [...] A exterioridade é o triunfo da relação sobre a afirmação solitária de si, o advento da alteridade irreductível ao mesmo, o espaço da possibilidade do novo, o rastro do infinito. [...] Ela é, também, a condição de possibilidade de uma autêntica relação de amor, porque onde não há real alteridade, há somente domínio ou posse. [...] O lugar em que a exterioridade se oferece como pura evidência é o rosto dos outros. (ET 51)

O rosto do outro nos interpela, nos “afeta”, com a revelação da beleza por excelência que seduz e nos compromete, nos convoca... O rosto do outro nos remete ao Outro, infinitamente Transcendente que se manifesta neste outro cujo rosto está diante de nós. E nesse contínuo remeter ao absolutamente transcendente “se funda a relação com os outros o absoluto primado da ética, do dever ser, correspondente à alteridade que se revela, com as suas exigências de superação do eu e de entrega à necessidade dos outros” (ET 52).

Bruno Forte usa um extenso campo semântico ligado aos termos esplendor, fulgor, luminosidade e outros afins para se referir à beleza, ao conceito de estética. A beleza do rosto do outro interpela. Nesta linha a exterioridade fulgurante

no rosto dos outros, remete ao divino, na forma de um rastro: “A dimensão do divino se abre a partir do rosto humano...” (ET 52). Através do rosto do outro, o próprio Infinito Transcendente Outro se nos apresenta, nos visita e nos revela a majestade do seu esplendor.

No espaço da exterioridade se encontram os fundamentos tanto do “remeter ao divino quanto a fundação da ética”, pois a exterioridade é muito mais que dissipação e queda, alienação e perda de si. “Se a metafísica ocidental se resolveu no domínio da identidade, a ética deverá se fundar sobre o valor da diferença, na medida da exterioridade, irreduzível à captura egoísta e sufocante do sujeito” (ET 52). O consistente aparecer do outro na exterioridade não redutível à captura do eu é a aurora de todo valor autêntico, exatamente enquanto é o fim de toda sedutora prisão do “si”. Nesta luz compreende-se a importância que “tal antropologia reconhece à esfera da corporeidade: se poderia dizer que o ponto de encontro entre a exigência ética fundada pela exterioridade é a resposta da interioridade que se projeta nas relações históricas” (ET 53), exterioridade e interioridade que formam o ser humano enquanto tal.

Para Bruno Forte, a sexualidade se apresenta como uma altíssima forma de encontro de corporeidades. A beleza do outro se põe e se propõe, seduz, leva a um comprometimento de todo o ser e de toda a própria vida. Nessa relação ética e estética estão – ou deveriam estar – perfeitamente conjugadas e presentes, como símbolo máximo de humanidade relacional.

b.2. A interioridade

Bruno Forte inicia a reflexão sobre a interioridade a partir de Agostinho. Este se apresenta como o primeiro filósofo da interioridade. Sem se deixar tomar completamente pela obsessão do pensamento grego pelo UNO, em que o múltiplo se resolve, e se dissolve, Agostinho dá à interioridade, ao mesmo tempo, espessura objetiva e transcendente. A interioridade não é fuga da exterioridade ou perda do sentido da realidade, mas se apresenta como um peregrinar para as fontes mais

profundas do conhecimento da realidade. Aí se encontra a consciência do agir original da pessoa que se abre novamente ao outro de si, em uma espécie de autotranscendência que, através da memória, se dá de forma contínua no tempo. Logo, a memória é compreendida como identidade continuada no tempo, como singularidade livre e consciente e como autotranscendência.

A lembrança não é mais que a união de uma imagem passada com um ato presente de conhecimento, que a evoca sob a ação da vontade: mas este ato de conhecimento pressupõe a consciência de si, que não é senão a *memoria sui* como um eu que conhece e quer. A memória assegura a unidade profunda do sujeito que conhece e quer e constitui o fundamento da identidade do homem interior. (ET 58)

Ora, justamente a memória do que é, é que faz o homem ser absolutamente singular, não identificando-se ou misturando-se com as singularidades dos demais: “o homem interior – edificado sobre o fundamento objetivo que transcende a memória tanto em direção ao início, quanto em direção à realização plena – é totalmente único e original na sua identidade” (ET 60). A objetividade e o estar solidamente ancorado à transcendência da exterioridade “não somente não excluem, mas combinam com a absoluta singularidade do sujeito conhecedor e agente” (ET 60).

Relacionando o pensamento de Agostinho ao de Hegel, Forte diz que é “graças ao valor reconhecido da exterioridade que a interioridade pode se expressar em um eu irrepetível e singular: onde domina a totalidade do pensamento a partir do sujeito não há mais lugar para nenhuma verdadeira individualidade” (ET 60). Por isso, é somente quando se define “o horizonte da exterioridade, na relação de reciprocidade com uma alteridade verdadeiramente outra, o eu percebe a si mesmo como indivíduo” (ET 60). Essa individualidade singular se apresenta “com toda a carga da sua responsabilidade para com o transcendente, e com toda a dignidade de sujeito transcendente e outro em relação a outros” (ET 60).

Forte afirma que “a interioridade, explorada até aqui como memória, em diálogo com Agostinho e como singularidade em referência a S. Kierkegaard – vive, enfim, de um movimento de abertura e de transcendência de si” (ET 64). Se a

interioridade se apresenta como singularidade e se, “graças à memória ela se constrói como identidade do mesmo no dinamismo de um processo contínuo, que une entre eles e integra em unidade os instantes do conhecimento e da liberdade em ato” (ET 64), e se, “graças à irreduzível originalidade, ela se oferece como singularidade do eu no por-se e propor-se diante do Absoluto e diante da história, é graças à autotranscendência que a interioridade se abre à acolhida e à superação da exterioridade que a atinge como seu fulgor” (ET 64).

Pode-se dizer, então, que essa “autotranscendência” é a verdade suprema do ser humano que se apresenta como totalmente boa e bela, porque abertura ao outro e, especialmente, ao Outro Absoluto.

Para Bruno Forte a antropologia transcendental de Karl Rahner³⁷ é a concepção melhor acabada, segundo a tradição hebraico-cristã, do caráter transcendental da interioridade. Rahner propõe um caminho de superação dialética, como alternativa entre o primado da subjetividade – que pode absolutizar o ato da razão – e a afirmação do objeto puro – que pode levar ao sacrifício da subjetividade existencial. A proposta de Rahner encontra na antropologia o seu campo de verificação e de demonstração.

O homem se apresenta como um sujeito que nem é prisioneiro do próprio mundo interior, incomunicável com o outro, nem como um simples caso do universal, que é regulado e medido pela objetividade: “ele é o ser da absoluta abertura para o Transcendente, e por isso é sujeito estruturado objetivamente no seu ser pela transcendência” (ET 64).

Bruno Forte sublinha que a subjetividade transcendental de Rahner se dá em três passagens ou conversões fundamentais:

Primeira: a fundamental possibilidade de se conhecer o ser de cada ente: “*Omne ens est verum!*” “A interioridade entendida como

³⁷ Cf. FORTE. TH 170-176.

espiritualidade é, para Rahner, exatamente a transparência do ser a si mesmo, que se dá no existir do homem” (ET 65).

Segunda: concentra-se no campo da relação entre ser, liberdade e bem: “*ens et bonum convertuntur*”

Quer se negar que a autotranscendência do ser se dê no homem na forma de uma pura e simples necessidade, de um processo dialético que exclua a possibilidade da rejeição e por isso da dignidade da aceitação: é o não à totalidade hegeliana da ideia, à afirmação de uma subjetividade absoluta, desenraizada de toda relação objetiva com a exterioridade da transcendência. [...] A autotranscendência não se realiza fora de uma autodeterminação: ela é condição de possibilidade do encontro, que exige, para atuar efetivamente, a decisão livre de abertura e de acolhida da Transcendência. (ET)

Terceira: a autotranscendência (Cf. AEO 69-75) precisa da decisão da liberdade e a liberdade se dá no concreto e se realiza em um lugar determinado e concreto, logo, é preciso determinar o lugar do encontro entre a interioridade transcendental e a exterioridade transcendente. O homem se abre livremente à autocomunicação livre de Deus, ouvindo a Sua palavra, que lhe chega carregada de silêncio, porque, evocando a realidade que nela se está comunicando, ao mesmo tempo, a transcende: “o espírito como autotranscendência vem a se encontrar com a transcendência do ser divino em um processo livre, historicamente determinado e tal que realiza e ao mesmo tempo estimula a transparência do ser a si mesmo que se dá na consciência do homem” (ET 67).

É justamente no encontro entre o homem e a exterioridade fulgurante do Verbo que acontece a terceira passagem ou conversão: o ser e a beleza se encontram. Segundo Forte, “entra em jogo aqui a terceira *conversio* do ser: *ens et pulchrum convertuntur* o ser e o belo se convertem um no outro, não em uma identidade estática, mas no sentido que a beleza é percepção e oferta do Todo no fragmento, que de nenhum modo captura a totalidade do infinito” (ET 67). Aliás, pode-se dizer que a ideia da palavra como “sinal representativo do que não é dado em si mesmo” se

revela grávida de evocações estéticas, que não resolvem a Transcendência na imanência nem consentem a sua simples correspondência e adequação” (ET 67). Portanto, a beleza a que Forte se refere é aquela que revela o ser na sua inexauribilidade, e, por isso, “se aproxima como realização às outras duas conjugações: a de ser e verdade, indicativa da auto-transparência do ser e da espiritualidade do ser humano; e a de ser e bem, que ressalta o valor da liberdade e a dignidade da livre resposta do homem à livre doação do Mistério” (ET 67).

Beleza entendida não no sentido formal unívoco, pois belo é também o Filho que se doa na Cruz, que se solidariza com a humanidade, especialmente com o sofrimento do inocente. Na Cruz, o “Filho do Homem” “não possui nenhuma beleza”, mas é a manifestação da infinita bondade do amor e, por isso, o fulgor da beleza. Na Cruz o Deus-Trindade manifesta toda a sua bondade amorosa que se configura e expressa em toda a sua beleza no fragmento do corpo martirizado do Cristo.

Na Cruz, interioridade e exterioridade coincidem como máxima doação por amor. Se na Trindade imanente amar é dar-se totalmente na suprema e feliz realização, na história amar significa doar-se completamente, até a rejeição, até a morte...

Para Bruno Forte essa é a verdade: o amor, que a categoria de subjetividade transcendente de Rahner melhor explica. A autotranscendência da interioridade se abre à acolhida e, através da exterioridade, predispõe-se para que o encontro com o outro aconteça verdadeiramente.

b.3. O homem: ser relacional

Entretanto, as dimensões de interioridade e exterioridade do ser humano não bastam para defini-lo. É preciso ir além e reconhecer o homem ser relacional. E tanto mais humano, mais si mesmo quanto mais estabelecer relações verdadeiras, respeitando a própria interioridade que se abre à exterioridade que o circunda e que vai além dele mesmo e do criado que o cerca. Pode-se dizer que o homem é o

resultado dessas relações que, consciente ou inconscientemente, estabelece durante a sua vida.

Bruno Forte entende a relação como autoconsciência – autoposse – e comunicação da própria subjetividade. Relação consciente, construída e que é um dar-se gratuito e um receber agradecido. Segundo ele, é justamente neste tipo de relação que se estabelece a singularidade da pessoa. É isto que torna a pessoa diferente de qualquer outro ser subsistente, que a torna capaz de amar verdadeiramente, na relação amorosa recíproca. Essa característica, além de ter uma particular beleza que se expressa justamente nessa singularidade amorosa, apresenta atos profundamente éticos que, mais que obedecerem a regras e normas, nascem do fundo da consciência entendida como consciência de si e consciência do outro.

O ser em si da pessoa corresponde, antes de tudo, à sua subjetividade comunicável, à auto-posse, pela qual ela se pertence e se gerencia como fonte das próprias escolhas e dos próprios atos. Na consistência ontológica desta singularidade se funda o valor absolutamente único e irrepetível de toda pessoa: a “subsistência” do ser pessoal é a razão profunda da resistência a toda massificação, é o motivo irrenunciável da rejeição de toda objetivação que explique a pessoa como pura exterioridade, da qual dispor externamente. (ET 75-76)

A proposta de São Tomás da subsistência do ser pessoal, “à qual se associam a de incomunicabilidade, de absoluta originalidade e não participabilidade, devidas à unicidade ontológica, é o baluarte teórico contra toda possível manipulação da pessoa” (ET 76), pois ela se apresenta como “a fonte profunda e escondida de toda a sua irradiação e de todo reconhecimento da sua dignidade” (ET 76). O *esse in se* pessoal é muito mais que fechamento ciumento, ensimesmamento ou separação, ele é a singularidade original, é a superabundância de um ser que, ao se possuir livremente na sua autoconsciência, pode se abrir e se dar aos outros e acolher os outros em si mesmo.

Compreende-se, então, como a interioridade, o ser para si da pessoa, possa expressar esse movimento de finalização e de automediação tão característico do ser humano em geral e de cada pessoa em especial. A consciência de si e a automediação consciente em relação aos outros é a garantia da liberdade no agir

humano. Ao finalizar livre e generosamente seu ato em direção ao outro, a pessoa relaciona a si e mede em relação a si mesma a exterioridade na qual se encontra. “Através da automediação a pessoa distingue o objeto enquanto tal em relação à própria subjetividade e, por isso, o determina na sua exterioridade em relação a si mesma” (ET 76), objetivando-o e conhecendo-o. “Isso mostra como o *ser em si* e o *ser para si* do sujeito pessoal não são de modo algum concorrentes” (ET 77), pois no ato do conhecimento e da decisão o objeto não é produzido pelo sujeito. Assim temos a garantia de que o sujeito não será esvaziado pelo objeto – anulando o “em si” pela exterioridade que o atinge e o esmaga. “O ato objetivante do conhecimento e o finalizante da liberdade, longe de eliminar a dialética entre exterioridade e interioridade, manifestam-na no seu nível mais puro, em que o sujeito se afirma e se expressa a si mesmo no relacionar-se ao objeto no fulgor da sua exterioridade” (ET 77). Ambos, o sujeito e o “objeto” do seu amor, o alvo do seu sair de si para ir a... resplandecem com a beleza da exterioridade de cada um. Beleza singular, insubstituível, inigualável, como insubstituível e inigualável é a pessoa.

Forte explicita algumas expressões para que não haja mal-entendidos: “a pessoa não cria o seu objeto, nem simplesmente é plasmada pelo exterior, mas estabelece no jogo do *em si* e do *para si* uma circularidade que é, ao mesmo tempo, hermenêutica (no plano do conhecimento) e ética (no plano da liberdade)” (ET 77).

Desse modo, Bruno Forte sublinha a correlação inseparável entre subjetividade e objetividade dentro do próprio sujeito e no seu próprio corpo, pois “a corporeidade – linha de fronteira entre interioridade e exterioridade – é a pessoa no seu perceber e enfrentar a exterioridade do outro, é a existência pessoal incorporada” (ET 77). O homem não é entendido como uma dualidade, como emanção de um Ser Superior anônimo, mas é um ser total: “interioridade transcendental que se encontra com a exterioridade transcendente na automediação e na finalização do conhecimento e do querer” (ET 78). Pois “é a pessoa, o sujeito em si que se põe para si mesmo, reconhecendo para si mesmo a dignidade de critério cognoscível e ético, sem por isso esvaziar a dignidade e a consistência da alteridade, que resplandece na exterioridade objetiva” (ET 78). Entende-se, então, que, enquanto a pessoa é para si, ela não está se fechando em si mesma, mas é aí que ela funda a própria eticidade, ou seja, a responsabilidade para consigo e, ao mesmo tempo, a responsabilidade para

com os que a cercam e para com todos os outros – até o Outro. É somente reconhecendo o valor absoluto da dignidade pessoal em si mesma que o sujeito pode reconhecê-la também na pessoa de cada outro.

O “ser para o outro da pessoa expressa a sua constitutiva abertura àquilo que é outro de si e o dinamismo decisivo de êxodo e de autotranscendência em que se constitui a vida pessoal” (ET 78). Essa experiência fundamental da pessoa, comunicação de si e recebimento do outro, como o outro de si, leva à solidariedade, ao comprometimento com a vida do outro, com os seus problemas, as suas alegrias e tristezas, as suas necessidades... Faz com que o homem se sinta chamado a partilhar a vida do outro, a carregar os seus pesos, numa relação de fidelidade e de lealdade que nascem dos laços amorosos de quem se dá e acolhe.

O recolher-se em si e para si já levou o sujeito a se encontrar no conhecimento e no amor com a exterioridade do outro: o ir em direção ao outro o conduz agora a estabelecer as relações em que o ser pessoal se realiza e se expressa completamente. [...] Assim a comunicação se torna a experiência fundamental da pessoa: ela não é o puro sair de si, o esvaziar-se sem resíduos no outro, que se resolveria em dependência e alienação; nem é o puro acolher o outro em si, fazendo dele objeto do próprio conhecimento e do próprio querer; mas é a relação circular pela qual, saindo de si, a pessoa se reencontra no outro e acolhendo o outro em si ela se enriquece, exatamente enquanto o respeita na sua alteridade. Assim compreendida, a comunicação é a vida do ser pessoal. [...] O dinamismo da vida pessoal passa a consistir em um permanente sair de si, para ir em direção ao outro, para compreendê-lo e assumir os pesos, para dar e dar-se ao outro, na perseverança de uma relação fiel. (ET 78-79)

Para Bruno Forte esse se expor, esse sair de si para ir encontro ao outro não é um *optional*, uma possibilidade idêntica a tantas outras, mas é a única possibilidade de realização do ser humano, pois, é somente assim que a pessoa se expõe, *ex-iste*, faz-se próxima do outro, é rosto. O *esse ad* é constitutivo do ser pessoal porque este é “para a comunhão de uma relação em que reciprocamente se dá e se recebe. [...] O ser para o outro é a garantia de um autêntico ser em si e para si: a relação com os outros leva à verdade da existência pessoal, assim como a realização de si torna livre e autêntica a comunicação com o outro” (ET 79).

O *ser para*, para Bruno Forte, é importantíssimo, pois é o traço do amor divino mais radical que podemos encontrar também no ser humano, cujo exemplo é o do Filho que se dá aos homens até a morte. Essa manifestação do amor até à morte se dá somente na história, pois, o Amor Trinitário é amor recíproco, é relação amorosa de saída, de acolhida, de liberdade. E é essa a proposta do Teólogo para a vida do ser humano: amar e ser amado – guardando-se as devidas proporções entre divindade e humanidade.

Para refletir sobre esse tipo de relações, Bruno Forte se serve da expressão “ser com”, para indicar a reciprocidade, a comunhão tão desejada pelo ser humano, pois o *ser com* expressa a plena reciprocidade das consciências em que se dá o destino da pessoa: “a interioridade aberta à exterioridade e comunicante com ela, é tocada pelo centro de irradiação que é a pessoa do outro, e estabelece com as outras pessoas uma relação de reciprocidade e de objetiva solidariedade” (ET 79).

Somente nessa recíproca troca: amar e ser amado é que o “ser pessoal de cada um se descobre responsável por todos e também se percebe sustentado pela corresponsabilidade dos outros” (ET 80). Quando isto se dá, isto é, quando historicamente isto acontece, temos “a concretização histórica de que este constitutivo ser relacional da pessoa é a solidariedade, entendida como ética da responsabilidade e do compromisso com os outros, na qual o bem do sujeito encontra a sua única, autêntica realização” (ET 80). Podemos dizer que o ser humano, na concepção cristã, “é singularidade irrepetível, dignidade infinita, que se expressam e acontecem plenamente somente na comunhão e na historicização ética, social e política dela, que é a existência solidária com os outros” (ET 80).

Resumindo, subsistência pessoal e relação são constitutivos do ser humano no duplo movimento de afirmação da própria interioridade e de reconhecimento e acolhida da exterioridade. Estes dinamismos também têm uma relação “intersecante” entre si, isto é, há sempre uma certa exteriorização da interioridade que possibilita as relações com os outros e uma certa interiorização da exterioridade como manifestação do transcendente, o que possibilita um aprofundamento das relações e a manutenção fiel das mesmas. Essas dinâmicas quase sempre eivadas de tensões, incompreensões, deslizes, luzes e sombras,

constituem a história, isto é, a possibilidade do existir humano, enquanto em relação com os outros, no tempo e no espaço, de forma consciente e livre, ou seja, ética. A pessoa é uma unidade viva de relações dinâmicas. O sujeito consciente e livre de um situar-se da interioridade na exterioridade no espaço da subjetividade. “Este situar-se no devir livre e consciente constitui a história, como um processo em ato que, recebendo o passado no ato presente, abre-o ao novo do devir: seria possível definir a pessoa como o sujeito consciente e responsável do devir histórico, o protagonista da mudança e da gestação do novo” (ET 80). Por isso, para Forte, o ser pessoal deve ser entendido como sujeito de história que mostra ao mesmo tempo a “sua irrepetível singularidade e a sua relação constitutiva com os outros, o seu ser imerso em uma rede de relacionamentos em relação aos quais se por e se propor na consciência e na decisão da liberdade” (ET 80).

Ora, nessa história, da qual o ser humano é o protagonista, é possível colher a beleza, o esplendor da singularidade da pessoa em si e da riqueza – beleza e bondade – dos valores que ela estabelece e que descobre nos outros com quem vive em comunhão. Provavelmente já os Patriarcas se deram conta das dificuldades e contradições dessa história que se torna, neste caso, opção de vida, por isso, desde então, é a categoria de aliança que melhor explicita a tentativa de manter coesos todos esses aspectos, em tensão, do existir humano.

Na unidade da ação pessoal, o sujeito, ao mesmo tempo, modifica a realidade exterior, forma-se, aproxima-se dos outros homens e enriquece o próprio universo de valores. Agindo assim, a pessoa se manifesta plenamente como o ser da transcendência, interioridade aberta, continuamente desafiada e enriquecida pelo encontro com o fulgor da exterioridade, sujeito de verdadeiro conhecimento do outro, responsável para consigo mesmo e para com a infinita dignidade dos outros. (ET 81)

Pode-se concluir que, para Bruno Forte, uma antropologia teológica cristã só é possível a partir do conceito de pessoa. O conceito clássico de pessoa é desenvolvido por ele nas dimensões de interioridade, exterioridade e relação. A interioridade é necessária como a possibilidade de autoidentificação do sujeito. No movimento para dentro de si mesmo o homem se conhece e se possui, relaciona-se

consigo mesmo. Sem o movimento para dentro de si mesmo, isto é, sem a interioridade, é impossível se pensar em relação. A exterioridade, por sua vez, é a dimensão que abre o sujeito a tudo e a todos que o circundam. Através da exterioridade a riqueza da interioridade se autotranscende e se expressa concretamente. A exterioridade é, por excelência, o lugar da relação.

O ser humano se distingue pela característica de ser de relação, onde interioridade e exterioridade se comunicam de modo dialético, interagindo reciprocamente. Para Bruno Forte essa relação, quando verdadeiramente estabelecida, é amor à semelhança do amor intratrinitário. Esse amor de Deus é aquele revelado pelo Filho no mistério da encarnação. Ora, sendo Cristo aquele “que une os sinais da realeza aos do sofrimento, coroado como é, de uma coroa de espinhos, figura emblemática do homem ‘entre tempos’, chamado ao encontro, ao mesmo tempo mortal e transformador da eternidade com o tempo”, (ET 33) somente na história é possível se compreender o amor profundamente relacionado à dor e ao sofrimento.

A exemplo do Filho, que assume a carne no tempo, na relação que estabelece com os outros e com Deus, o homem se revela a si mesmo, constrói-se como pessoa, expressa-se como ser solidário, amante e capaz de acolher o amor. A esperança escatológica é a vida plena no amor, onde não existirão mais lágrimas...

Conclusão da I Parte

Nesta primeira parte, os dois capítulos abordados tinham como objetivo estabelecer as premissas do pensamento de Bruno Forte, partindo, supostamente, do caminho feito por ele mesmo: os seus escritos começam sempre com uma análise da atualidade, colocando em foco a herança da modernidade fundamentada no Iluminismo e evidenciando a contradição da compreensão de mundo e do homem entre essas ideologias e a proposta cristã.

Apenas se acenou a uma antropologia cristã, colocando-se alguns dados da reflexão filosófico-cristã dos inícios do cristianismo, analisando alguns pontos das Sagradas Escrituras e de Agostinho até o amadurecimento na Escolástica medieval, promovido e organizado, especialmente, por Tomás de Aquino.

É com Tomás de Aquino que amadurece a concepção de pessoa, fundamental para a compreensão tanto do ser humano quanto do dogma da Santíssima Trindade, cuja formulação nos séculos IV e V assumiram as categorias da filosofia grega da época. Para hoje, a linguagem adotada então é opaca e precisa ser melhor explicitada.

É preciso salientar que esta tarefa é árdua, devido aos 1.600 anos em que a Trindade habitou o exílio. Nesse sentido, as provocações de Feuerbach no século XIX foram muito oportunas e até proféticas, pois obrigaram os cristãos a dar uma resposta coerente. Harnach e Guardini tentaram. Bruno Forte mesmo tentou recentemente com a sua “A essência do Cristianismo” (Paulinas 2003/Itália 2002). A essência do cristianismo, entretanto, deverá ser buscada em todas as épocas, pois deve falar ao homem no seu tempo.

A ideia do processo da compreensão do dogma, acenada no Concílio Vaticano II, sem dúvida, é a abertura necessária para se tentar compreender e dizer o dogma trinitário nos dias de Hoje.

SEGUNDA PARTE:

O HOMEM: SER DE CONTRADIÇÃO

Introdução

Na parte anterior vimos a proposta de Bruno Forte para uma antropologia teológica que leve em conta a tradição cristã ao mesmo tempo em que se apresente como uma resposta para o homem de hoje, isto é, seja-lhe compreensível e, de alguma forma, diga algo dele mesmo.

Essa antropologia teológica, em que a pessoa, ser relacional, nas suas dimensões de interioridade e exterioridade se expressa, precisa considerar, porém, que o homem não é problema que se resolve com fórmulas óbvias: ele é mistério também para si mesmo. O homem vai se conhecendo, amadurecendo, chegando à sua realização à medida que se relaciona consigo mesmo, com os outros e com Deus.

Saber-se sujeito aberto ao mundo e com a capacidade de com ele se relacionar é um passo importante na antropologia de Bruno Forte. Entretanto essa antropologia não pode desconsiderar as infinitas desproporções dos anseios e desejos do homem e do seu agir conforme esses anseios e desejos, não pode desconsiderar também a infinita desproporção em relação ao Criador, pois o homem é Sua criatura.

Nesta segunda parte analisaremos essas desproporções, onde aparece inegavelmente a fragilidade do ser humano. Como parte dessa fragilidade, dessa falibilidade, apresenta-se o pecado, o mal praticado pelo homem. Desde os primórdios da história da humanidade essa é uma questão que intriga o ser humano. Pode-se dizer que todas as culturas buscaram uma resposta para o problema do pecado, do mal no mundo. Bruno Forte retoma as respostas da rica Tradição hebraico-cristã para a sua reflexão. Dostoiévski fornecerá os textos literários e os personagens para se falar de uma “beleza trágica”: a beleza no sofrimento.

Entretanto nem tudo é mal e pecado. Antes do pecado, o homem foi criado pela Graça amorosa de Deus Trindade. Bruno Forte fornecerá breves acenos

históricos sobre natureza e graça, tema que, por tanto tempo, inquietou teólogos renomados. Apresentará a teoria segundo a qual o homem é *capax Dei*, isto é, tem em si o desejo íntimo de entrar em relação com Deus, não obstante todas as “desproporções”. Quando isso se dá é possível observar a glória da beleza do todo que resplandece no fragmento.

E, finalmente, para concluir a reflexão, veremos a proposta da ética da transcendência do teólogo. Serão o rosto do outro a estimular a autotranscendência do homem e o chamado de Deus a entrar em comunhão com ele, os responsáveis pelo nascimento de uma ética, isto é, de um agir na história, em que as relações comprometerão o homem e o levarão a viver a solidariedade.

I. “DESPROPORÇÕES”

Bruno Forte parte da pergunta: afinal, quem é o homem e qual a sua natureza? E analisa as várias respostas de Platão a Rahner para traçar a sua visão de ser humano enquanto experiência de falência, de frustração, de dor, de sofrimento... Interioridade e exterioridade se apresentam em tensão dialética. Os desejos não correspondem à realidade. Há uma enorme “desproporção” entre o ser humano e o seu ser no mundo, a sua existência cotidiana:

O homem está entre o tudo e o nada: ineliminável finitude, ele é desproporcionado à igualmente ineliminável infinitude para a qual está aberto. A sua interioridade se oferece como pergunta infinita, limitada, porém, e condicionada pela exterioridade, que a transcende e quase a obriga; ao mesmo tempo a Transcendência, que refulge na exterioridade, parece ser maior que qualquer capacidade de acolhida do coração humano. O ser pessoal está na fronteira, incessantemente provocado à inquietude, marcado de forma radical pela falibilidade. (ET 82)

Na verdade, diz Bruno Forte, a reflexão neste aspecto da condição humana, teve, necessariamente, que sair das margens estreitas da filosofia para se embrenhar em outro tipo de reflexão, ainda que mantendo o rigor da reflexão: a dos mitos. Assim, cita o mito platônico da alma e da Ideia, em que Eros (a alma filosofante) é filho de Penia e de Poros, é híbrido de Riqueza e Pobreza.

Pascal afirma que o ser humano está entre abismos, entre tensões não resolvidas: entre o abismo do nada e o abismo do infinito. Nesta situação é o coração humano que está em jogo, pois ambos os polos exercitam atração sobre ele.

Kierkegaard apresenta a percepção da “singularidade do verdadeiro” como a consciência dolorosa da cisão originária da existência: existindo, o singular “está fora”, separado do Uno, assim, ele se afirma e se condena à saudade infinita. “A sua verdade é a sua paixão. A sua alegria é o seu tormento. O ser humano, o ‘singular’, traz os estigmas da Cruz [...]” (ET 83-84).

1. O Homem: ser frágil

Para Bruno Forte, o ser humano é portador dos estigmas da Cruz, como Aquele Homem que assumiu a humanidade, que “assumiu a sua miséria: o Salvador da humanidade é tal porque entrou até o fim no abismo da cisão dolorosa que constitui a criatura humana” (ET 84).

Essa concepção da “desproporção” originária do homem, que foi intuída através da retórica da miséria e refletida por grandes pensadores desde Platão a Pascal e Kierkegaard, foi mais bem definida, segundo Forte, por Paul Ricoeur³⁸. Ricoeur identifica três planos dessa desproporção presente no homem: o do conhecimento, o da ação e o do sentimento. Esses três níveis se manifestam com uma afirmação originária, uma diferença existencial e o processo da mediação humana, constituindo, assim, a chamada “dialética da falibilidade”. Em cada um destes níveis, portanto, é preciso considerar que há um “universal” e um “pessoal” particular em tensão, e é justamente nessa tensão, nem sempre equilibrada, que reside a “falibilidade” humana.

Em relação ao conhecimento, o homem percebe a finitude da sua observação e o esforço de superar esta finitude para comunicar o que conseguiu conhecer. Este processo de superação do próprio ponto de vista para transmitir a outro o conhecimento precisa passar por categorias universais, para que o conhecimento seja compreendido: é a chamada “síntese transcendente”. “A receptividade ou abertura ao mundo, da qual tem início todo conhecimento, marcado inevitavelmente por um ponto de vista particular, une-se ao esforço da superação da própria visão parcial para atingir uma possibilidade de comunicação universal” (ET 84). Ora, temos, então, que a “síntese entre a perspectiva individual e o significado universal, entre o aparecer particular e o sentido geral, relaciona-se com a do olhar e da palavra, em que se encontram intelecto e sensibilidade: o resultado é a ‘imaginação transcendental’” (ET 85). Conclui-se, então, que o homem está sempre diante de uma defasagem enorme entre a consciência adquirida e a objetividade da coisa em si.

³⁸ Obra mais citada de RICOEUR por Bruno Forte: *Finitudine e colpa*. Bologna 1970.

No plano do agir se encontra a tensão entre a finitude da prática do caráter de cada pessoa e a felicidade infinita que, igualmente, todo ser humano procura. Pois “o caráter é a orientação originária das motivações do agir, a abertura concreta de cada um para a humanidade: por isso o destino do caráter” (ET 85) é o limite dado, fatural, da abertura do ser humano para as possibilidades do seu agir. No plano do agir, portanto, “o caráter equivale à perspectiva ou ponto de vista no campo do conhecer. A felicidade, como ‘totalidade de realização’, ao contrário, é para o conjunto das escolhas o que é o mundo em relação às visões de percepção” [...] (ET 85).

Ora, a ideia de totalidade habita o querer humano. Por isso mesmo ela se apresenta como a origem da desproporção. A maior desproporção percebida pelo homem é aquela que é percebida no seu agir, que está entre a finitude do caráter e a infinitude da felicidade. Assim, a finitude do caráter e a infinitude da felicidade, tomados como a síntese da felicidade, manifestam-se na atitude moral específica, à que Kant ousou chamar respeito: “intermediário que pertence ao mesmo tempo à faculdade do desejar e ao poder de obrigação que procede da razão prática. O respeito é o reconhecimento da realização possível, sem que isto signifique renúncia à superação do que se conseguiu” (ET 85-86).

O respeito, portanto, é a mediação prática entre o caráter e a felicidade. Ele se apresenta como “a aceitação da finitude de um, enquanto esta tende à infinitude do outro e, ao mesmo tempo, à felicidade possível nos limites do caráter da pessoa” (ET 86). Então, há uma diferença substancial do respeito em relação à desproporção do conhecimento, pois não se trata mais da defasagem entre o objeto e o sujeito, mas “da diferença existencial entre o desejo e a realização operada na pessoa, entre a felicidade sempre desejada e as ações inevitavelmente marcadas pela determinação do caráter” (ET 86).

São Paulo, na carta aos Romanos (7,14-25), expressa muito bem a consciência da defasagem do seu agir em relação ao seu querer. Assim, a pessoa humana sofre com a “desproporção” que percebe entre o seu querer e o seu agir, pois esta defasagem toca o dinamismo profundo do seu ser que é sair de si para ir ao encontro do outro, para projetar-se no seu agir exterior.

As duas “desproporções” experimentadas pelo homem, a que diz respeito ao conhecimento e a que diz respeito ao agir tocam profundamente a realização de si mesmo. Bruno Forte conclui, daí, que a verdadeira desproporção constitutiva do ser humano se apresenta no plano do sentimento, pois a percepção da desproporção provoca as emoções humanas: infelicidade, tristeza, alegria... Aqui não se fala mais de desproporções entre objeto e sujeito, ou entre o agir e o desejo da felicidade, mas sim da desproporção mais radical que é aquela que se dá no encontro entre finitude e infinitude.

A felicidade afetiva se identifica com o maior prazer e, por isso, não é somente uma exigência de totalidade oposta à singularidade de uma perspectiva existencial. Consequentemente, a incompletude que se experimenta no sentimento é a mais intensa: ela se apresenta com os traços da angústia, o sentimento, por excelência, da diferença ontológica. A razão profunda pela qual a “desproporção” afetiva é advertida como angústia está no fato de que o mundo da afetividade tende constitutivamente à alegria [...]. (ET 86)

A finitude se apresentará sempre como opção à infinitude. O risco estará sempre presente na tensão entre finito e infinito. O homem, feito para o infinito, perceberá que é impossível a realização da própria felicidade no âmbito fechado e restrito do finito: o finito, o penúltimo não lhe basta! Eis o limite constitutivo do ser humano, como criatura presa à constante desproporção de finito e infinito: “A análise da ‘desproporção’ constitutiva do homem, no triplo nível do conhecimento, da ação e do sentimento, consente, assim, uma descrição mais precisa da ‘falibilidade’ característica da condição humana” (ET 87). Pode-se dizer que o ser humano apresenta esse traço de falibilidade porque “é tensão não resolvida entre a finitude do ponto de vista da estrutura do caráter e da fragilidade afetiva e a infinitude do horizonte do conhecimento, do agir e do sentimento: a falibilidade está no risco permanente de se fugir à tensão, abolindo um dos dois polos” (ET 87). Pois, “onde a finitude presume capturar a infinitude, a incomunicabilidade se debruça sobre o plano do conhecimento, como a felicidade e a angústia sobre os planos da razão prática e da afetividade” (ET 87). Eis, segundo Bruno Forte, o limite constitutivo da condição

humana, que se apresenta também como o risco nunca possível de ser eliminado que advém da sua desproporção originária. O homem estará sempre na tensão entre finito e infinito: buscando a felicidade e, talvez, vivendo na angústia por não tê-la atingido.

Forte afirma que o risco se apresenta ao homem não só como possibilidade de falir mas também como escolha do fracasso. O homem pode optar livremente – embora se considere que a liberdade humana seja sempre condicionada – em certo grau de consciência, pelo fracasso. Como bem nos lembra o teólogo, a causa da culpa não é a própria fragilidade humana, mas esta é possibilidade para aquela: “o conceito de falibilidade não inclui, porém, somente a possibilidade e o risco de falir, ele abraça também o poder falir” (ET 87).

A fragilidade está para a culpa não como a causa está para o efeito, mas como a condição de possibilidade está para a possibilidade efetuada. É aqui que a fenomenologia da falibilidade cede o passo a uma análise da culpa, na profundidade da sua raiz e dos seus efeitos. E a observação fenomenológica remete a um olhar mais penetrante, que se deixa atingir pelo ato com o qual o mistério do homem é manifestado e, ao mesmo tempo, velado a si mesmo: a revelação. (ET 88)

Chega-se, assim, ao conceito de pecado como opção, livre em certo sentido, do homem. Bruno Forte não entende o pecado como consequência da fragilidade humana, mas sim que esta fragilidade possibilita o pecado. O homem, por opção própria, pode escolher a ruptura e não a comunhão. Essa possibilidade reside no fato de o ser humano, criatura falível, trazer consigo a liberdade da tensão entre finito e infinito. Diferentemente, na vida intratrinitária, essa liberdade infinita é totalmente amor, logo, não sujeita ao falimento, a rupturas e ao pecado.

2. A doutrina do pecado original

A explicação do sofrimento e do mal no mundo é encontrada em todas as culturas. O homem é impelido a explicar a origem do mal que vê diante de si e procurar por causas. De modo geral, as culturas perceberam que nem todas as causas são imediatas, explicáveis no tempo da história vivida. Surgem, assim, os relatos míticos como tentativa de uma explicação que vá além do imediato, que, talvez, transcenda o querer e o campo do agir humano. Também o povo da Bíblia faz essa experiência. E o cristianismo, herdeiro da tradição judaica, propõe a explicação bíblica e desenvolve, posteriormente, a doutrina do pecado original, compreendida em relação dialética com a da aliança de Deus com o seu povo e, com o mistério da Encarnação, com a redenção operada pela entrega total, por amor, do Filho:

A constatação de que a falibilidade humana se manifestou dramaticamente na experiência universal da culpa e do pecado por causa de um ato livre, consciente e voluntário do homem, faz parte da boa nova do cristianismo: é como o lado negativo, a sombra que ressalta o esplendor da luz, que veio para brilhar nas trevas. É, aliás, a força da relação dialética entre pecado e redenção que ajuda a compreender a profundidade de um e a novidade da outra: fora deste quadro – que é o da aliança entre Deus e o homem, plenamente realizada na morte e ressurreição do Filho e na efusão do Espírito – ficaria completamente empobrecida e até incompreensível a categoria teológica, tão decisiva, quanto ambígua e complexa, do “pecado original”. (ET 88)

Bruno Forte admite a complexidade e a ambiguidade da doutrina do pecado original. O Teólogo volta às origens bíblicas dessa ideia, especialmente ao paralelismo estabelecido por Paulo entre Cristo e Adão. Paulo resume a história da salvação inteira na concepção da “solidariedade na culpa, vencida e superada pela solidariedade na redenção e na graça: o manifesto desta releitura histórico-teológica é a Carta aos Romanos” (ET 89). Assim, o apóstolo desenvolve o tema da salvação mediante a fé, partindo da situação comum a todos os homens, pois, tanto os pagãos como os Judeus são merecedores da ira divina. Deus, porém, vai além das expectativas que dEle se tem como de um rígido juiz: ele oferece a todos a sua

misericórdia. A justiça de Deus é o seu amor misericordioso e a oferta da sua aliança. O homem acede a com esta justiça através da fé, cujo exemplo é Abraão (Rm 1,16-4,25).

O paralelismo entre Adão e Cristo se insere, portanto, no grande horizonte da história da salvação, que é história da iniciativa gratuita e misericordiosa de Deus, da infidelidade e da culpa do homem, e da novidade – tanto mais surpreendente quanto mais gratuita por parte do Eterno – da reconciliação e da vida nova oferecidas no Senhor Jesus. A primeira intenção de Paulo é a celebração da glória de Deus, manifestada na inaudita obra de misericórdia, que é a redenção. Em relação a esta intenção – que é o puro projeto do cristianismo, o *solī Deo gloria* – a chamada da solidariedade dos homens na culpa é ato secundário, que serve para evidenciar ao mesmo tempo a universal necessidade de salvação e a superabundante riqueza da graça, que apareceu em Jesus Cristo e foi oferecida a todos pela solidariedade estabelecida por Ele [...] (5,15.17). (ET 89-90)

A solidariedade de todos os homens no pecado corresponde à solidariedade de todos na infinita iniciativa gratuita e misericordiosa do amor de Deus. Forte sublinha a intenção de Paulo, nesse trecho, de celebrar a glória de Deus e não tanto de estabelecer uma doutrina sobre o pecado. De fato, Paulo usa os termos culpa e obra da justiça no sentido de obediência e desobediência.

Enquanto o Adão das origens se fechou à escuta do Outro (tal é o sentido literal de *παρακοή*, “escuta superficial, desobediência), o Cristo se abriu até o fim à escuta do Deus vivo, realizando fielmente a comunhão e a aliança com Ele (*ὕπακοή* = escuta do que está embaixo, além, em profundidade). (ET 90)

Podemos dizer que obediência – escuta em profundidade – e desobediência – escuta superficial, não escuta, falam-nos de relação e de ruptura, de comunhão e de rejeição, de abertura e de fechamento, tão caros à teologia e à espiritualidade trinitárias propostas por Bruno Forte. Por isso o teólogo não hesita em afirmar que “a finitude humana – da qual é um sinal denso a morte – remete, em Paulo, à mais profunda condição de fechamento e finitude na qual Adão entrou com o pecado” (ET

91). E, do mesmo modo, a graça superabundante “– da qual é sinal a vida nova do Ressuscitado – remete à justificação, que venceu o fechamento do pecado e abriu o homem ao reino da vida eterna” (ET 91). Por isso Forte chega à mesma conclusão de Paulo: “– no sinal do contrário – ‘Adão é figura daquele que deveria vir’ (v. 14)” (ET 91).

Paulo não insinua a ideia da hereditariedade do pecado, porque a força do paralelismo que ele traça está justamente na solidariedade histórico-moral e não na hereditariedade biológica. Biblicamente, esta solidariedade está relacionada com a chamada “personalidade corporativa”, que estabelece uma identidade dinâmica entre o indivíduo e a coletividade, estabelecendo um acento ora no individual ora no coletivo, sem que isto represente um problema. Nesse sentido – e segundo o gênero de leitura didático-sapiencial largamente usado por Paulo – pode-se dizer que Gn 3 reflete sobre a condição humana de miséria e as suas raízes, assumindo a pergunta da dor do mundo, usando elementos mitológicos comuns ao Oriente de então. A diferença desses elementos que aparecem no relato bíblico se encontra, sobretudo, no fato de se sublinhar a alteridade e a transcendência do Criador em relação à criatura.

Desse modo, a assertiva doutrinal que vê na livre escolha do homem, e não em Deus e na sua obra criadora, a razão profunda da desordem e do mal que assolam a terra se apresenta como uma narração. Pode-se falar por isso de “narração etiológica”: partindo do mal atual e da dolorosa percepção que se tem dele na experiência humana, o autor inspirado releu nesta a origem última, servindo-se de elementos tirados das mitologias dos povos vizinhos, mas colocando tudo no quadro da aliança entre Israel e o seu Deus e a consequente visão teológica da história. (ET 92)

Essa narração etiológica, entretanto, não pode ser esvaziada do seu caráter histórico. Bruno Forte afirma que é o próprio caráter didático-sapiencial que obriga a isso.

Somente se nas origens da trágica condição da humanidade estiver um ato determinado, fruto de uma decisão acontecida no tempo, a liberdade e a consciência do protagonista humano poderiam estar realmente implicadas: senão as raízes da desordem moral e do sofrimento acabariam por pescar nas águas turvas de uma situação híbrida, indefinida, que não

poderia não deixar de envolver também a responsabilidade do Eterno junto com a da criatura. (ET 92)

Entender o mal como algo que tem origem em Deus mesmo é inconcebível, tanto para a mentalidade judaica como para a cristã. O mal, o sofrimento, o pecado não podem vir de Deus, nem ter uma origem eterna: eles pertencem ao mundo, à história, ao tempo, às livres escolhas do ser humano. Antes do pecado está a inocência, a graça, o bem da obra criadora de Deus. Juntamente com Rahner³⁹, Bruno Forte afirma que o valor simbólico-teológico da narração bíblica da queda do ser humano não pode prescindir do seu conteúdo histórico.

Bruno Forte propõe uma primeira especificação da natureza do pecado original: na perspectiva histórico-salvífica, ele consiste na livre decisão de Adão – entendido como indivíduo e como sujeito coletivo – de se fechar à relação com o Criador, não celebrando a sua glória e afirmando a si mesmo como único senhor e dominador das criaturas (aqui se coloca também a questão ecológica).

A segunda especificação que o teólogo propõe está definitivamente ligada à primeira, pois essa “*aversio a Deo*” é seguida da “*conversio*” desordenada em direção às criaturas. Logo, toda a capacidade dialogal do homem está comprometida, não somente com Deus. É o “fechamento radical que distanciou a pessoa humana do dinamismo fecundo das relações divinas em que estava originariamente inserida por puro dom do Criador” (ET 94). Quando o homem se nega à comunhão a que foi chamado por eleição gratuita de Deus, ele corrompe a própria capacidade de existência aberta, acolhedora, generosa, tanto em relação aos outros quanto em relação ao Transcendente. Essa capacidade de existência aberta à relação, afeta todas as possibilidades relacionais humanas: “em relação ao mundo natural esta corrupção se manifestou na experiência dolorosa da própria finitude, tanto física quanto psicológica e espiritual (cf. Gn 3,16-19)” (ET 4). Bruno Forte entende que, nesse sentido, pode-se dizer com Gn 3, 19 que, com o pecado a morte também entrou no mundo. Isso não quer dizer que, antes do pecado o homem

³⁹ Obras mais citadas de Karl Rahner por Bruno Forte: *Saggi di antropologia soprannaturale*. Roma: 1962². *Corso fondamentale della fede*. Roma: 1977. *Uditori della parola*. Torino: 1967.

continuar a viver eternamente a vida terrena, pois, tirado da terra, à terra o homem tornaria. Entretanto essa passagem natural depois do pecado é experimentada como trágica maldição, como ruptura. “O que antes era harmonia de uma relação integrada no horizonte da aliança e da familiaridade com Deus, agora é conflito, tensão dolorosa e dilacerante: assim é na relação homem-mulher” (ET 94), e isso se reflete também em relação à natureza, à geração da vida e, principalmente, na relação com o Eterno.

Em meio às diferentes leituras dessa narração teológica, umas de cunho mais otimistas outras muito pessimistas, na história do cristianismo, houve a necessidade de se estabelecer um equilíbrio. Entre um otimismo exagerado, cujo representante emblemático é Pelágio e um pessimismo antropológico, assumido especialmente pelo protestantismo, de cunho agostiniano a Igreja buscou clarear a doutrina do pecado original. Para se evitar esses dois polos opostos, é necessário que se considere os vários níveis de pecado original “originado”: o ôntico, o pessoal e o histórico-comunitário.

- **nível ôntico**: o pecado transmitido por Adão desde as origens: é o originário ato de autoafirmação que despreza a comunhão com Deus e inaugura a desordem das relações com a criação. É uma espécie de perda no ser que marca toda criatura humana e toda a criação. Esse fechamento provoca a dolorosa experiência da queda do ser, do nada e da morte que condicionam a criatura humana e todo o universo. Todos necessitam da redenção dessa condição.

- **nível pessoal**: o nível pessoal se entrelaça com o nível **histórico-comunitário**. O caráter pessoal do primeiro pecado aparece na escolha livre e consciente de Adão em rejeitar o diálogo e a aliança com Deus. O pecado original “originado” pode ser compreendido no nível pessoal ao se admitir a solidariedade na aliança do ser humano com Deus, como personalidade corporativa: a culpa do indivíduo representativo é a culpa de todos, da coletividade que ele representa. Todos, por Adão, ficaram marcados na sua capacidade de relação com Deus e de fidelidade à aliança proposta por Ele, sem a ajuda da graça redentora.

A incapacidade de se colocar em diálogo é, na verdade, “uma incapacidade de amar, de viver o êxodo de si, sem retorno para o mistério do Outro; e de acolher o Outro no mais profundo de si” (ET 99). Esta não abertura ao diálogo e, portanto, ao amor, tem uma dimensão pessoal porque toca a vontade da pessoa em relação a sua orientação radical, ao nível da opção fundamental em que está em jogo a construção do sentido e do destino da vida.

A desordem introduzida na vontade pelo fechamento originário à aliança com Deus se apresenta ao mistério de cada descendente de Adão como resistência e incapacidade de querer o pacto de salvação. Somente a graça pode socorrer o homem, movendo seu coração para que se volte para Deus. A graça satisfaz o coração humano, consolando-o, quando ele dá o seu consentimento e crê na verdade.

Esta radical não-vontade em relação ao pacto de salvação, esta desordem objetiva do querer transmitida em todo descendente do Adão das origens com o próprio fato do existir da pessoa humana, chamada à aliança pelo desígnio originário do Criador, fecha o ser pessoal também à plena e autêntica relação com os outros. A dimensão histórico-comunitária se revela assim, inseparável da dimensão pessoal: como em força da solidariedade na destinação à aliança, o pecado de Adão se torna realmente o pecado de todos e de cada um, assim também a incapacidade de amar introduzida pela culpa da origem pesará sobre toda relação humana, e poderá ser sanada somente pela intervenção livre e gratuita da graça em uma ação sobre a pessoa, nunca separadas de uma mediação histórico-comunitária. (ET 100)

Bruno Forte afirma que o pecado não é a realidade originária, não constitui o estatuto ontológico primário do ser humano. O pecado não pode definir o ser criado. Ulteriormente é colocado o problema de como, com o pecado, se configura essa mudança de quem foi criado inocente. A resposta a essa questão depende da antropologia subjacente a essa compreensão.

Agostinho sublinha a harmonia perfeita das origens e da natureza degradada. São Tomás de Aquino conclui que isso é perfeitamente natural, e que a harmonia perfeita, a submissão, a sensibilidade são dons sobrenaturais. Tomás organiza a sua teologia do sobrenatural considerando a tríplice submissão: da razão a Deus, das forças inferiores à razão e da alma ao corpo, como dons sobrenaturais, da

graça. Para Tomás o que se mantém antes e depois da queda é o “natural”, o que foi perdido é o “sobrenatural”. Daí nascem, durante o Concílio de Trento, duas posições antagônicas: a dos reformadores apoiada em S. Agostinho e a da Reforma do Concílio baseada em Tomás de Aquino.

Para Bruno Forte, entretanto, nenhuma dessas explicações convencem completamente. Ele busca uma recuperação harmoniosa da verdade veiculada pelas teses agostiniana e tomista, retornando à perspectiva bíblica da aliança. É no horizonte da aliança, onde o estado de justiça original é apresentado no texto sagrado como um diálogo de aliança em ato, que pode ser entendida a familiaridade da narração de Gn 3 dos progenitores com o Eterno. O estado da humanidade decaída, portanto, se apresenta como uma ruptura da relação dialógica com Deus. Logo, as consequências se reversam sobre a relação de amor e solidariedade com os outros homens e a criação.

Neste contexto de ruptura se pode compreender que o homem é tocado no mais profundo do seu ser. Feito para amar, originalmente aberto e chamado a viver uma relação de aliança amorosa com Deus, o ser humano se encontra, por causa do pecado, incapaz de amar, fechado ao diálogo salvífico com o Eterno. Por causa disso, todos os seus outros relacionamentos se desequilibram. No horizonte da aliança, o pecado aparece como alienação dialogal do homem com Deus. Retomando Paulo e o paralelismo entre Adão e Cristo, pode-se dizer que “a teologia do pecado original é libertada de todo essencialismo abstrato e de toda visão estática: no dinamismo da aliança oferecida originariamente, rejeitada com a culpa da origem e completada de modo novo e maravilhoso com a encarnação do Filho” (ET 104).

A ação redentora do Filho, então, se apresenta como uma nova aliança. A vida nova entra na história pessoal de cada um com o batismo e precisa se desenvolver na liberdade de escolhas que favoreçam relações de entrega e de acolhida, superando as reações internas (a concupiscência) e externas (a “potência do pecado” que age no mundo). A existência do batizado se caracteriza por uma existência pascal: sempre chamada a passar da morte para a vida nova em Cristo, através do amor.

3. A “Beleza trágica”⁴⁰.

Ora, a vida em Cristo é vida verdadeira, logo: muito boa e bela. Porém, a realidade em que a história se desenrola é muito diferente. A vida do homem transcorre entre dores e rejeições, entre fugas e desencontros, entre o bem e o mal, entre o pecado e a graça... Onde está, então, a bondade? Onde está a beleza? A beleza realmente pode salvar?

Para apresentar a beleza que salva, Bruno Forte se refere às obras de arte, especialmente à literatura e aos comentários a respeito dela. Um dos seus autores favoritos – talvez o favorito – é Fiodor Dostoievski⁴¹: “é um ‘artista do pensamento’ que, como pouquíssimos outros, e certamente de modo completamente singular, soube sondar as profundas ambiguidades que compõem a permanente tragicidade da existência humana”⁴² (ET 105). No seu trabalho de sondagem das profundezas da alma humana, Dostoievski descobre os elementos eternos, as ambiguidades estruturais, os abismos dos “pensamentos duplos”⁴³. Aí a tragicidade da existência humana aparece como vítima do assédio permanente do niilismo, que se manifesta “ao longo das fronteiras, que são emersas no exame da falibilidade humana: o nada envolve o espírito na atividade do seu conhecimento do verdadeiro, da sua vontade de bem, do seu sentimento do belo”⁴⁴.

Dostoievski coloca no cenário da sua obra um aspecto importantíssimo para Bruno Forte: a verdade, entendida como uma realidade que faz parte do conhecimento – teórico – da vida de Deus, mas também que se vive na concretude cotidiana (Cf. AEO 93-94.). Como dito anteriormente, Forte sublinha a importância do diálogo entre dogma e realidade humana. A verdade é Deus mesmo que se dá a conhecer ao mundo, que, de certa forma, participa da realidade do mundo, na sua

⁴⁰ FORTE, B. *A porta da Beleza*. Por uma estética teológica. Aparecida: Ideias e Letras, 2006, p. 63. A partir de agora citado como PB.

⁴¹ Sobre a “beleza trágica” de Dostoievski, cf. também: PB p. 63-89. FORTE, B. *À escuta do Outro*. Filosofia e Revelação. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 90-95.

⁴² Cf. AEO 90.

⁴³ Cf. ET 106-107. Cf. AEO 90-91.

⁴⁴ Cf. ET 106-107. Cf. AEO 90.

eterna comunicação com os homens deste mundo. Por isso o niilismo se torna tão trágico: admitir o nada é desistir de Deus. A tragicidade se manifesta, então, em termos teóricos, nos caminhos do conhecimento do verdadeiro. Por isso, Bruno Forte afirma que é neste ponto que a questão radical do mal se apresenta como desafio permanente à existência de Deus como a verdade eterna e absoluta do mundo. Esse pensamento se torna terrivelmente angustiante, pois “se Deus existe, o horror do mal que devasta a terra é infinito. Mas este horror é infinito: então, Deus existe. Ao mesmo tempo, porém, o argumento se inverte: se Deus existe, não pode ser admitido o horror de um mal infinito” (ET 107). Entretanto, o que se percebe é que todo esse horror existe. “Então, Deus não existe!” (ET 107)⁴⁵, é a conclusão lógica. Mas será a verdadeira?

Pode-se permanecer nesse paradoxo indefinidamente, como muitos antigos que nele se fixaram. Somente uma conversão radical do próprio conceito de Deus pode ser a solução da questão: “somente se Deus fizer seu o sofrimento infinito do mundo abandonado ao mal, a dor é redimida e a morte é vencida” (ET 107)⁴⁶. Esta leitura nos coloca bem distantes de um discurso tradicional a respeito do sacrifício do Filho exigido pelo Pai para a redenção do mundo e nos aproxima da relação amorosa das Pessoas da Santíssima Trindade entre si e com os homens.

A Cruz se torna um elemento aglutinador na teologia de Bruno Forte: no evento da cruz a Trindade se revela plenamente. Na cruz o infinito amor de Deus-Trindade se manifesta infinitamente ao homem. Na cruz Cristo é a verdade que salva, é a verdade alternativa a todas as outras presunções de verdade que a razão constrói. A cruz é a prova da singularidade do verdadeiro, da “verdade encarnada em uma Pessoa, identificada com a sua pessoa, é o que de mais distante pode existir em relação a um pensamento ‘euclidiano’: mas é o que Dostoievski escolhe, precisamente como alternativa ao êxito niilista da metafísica ocidental” (ET 107)⁴⁷. Bruno Forte chega à conclusão de que é a verdade que “dá razão a tudo e tudo

⁴⁵ Cf. PB 67. Cf. AEO 91.

⁴⁶ Cf. PB 69.

⁴⁷ Cf. PB 67-69. Cf. AEO 91.

organiza em uma harmonia universal, a ‘apoteose do conhecimento’ de que fala Ivan Karamazov, não vale o seu preço” (ET 107)⁴⁸:

Ora, “somente a verdade, que passou através do fogo da negação e se deixou lambar pelo nada, somente esta verdade salvará o mundo” (ET 108). Somente a verdade do Filho crucificado por amor pode dar sentido àquilo que parece não ter nenhum sentido, pois o niilismo se deixa contestar somente a partir do seu interior: “somente das trevas da Sexta-Feira Santa, quando Deus sofre e morre por amor ao mundo, é possível proclamar a vitória da vida, porque esta morte é a morte da morte” (ET 108).

O Deus definitivamente morto é a verdade concebida metafisicamente como razão e fundamento do mundo, garante desta sufocante totalidade, que é toda entranhada pelo horror do infinito sofrimento humano. Aqui está a tragicidade não eliminável do conhecimento da verdade: não se chega à luz senão pela Cruz; não se entra na vida senão conhecendo a morte. Por isso a fé deve passar pelo trabalho da dúvida, a afirmação pela noite da negação, e a verdade precisa se fazer caminho através do escândalo e nas trevas mais densas⁴⁹. (ET 108)

Essa tragicidade da vida humana se manifesta também no plano ético: “a dignidade do sofrer – que aparece entre as formas mais altas de purificação e de acesso ao bem – ela também se revela ambígua ao homem do subterrâneo!” (ET 108)⁵⁰. Há aqui dois elementos: a ambiguidade da dignidade do sofrer e o fato de isto ser considerado como uma das mais altas “formas de purificação e de acesso ao bem”. Uma certa espiritualidade tradicional que superestima o sofrimento não encontra lugar nesta reflexão. Forte sublinha o fato de Dostoievski desmascarar as delícias obscuras e a equivocidade da vontade, que acompanham os sofrimentos e se afirmam nele. A vontade de viver verdadeiramente “impõe um revés moral, um ato corajoso que se expressa em uma ética da decisão. [...] é a suprema decisão moral:

⁴⁸ Cf. PB 68.

⁴⁹ Cf. PB 74.

⁵⁰ Cf. Cf. PB 70. AEO 92.

abandonar-se ao nada ou reagir” (ET 109)⁵¹. Entretanto, a decisão não se dá tão facilmente, pois pode decidir somente aquele que “tocou o fundo desesperador do niilismo: é ali que a expiação se torna possível, precisamente para quem se coloca diante de Deus que entrou no abismo, como supremo companheiro da dor humana e supremo e misericordioso juiz do pecado do mundo” (ET 109)⁵².

Por isso, a verdade, a alegria advinda do bem e do belo podem ser encontradas no sentimento. É no “caminho do sentimento, que anseia pela alegria e pela beleza, que se experimenta a tragicidade da existência humana: poucos como Dostoievski perceberam a relevância do plano estético em relação à redenção do mundo” (ET 109)⁵³. No caminho humano onde o amor se faz peregrino, não há conciliação entre beleza e dor, amar comporta sofrimento, daí a tragicidade da beleza que salva: “O espetáculo do sofrimento é tal que nenhuma redenção pode ser procurada na direção de uma conciliação harmônica, que desconsidere o escândalo da dor do mundo” (ET 110).

Eis porque a beleza, por quem o mundo será salvo, deve ser diferente de todos os sonhos e desejos possíveis de harmonia: sem passar através da sua negação – que é o escandaloso espetáculo do mal que cobre a terra – nenhuma beleza pode se salvar e salvar. E eis que é com a aproximação do fim que a beleza escondida é revelada: o tempo redime a eternidade porque passa com muita, inexorável, fugacidade. Somente a morte confere a profundidade da totalidade e de uma segura eternidade ao átimo: somente se se aproxima o nada do morrer, percebe-se a maravilha do tempo, a alegria da vida⁵⁴. (ET 110)

A verdadeira beleza é revelada somente com a aproximação do fim, ela ganha profundidade com a aproximação da plenitude. Na tragicidade do fim, a beleza verdadeira “se oferece no sinal da ambiguidade, na fronteira entre o ser e o nada, carregada de uma aura trágica [...]. Somente no final se mostrará vitoriosa” (ET

⁵¹ Cf. PB 70.

⁵² Cf. PB 70.

⁵³ Cf. AEO 93.

⁵⁴ Cf. PB 74.

110)⁵⁵. Na inexorabilidade final a beleza se apresenta com o sinal da ambiguidade: entre o ser e o nada. Revela-se trágica⁵⁶. A beleza amedronta, é terrível, é enigma, é contraditória. É mistério, é o lugar onde Deus e Satanás lutam: o coração do homem⁵⁷. Ela pode se manifestar vitoriosa somente no final, no futuro. No presente podemos experimentá-la na conversão do coração e no dom das lágrimas, segundo Dostoievski.

Em Dostoievski vemos, então, que estão relacionados vários planos da tragicidade da existência. O plano teórico⁵⁸ se liga ao ético, e este está constantemente à procura da beleza. A decisão da fé que abre o ser humano à “singularidade do verdadeiro”⁵⁹ revelada no Deus crucificado, faz com que a via da verdade se encontre com a da decisão moral. Assim, compreende-se porque é somente a conversão do coração que pode abrir o acesso ao conhecimento da beleza que salva: a via estética se une à ética. Afirma Forte que a grande relevância da “dimensão moral emerge assim em primeiro plano: na verdade é justamente nela que se dá mais intensamente o conflito entre niilismo e redenção. E é aqui que se revela o nível mais profundo da tragicidade da existência humana, o que está mais em jogo na eticidade do ato: a dimensão da liberdade”⁶⁰ (ET 11).

Em “O Grande Inquisidor”, Dostoievski trabalha a questão da liberdade na eticidade do ato humano. Segundo o autor, a tragicidade desta tomada de consciência de ser livre reside exatamente no fato de o homem não pertencer somente a este mundo, mas também a outro mundo, que, agora, não é tão evidente. No conflito entre a felicidade imediata e a entrega de si mesmo, o grande escritor diz que a felicidade na terra é obtida somente com a renúncia à liberdade e à imagem de Deus presente em cada ser humano: “se Deus fez sua a morte, pagando até o fim o preço da liberdade, o caminho da cruz será sempre sobre esta terra o caminho da

⁵⁵ Cf. PB 73-74. Cf. AEO 94.

⁵⁶ Cf. PB 74.

⁵⁷ Cf. AEO 94.

⁵⁸ Cf. AEO 91.

⁵⁹ Cf. AEO 91-92.

⁶⁰ Cf. AEO 94.

liberdade. E contudo, porque o cálice amargo foi bebido até a última gota pelo Filho eterno, será este o mesmo caminho que levará à vida” (ET 111)⁶¹.

⁶¹ Cf. PB 74, cf. AEO 95.

II. A GRAÇA

Foi dito anteriormente que o pecado – e o mal – não é a palavra definitiva sobre o homem, pois ele foi criado na inocência. Ora, para se compreender a importância da ética cristã é necessário, também, refletir sobre o papel da graça na vida do ser humano, pois antropologia e teologia não estão desvinculadas para quem quer compreender a relação entre Deus e o homem.

A doutrina da graça na tradição teológica tem duas vertentes: em uma delas, ela é considerada propriamente como teologia, pois se refere a Deus que se volta para o ser humano com todo o seu infinito amor; em outra, pode ser considerada como antropologia, pois considera o ser humano como destinatário do amor de Deus. Parece que a tradição católica esteve mais interessada na antropologia e a reformada mais interessada na teologia. Para Bruno Forte essa divisão não procede, pois a sua é uma antropologia teológica e a sua teologia considera o homem como destinatário da autocomunicação de Deus-Amor: “... o homem não está só e o seu horizonte não é tudo, e que o Outro, diante do qual está a existência humana, não é a devastadora diferença do nada, mas a proximidade misericordiosa do Deus Amor” (ET 145).

Então, a graça é mistério da libérrima autocomunicação divina ao homem que, livre de aceitá-la ou não, passa a conhecer a consequência de sua participação na vida do Eterno.

O evangelho da graça proclama que a Transcendência absoluta visita o mundo da identidade e aí faz a sua morada, libertando-o da prisão do sujeito absoluto e abrindo-o à novidade inesperada e surpreendente da participação à mais profunda vida do Eterno, senhor do tempo. Por isso, a graça, como eleição livre e gratuita que Deus faz do homem, comunicando-lhe a si mesmo e tornando-o partícipe das relações divinas é a boa nova da eternidade no tempo, o alegre anúncio da presença do novo de Deus no antigo dos homens. (ET 145)

Neste capítulo serão abordados os acenos históricos de Bruno Forte sobre a doutrina da graça, iniciando com Agostinho, passando por Tomás de Aquino e os problemas suscitados no século XVI pela Reforma, para, finalmente, chegarmos à reflexão no seu ponto atual e ao próprio ponto de vista do teólogo.

Especialmente sublinhadas serão as questões em torno da natureza e da graça com os consequentes “natural”-“sobrenatural”. Sem dúvida, Agostinho e Tomás são, aqui, os teólogos da tradição mais citados. Bruno Forte faz uso de uma rica fundamentação bíblica, trabalhando os trechos escolhidos com rara competência exegetica, que nem sempre será colocada em evidência neste trabalho, pelo seu interesse mais teológico e pela extensão da argumentação.

Finalmente, Hans Urs Von Balthasar⁶² dá a fundamentação estética do resplendor do todo no fragmento, ação da infinita graça do Eterno no tempo dos homens.

⁶² Obras de Hans Urs Von Balthasar mais citadas por Bruno Forte: *Sponsa Verbi*. Brescia: 1972. *La preghiera contemplativa*. Milano: 1982. . *Gloria*. 2, Stili Ecclesiastici. Milão: Jaca Book, 1978.

1. Natureza e Graça

Para Bruno Forte é importante uma reflexão sobre a relação entre natureza e graça, pois essa questão toca profundamente a concepção cristã de homem. A pergunta de fundo é: qual o papel da condição humana em relação à iniciativa divina? A resposta a essa pergunta tem por consequência a “compreensão da existência humana e da responsabilidade ética da criatura diante do Criador e da história” (ET 112-113). A questão colocada em termos de “natural” e “sobrenatural” nasceu do desejo dos cristãos de salvaguardar a originalidade do cristianismo, diante das tentações de um reducionismo histórico a que o próprio Jesus esteve exposto.

A história da salvação narra o mistério da graça do Deus Amor que atinge os homens. Tanto a tradição judaica quanto a cristã, herdeira dela, fixou em textos essa experiência fundamental de fé:

À luz do testemunho bíblico se pode afirmar que a graça é a autocomunicação do Deus vivo à criatura livre, logo, é o Deus vivo no seu relacionamento salvífico com o homem, e é o homem o alvo vivo desta ação gratuita e misericordiosa da autodoação de Deus, a que ele [homem] responde com liberdade – igualmente recebida em dom – à destinação de si do Eterno. (ET 147)

Forte evidencia os termos bíblicos do Antigo Testamento que evocam a vida em plenitude: *hesed, hen, 'emet, rahamim, sedeq, mispat, 'emunah*. O Novo testamento compreenderá a novidade da graça como introdução do ser humano no próprio mistério de Deus, da vida Trinitária. A palavra mais utilizada para graça, então, será o grego *χάρις*. Embora a tradição sinótica nunca a coloque nos lábios de Jesus, “o Deus da graça se apresenta nele como o Deus conosco e por nós, e o advento do Reino, por ele proclamado, equivale ao evento fundamental da graça, que é a salvação esperada e doada no encontro com ele” (ET 148). Em João se encontra a palavra “vida”, às vezes complementada com o adjetivo “plena”, como equivalente à graça de Deus. E, em Paulo, temos o grande cantor da graça de Deus. Nas suas cartas o termo *χάρις* aparece cem vezes com significado eminentemente teológico.

Bruno Forte sublinha o fato de que a compreensão bíblica de graça será, no decurso da história, muitas vezes comprometida, menos na igreja do Oriente que se manterá na tradição de uma teologia mais contemplativa, de cunho litúrgico espiritual, e mais na do Ocidente que, levada pelo senso prático do mundo latino, direcionará a sua atenção prevalentemente para a dimensão antropológica da graça.

Agostinho é o primeiro a substituir a metafísica do objeto por uma metafísica da experiência interior. Refletindo sobre a própria experiência da graça de Deus, coloca em evidência o caráter de diálogo-pessoal da graça, chamando em campo os dois protagonistas do encontro: Deus e o homem, sem reduzir a assimetria das ações dos dois. Por isso, foi considerado o *doctor gratiae*.

Na mesma época, dá-se o desenvolvimento das teorias de Pelágio por seus seguidores, contra as quais Agostinho combateu. Enquanto Agostinho é o defensor do permanente e absoluto primado de Deus, o pelagianismo tende a circunscrever o mundo da graça no universo humano, colocando o homem como protagonista da história e, às vezes, da própria salvação, segundo alguns extremistas. Também a reflexão agostiniana, na radicalização do primado absoluto de Deus, foi mal compreendida, na história, levando a um olhar pessimista sobre o homem. Essa mesma tendência será, posteriormente, retomada pelos reformadores.

Nesse contexto amadurece também uma outra reflexão que tende a recuperar a dignidade do sujeito humano. Destaca-se, neste processo de recuperação da dignidade humana, Tomás de Aquino, servindo-se da filosofia aristotélica. O Aquinate afirma o primado absoluto da graça como iniciativa gratuita de Deus para a salvação do homem, ao mesmo tempo em que sublinha os efeitos da ação de Deus na criatura e o caráter de *qualitas* e de *donum habituale* que a graça assume na pessoa levando-a a agir conseqüentemente.

A sua reflexão parte de uma analogia entre a vida natural, dom de Deus, e a vida da graça, plenitude e novidade do dom de Deus. Assim, o homem todo, em todas as suas dimensões, atingido pela graça, é transformado e qualificado pela mesma. Logo, o homem aparece como protagonista do evento da graça, mesmo considerando-se que, em tudo que fizer, será precedido, acompanhado e seguido pela graça de Deus que o torna livre. A graça aparece, então, como a grande formadora do

homem a partir do seu interior, tornando-o, ao mesmo tempo, objeto da ação de Deus partícipe, como livre acolhedor da Sua ação amorosa. Porém, também o pensamento de São Tomás de Aquino correrá o risco de radicalizações indevidas. A Escolástica tardia tenderá, particularmente, a sublinhar o protagonismo humano.

Este equilíbrio articulado entre primado de Deus e consistência da criatura é ao mesmo tempo, o mérito da doutrina da graça de São Tomás e o seu limite, porque nos desenvolvimentos da Escolástica isso tenderá facilmente a comprometer-se ora a favor da graça, como nas formas do agostinianismo exasperado e da desconfiança nas possibilidades do homem, ora a favor do protagonismo humano, como acontece nas várias expressões do pelagianismo remanescente, especialmente no âmbito do nominalismo da Escolástica tardia. (ET 152)

Essa espécie de neopelagianismo na Escolástica tardia que acentua, por outro lado, a mediação sacramental da Igreja, cria sérias questões que levam à rejeição do valor dessas mesmas ações eclesiais por parte dos reformadores. O Concílio de Trento é uma tentativa eficaz de resposta à própria Igreja e também aos reformadores, harmonizando as tendências radicais e equilibrando a relação entre gratuidade da iniciativa divina e dignidade da pessoa.

Foi Henri de Lubac⁶³ que conseguiu superar a separação clássica entre natureza e graça, entre natural e sobrenatural, usando as intuições filosóficas propostas por Maurice Blondel:

A tese histórica demonstrada por Henri de Lubac é que a ideia da separação entre natural e sobrenatural, levada até um verdadeiro e próprio recíproco “extrinsecismo”, não é tradicional no pensamento cristão: antecipada terminologicamente e, em parte, na posição dos problemas da pesquisa de S. Tomás de Aquino, com a intenção de definir a consistência da natureza – por ele assimilada da filosofia aristotélica – no horizonte do primado da graça, a questão do “sobrenatural” relacionar-se-á com o conceito de “natureza pura”. Somente muito depois, aparece no âmbito da polêmica antibaiana, tendente a reafirmar a plena gratuidade do mundo

⁶³ Cf. AEO 96-102.

da graça, que parecia, justamente negada pela concepção proposta por Baio do estado presente da humanidade decaída, como necessariamente destinado ao socorro exterior da ação divina. (AEO 97)

Segundo Bruno Forte, para que aconteça a superação entre natural e sobrenatural, será preciso, antes de mais nada, uma nova compreensão da realidade da salvação como evento efetivamente histórico, porém com a sua correspondência já no ato criador originário, enquanto a sua plenitude se manifestará no ato redentor: na morte e ressurreição do Filho, “de modo que o homem – criado por pura gratuidade pelo Amor eterno – seja por este mesmo amor destinado a receber a autocomunicação, absolutamente livre e gratuita, do Deus vivo nos eventos pascais” (ET 118).

Assim, pode-se dizer que é o horizonte da Aliança que elimina o dualismo entre natureza e graça, entre natural e sobrenatural, pois nele “o cristocentrismo da salvação, seio das relações trinitárias, em que a criatura é chamada a existir e de onde é chamada a participar por ulterior e surpreendente dom da graça, excluem todo dualismo entre uma ordem da natureza” (ET 119), concebida como hermeticamente fechada em si mesma e altivamente autosuficiente nos seus limites, e uma ordem percebida como da graça, considerada simplesmente somada à ordem natural externamente.

Forte lembra que o *solus Christus* paulino exige “a unidade do mistério, a concentração de todas as vias de Deus e do homem querido por Ele, na densidade do pacto da aliança, colocado no sangue do Filho e na efusão do Espírito” (ET 119). E, com a sua sensibilidade típica em relação à teologia da história, o teólogo compreende a *historia salutis* como a única história real escrita pelos homens, sob a influência das missões divinas no tempo. Portanto, não é possível se pensar em uma ordem natural separada, mas só se pode conceber a convivência dinâmica da natureza e da graça nas relações da aliança de Deus com os homens. Forte cita Karl Rahner como o teólogo que encontrou a melhor definição para a existência humana tocada pela graça:

Esta condição histórica do homem objetivamente redimido – mesmo que a assimilação subjetiva da redenção dependa dos tempos e das escolhas da liberdade, além das ocasiões da graça – é isto que Karl Rahner chama de “existencial sobrenatural”: com o primeiro termo ele quer expressar a condição do homem concretamente existente e feito para acolher o dom de Deus e por ele envolvido e marcado; com o segundo quer evidenciar o caráter não dedutivo nem programável do dom que completa a espera humana, o seu aspecto específico de evento da liberdade e da gratuidade do Amor sobrenatural. (ET 119)

Ora, se a graça é autocomunicação divina ao homem na história, pode-se dizer que a possibilidade mesma dessa autocomunicação é a consequente compreensão da mesma pelo ser humano. Por isso, no próximo item a reflexão é especificamente sobre essa capacidade – *homo capax Dei*. No momento interessa colocar as premissas dessa relação homem-Deus. O homem pode “compreender”, receber a graça de Deus por ser feito à sua imagem e semelhança (Gn 1,27s), logo, o amor – conteúdo da autocomunicação divina – não é estranho ao ser humano. São Tomás de Aquino discorre sobre o *desiderium naturale* da alma por Deus. Bruno Forte afirma, então, que a unidade da ordem natural e da sobrenatural pertencem à própria iniciativa divina, pois, a “partir do horizonte histórico-salvífico da aliança é possível operar a superação da doutrina da ‘natureza pura’ e das duas ordens separadas a favor da unidade do desígnio divino de salvação” (ET 120). É o amor misericordioso do Criador para com a sua criatura, portanto, a promover a unidade entre natural e sobrenatural.

A unidade da ordem natural e da sobrenatural se funda não na exigência do homem, mas na unicidade da iniciativa do Amor divino que se diferencia somente em relação à criatura humana, que é, ao mesmo tempo, natureza e liberdade, desejo ontológico e vontade espiritual, ser e história. Em tal perspectiva, a transcendência da graça se encontra com a sua imanência, o dom gratuito de Deus com a espera radical do homem: e o encontro entre natureza e graça se oferece como a plena realização do ser criatural, do qual se irradia a beleza de uma antropologia aberta ao Espírito e realizada no consentimento da liberdade ao livre dom divino. (ET 123-124)

Neste sentido, o ser humano, mais que simples destinatário passivo da graça de Deus é também aquele que, livremente, acolhe o amor doado, agindo de acordo com o dom recebido, tornando-se, assim, partícipe do movimento gracioso da autocomunicação divina. A graça supõe a natureza. A graça não destrói a natureza, mas a plenifica. Por isso, Forte diz que “a ação da graça é colhida de forma dialógica, não somente na gratuidade da sua transcendência em relação ao homem”, que livremente a acolhe, “mas também na profundidade da imanência da sua ação dentro da criatura pessoal, até torná-la partícipe da plenitude da autocomunicação da vida divina” (ET 131). O homem está diante de Deus como um Outro de si. Bruno Forte está sempre atento a esta assimetria na relação da aliança: o homem está diante de Deus em todo o fulgor da sua exterioridade, como outro de Deus e, por isso mesmo, “potencialmente amigo e aliado de Deus, ícone criado do protagonismo incriado, reflexo da eterna iniciativa divina, que chama a criatura – suscitada do nada na gratuidade do início – a ser, por sua vez, início, fonte de relação e de vida” (ET 126). Por isso, Forte afirma que:

Onde fosse desvalorizado o *non destruit*, seria também tirada a diferença entre os mundos: o homem destruído seria absorvido no Absoluto, mas o próprio Absoluto se resolveria na história em que age. A forma da imagem divina, que aqui se mostra na natureza criada, é, então, a aquela do possível protagonista da aliança, do *partner* de Deus, que, como tal, é reflexo dAquele a quem toca no mistério das relações divinas toda iniciativa e todo dom: Deus, como Pai, fonte última e perfeita de toda existência, energia e vida na eternidade e no tempo, imprime a própria imagem no homem que ele mesmo quis que estivesse diante de si, em uma relação de verdadeira alteridade e exterioridade, mesmo sendo de radical, ontológica dependência. (ET 126)

Bruno Forte sublinha a importância da aliança que advem na história, pois, é aí que “a destinação originária da criatura se torna autodestinação do Eterno e o Deus vivo, por sua vez, gratuitamente se destina a autocomunicar-se em plenitude ao homem, ali se dá o milagre da antropologia sobrenatural” (ET 124). Na história o mistério da encarnação se nos apresenta como o encontro visível, por excelência,

entre natureza e graça. Eis o esplendor do todo que se manifesta no fragmento da história.

A graça possibilita, enfim, o nascimento de um $\tilde{\eta}\theta o\varsigma$ (casa) do homem novo com um novo $\epsilon\theta o\varsigma$, novos costumes, com um novo modo de agir em Cristo.

2. Homo capax Dei

Ora, a graça, como autocomunicação de Deus ao homem se dá, necessariamente, na história. E, para os cristãos, a autocomunicação de Deus advém, especialmente, na singularidade da pessoa de Jesus Cristo, o Filho que assume a realidade humana, o tempo, a história dos homens, como anunciador da Boa-Nova do amor de Deus. O Filho, Palavra nascida do Silêncio do Pai, é o mensageiro, o comunicador da vida trinitária. Logo:

Se há uma Palavra de Deus, há uma capacidade de escuta criada no homem, pela qual ele pode ser receptivo da comunicação divina e se decidir diante dela, por ela, na liberdade; se há uma aliança entre o Eterno e os habitantes do tempo, há neles uma capacidade radical de ser chamados por Deus e de responder a Ele na acolhida ou na rejeição; se há o Deus vivo que vem ao encontro do homem e a ele se doa, há um êxodo humano que é abertura ilimitada do ser, infinita autotranscendência que torna possível ao homem ir ao encontro do Advento. (ET 119-120)

A natureza é a possibilidade da aliança, é condição transcendental de possibilidade da graça, historicamente, oferecida ao homem e por ele acolhida. O homem, imagem e semelhança de Deus, é criado livre e com a capacidade fundamental de ser *partner* da aliança com o seu Criador, à qual é chamado. Esta ideia está profundamente fundamentada no testemunho bíblico, especialmente na experiência das primeiras comunidades.

O pecado, entendido como escolha consciente e livre de se subtrair à relação dialogal com Deus, não destrói a capacidade que o homem tem de se entregar à relação de aliança e de volta ao diálogo uma vez interrompido. A ruptura da relação não é a palavra definitiva sobre o ser humano. Como vimos no tópico anterior, a graça é primeira em relação ao pecado, e se manifesta continuamente ao ser humano que é livre de acolhê-la ou não.

A concepção positiva da dignidade humana, típica do cristianismo, admite que a possibilidade de acolhida da graça de Deus e de Deus mesmo reside no fato de o homem não ter perdido, com o pecado, a sua capacidade originária de

dialogar com Ele. Mais que isso, essa capacidade já é explicitada na tradição neotestamentária, que apresenta um Deus em busca insistente do homem, sua criatura. Os textos de Bruno Forte trazem a evidência dessa apaixonada experiência de sedução vivida na relação com Deus.

Para a “pretensão” cristã, a provocação do seu Deus se acrescenta a uma provocação do mundo e do homem. Na realidade, toda história de fé é história de amor, de busca e de luta: “Tu me seduziste, Senhor, e eu me deixei seduzir; tu te tornaste forte demais para mim, tu me dominaste” (Jr 20,7). Para superar as resistências e temores, a fé de quem crê está sempre em luta. Mas também o amor do seu Deus é inexaurivelmente novo: irrompendo no tempo, necessariamente, o subverte [...]. (JN 34-35)

O homem é chamado por Deus a entrar em comunhão com Ele, a participar da vida intratrinitária. Forte cita um trecho da Dei Verbum no. 2: “Aproveu a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e dar a conhecer o mistério de sua vontade (cf. Ef 1,9), mediante o que os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, tem, no Espírito Santo, acesso ao Pai, e se tornam participantes da natureza divina” (JN 35). E, para tanto, no próprio ato da criação, ao criar o homem à sua imagem e semelhança, coloca nele o desejo e a capacidade dessa relação. “O homem, então, é ‘capaz’ de tender à visão de Deus (*capax Dei*), não por suas forças, mas pela graça Daquele que o criou e redimiu, destinou-o a si e se doou a ele” (ET 124). Ver Deus é um desejo já testemunhado pelos textos do Antigo testamento.

Já os Padres da Igreja, nos primeiros séculos do cristianismo, desenvolveram essa ideia à luz do testemunho bíblico: a “capacidade natural, esta abertura radical do ser humano em direção ao Mistério Absoluto, querida pelo Criador como condição de possibilidade de elevação da criatura racional à glória da visão, corresponde à ideia [...] do homem ‘imagem de Deus’” (ET 125). Ora, esse ser “imagem e semelhança” só pode ser compreendido no plano histórico, no agir concreto do ser humano: aí reside a força da expressão acima. Bruno Forte salienta a ligação da expressão imagem e semelhança com a ideia do *desiderium naturale* da visão de Deus:

O significado dinâmico-concreto da expressão bíblica aparece já no fato de o homem ser imagem Daquele que é irrepresentável e que pode ser conhecido somente no seu agir. É por isso que é no plano da ação histórica, das relações concretas que a criatura humana pode expressar a sua condição de imagem divina. [...] ao mesmo tempo, a não representabilidade do Eterno dá à imagem viva um caráter de vicariedade e de permanente incompletude: o subtrair-se do Deus vivo a toda tentativa de aprisioná-lo em um ícone requer que o homem imagem nunca se transforme em ídolo, mas saiba incessantemente remeter à ulterioridade do Mistério. A ligação entre o dinamismo profundo ativado no ser criatural pelo *desiderium naturale* da visão de Deus e a teologia da imagem emergem bastante lineares. (ET 125)

Tomás de Aquino, no período Escolástico, seguindo a tradição dos primórdios da Igreja diz que “a alma é naturalmente capaz da graça: pelo próprio fato de ter sido criada à imagem de Deus, é capaz de Deus por graça” (STh I-II q. 113 a. 10 *apud* ET 125). E, novamente, percebe-se que a ínsita possibilidade de relação que o homem apresenta diante de Deus é fruto da infinita graça amorosa do seu criador.

Ora, essa “capacidade” de se relacionar com Deus não coloca o homem no mesmo plano do seu Criador. Bruno Forte faz questão de sempre sublinhar que a aliança entre Deus e o homem é um pacto assimétrico. Deus é sempre Outro do homem. O homem não pode reduzir Deus, apreendendo-o nas suas categorias, manipulando-o. O homem continua sendo homem, criatura. Deus continua sendo Deus, Criador. Este, porém, por sua vontade libérrima, por amor, por graça, possibilita ao homem participar da sua vida.

Para Bruno Forte, o “homem é outro diante de Deus, o destinatário do pacto, o chamado a superar o abismo da Diferença e não na presunção de uma identidade que captura tudo, mas na gratuidade de uma relação de aliança, que une o diferente respeitando a alteridade” (ET 126-127). O homem está diante de Deus como ser incompleto, embora imagem dEle, capaz, no sentido de que o próprio Deus o fez com a aptidão para se relacionar com Ele, livre para acolher ou não a autocomunicação de Deus. O homem está diante de Deus como ser livre, profundamente amado pelo seu Criador e por isso mesmo também respeitado.

... a graça supõe a natureza: o *supponit* acrescenta algo à consistência expressa pelo *non destruit*. A natureza não está diante da graça como simples pressuposto ontológico, ser pessoal que se torna o sujeito histórico da vida sobrenatural. Na passagem do dado objetivo do estar diante de Deus como outro dEle, mesmo se na dependência criatural, ao entrar na relação dialógica da aliança, em que é dada a vida nova da graça, o homem deve produzir um assentimento, que o torne acolhedor do Outro na liberdade do pacto. Neste sentido, a criatura racional não é somente chamada a estar diante do Deus vivo, mas a exercer em relação a Ele a acolhida ou a rejeição da liberdade. Na densidade do *supponit* se entende precisamente o espaço da livre ação da criatura pessoal, que pode se abrir com consciência e responsabilidade à acolhida do dom sobrenatural, ou pode dramaticamente se fechar em si mesma, em uma presumida autossuficiência diante do Mistério. (ET 127)

O homem, ao acolher a proposta de aliança de Deus, torna-se ícone da acolhida incriada, ícone do mistério do Filho que, nas relações divinas, está eternamente aberto para a acolhida, diante da Fontalidade puríssima do amor e da vida. Bruno Forte salienta que é nessa acolhida que se pode perceber a forma da imagem divina que “é a da capacidade de uma acolhida livre do Outro, como sinal do ser pessoal do Filho eterno; enquanto este, na liberdade, eternamente está diante do Pai e se deixa amar por Ele, gerar-se no processo eterno do Amor” (ET 127).

É na dimensão da interioridade, portanto, que a imagem de Deus na criatura espiritual se oferece, como possibilidade de acolhida ou de rejeição, em que se define no mais profundo de si a identidade do sujeito. A autotranscendência do ser humano para o Absoluto, que só é exercitada na liberdade, é a forma em que subjetivamente toma corpo o *desiderium naturale* da visão de Deus.

O exercício da escolha, da decisão do homem pela relação com Deus ou não, efetivamente se dá na condição humana da inquietude, da insatisfação do desejo de sempre mais... O homem não basta a si mesmo. As coisas não bastam ao homem. “*Solo Dios basta*”, testemunha Santa Teresa D’Ávila e todos quantos fazem a experiência do encontro verdadeiro com Deus. Bruno Forte, em vários dos seus escritos cita Agostinho, a ele muito caro:

E o exercício efetivo da decisão se oferece como a condição estrutural de possibilidade da inquietude e da angústia, que marcam a existência humana até que ela não se realize na plenitude da acolhida do sobrenatural: “Tu nos fizeste para Ti e o nosso coração está inquieto até que não repouse em Ti” (*Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*. Agostinho, *Confessiones* I, 1.). (ET 128)

Portanto, podemos concluir com Bruno Forte, que o desejo natural da visão de Deus e a teologia da imagem estão intimamente interligados, ambos dons da graça amorosa do Criador.

Mesmo assim, o mistério da Transcendência que entra no mundo da identidade e a sua relação com o abismo do coração humano podem ser somente evocados de maneira fraca. *Valde profundus est ipse homo!* E verdadeiramente misterioso e escondido é o nosso Deus! *Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel salvator* (Is 45,15)! “Se a natureza da imagem pudesse ser capturada, não seria mais imagem”. “Necessariamente a imagem de Deus é incompreensível e invisível”⁶⁴. Um abismo chama a outro. O mistério do sobrenatural quer dizer também este paradoxal jogo de remeter: *Abyssus abyssum invocat* (Sal 42,8)! (ET 131)

A beleza da realidade de o ser humano ser feito à imagem e semelhança de Deus e de ter recebido, além disso, a graça de poder entrar em diálogo com o seu Criador estão profundamente inscritas na própria natureza humana.

⁶⁴ Respectivamente: Gregório de Nissa, *De hominis opificio*, c. 11; PG 34,156B. E são Zeno de Verona, L. 2, tract, 19: PL 11,456B, citados em LUBAC, H. *Le mystère du Surnaturel*. Paris, 1965, p. 275. Apud. FORTE, ET 131.

3. O Todo no fragmento: a glória da beleza

Ora, se a graça é a gratuidade absoluta do amor de Deus-Trindade que vem ao encontro do homem, então esse mistério da Transcendência que entra no mundo da identidade se manifesta como glória e esplendor do todo Eterno no fragmento da história, no fragmento do tempo, da criação e, especialmente no fragmento que é o ser humano. Santo Ireneu, no terceiro século da era cristã, já dizia que o homem vivente era a glória de Deus. O Todo no fragmento, o fragmento que resplandece a beleza gloriosa do Todo, eis a grande inspiração de Hans Urs Von Balthasar que Bruno Forte toma para enriquecer a reflexão da sua estética teológica⁶⁵.

A beleza é uma “linguagem” que atrai o ser humano desde sempre, e é, talvez, a expressão que mais atinge o ser humano da virada do segundo milênio. Percebe-se, atualmente, uma busca frenética pela forma perfeita, e quem não a possui naturalmente a busca nas academias e na submissão aos bisturis⁶⁶. Esta é uma tendência tão forte e que toca profundamente as pessoas, especialmente no Brasil, que o sofrimento dos exercícios, das dietas, das cirurgias, dos *spas* se tornaram uma espécie de ascese. Quem não é bonito, quem não tem as formas dentro de determinados padrões é considerado preguiçoso, relapso, praticamente um “pecador”. Há um verdadeiro horror ao desgaste do corpo humano provocado pelo tempo. Estranhamente, entretanto, não é uma supervalorização da juventude como idade cronológica em si o que se vê, mas a possibilidade de vencer as marcas do tempo, de enganar a morte, postergando o outono da vida.

Obviamente não é dessa beleza carente que Bruno Forte trata nos seus escritos. A pretensa beleza que se resume ao dito acima, na verdade revela somente uma caricatura mal acabada, em que a pele dos rostos não possuem mais expressão, devido aos preenchimentos, aos esticamentos, aos anestesiamentos provocados pelas intervenções botulínicas. Inacreditavelmente, essa “beleza a bom preço” é acessível a quase todos, desde que a pessoa não se importe em contrair inúmeras dívidas. Nesse

⁶⁵ Cf. FORTE, B. *A porta da beleza*. Por uma estética teológica. Aparecida: Ideias e Letras, 2006, p. 75-89.

⁶⁶ Cf. FORTE, B. *La via della bellezza*. Un approccio al mistero di Dio. Brescia: Morceliana, 2007, p. 49s.

caso, o “rosto do outro” pode assustar, é preciso atenção especial e, talvez, dons “sobrenaturais” para se captar o não dito por palavras e aquilo que é mesmo impossível de ser transmitido por expressões... O próprio corpo humano passa a ser objeto de experiências e de prazeres baratos, mais que visibilidade da interioridade que permite o encontro verdadeiro.

Entretanto, exatamente por causa dessa confusão, do ofuscamento da beleza em que cada um pode ser verdadeiro, em que o encontro com o outro pode se dar na visibilidade abençoada da interioridade, é que a reflexão sobre a beleza é tão importante. A beleza seduz o homem. O ser humano precisa de beleza para se humanizar. Bruno Forte, desde o início do seu caminho de teólogo tem falado sobre a beleza, mas, de modo particular, percebe-se esse interesse do seu discurso teológico nestes últimos anos. De fato, o *identikit* do cristão do terceiro milênio, dizia Enzo Bianchi, é ser coerente, ser bom, ser alegre e ser belo.

Forte retoma o pensamento de Balthasar, sobretudo, na trágica beleza que tange o *mysterium paschale*, apontando que é nesse evento que o poder vital do Todo maiormente se revela na fragilidade do fragmento.

Von Balthasar percorre – do apocalipse de uma beleza harmônica, concentrada na luz da forma, até a tragicidade do *mysterium paschale*, em que a morte é tanto morte no mundo como em Deus, para que a vida seja plena – o itinerário que também foi o de Tomás de Aquino, através de uma extraordinária conversão intelectual, que se faz ato de sua potência especulativa e da singular capacidade de síntese que o caracteriza. Poderíamos dizer que nele o belo é o “Todo no fragmento” (*Das Ganze im Fragment*) no mais forte sentido cristológico que se possa a esta expressão: não o Todo outro, separado e alheio ao fragmento, nem o fragmento isolado e caduco em relação ao Todo, mas a ausente presença, a presença ausente que o oxímoro assinala e que só a luminosa obscuridade do crucificado pode de alguma forma clarear. (PB 75-76)

A “presença ausente”, a “luminosa obscuridade”, assim como o “amor crucificado” são termos para falar da beleza do todo que resplandece no fragmento. Não algo distinto, chama a atenção Bruno Forte, mas algo misterioso, que se aproxima do mistério da encarnação do Filho. Jesus Cristo, especialmente o

Crucificado é, por excelência o esplendor do todo resplandecente no fragmento do lenho da Cruz. “Falando do abandono do Filho, a linguagem do amor, que é depois a linguagem da beleza, evoca a indescritível dor da mais alta interrupção...” (PB 76). Visto os cenários do tempo, no início deste trabalho, o belo se apresenta, então, como uma via atual para a recuperação da verdade e, conseqüentemente, também do bem. Bruno Forte diz que “a consciência dramática deste exílio da beleza está na inevitável perda de sentido da verdade e do bem” (PB 77). Ora, justamente em um tempo em que os fundamentos da verdade se fragmentaram, o anúncio cristão pode ter uma incidência especial se souber ler os sinais dos tempos e tomar o caminho da verdade – o amor de Deus revelado ao homem, privilegiadamente, no símbolo da Cruz – que se apresenta bom e belo.

É precisamente por força dessa singular equivalência entre o Cristo abandonado e a beleza que Von Balthasar percebe a atualidade epocal do belo como via para a recuperação da verdade e do bem, numa época tentada pela fraqueza renunciatória, fechada aos horizontes de fundamento e de sentido. A paixão totalmente cristã do anúncio é nele motivo de intensa concentração sobre o belo. (PB 76-77)

Von Balthasar traça a história da estética desde os clássicos até a modernidade. Forte diz a respeito do esquema de Balthasar que “embora corra o risco de forçar a indiscutível complexidade da história da estética, tem, no entanto, o mérito de colocar um acento diferente que distingue a percepção clássica da beleza daquela conexas à emergência moderna da subjetividade” (PB 81). Balthasar se move no âmbito da relação indestrutível entre sujeito e objeto. Tem-se aí sublinhados o primado da objetividade (forma), onde, por analogia de proporcionalidade o Todo encontra-se no fragmento, e também afirma a transgressão subjetiva da experiência estética. De modo que, em ambos os modelos, a dialética do belo livra o protagonista da percepção da beleza do aprisionamento do eu, pois, “no primeiro caso, apóia-o na objetividade, que lhe é externa, da forma daquilo que é belo, e, no segundo projeta-o para fora de si em direção ao abismo do Outro, num movimento jamais realizado de transcendência e de transgressão do limite” (PB 82). Forte conclui que “precisamente em razão desses efeitos, a beleza resulta salutar: ela abre à força da objetividade e

inspira o movimento da autotranscendência, que conduz para além dos limites da subjetividade fechada em si mesma para a generosidade irradiante da verdade e do bem” (PB 82).

Isso acontece porque, para Balthasar, a beleza se oferece no perturbante sinal da ambiguidade, onde o ser se mostra e, ao mesmo tempo, retrai-se, esconde-se: a verdade ou o bem podem ser percebidos ou ainda mais profundamente ocultos. Por isso, torna-se urgente, também, definir critérios para a avaliação do movimento estético e a afirmação da sua autenticidade que salva e liberta. Em Von Balthasar é “a revelação cristológica que manifesta a beleza”, pois é “no Crucificado Ressuscitado ela se oferece como o Todo no fragmento, tanto por via de proporção de relações, como mediante a transgressão da parte do sujeito para o além ou da alteridade transcendente para o mundo do sujeito” (PB 82-83). Logo, conclui Bruno Forte, “é precisamente a teologia que se pode estruturar como uma estética completa, contanto que seja coerente com seu objeto, que é o dado da revelação, e queira assim propor-se não como uma teologia estética, mas como uma estética teológica...” (PB 83). Aqui se pode perceber a polêmica antimoderna de Von Balthasar conjugada à sua apaixonada vontade de dialogar com a modernidade com a sua proposta da beleza que salva. Essa proposta “é a forte reserva que a objetividade de um pensamento, fundado na revelação do Outro transcendente e soberano, coloca à elaboração de um sistema onicompreensivo, construído sobre o triunfo absoluto da razão” (PB 83). A estética teológica mantém a diferença ontológica contra todo o possível modernismo do espírito de matriz hegeliana, pois “não dissolve a alteridade no triunfo da identidade, não absorve a consciência da beleza numa dimensão do fechado mundo da subjetividade, mesmo se entendida como fenomenologia do Absoluto” (PB 84).

A coerência dessa proposta com o dado da revelação permite a justa relação, no círculo hermenêutico, entre sujeito e objeto. Nessa circularidade será produzido “o evento da beleza, também com o necessário esclarecimento do caráter assimétrico dessa circulação, em que o polo transcendente objetivo é origem livre e gratuita, além de medida última, não disponível à simples manipulação da subjetividade” (PB 85). O Outro, autocomunicando-se, se expressa no fragmento mundano da comunicação, “mas nunca de forma exaustiva, assim que o evento

divino não é entrega na medida do mundo, mas porta que se abre, janela que permite a passagem para as insondáveis profundidades do Eterno” (PB 85). Portanto, a “beleza – entendida teologicamente – é o acontecimento da entrega totalmente gratuita e imprevisível do Todo divino no fragmento, que realmente o transmite, sem com isso dissolvê-lo em si” (PB 85). Ora, essa dialética poderosa é realizada e revelada plenamente no mistério da encarnação evento em que Deus-Trindade, através do Filho – a beleza em pessoa – assume a humanidade.

É, portanto, o Filho, e este Crucificado, o lugar em que se dá o êxodo de Deus de si mesmo em direção a sua criatura e, ao mesmo tempo, o *excessus* da criatura para seu Criador e Senhor. É neste movimento duplo e assimétrico que irrompe o “evento da beleza na história, como antecipação misteriosa e velada da beleza eterna, que um dia se manifestará em plenitude” (PB 86). Assim, a mediação histórica mundana ganha toda a sua dignidade e densidade de sentido: ela jamais poderá aprisionar o infinito, ao mesmo tempo que é indispensável para a autocomunicação do Todo divino, que nela se diz sem nela se dissolver.

A positividade da estética teológica consistirá, então, exatamente em sua irradiação nas palavras e nos eventos da beleza, que – totalmente históricos – desceram do Eterno, soberano e transcendente, como via e lugar de Sua livre autocomunicação. A “forma” do Cristo é a medida mundana que circunscreve e transmite o divino em seu livre oferecer-se aos homens: a percepção desta forma (*Schau der Gestalt*) é o espaço seguro em que a glória da beleza pode resplender mesmo nas trevas e na provisoriedade característica de toda experiência dos habitantes do tempo. (PB 86)

Assim, na ontologia do belo de Von Balthasar temos dois âmbitos fundamentais da estética teológica: “ela apreende a ‘forma’ em que o Outro se disse e nesse ato precisa as condições de possibilidades e de exercício de um real conhecimento do divino pelo humano, a partir da revelação”, e “ela se deixa apreender no movimento transgressivo da beleza e, portanto, na contemplação teológica tanto do *descensus Dei*, que é a revelação e o dom da graça, quanto do *ascensus homini*, que é a salvação tornada assim possível” (PB 87). Com esta afirmação a teologia da revelação pensada como estética teológica pode ter

pretensões de universalidade, pois, “a razão teológica como razão aberta à irrupção livre da Diferença no mundo da identidade, reconhece o *universale concretum et personale*, a verdade universal revelada no Singular, que justamente assim se oferece como evento da beleza, como Todo no fragmento ou mínimo infinito” (PB 87).

Cristo é, em pessoa, a verdade e a beleza. Ele é o advento da eternidade no tempo, do infinito no finito. Ele é a via de acesso no movimento contrário, da salvação dos homens da finitude e da morte. Salvação que se apresenta como contemplação da forma e como “transgressão do arrebatamento ou da entrega: enquanto o Todo eterno se ofereceu na concretude do Singular, que na proporção daquilo que o constitui representa analogicamente o encontro perfeito do humano e do divino” (PB 89). Enquanto o evento da Cruz é sacrifício, ato da entrega do Filho ao Pai por amor do mundo (cf. Gl 2,20) e da dolorosa entrega que o Pai faz do Filho (cf. Rm 8,32), “a beleza do Abandonado é ‘transgressão’, arrebatamento do sujeito humano na direção da insondável profundidade do mistério divino e irrupção do Deus três vezes santo na história da humanidade e no coração de quem crê” (PB 89). Por isso, Bruno Forte afirma que a fé “que salva é também a experiência mais alta possível da beleza neste mundo, que vence a dor e a morte”, pois, “na resposta de quem crê reflete-se a glória primeira e última, que veio plantar sua tenda entre os homens para sua salvação: esta resposta é reflexo, não a própria glória” (PB 89).

Forte, com Von Balthasar, lembra que a recuperação do belo é urgente para a realização da própria parábola da modernidade. É necessário que o Cristianismo “recupere rigorosamente a centralidade e a relevância do transcendental do belo: não basta mais testemunhar a alteridade de Deus em relação ao mundo, embora tarefa necessária e preciosa em tantas épocas” (PB 77). A descoberta da mundanidade do mundo – com todas as suas conotações positivas e negativas – e o seu consequente projeto de radical autonomia e emancipação impediram toda possibilidade do transcendente para o homem moderno. Isto levou a uma redução da realidade ao visível e experimentável, em detrimento da capacidade humana de abertura ao transcendente, o que levou também a uma perda de sentido generalizada. A chave estética da mensagem cristã, segundo Bruno Forte, pode ser atraente para o homem de hoje, levando a redescobrir o sentido da própria vida e da vida dos outros, estimulando-o à solidariedade e ao compromisso com o outro e com o mundo. E,

então, mais uma vez, veremos que a graça amorosa do Deus Uno-Trino, que se autocomunica com o ser humano, se faz ver na própria natureza, na realidade próxima da criatura.

Para uma humanidade que descobriu de forma tão intensa a mundanidade do mundo e perseguiu o projeto de se emancipar de toda dependência estranha ao horizonte terreno, é necessário mais do que nunca propor o Deus em forma humana, o escândalo ao tempo atraente e inquietante da humanidade de Deus: isto é, descobrir a chave estética de toda mensagem cristã. “Só quem ama a revelação do infinito na forma finita é, não apenas um ‘místico’, mas também um ‘estético’”⁶⁷; e só quem tem o sentido da beleza – e, portanto, do advento paradoxal do Todo no fragmento- pode de fato anunciar um Deus significativo para a humanidade, tornada agora consciente da plena dignidade de tudo o que é histórico e mundano. Somente a explícita e argumentada consciência do oferecer-se do infinito no finito, da distância na proximidade, e, portanto, somente a compreensão estética da revelação e da fé, poderá estar à altura de falar eficazmente ao mundo humano, “muito humano”, que é nosso mundo. (PB 78)

Então, a via da beleza cumpre duas funções: “é ao mesmo tempo a via para glorificar o Eterno no milagre de sua autocomunicação no finito e para anunciar ao mundo a alegria da salvação que já lhe foi dada no *Verbum abbreviatum*” (PB 77-78).

⁶⁷ BALTHASAR, H.U.VON. *Gloria*. 2, Stili Ecclesiastici. Milão: Jaca Book, 1978, p. 98: sobre Agostinho, apud. FORTE, PB 78.

III. POR UMA ÉTICA DA TRANSCENDÊNCIA⁶⁸

Na teologia de Bruno Forte, de talho trinitário, é fácil perceber o fio condutor que leva ao conceito de uma ética da transcendência.

Para o teólogo, o Renascimento – com a redescoberta da dignidade humana e a colocação do ser humano num papel central da reflexão – e o seu desenvolvimento naquilo que se costuma chamar de modernidade trazem uma característica fundamental para o pensamento ocidental: a subjetividade. A subjetividade permite a saída da moral da heteronomia – em que a ética se fundamenta na verdade objetiva absoluta e externa ao homem – e sua entrada no mundo da autonomia. É verdade que essa subjetividade, aos poucos, vai se transformar no subjetivismo que reduz tudo ao “eu” centralizador e ao “mesmo” excludente de toda presença do “outro”. O mundo da autonomia pode levar – e levou! – a “pastagens de uma vida moral emancipada e emancipante, em que a coragem de existir de modo autônomo se estende do cognoscitivo *sapere aude!* – ‘ouse saber!’ – ao decisionista *libere age!* – ‘aja segundo o código de uma liberdade absoluta!’” (UPO 5).

Para quem sempre entendeu a moral como um manual de casos a serem resolvidos, e tendo pouco a ver com a verdade crida, proclamada, celebrada e vivida pela fé, a distância do dogma não causa estranheza. Essa distância tornou-se quase natural para os cristãos, a ponto de não haver mais interrogativos às orientações, regras e normas que lhes são propostas. Porém, hoje, esse modo de agir segundo regras pré-estabelecidas não se justifica mais para o homem que, honestamente, se põe à procura dos fundamentos do seu agir. A separação entre a verdade do dogma e a reflexão moral, típica de muita teologia no tempo da modernidade, fascinada pelo primado absoluto da razão, foi causa de uma dúplici consequência negativa: de um lado, a verdade aparece privada de beleza e de incisividade prática; de outro, o agir

⁶⁸ Cf. o interessante trabalho apresentado por Claudia Felter Dornelles Meira, no PPG em Teologia da PUCRS, como dissertação de mestrado: *A ética da transcendência na teologia de Bruno Forte*, sob a orientação do Prof. Pe. Leomar A. Brustolin, em 2010.

moral é lido na fragmentação dos atos particulares e na exemplaridade abstrata dos “casos”, perdendo-se de vista o horizonte unificador da morada e da pátria últimas. Hoje, mais que nunca, é necessário, segundo a tradição judaico-cristã, fundar o agir no ser, a ética no dogma mostrando, ao mesmo tempo, tanto o esplendor da verdade que salva e quanto a profundidade do chamado e da motivação moral.

Pode-se dizer que a dogmática é ética porque não pode não se encarregar da pergunta sobre o bem, que pode advir do agir humano e para além dele. Esta resposta foi dada pela doutrina da graça, quando o homem é tocado e transformado pela gratuita e livre autocomunicação de Deus. “Nessa ética da transcendência, quem manda não é a posse, mas a perda de si para o outro, na qual só é possível que o eu reencontre a verdade de si mesmo; não é o domínio do ser humano sobre o ser humano, mas é a comunhão dos rostos que torna humana a vida” (UPO 10-11).

Neste tópico destinado à reflexão sobre a ética da transcendência de Bruno Forte, será abordada, primeiramente, a descoberta do rosto do outro. Para o eu, o perceber o outro que lhe está próximo é passo fundamental para a abertura, para a saída de si que chegará até o Outro que o realizará no seu ser mais profundo.

Sucessivamente, veremos os passos que o próprio Bruno Forte dá em direção à ética da transcendência no seu estudo sobre o tema, tomando os vários autores com os quais entra em diálogo.

E, finalmente, veremos como essa ética da transcendência se concretiza na vida do ser humano, através da vivência das virtudes cardeais.

1. O rosto do outro

Feito à imagem e semelhança de Deus, capaz de abrir-se ao outro, de amar e de aceitar o amor, o homem descobre que deixar-se seduzir pela bondade e pela beleza do rosto do outro é a possibilidade – única – da sua realização.

Em um tempo, “entre tempos”, em que o “*non sense*” impera, em que a “força” do pensamento fraco se alastra quase que irremediavelmente, em que o relativismo se torna quase que imperativo absoluto, o rosto do outro continua a ser um ponto fixo: uma luz no final do túnel que chama, que atrai, que interpela... Que, às vezes, nos faz reféns. Para Bruno Forte o outro é a grande questão do pensamento atual:

[...] o outro deve ser acolhido na pureza da sua alteridade, no advento de seu dom, na originalidade de seu oferecer-se. [...] [ele] nos chega ao intelecto, alcançando-nos na interrupção da continuidade esplêndida de nosso pensar; se o outro se oferece no mundo da revelação e, portanto, esta é concebida como lugar do seu advento, de seu surpreendente exhibir-se calando-se: essas são as verdadeiras questões com que temos de nos avir [sic!], para além da parábola da modernidade, no desnorreamento do naufrágio que se seguiu ao colapso das ideologias. Hoje, o outro é a questão do pensamento. (AEO 8)

Bruno Forte compreende a descoberta do outro, típica da pós-modernidade, como uma das expressões da busca, às vezes desesperada – como no niilismo –, do sentido perdido. É a exterioridade, que pode se manifestar também como transcendência, sem cair num paradoxo, pois a exterioridade evoca muito mais do que o visível, o sensível, já que ela é também expressão da mais profunda interioridade. Através da exterioridade do outro o eu se abre à relação.

Podemos assinalar algumas expressões dessa busca do sentido perdido: em primeiro lugar a redescoberta do outro. O rosto dos outros, em sua nudez, em sua concretude, no simples por-se de seu olhar, é a medida para a falta de fundamento de todas as pretensões totalizantes do eu: ‘A partir da experiência da totalidade, pode-se passar a uma situação na qual a totalidade se despedaça, pois essa situação condiciona a própria totalidade. Essa situação é o lugar da

exterioridade ou da transcendência no rosto dos outros. O conceito dessa transcendência rigorosamente desenvolvido se exprime com o termo infinito.⁶⁹ O outro, pelo simples fato de existir, é razão do viver e do viver junto, porque é desafio a sair de si, a viver o êxodo sem retorno do amor. Ao lado da felicidade de consumo do decadente, que deseja apenas alcançar o objetivo e consumá-lo em um vácuo de sentido sempre maior, se entrevê a possível felicidade de quem entende que as razões do viver estão em outros e que há um motivo para viver quando se tem a quem amar. (TD 11-12)⁷⁰

Ora, a expressão mais concreta dessa descoberta do outro é possível ser vista no aumento considerável do voluntariado, tanto como iniciativa pessoal quanto como iniciativa grupal, como é o caso visto com o nascimento das infinitas ONGs que possibilitam o comprometimento e a doação de uma infinidade de disponibilidades dos indivíduos interessados em doar seu tempo, seus bens e seus dons em prol do outro – mesmo quando algumas experiências negativas nos levem a pensar o contrário.

O voluntariado, com toda a complexidade e até mesmo a ambiguidade de suas formas, capazes simultaneamente de albergar tanto a gratuidade como a gratificação, o novo interesse pelos direitos do próximo mais frágil, a crescente consciência das exigências da solidariedade podem perfilar-se como expressões dessa busca do sentido perdido. (TD 12)

Para Bruno Forte outro ponto importante deste período “entre tempos” é a descoberta da alteridade como valor humano-social. Este conceito, a princípio com certa timidez, foi se firmando nas culturas e, hoje, não é mais questionado, pelo menos publicamente, por ninguém. É o “politicamente correto” a ditar, muitas vezes, o modo de se comportar de muitas pessoas. Entretanto, como valor, é preciso salientar a importância da consciência coletiva do respeito à diversidade, com todas

⁶⁹ LEVINAS, E. *Totalità e infinito*. Saggio sull’esteriorità. Jaca Book, Milano, 1980, p. 23. *Apud* FORTE, B. *Teologia em diálogo*. Para quem quer e para quem não quer saber nada disso. São Paulo: Loyola, 2002, p. 11-12. Coleção CES. A partir daqui citado apenas como TD.

⁷⁰ Cf. também: FORTE, AEC 20; PVC 90ss; AEO. _____. *Um Pelo Outro*. São Paulo: Paulinas, 2003. A partir daqui citado como UPO.

as suas ambiguidades. Esse respeito às vezes pode significar, simplesmente: o outro não me afeta, não desperta em mim nem mesmo reações negativas...

Ao lado dessa revalorização do outro aparece também a percepção do outro como completamente diverso: o pobre, antiga proposta religiosa de muitas culturas e especialmente do cristianismo há milênios. Esse outro incômodo, desagradável, necessitado, feio... é o outro, aquele que interpela de modo inesperado e desesperado e que obriga ao compromisso e à solidariedade. O que, por milênios, se constituiu uma proposta caritativa religiosa, hoje se transforma em atitudes politicamente corretas. Muitas campanhas de *marketing* apresentam determinada empresa ou marca como promotoras de programas e ações sociais e ecológicas. O objetivo: maior aceitação e, conseqüentemente, maiores lucros.

Bruno Forte entende a segunda expressão da descoberta do outro como a redescoberta do Transcendente. O outro pode levar ao “Outro Último”⁷¹:

Em segundo lugar, pode-se perceber uma espécie de redescoberta do Último: no rosto dos outros se deixam reconhecer os traços do Outro, que chama a sair de si rumo aos outros, rumo ao Mistério Último. Desse modo se estabelece o primado do apelo ético contra toda abstração metafísica e toda renúncia niilista. [...] No encontro autêntico com o outro desperta uma necessidade que podemos definir como religiosa: necessidade de fundação, de sentido, de uma alteridade transcendente e última, de uma pátria da identidade que não seja a pátria sedutora, manipuladora e violenta da ideologia. Reacende-se a sede de um horizonte de sentido pessoal, capaz de fundar a relação ética como relação de amor. (TD 12-13)

A importância da descoberta do outro, além do outro por si mesmo, é a conseqüente redescoberta do Outro, do Último, porque, em última instância, é a partir da relação com o Outro que as relações com os outros são cada vez mais verdadeiras. A relação com o outro e com o Outro construirão a ética do existir humano como movimento de saída, de êxodo e como movimento de acolhida profunda, de advento sem arrependimentos, é o que Bruno Forte chama de “ética da

⁷¹ Cf. também: FORTE, AEC 20-21.

transcendência”. Forte percebe “a sede de um horizonte de sentido pessoal, capaz de fundar a relação ética como relação de amor. Partir de Deus não parece mais projeto exclusivo de quem crê; é desafio e urgência para todos” (TD 12-13).

2. A ética da transcendência

Para uma visualização do pensamento de Bruno Forte sobre a ética da transcendência é interessante observar o plano de trabalho do seu livro *Um pelo outro*, Por uma ética da Transcendência, publicado em italiano em 2003 e no Brasil em 2006. A pergunta central da obra é: é possível uma ética sem Deus? Nesse livro o Teólogo dialoga com vários autores que tratam o tema da alteridade, ressaltando os aspectos positivos e negativos de cada um, construindo, assim, o seu pensamento de modo original, mostrando a gênese do mesmo.

O primeiro autor citado é Vico, napolitano que viveu entre 1668-1744. Para Bruno Forte, de Vico interessam a sua concepção supervalorizada da história e a sua teoria da Providência divina. Embora seja o criador da teoria dos “cursos e recursos” históricos, fechando a realidade tempo-espço em um círculo vicioso de repetições, o renascentista napolitano, como bom cristão católico, se abre à novidade do futuro com a ideia da Providência divina. Assim, Forte sublinha que o “elemento cristão do platonismo de Vico” está justamente “no horizonte tipicamente bíblico da aliança como pano de fundo de toda concepção viquiana da história” (UPO 23). Pois, diz o teólogo, “o Deus operante com a sua Providência não é uma alteridade impessoal e indiferente nas decisões da liberdade humana, e sim um Deus pessoal” (UPO 23).

A Forte interessa muito o Deus pessoal de Vico que exprime, em sua ação providencial, tanto o seu compromisso para com a criatura a quem se autodestinou livremente quanto o seu respeito pela liberdade do ser humano. Forte afirma que Vico, no fundo, é o pensador do círculo rompido, “de um ciclo de cursos e recursos históricos em que o elemento do excesso, ligado ao plano e à ação do Eterno no tempo, impede a mera repetição do idêntico em favor de um movimento espiral, aberto às surpresas da novidade” (UPO 33).

A fundamentação viquiana da ética – baseada no reconhecimento da alteridade e no movimento de transcendência de si para o outro que esse reconhecimento comporta – enquanto abre para as responsabilidades do mundo intersubjetivo, através da experiência histórica dele e dos sinais nela deixados pela “providência”, abre para o

reconhecimento do Outro último e transcendente e dispõe o ser humano – consciente de suas limitações e de sua fraqueza – ao acolhimento do dom, fruto do movimento inverso com que o Transcendente se destina à sua criatura na liberdade do pacto, por causa da pura gratuidade do amor. (UPO 33)

De Vico, Forte passa ao pensamento de Ligório (1696 –1787). Também napolitano, considerado menino prodígio, aluno de Vico a partir dos 12 anos. Na obra de Afonso, Forte sublinha a importância do jogo dialético entre consciência e lei, entre a subjetividade e a objetividade da norma no agir moral, entre a norma e a liberdade, o que permite a compreensão da moral afonsiana como uma ética da transcendência: “o movimento de autotranscendência da pessoa humana, chamada a sair de si para relacionar-se com o Outro e os outros, na liberdade consciente e na responsabilidade do amor” (UPO 54). É a partir do outro que a Transcendência “surge na consciência com o movimento de autocomunicação que lhe é próprio, tanto no plano da lei natural como norma divina inserida nos corações e reconhecível com o uso reto da razão, quanto no plano da revelação histórica e de livre e generoso dom da graça” (UPO 54).

No diálogo com Kant, Forte chega à conclusão de que as suas aporias, dentro dos limites da razão, provam exatamente o seu contrário: “fazem da ética sem transcendência [...] o testemunho da impossibilidade de uma semelhante ética: jamais sem o Outro!” (UPO 74). Forte chama as reflexões éticas de Kant como “agonias da razão” ou “comprovação *sub contraria specie* da necessidade inevitável da Transcendência para a fundamentação e a realização da ética na experiência humana neste mundo” (UPO 74).

Drey (1777-1853), para o teólogo napolitano, é um representante da razão moderna ao conservar o sentido da dignidade do pensamento e a urgência do *sapere aude!* iluminista, ao mesmo tempo, porém, que se distancia do idealismo racionalista da época. Forte sublinha que, em Drey, “a ética cristã oferece-se como ética da transcendência, medida pela exigência de corresponder na profundidade livre e consciente do espírito ao Outro que vem a nós e, vindo, nos chama a viver no compromisso com os outros e pelos outros, a *diaconia* da verdade” (UPO 86).

Em Rosmini (1797-1855), Forte sublinha a elaboração da “ontologia do bem”, fundamentando na estrutura do real, reconhecida como verdade amável, a exigência da obrigação moral. A reflexão ético-filosófica de Rosmini se situa em um horizonte de uma cultura fragilizada diante da Transcendência. A razão pela qual alguém prefira se decidir pelo mal e não pelo bem, deveria ser explicada pela tese do mal como *privatio essendi*, ou seja, pela ideia de que também quem faz uma opção negativa fá-lo fundamentado no ser e em seu esplendor na verdade, seja até de um ser fraco e de uma verdade menos luminosa. Mas, por que isso ocorre, Rosmini propriamente não explica: também à sua “ontologia do bem” a liberdade oferece-se como um dado original, irreduzível a qualquer compreensão unívoca, uma “pedra de tropeço” que remete ao posterior, mais elevado mistério da graça, expressão do amor gratuito e libertador de Deus. Aqui, porém, a ética rosminiana da transcendência abre-se a uma saída de si para o insondável abismo do Outro, que somente o pensamento fundamentado na livre autocomunicação de Deus, realizada na revelação, poderá perscrutar menos inadequadamente.

De Guardini (1885 – 1968) Forte evidenciará a ideia da saída de si sem retorno em direção ao outro, no movimento da autotranscendência, como essencial para a ética. Sem essa saída de si sem retorno é impossível se falar de ética e mesmo de humanidade no ser humano. Superando a identidade esmagadora das pretensões absolutas da razão moderna o valor da diferença, a “alteridade unida na dialética da oposição polar: nesse sentido, a sua ética reflete a estrutura bíblica da aliança, e liberta o ser humano da solidão na qual a aventura das ideologias o havia deixado, expondo-o a todas as manipulações e os arbítrios possíveis” (UPO 142). Então, a ética do encontro, quando este é livre e consciente, construída na relação interpessoal com o outro e fundamentada na relação constitutiva com Deus, “é uma ética da humanidade plena do ser humano, exatamente porque é a ética da supremacia absoluta e irrenunciável da verdade e do bem” (UPO 142). A ética de Guardini valoriza a obediência à verdade, a responsabilidade com os outros, a escolha do bem excluindo toda finalidade egoística e instrumental.

Ampla e consistente é a contribuição de Levinas⁷² (1906 –1995) ao pensamento de Bruno Forte. Forte inicia comentando a nova linguagem proposta por Levinas, desenvolvida em relação com as leituras talmúdicas. “Trata-se do passo mais audacioso que a filosofia moderna havia dado para afirmar a alteridade do Outro sem a solucionar na compreensão Dele, portanto, de um movimento contínuo entre identidade e diferença” (UPO 148). Forte percebe que entre a linguagem da definição e a língua da transgressão há algo de incerto, as fronteiras não podem ser definitivamente delimitadas: “é a linguagem da revelação, assim como é entendida na grande tradição judaico-cristã, na qual a dialética entre a identidade e a Transcendência é compreendida nos termos da aliança entre êxodo humano e advento divino” (UPO 148). E é justamente por causa da aliança que leva a um comprometimento concreto que Levinas estabelecerá essa relação como ética: o paradoxo do um-pelo-outro, ao ponto do eu tornar-se “refém do outro”.

Exatamente realizando esse abandono destinado aos outros como empenho e responsabilidade vivenciada, o indivíduo humano rende glória ao Infinito por quem foi feito, do qual, antes, foi originalmente estruturado em seu ser um-pelo-outro: “O ‘eis-me aqui’ é obediência à glória do Infinito que me disponibiliza para os Outros”⁷³. No clímax de sua meditação filosófica, Levinas reconhece na categoria bíblica de “glória” a origem e o destino do ser no mundo próprio da pessoa, e reencontra os sinais do Outro soberano e transcendente – em outra parte reconhecidos no rosto dos outros – na mais profunda estrutura do sujeito histórico, que é protagonista como refém, livre como chamado, responsável como inspirado pelo Outro nas profundezas de si e da sua participação no destino do Dizer original: no sentido, ao mesmo tempo, mais original e mais escatológico, “um-pelo-Outro”. (UPO 158)

⁷² Obras mais citadas de Emmanuel Levinas por Bruno Forte: *Totalità e infinito*. Saggio sull’esteriorità. Milano: 1980. *Dall’esistenza all’esistente*. Casale Monferrato: 1986. *Umanesimo dell’altro uomo*. Genova 1985. *Altrimenti che essere o al di là dell’essere*. Milano: 1983. *La traccia dell’Altro*. Napoli: 1979.

⁷³ LEVINAS, E. *Altrimenti Che essere*. Milano: Jaca Book, 1983, p. 183. *Apud* FORTE, UPO 158.

A conclusão de Forte é que:

- Não existe ética sem transcendência, pois não é possível haver um *éthos*, um agir moral, onde o outro esteja ausente.
- Não há responsabilidade nem vida moral sem um movimento de saída de si para ir em direção ao outro.
- A saída de si em direção ao outro é gratuita, pois se esse movimento não se fundamentar na gratuidade não é movimento de autotranscendência.
- A rede dos outros que circundam o eu é a fonte de um complexo de exigências éticas, levando à justiça que é a ética da transcendência comunitária.
- O movimento de transcendência, originado no eu, em direção ao outro e à comunidade leva ao Infinito.

a autotranscendência é entendida na verdade sem condições do seu ser saída sem retorno, no horizonte da ética emerge uma outra transcendência, última e escondida, da qual a próxima e penúltima é sinal e reenvio. No fulgor da exterioridade do semblante dos outros está o imperativo categórico do amor absoluto que me atinge, e na totalidade da urgência da solidariedade pelo mais fraco está um amor infinitamente indigente que me chama. Essa transcendência absoluta e essa absoluta necessidade de amor são o umbral que fortalece a ética filosófica na ética teológica [...]. (UPO 189)

Como se pode perceber, para Forte a ética da transcendência se funda sobre a relação. Sair de si e ir ao encontro do outro, abrir-se e dar-se conta de não estar sozinho é o primeiro passo para o homem construir a sua eticidade, construir-se a si mesmo. A relação é construída através do movimento de transcendência: do eu para o outro, para os outros, para o Outro.

3. O *Ethos* da historicidade

Como foi visto anteriormente, o encontro entre a graça de Deus e o homem acontece na história, no tempo e, é bom salientar, no tempo dos homens, pois, “como imagem de Deus, o homem é um ser pessoal colocado diante de um Deus pessoal. Deus se volta para ele como para uma pessoa e o homem lhe responde”⁷⁴.

Bruno Forte sublinha que essa resposta do homem a Deus se dá nas suas ações, nas suas atitudes, nos seus comportamentos. No seu agir o homem se revela imagem de Deus: “Se é na ação que o homem se revela imagem do Deus invisível, e de modo particular nas relações dialógicas com que o universo da aliança é tecido, onde a pessoa se fechar à relação com os outros a imagem divina ficará comprometida e ofuscada” (ET 132). Ora, a “antropologia aberta”, proposta por Bruno Forte, apresenta-se como capaz de realizar o ser humano segundo o desejo natural da visão de Deus, por isso mesmo ela exige um agir dialógico, um empenho para suscitar e manter as relações com os outros, na construção da história.

As condições de possibilidade deste agir empenhado se fundamentam na estrutura de autotranscendência do ser humano, na capacidade que a interioridade da pessoa tem de transcender-se para a exterioridade do outro e de acolhê-la livremente em si. O exercício efetivo desta aptidão radical, voltada para a construção de relações dialógicas estáveis e autênticas, que resgatem o homem da prisão da própria subjetividade e o realizem como sujeito livre e consciente de história verdadeiramente humana, se atua mediante o complexo das virtudes morais. (ET 132)

Por isso, falar de uma eticidade histórica significa falar das virtudes morais. Talvez alguém considere este tema *démodé*, arcaico, entretanto, é impossível se falar de uma ética cristã sem referência ao que a Tradição nos entrega como resposta humana à proposta da graça, como exercício da aptidão humana de sair de si para ir ao encontro do outro. Além disso, com nomenclatura talvez diferente, são

⁷⁴ LOSSKY. V. *À l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris, 1967. Apud. FORTE, ET 131.

essas as atitudes esperadas na cultura, que está se formando, de descoberta do outro. As virtudes, segundo Forte, não se restringem somente à exterioridade, ao fazer, mas, também à subjetividade do ser humano.

A virtude é o se tornar si mesma da pessoa na fidelidade à orientação radical do próprio ser, tanto no aspecto das potencialidades que este requer (virtude de *vis*, força, poder), quanto no da continuidade e estabilidade que o processo da realização de si na história necessariamente (virtude de *vir*, homem maduro, caracterizado pela perseverança e pela fortaleza). (ET 132)

Quando a pessoa dá o seu livre consentimento ao Mistério Absoluto e transcendente, “perseverando nesta impostação radical da própria existência, ela adquire estabilidade e vigor, se faz protagonista da história, e cada ato seu exprime e funda a continuidade de relações dialógicas realizadoras, manifestando a interioridade do ser pessoal em ato” (ET 133). A virtude se apresenta, então, como *habitus*, isto é, como orientação profunda do ser pessoal, propensão estável do seu agir, “atitude projetual”. Para Bruno Forte, virtude é o “autopossuir-se ordenado do sujeito livre e consciente de história na variedade e complexidade das relações em que vive, a começar pela relação fundante com a Alteridade suprema e transcendente, a quem o desejo da própria natureza o orienta” (ET 133). O complexo das virtudes morais estão conectadas entre si no agir da pessoa em relação aos outros.

Forte apresenta o termo “moral” como derivado do latim *mos*, *moris* = costume, logo hábito. O *habitus* latino tem o seu correspondente no grego nos termos *ἔθος* = “comportamento” e em *ἡθός* = “habitação”, logo, a expressão remete tanto ao fundamento constante do agir, colocado na orientação radical do sujeito pessoa, quanto a sua expressão histórica nos atos conscientes e livres. Esta fórmula pode sugerir uma unidade profunda do agir pessoal em que a interioridade se diz na exterioridade e esta é assumida na profundidade do coração que a expressa ou a acolhe. Esta é a proposta da chamada moral autônoma.

Neste sentido é possível [...] se falar de uma “moral autônoma”: a possibilidade de uma tal perspectiva corresponde no plano do *ethos* ao que, no plano do ser, é a afirmação de uma ordem da natureza suficiente a si mesma,

capaz de se realizar no âmbito de um fim proporcionado. Como o reconhecimento da possibilidade de uma tal ordem ressalta a liberdade e a gratuidade da graça, assim a afirmação da autonomia moral coloca em luz a novidade e a gratuidade da ética teologal, exatamente ao sustentar a “racionalidade da realidade como fundamento da moral” e em supor “um sentido permanente somente graças ao qual se pode explicar a confiança originária que todos temos nessa realidade”⁷⁵. (ET 135)

Forte considera que “uma ética das virtudes morais pode constituir o ponto de ligação entre as exigências de um comportamento moral fundado autonomamente e a chamada de todo homem ao sobrenatural” (ET 135). Confirmando, assim, que a filiação divina não se edifica desprezando a criaturalidade humana, “mas a assume em todas as suas aberturas e a abre plenamente ao amor filial: as virtudes teologais, dom do advento divino na vida do homem, não contradizem, mas supõem e exaltam as virtudes humanas” (ET 136). O desenvolvimento da consciência de si e das próprias potencialidades são premissas para um comportamento moralmente responsável.

Bruno Forte sublinha que o “*ethos da historicidade* requer maturidade intelectual, crescimento do conhecimento, aprendizagem e exercício de itinerários de conscientização e de experiência sapiencial da verdade inscrita no ser da pessoa” (ET 136), pois, sem esta consciência histórica, advinda pela reflexão sobre si mesmos e sobre o próprio agir, “as virtudes morais, mesmo quando exercitadas, poderiam se reduzir a inércia e passividade, incapazes de ajudar o sujeito a se fazer protagonista consciente e livre de uma vivência plenamente humana” (ET 136). As virtudes morais crescem com o crescimento de todo o ser pessoal, abrangendo todas as dimensões humanas: o amor, o saber intelectual, a consciência de si.

A tradição platônico-aristotélica identifica quatro direções em que os dinamismos estruturais do *ethos da historicidade* podem ser vividos: a sabedoria ou prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança (*prudentia-iustitia-fortitudo-temperantia*). Por isso o nome virtudes cardeais. Essas virtudes tornariam o homem

⁷⁵ AUER, A. *Morale autonoma e fede Cristiana*, Milano 1991, 33s. apud FORTE, ET 135.

capaz de orientar a própria vida segundo seus desejos mais profundos e o abririam à autocomunicação histórica de Deus. Para Forte “é possível interpretar os quatro cardeais da vida moral como aptidões fundamentais, em força das quais a historicidade da pessoa, e o seu ser situada de maneira consciente e livre no devir do tempo, se estrutura ordenadamente em vista do fim último, ao qual o *desiderium naturale* a endereça” (ET 137).

Analizando cada virtude, Forte afirma que: “A *justiça* é a virtude pela qual o sujeito moral aceita ordenadamente o próprio presente sem ceder a evasões nostálgicas do passado ou de presunçosa antecipação do futuro: ela reconhece o realismo da verdade da pessoa e do seu mundo relacional” (ET 137). O justo será levado, pela virtude da justiça, a dar a cada um o seu, começando por si mesmo, considerando o passado e o futuro. Isto o ajudará a eliminar as ilusões do desejo desordenado no presente. Pode-se dizer que a justiça aceita a historicidade aderindo ordenadamente ao presente.

A fortaleza “predispõe a pessoa corretamente para o futuro, libertando-a do medo do ainda não, e empurrando-a para investir todas as próprias possibilidades em direção ao advir” (ET 137). Logo, o homem forte será reconhecido por viver a própria história sem se fechar às surpresas do amanhã, indo de encontro a elas com consciência e responsabilidade. A fortaleza impedirá o homem de ceder à sedução de se fechar em si mesmo para se defender dos riscos do futuro. A pessoa forte se responsabiliza pelo sofrimento inevitável do amanhã, aceitando a história com confiança, sabendo que esta é a condição necessária para a realização do desejo mais profundo do ser.

Então, à adesão ao presente da justiça e à abertura ordenada ao futuro da fortaleza, se unem a aceitação consciente do próprio passado da temperança. “É temperante quem leva em conta realisticamente a própria história evolutiva, sem viver a impaciência de queimar as etapas”, mas levando “com realismo e humildade os pesos do próprio passado, as potencialidades expressas ou não expressas nele, os erros cometidos, as metas atingidas” (ET 138). O homem temperante não é apressado. Ele aceita que seu desejo se cumpra segundo os ritmos e as exigências da história real. A virtude da temperança faz com que o homem não se deixe levar pela

impaciência do aqui e do agora, do muito ou do pouco, ao mesmo tempo evita acelerações ou paradas no caminho em direção ao futuro.

Em relação às três virtudes que situam o sujeito de modo correto na história e no seu devir, para que o mesmo se encontre de modo adequado, ordenando o desejo impresso na sua natureza, a sabedoria ou prudência é a aptidão que as mantém em equilíbrio recíproco, no plano da inteligência e no da vontade.

Em tal modo a prudência ordena adequadamente as etapas aos fins, os meios e os itinerários ao desenvolvimento estruturado segundo o finalismo profundo do ser pessoal: ela exige consciência articulada e compreensiva, sabedoria nutrida pela inteligência e pela experiência. De qualquer modo, a prudência resume as virtudes “dianoéticas”, que regulam o conhecimento articulado em relações e, coligando as virtudes “éticas”, evita os excessos das virtudes singulares, que poderiam se tornar defeitos. Assim, impedindo a justiça de se absolutizar, a prudência a torna indispensável ao novo, a que abre a fortaleza, e dócil à progressividade, a que educa a temperança. Freando a fortaleza, permite que ela seja realista em relação ao presente, unindo-se à justiça, e consciente das resistências que vem da história passada, que tornam a temperança sensível. (ET 138)

Justiça, prudência e temperança estão, como foi visto, estreitamente relacionadas entre si e todas elas à história. Agora, falta a sabedoria, que Forte considera como a moderadora da própria temperança. A sabedoria impedirá a temperança de se ligar demais às resistências passadas, abrindo-a ao novo na fortaleza e à verdade do presente na justiça. “De tal modo, o homem prudente se forma para viver em plenitude a historicidade, sem fugas para frente ou para trás, sem conformar-se a uma antropologia negativa, sem aberturas irresponsáveis para com a realização do desejo” (ET 139).

Assim conclui Forte sobre as virtudes morais: “O complexo articulado das virtudes morais ajuda a pessoa a ser plenamente sujeito consciente e livre da própria história, ordenando-a na correspondência profunda ao dinamismo de autotranscendência para o Mistério que constitui a natureza do seu ser pessoal” (ET 139). Continua Forte: “deste modo, a temporalidade é vivida plenamente, sem se fechar ao possível advento do Eterno, e a fidelidade à terra se conjuga

ordenadamente à fiel busca do céu, a que a criatura é destinada em última instância na visão de Deus” (ET 139).

Como se pode observar, é o *ethos* da historicidade que impele o homem à procura pelo último, deixando de lado aquilo que é penúltimo, e ajuda a conjugar corretamente o tempo com a inquieta abertura ao Transcendente. “Por isso, o homem “naturalmente” honesto, que se esforça para viver as virtudes morais até o fim, é também o mais aberto às surpresas do advento” (ET 139). Citando Bonhoeffer:

Somente quando se ama a tal ponto a vida e a terra, que parece que com elas tudo esteja perdido e acabado, se pode acreditar na ressurreição dos mortos e em um mundo novo; somente quando se reconhece submetidos à lei de Deus, se pode finalmente falar também da graça, e somente se a ira e a vingança de Deus contra os seus inimigos permanecem realidades válidas, algo do perdão e do amor para com os inimigos pode tocar o nosso coração... Não se pode e não se deve dizer a última palavra antes da penúltima⁷⁶.

Podemos concluir que o fundamento do agir moral não está situado nem na norma abstrata em si nem na decisão voluntarística do sujeito. O fundamento da moral se encontra somente na relação com os outros e com o Outro, cuja graciosa autocomunicação atinge o ser humano livre de acolhê-la ou não.

A ética da transcendência proposta por Bruno Forte afirma três pontos fundamentais: a força da proposta de aliança de Deus para com o homem e da resposta do homem à proposta de Deus. Sustenta também que a história, o tempo e o espaço, é o “lugar teológico” do encontro entre o homem e Deus. E defende que a relação do homem com Deus se dá no movimento de transcendência do eu para o outro, para os outros, até o Outro que está, desde sempre, propondo-lhe o Seu Amor.

⁷⁶ BONHOEFFER, D. *Resistenza e resa*, org. E. BETHGE, Milão 1988, 225. *Apud* FORTE, ET 139.

Conclusão da II Parte

A título de conclusão desta segunda parte, podemos dizer que o caminho feito pelas reflexões da antropologia teológica de Bruno Forte nos deu uma visão global que confirma a sua decisão de se libertar da obsessão ocidental pelo ser-uno. Somente o homem capaz de sair de si mesmo e ir ao encontro do outro, estabelecendo com ele uma verdadeira relação pode se realizar como ser humano.

Na primeira parte, ainda, foi visto que as estruturas de uma antropologia que respeite as tradições judaico-cristãs podem fundamentar a tese acima. Para tanto, Forte propõe a abertura fundamental do ser humano como premissa para toda relação. O teólogo entende o homem como ser perguntante, potencialmente aberto para o outro e para o Outro. Para compreender melhor essa antropologia, foi necessário esclarecer o conceito de pessoa, como exterioridade que reflete em si o fulgor da beleza da interioridade, levando à possibilidade de relações efetivas com o mundo circunstante e com os outros.

Como interioridade aberta à comunicação com o mundo através da exterioridade, o homem é também ser de contradição. Observamos as grandes desproporções do seu desejo de bem e o mal que pratica. O homem apresenta-se, no fundo, como ser frágil, falível.

Para se compreender e resgatar positivamente essa dimensão da criaturalidade, foi vista a doutrina do pecado original, com dados históricos da Tradição judaico-cristã e uma releitura teológica atualizada. A literatura de Dostoiévski foi tomada como exemplo da beleza trágica: mesmo no mal, no pecado, há algo de belo que pode nos remeter à bondade, a Deus.

Não é possível se falar de pecado sem que se entre na doutrina da graça, pois ela é anterior ao pecado. Forte, tocado pela experiência do amor de Deus, apresenta o tema como fundamental para a compreensão da relação do homem com Deus. Foram vistos, então, alguns acenos históricos sobre natureza e graça e a conclusão mostrou que a graça de Deus se expressa na natureza por Ele criada.

Essa graça, no ser humano, imagem e semelhança de Deus, torna o homem capaz de Deus, capaz de entrar em relação com Ele. O homem, então, em

comunhão com Deus, aceitando livremente a livre e gratuita autocomunicação Dele, pode refulgir a Sua glória: eis a glória da beleza que Forte encontra no pensamento de Von Balthasar.

Finalmente, será tomada em consideração a atitude ética desse homem, frágil, mas aberto para o seu criador; pecador, mas antecipadamente destinatário da graça amorosa de Deus. A ética da transcendência de Bruno Forte faz um caminho de abertura e êxodo do eu: primeiro, a abertura para o outro, reconhecendo o seu rosto. Essa abertura ao outro próximo leva o homem a se abrir também para o Outro, para o Transcendente.

Essa atitude que se manifesta nas ações concretas de abertura ao outro e ao Outro se dão na história, no tempo e no espaço, concretamente. Eis porque se chega ao chamado *ethos* da historicidade, com a reflexão sobre as virtudes cardeais, também chamadas virtude morais.

Pode-se perceber que o longo caminho não foi em vão. Ele prepara a terceira parte desta tese: a compreensão de Deus do teólogo Bruno Forte.

Nos seus escritos pode-se perceber uma constante interrelação dos temas. A síntese da sua reflexão teológica por vezes dificulta uma análise muito sectarista e reducionista. Ética e estética, por isso, encontram-se impregnadas nas tramas de todo o tecido da sua reflexão.

Pareceu lógico o caminho seguido até aqui, “perseguindo” a beleza e a bondade expressas por Bruno Forte. Tentou-se “separar” e relacionar aos temas tratados os aspectos éticos e estéticos, por outro lado, metodologia inevitável, para se ser fiel ao estilo do teólogo.

A visão de mundo e de homem, então, logicamente, nos levarão a aprofundar a concepção de Deus já acenada na antropologia, pois se Bruno Forte, na construção da sua antropologia remete a Deus, também o seu discurso sobre Deus está intimamente relacionado ao homem. É o que se verá a seguir, na terceira parte deste trabalho.

TERCEIRA PARTE:

O MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO COMO REVELAÇÃO DA BONDADE E DA BELEZA DE DEUS-TRINDADE

Introdução

E vem, deste modo, a pensar historicamente Deus e teologicamente o homem, historicamente a Trindade e trinitariamente a história. E vem justamente a pensá-los a partir da vida, do concreto hodierno fazer-se da história, com os seus pobres “antigos” e “novos”, com as suas “perdas de sentido” pessoais e coletivas, com a tentação, tão frequente sobretudo entre os jovens, das “fugas da história” (recorde-se o drama das tóxico-dependências), com as tão numerosas perguntas sem respostas e as tão numerosas respostas insuficientes, que fazem falar de uma “crise das ideologias” e de uma “filosofia fraca”. (TRH 6)

Logo, a Trindade revelada na história é a possibilidade de o homem encontrar o sentido da própria história: “A história divina do amor, que é a Trindade, pode, neste sentido, ser proposta à humana labuta do viver, como capaz de aclarar o caminho, de sustentar a marcha, de comunicar a esperança...” (TRH 6). Não obstante essa paixão pela história, Bruno Forte é muito cuidadoso em salvar a excedência de Deus em relação à revelação, para que seja respeitado o princípio da transcendência. A Trindade em si é mais que a Trindade econômica, embora, livremente, Deus se revele, comunicando-se ao coração do homem, entrando na história. Caso contrário, se Deus se resolvesse completamente na história, “se a Trindade econômica esgotasse totalmente a Trindade imanente, o *Deus absconditus*, o Deus em si mesmo, seria resolvido no horizonte do *Deus revelatus*, do *Deus pro nobis*’ (TH 55), esgotar-se-ia na realidade perfeitamente apreensível pelo homem. Forte não está completamente convencido em relação ao axioma rahneriano: “É por isso que no axioma fundamental da teologia trinitária, formulado por Karl Rahner nos termos ‘a Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa’, o ‘vice-versa’ não pode

ser aceitado: não obstante todas as precisações possíveis, ele corre o risco de resolver o divino no mundano, e por isso, de reconduzir a teologia da revelação a uma filosofia da revelação, caracterizada pela necessidade, intrínseca em Deus mesmo, do ato revelativo⁷⁷ (TH 55).

Outro aspecto relevante da reflexão de Bruno Forte é que a revelação trinitária não se dá apenas no *conteúdo* da revelação, mas também na própria *forma* ou *estrutura* em que ela acontece: “... o conteúdo da revelação, no qual se fundamenta a fé cristã, é simultânea e inseparavelmente cristológico e trinitário...” (TH 39). O Filho está sempre em relação com o Pai: “Ele é o resplendor de sua glória e a expressão do seu ser” (Hb 1,3).

Consciente de que não é fácil manter a correspondência entre *conteúdo* e *forma* da revelação – entre a revelação e quem revela – e, de outro lado, manter a transcendência, para salvar a liberdade e a gratuidade do Deus que se manifesta, o Teólogo usa as categorias: Silêncio, Palavra e Encontro para definir a *forma* da revelação do Deus Trindade, em que cada um dos Três se manifesta com a sua particularidade.

O Pai é o Silêncio amoroso que gera a Palavra de amor que, no Encontro do Amante e do Amado revela-se plenitude de Amor. Ora, “o conteúdo da revelação caracteriza no Novo Testamento também a *forma* dessa revelação: se o ato de se revelar é autocomunicação do Deus trinitário, as Pessoas divinas intervêm nesse ato cada uma com a própria especificidade” (TH 40). Por isso, nesse sentido pode-se dizer que “a revelação é história trinitária, evento que compromete de maneira diferente e característica o Pai, o Filho e o Espírito Santo” (TH 40). O modo como cada um dos Três se coloca e se relaciona com os outros, estabelece-se também com a história dos homens na autocomunicação trinitária, constituindo o conjunto complexo e vivo, a que se pode dar o nome de “forma” ou “estrutura” ou “dinamismo constitutivo” da revelação. “Esta ‘forma’ é exatamente trinitária: no evento da revelação a modalidade vem corresponder a tudo que é comunicado; da forma ao conteúdo da fé revelada” (TH 40).

⁷⁷ Cfr. TRH 16.

I. DEUS TRINDADE: UMA ONTOLOGIA TRINITÁRIA

Dando continuidade à reflexão sobre ética e estética no pensamento de Bruno Forte, é necessário percorrer a sua teologia sobre a Santíssima Trindade. Aliás, para se compreender em profundidade qualquer coisa que o Teólogo diga, é necessário buscar os fundamentos trinitários do seu discurso, uma vez que o seu pensamento é radicado na teologia trinitária.

O esquema usado por Forte para “narrar” a Trindade é característico, pois, tanto na *forma* quanto no *conteúdo*, o tempo todo, mantém-se a distinção e a unidade das Pessoas divinas. Os fundamentos históricos dessa reflexão serão tomados principalmente das obras de Agostinho e Tomás de Aquino. Este último contribuirá para a evolução do dogma da Santíssima Trindade especialmente com a ideia de “pessoa”, refletida a partir da “subsistência”, aplicada tanto ao ser humano quanto para os divinos Três: “graças à ideia de “subsistência” Tomás não somente reforça a espessura ontológica do conceito de “pessoa”, mas o torna transportável também ao mistério trinitário: assim a pessoa humana será a subsistência individual específica em relação a qualquer outro ente da racionalidade” (ET 74). Tanto Tomás de Aquino quanto Forte não deixam de evidenciar a alteridade entre ser humano e Trindade: “enquanto no Deus vivo a única subsistência será distinta nas relações, que caracterizam reciprocamente os Três, assim a pessoa poderá ser definida como ‘relação subsistente’” (ET 74).

Neste capítulo, portanto, se tratará da Santíssima Trindade em si mesma, a partir da revelação. O Pai, origem sem origem, é a fonte do amor que se revela através do Filho, objeto do seu amor. Este Deus, apresentado por Jesus Cristo é o Deus vivo de Israel, que se compromete com a história do seu povo e com ele estabelece uma aliança. Do ponto de vista formal, ele é o Silêncio do princípio que dá origem à Palavra. O Pai é Silêncio amoroso, por isso é fonte também de toda bondade e beleza.

O Filho é a revelação do amor do Pai aos homens. É aquele que, desde sempre, acolhe toda a iniciativa amorosa do Silêncio da origem e faz ressoar a Palavra amorosa que nasce do Silêncio. O Filho é o Amado por excelência e, nele,

todos nós somos filhos e, portanto, também amados do Pai. O Filho é a Palavra irradiante da bondade e beleza do Silêncio que lhe deu origem.

A Terceira Pessoa da Trindade é o *vinculum caritatis*, segundo a teologia latina, nascido do amor do Pai e do Filho. Por isso, o Espírito Santo é Dom, até o extremo da Cruz, onde vive com o Pai e o Filho a dor do abandono e da rejeição. Segundo a forma, o Espírito é o Encontro do Amor Fontal e do Amor de Acolhida, tanto na Trindade quanto entre os homens e entre os homens e o Deus Tri-Uno.

1. O Pai, fonte do amor que se revela

Para apresentar o Pai como fonte do amor que se revela, Forte se atém a uma análise Bíblica do Novo Testamento mais demoradamente, onde Deus aparece como Pai no apelativo usado por Jesus de Nazaré, o Cristo Senhor: “Ora, o Pai é Deus: no Novo testamento Deus designa, na quase totalidade dos casos, o Pai” (TRH 93). Logo, é a partir do evento Jesus de Nazaré que se pode fazer a reflexão sobre o Pai que será apresentado como aquele que é a origem, que dá início ao movimento amoroso: “Em primeiro lugar, a partir do fato de que na economia cabe sempre ao Pai a iniciativa do amor, patenteou-se que o amor do Pai era o amor de manancial, de fonte: O Pai é o princípio, a fonte e a origem da vida divina” (TRH 94).

Visitando os Padres da Igreja, Bruno Forte sublinha a propriedade característica do Pai, o princípio, utilizando as categorias usadas por Orígenes, Basílio, Gregório Nazianzeno, que se baseiam na inascibilidade do Pai, na sua origem sem origem: “‘o Pai é o não gerado’, o *agénneton* (Orígenes): para os Padres Capadóciolos o ‘não ser gerado’, o ‘não ter origem’, é a propriedade característica do Pai: ‘Nós conhecemos só um não gerado e um único princípio de todas as coisas: o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo’ (Basílio, *Epist.* 128,3: PG 32, 549)” (TRH 94).

Forte retoma as definições de Agostinho e Tomás de Aquino para afirmar o Pai como o princípio absoluto: Agostinho chama ao Pai “*totius Trinitatis principium*” (*De Trinitate* 4,20,29). Tomás de Aquino vê na inascibilidade uma noção própria do Pai (*STh* I q. 32 a. 3c.), e, por ser o Pai aquele do qual outro “procede”, afirma que o Pai é o princípio.

Santo Agostinho fornece a terminologia mais cara a Bruno Forte: *Amante, Amado, Amor*. Ele apresenta o Pai como aquele que ama sempre, desde sempre e para sempre: “O Pai ama o Filho” (Jo 5,20). Jesus é o Filho amado, “predileto, em quem o Pai pôs suas complacências” (Mc 1,11; Mt 3,17; Lc 3,22; cf. Mc 9,7 e par.; Mt 12,18; Mc 12,6; Lc 20, 13). Jesus deixa-se envolver pelo infinito amor do Amor, acolhe-o, agradecido. No Filho Jesus o Pai encontra toda a sua alegria ao ver o Seu amor acolhido. Não há espaço para frustrações, para rejeições. Amar é entrega total totalmente acolhida. “O Pai é, portanto, aquele que ama o Filho

e nos ama a nós a ponto de entregar à morte o Filho amado no exílio dos pecadores [...] (Jo 3,16)” (TRH 93). E esse amor que envolve também o homem manifesta-se, desde o início da história, como gratuidade e fidelidade. Estas são as características das primeiras experiências das relações estabelecidas por Deus com o ser humano. Deus, o Pai, é o Amante que sempre ama, sem que para isso seja incentivado ou recompensado, ama gratuitamente e com fidelidade:

Deus ama desde sempre e para sempre: sem ser necessitado ou causado ou motivado de fora, começou ele no eterno a amar; sem ser necessitado ou causado ou extrinsecamente motivado, ele ama e continuará a amar para sempre. À sua fidelidade no amor ele jamais faltará (cf. Sl 89,34) [...] O Pai é, por conseguinte, a eterna proveniência do amor, aquele que ama na absoluta liberdade, desde sempre e para sempre livre no amor, o eterno Amante na mais pura gratuidade do amor. (TRH 95)

O Filho Amado, enviado pelo Pai, assume a sua missão na encarnação. Através de Jesus, é possível se tomar consciência da Pessoa do Pai e da Pessoa do Filho que se relaciona com o Pai, e da Pessoa do Espírito Santo, relação de Amor do Pai e do Filho, desabrochada na novidade do amor.

É esse o Pai que é o princípio de todo amor: “Deus, o Pai de Jesus, é aquele que começou uma vez e para sempre a amar e jamais se cansa de amar. É o Pai onipotente no amor!”⁷⁸. Este Pai nos foi revelado assim pelo Filho, o Amor que armou a sua tenda entre nós (Jo 1,14). É somente a partir do evento Jesus de Nazaré que se pode pensar a Trindade.

As relações intratrinitárias não terminam com a encarnação. Continuam com aquela relação intrínseca entre criador e criatura e se aprofundam à medida que Jesus de Nazaré se conscientiza de ser o Filho Amado. A relação se faz naturalmente entre Trindade Imanente e Trindade Econômica, cujo ponto de intersecção é o homem Jesus de Nazaré, narrado nos Evangelhos:

Entre Jesus e o Pai a relação é de pertença recíproca (“O que é meu é teu...”; Jo 10,38); de recíproca imanência (“O Pai

⁷⁸ FORTE, B. *Introdução à fé. Aproximação ao mistério de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 25.

está em mim e eu no Pai”; Jo 10,38; 17,21); de profundíssima comunhão (“O Pai está comigo”: Jo 16,32; “nada faço por mim mesmo, mas falo como me ensinou o Pai. E quem me enviou está comigo. Não me deixou sozinho, porque faço sempre o que lhe agrada”; Jo 8,31); de unidade perfeita: (“Eu e o Pai somos um”; Jo 10,30; “Quem me viu, viu o Pai”; Jo 14,9)”. (TRH 92)

O Pai toma toda iniciativa amorosa em relação ao Filho: ele o envia (cf. Lc 4,17-21; Jo 7,28s; 8,29.42; At 3,20; Rm 8,3; Gl 4,4; 1Jo 4,9.10.14; etc.), o acompanha na sua vida terrena, está sempre disponível para acolhê-lo na oração. O Pai é o *Abba* a quem Jesus se dirige (cf. Mc 14,36; Rm 8,15; Gl 4,6).

Essa relação estreita de Pai-Filho que nos foi revelada por Jesus de Nazaré não está restrita apenas a “Eles”, o homem também entra nessa dinâmica de amor. No Filho todos os homens são Filhos: “Aquele a quem Jesus ora é o Deus de Israel, seu Pai. Sendo Deus o Pai, e o Pai é aquele que ama ao Filho e a nós, Deus é amor [...] (1Jo 4,8.10.16)” (TRH 93).

Como revelação do Pai, Jesus, mostrando o seu amor de modo concreto e nos convidando a ser filhos, nos mostra, ao mesmo tempo, toda a bondade disso e a beleza de sermos filhos, de acolhermos a Paternidade daquele que é a origem do amor. É bom e promove a realização plena de cada homem, a beleza do amor Paterno que se pode experimentar quando se acolhe esse amor, quando o homem se “rende” à filiação divina.

Sem dúvida, esta foi a experiência profunda feita pelos primeiros cristãos – ser Filho Amado no Filho. A proposta de Bruno Forte aí se funda para encontrar os fundamentos da fé para que cada homem assuma conscientemente o seu lugar teológico: “Funda-se sobre o amor do Pai a esperança dos cristãos: ‘E a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado’ (Rm 5,5; cf. 1Jo 3,1)” (TRH 93-94).

Para Bruno Forte, não basta saber que Deus é Pai. É necessário tornar-se Filho desse Pai, tornar-se o Amado. Esse lugar teológico é a possibilidade da autocompreensão humana e da sua plena realização, onde o homem é criatura envolta pela graça do Amor de um Deus-Relação que se apresenta também como Pai.

a. O Deus Vivo de Israel

Para se chegar à reflexão sobre Deus-Trindade é necessário, antes de tudo, a concepção de Deus como Alguém Vivo, como Pessoa. Bruno Forte vai às raízes primevas do cristianismo para buscar essas premissas. O Deus cristão não é uma energia, não é um ídolo qualquer, não é um lugar ou um estado de espírito... É Alguém com quem se pode estabelecer uma relação dinâmica e pessoal. O homem pode entrar em contato com o seu Deus. “Não é o Deus das teofanias, que sacralizam um tempo ou um lugar, mas o Deus que fala, que entra em diálogo com o seu povo, que julga, promete e consola. É o Deus da aliança (cf. Ex 19ss)” (JN 69).

Essa compreensão é a novidade da tradição judaica em relação aos outros povos e suas concepções religiosas. Bruno Forte não perde de vista a concepção de revelação na história – e história da revelação – de Deus. O Deus de Israel se apresenta como um Tu que procura relacionar-se com o homem. Prescindindo das interpretações tipológico-alegóricas e apologéticas: “Onde outros não perceberam mais que silêncio infinito, Israel ouvia uma voz. Israel pode descobrir que o Deus único é audível e interpretável, que vai para o meio dos homens dizendo Eu e fazendo-se Tu para eles: é o Tu que fala e a quem se pode falar” (JN 68).

Esse Tu que se coloca de livre iniciativa em diálogo com o homem, percebido pelo povo de Israel, muitas vezes pode apresentar características antropomórficas, mas Bruno Forte chama a atenção para que não haja confusões: “O Deus que sabe amar e repudiar, alegrar-se e sofrer, decidir-se e arrepender-se. O Deus zeloso, que se ira, que sente pesar, que se entenece. Ser patético [ser capaz de “padecer”] é uma característica sua” (JN 67). Por isso, “Interpretar as formas, em que se exprime o patético, como puros ‘antropomorfismos’, como se fossem simples projeções do homem sobre Deus, significa não compreender o Deus de Israel” (JN 67). Pois, é justamente através desses caracteres que Deus se revela como o Deus vivo. A história desse Deus vivo se entrelaça com a história do homem, a subverte e a renova. Isso é possível somente graças “à pureza de sua transcendência, fortemente sentida pelo rígido monoteísmo hebraico e que não significa fria imutabilidade ou árida impassibilidade do ser divino” (JN 67). Essa transcendência é a total liberdade e gratuidade do amor de *Iahweh* por Israel, a sua absoluta fidelidade a si mesmo e às

suas promessas, razão pela qual ele pode compartilhar a história do seu povo e corresponder a ela, sem perder a sua identidade (cf. Sl 102,28) e sem nunca renegar as suas palavras (cf. Is 31,2).

O Deus vivo, totalmente livre, fiel e que ama gratuitamente, é compreendido na história do povo de Israel – especialmente nos momentos mais difíceis – como um Deus que ama como uma mãe, com entranhas de misericórdia. Embora Bruno Forte não se adentre muito na leitura “feminista” dessa experiência de Israel, esta característica peculiar é decididamente apresentada: A palavra hebraica que expressa a densidade da característica do Deus do povo eleito, o Pai de Israel, é “*rahamim*”: ela traduz o amor de Deus com a imagem vigorosa das entranhas de uma mãe. “Deus está visceralmente, entranhavelmente enamorado pela criatura humana: além de ser o Pai da ‘*hesed*’, do amor de caridade forte e fiel, o Deus bíblico é igualmente o pai de ternura e da misericórdia (Is 49,14-16)” (AEC 78).

Forte cita a doutrina judaica do “*zim-zum*”, como gesto divino do “contrair-se”, para falar do amor materno de Deus que “faz espaço” para a criatura. O “*zim-zum*” é também sinal da humildade de Deus, que deixa a sua criatura livre até mesmo para rejeitar o seu amor.

Na história concreta de um povo, Bruno Forte procura o fio de ouro da história de Deus, da presença de Deus no tempo dos homens, revelando a sua identidade, entrando em relação com o ser humano, progressivamente, nas agruras e contradições do povo de Israel, “no sentido de um devir da revelação, de uma história da Palavra, que não prescinde da progressividade concreta e contraditória do caminho de Israel, mas que se realiza nela e através dela, não segundo antecipações harmônicas do futuro, mas segundo as duras leis do êxodo diário para o futuro” (JN 67).

Consciente do valor da história, do tempo e do espaço, Forte assume as categorias da teologia da história para a sua reflexão bíblica sobre a Trindade. Falar de Deus é falar do homem e do seu coração inquieto em permanente busca. Falar do homem é falar do Deus com quem ele se relaciona. Por isso, a revelação de Deus acontece de modo privilegiado no tempo, no espaço, na história: “É o que a Bíblia fez: não discorre abstratamente sobre Deus, mas narra os feitos de Deus por nós e a

história de fidelidade e infidelidade daqueles que o Deus vivo conclamou à vida e à salvação⁷⁹. O povo de Israel experimenta na própria vida a fidelidade de seu Deus e a própria infidelidade, por isso a reflexão acerca do poder criador do Senhor e de seu domínio universal nasce nesse contexto como aprofundamento de uma experiência salvífica:

Aquele que fez grandes coisas por seu povo, aquele que depôs o poderoso e elevou o humilde não pode deixar de ser também aquele que criou o dia e a noite, as estrelas, o firmamento e o mar, e todos os seres vivos. O Deus da salvação é o Criador e Senhor do céu e da terra, o Deus dos pais e o Senhor da história. O Deus bíblico, portanto, é um Deus ‘narrado’: o conjunto das narrações, de seus feitos de amor pelo povo é o livro da fé de Israel, o alimento de sua esperança⁸⁰.

A história, porém, não é uma espécie de prisão nem para Deus nem para o homem. O Deus Vivo de Israel se revela na história do povo eleito e com ele estabelece uma aliança que se abre para a esperança futura. Essa abertura ao futuro é característica do Deus Vivo que nunca se deixa prender no tempo ou no espaço pelo ser humano: ele é um Deus em permanente êxodo de si mesmo, um Deus que encontra tempo para o ser humano e, finalmente, vindo à história, estabeleceu uma aliança com o homem, “abrindo o caminho de seu povo rumo ao Reino prometido, sempre maior que qualquer realização efetuada. É o Deus que, embora se comunique nas palavras e nos acontecimentos da história da salvação, está sempre além de qualquer domínio humano” (AEC 49).

O Deus de Israel é o Deus Vivo, dialogante que, não obstante isso, é absolutamente transcendente. Ele não aprisiona o homem na história e não faz um absoluto do tempo e do espaço. A história de Israel se torna a história do diálogo ininterrupto e sempre novo do povo com o seu Deus. Esse povo, chamado por Deus para a terra da promessa, povo nômade jamais perdeu a sua religiosidade originária, profundamente ligada ao movimento e aberta ao futuro, nem mesmo quando se

⁷⁹ FORTE, B. *Introdução à fé*, p. 9.

⁸⁰ FORTE, B. *Introdução à fé*, p. 9-10.

estabeleceu na terra já conquistada. O Deus de Israel permaneceu sempre o Deus dos nômades, da migração, da promessa, da intervenção que se apresentava como novidade. O Deus de Israel não se deixar capturar, como os deuses dos povos vizinhos, no ciclo da sementeira e da colheita, no ritmo das estações que se repetem. As festas cíclicas anuais, próprias da civilização agrícola sedentária, ao serem acolhidas por Israel, recebem novo significado, relacionado com os eventos históricos da promessa: isto é, são “historicizadas”.

Assim o Deus de Israel nunca se tornou um Deus que sanciona o presente, vinculado aos lugares e ao ritmo inalterável da realidade cósmica. Ele sempre permaneceu o Deus que impele para o futuro, que inquieta o futuro suscitando a fome, que sustenta o desencaminhamento suscitando esperança, que liberta da prisão do presente suscitando o futuro. E faz isso tudo através da palavra. E faz tudo isso através da Palavra. (JN 67)

b. O Pai: Silêncio amoroso

Para Bruno Forte, o Pai, no evento da revelação, é o Silêncio amoroso e misterioso, absolutamente transcendente, de onde a Palavra tem a sua origem para que possa existir, acontecer na história. A forma trinitária da revelação de Deus tem início, então, no Silêncio, na Não-Palavra. Ora, se, na revelação, Deus se manifesta na Palavra, pode-se concluir, então, que para além desta Palavra, autêntica autocomunicação divina, está e sempre estará um Divino Silêncio: “Este Silêncio divino é, antes de tudo, a Não-Palavra, a ulterioridade misteriosa e primordial da qual a Palavra provém e junto à qual a palavra estava e ainda está na história eterna de Deus” (cf. Jo 1,1) (TH 57).

Analisando o significado da Palavra no texto grego do prólogo de João, Bruno Forte afirma que a distinção e a comunhão entre a divindade que é Palavra e a que é Silêncio já se prefigura no texto grego (Jo 1,1) deste versículo que distingue com o artigo as duas vezes em que aparece o termo Deus: a Palavra “estava com Deus” (*πρὸς τὸν θεόν*) – a Palavra era Deus (*θεός*). Esta distinção afirma a comum pertença da Palavra e daquele que é o Deus no mundo divino, a comunhão deles no

ser da divindade, e ao mesmo tempo, a distinção entre o Deus junto ao qual a Palavra estava e a própria Palavra de condição divina. Esse Silêncio que é a origem da Palavra, que é, antes de tudo, Não-Palavra, é o Deus Pai, desde sempre existente e de tudo origem. É o Deus da Aliança do povo de Israel e é o Deus Abbá de Jesus Cristo, no Novo Testamento.

A Palavra só é possível porque existe o Silêncio. E um Silêncio que se faz justamente para dar espaço à Palavra e esta, por sua vez, remeterá novamente ao Silêncio, dele dizendo todo o amor. Assim, a Palavra da revelação “nos remete ao Silêncio da Origem, para as profundezas daquele do qual eternamente provém e com o qual eternamente está: o Deus que se tornou visível nos remete ao Deus invisível, do qual é imagem fiel (cf. Col 1,15; 2 Cor 4,4; Eb 1,3; etc.)” (TH 57).

Para Bruno Forte as relações são fundamentais e, para a Palavra e o Silêncio, é fundamental encontrar as formas das relações recíprocas. O Teólogo remete o leitor à tríplice via da mística clássica, especialmente depois de Dionísio, o Areopagita: *via negationis*, *via eminentiae*, *via causalitatis*. Assim, o teólogo se apropria da definição de Dionísio, o Areopagita que entendia a primeira via como negação que pretende afirmar a diferença; a segunda via, através da afirmação, quer evidenciar a continuidade; e a terceira via representa a superação das duas primeiras, porque une os polos na indissolúvel continuidade e na irreduzível distinção da relação de causalidade. Dionísio propõe a tríplice via para se elevar em direção do “além de todas as coisas”: o tudo, além do qual ir, é o horizonte deste mundo.

Esse Silêncio que se dá como Não-Palavra, como negação do Verbo enquanto tal, tem um caráter de pro-veniência escondida, de profundidade distante e, ao mesmo tempo, a ele conectada; de indizível originalidade; de trevas irreduzíveis a todo e qualquer comunicar luminoso que pretenda desvendar todos os segredos e mistérios de Deus. Entretanto, Forte faz questão de salientar a diferença entre Silêncio e mutismo. O Silêncio da Não-Palavra não se confunde com o mutismo do não dizer, mas é o calar eloquente do celebrar, do adorante estar abertos à transcendência. Na via positiva, encontramos a afirmação e a potencialização máxima da Palavra que procede do Silêncio, justamente porque procede do Silêncio, é forte, plena de sentido. A via *eminentiae* se une à via *causalitatis*, resumindo e

superando as duas anteriores porque reconhece entre Palavra e Silêncio uma relação dialética fundamental que é, simultaneamente, de continuidade e de distinção.

Se o Silêncio, eternamente, é a origem da Palavra, no mundo e na história esses eventos de silêncio são os tempos da morte e do nada, onde acontece o exílio da Palavra que diz o Amor a partir do Silêncio e a Ele remetendo. Para os teólogos europeus este silêncio de Deus na história foi especialmente marcado pelo holocausto de Auschwitz. Influenciado por esse acontecimento histórico, Bruno Forte se coloca entre os pensadores que tentam refletir sobre Deus e o mundo no “silêncio de Auschwitz”.

Deus criador, compreendido como Silêncio, não é novidade absoluta trazida para a cultura judia pela Segunda Guerra Mundial e a loucura de Hitler. O Deus Silencioso já aparece nos textos do Antigo Testamento. A literatura sapiencial apresenta o Silêncio como um convite à escuta (cf. Sl 19). Na literatura profética, o Silêncio se apresenta com a densidade metafísica. O silêncio é a experiência dramática do falimento onde Deus não se apresenta somente na palavra e na resposta. Também o nada do silêncio e do escondimento podem estar carregados da Presença divina. A convicção judaica é que, no silêncio, Deus se revela como liberdade. Este silêncio divino é o espaço da liberdade do homem que, não aceitando a relação com o seu Deus, provoca o silêncio do vazio, do nada, do não-sentido, da morte.

O Novo Testamento apresenta a culminância desses dois silêncios: o amoroso que gera a vida e o da rejeição que traz a morte. Somente quando a Palavra for mostrada no supremo silêncio da Cruz como gerada puramente do Silêncio, quando a Lei for superada radicalmente na liberdade do Espírito, a ética da gratuidade se tornará novamente possível ao homem. A gratuidade do Deus silencioso que fala no abandono do Crucifixo é a fonte da gratuidade que o Consolador efundirá no coração dos homens: a superação da Lei no Evangelho não é o fim da Palavra no Silêncio, nem a captura do Silêncio na Palavra, mas a relação dos dois entendida nos termos da geração e do dom. O Evangelho não substitui o silêncio do Deus vétero-testamentário por uma Palavra de Deus exclusiva e totalizante, o Silêncio continua sendo a origem da Palavra.

c. Os nomes do belo e o silêncio de Deus⁸¹

O Pai, como foi dito anteriormente, é a origem, a fonte, o início do movimento amoroso, o princípio de tudo. Como falar do belo em Deus Pai sem tornar explícito aquilo que é silêncio? Como dizer o indizível sem violar o seu mistério? Forte utiliza, para tal, a imagem da *Menorah*, o candelabro santo. Acendendo os seus braços, os rostos dos homens podem resplandecer com a luz que emana das imagens evocadas.

acender os sete braços do candelabro santo, a *Menorah*, na noite do mundo, fazendo resplandecer a *menorah* vivente dos rostos, que com as suas sete aberturas são chamadas a veicular a luz verdadeira do coração, aquela que somente o Messias, o Eterno que entrou no tempo, está em grau de acender com a sua luz. A evocação dos sete nomes do belo nas linguagens sagradas do Ocidente poderá ajudar a alimentar esta *menorah* vivente da beleza no santuário de Deus, que é o mundo inteiro por Ele chamado a existir. (VB 17)

O primeiro nome do belo proposto por Bruno é *tov* (טוֹב), do hebraico. Este termo aparece como um refrão à guisa de comentário que evidencia a bondade e a beleza da obra dos seis dias, aos olhos do Criador (cf. Gn 1,4.10.12.18.21.25.31): “E Deus viu que isso era bom/belo”. As obras da criação apresentadas em Gn 1 são oito, mas *tov* aparecerá apenas sete vezes. “Segundo a tradição rabínica não é dito da obra do segundo dia porque nela Deus opera a separação das águas das águas, da terra do céu, que parece contradizer à beleza como unidade e correspondência” (VB 17).

A criação é bela porque é pergunta, desejo do céu: *tov*, belo é então o que nutre o desejo, lançando pontes para o Eterno para que somos feitos (não o que separa do céu, mas o que faz nos dirigir a ele é belo: de-sejo – de *de-sideribus*, estar longe das estrelas, ansiando a sua proximidade – é o belo, a ausente presença no coração da abóboda estrelada...). O belo e o bem são desejo do Eterno, sede do céu, sede da beleza escondida... (VB 18)

⁸¹ FORTE, B. *La via della bellezza*. Un approccio al mistero di Dio. Brescia: Morcelliana, 2007. Daqui para frente citado como VB. Tradução da autora da tese.

O segundo nome do belo, segundo este esquema da *menorah* proposto por Forte, é *kalós* (καλός segundo os medievais viria do grego καλέiv: chamar; na verdade vem do sânscrito *kalyah*): o belo chama, atrai a si, é amável, se oferece, vem ao encontro. Pode-se entender a beleza como apelo, como sedução, como oferta, como advento gratuito e inesperado do Outro na vida do homem, na sua história e no seu tempo.

O terceiro nome da beleza é o latim *pulcher* (sua origem é de um sobrenome romano). Subentendido que os membros dessa família fossem particularmente belos. Assim, porque se refere a uma família específica, belo é, portanto, alguém, um sujeito concreto. Ora, a beleza, então, apresenta-se em um “fragmento”, de forma frágil, finita... Esse sujeito concreto sofre a “ditadura” do tempo: envelhecerá, adoecerá, morrerá... Por isso, Forte afirma que “a beleza tem uma aura trágica: o seu beijo é mortal, porque o Todo que se oferece no fragmento revela a inexorável finitude deste. O belo denuncia a fragilidade do belo” (VB 20).

A beleza é como a morte, ameaçadora na sua iminência: é esta a razão profunda pela qual a experiência do belo está eivada de melancolia. O belo recorda aos habitantes do tempo a caducidade da sua morada, que aparece envolta pelo silêncio do nada. E porque a vertigem do nada produz a angústia, se intui quanto angustiante pode se revelar a beleza: suspenso entre os abissais silêncios da morte, o coração humano, sobrepujado pelo belo se torna inquieto em relação ao seu destino. A fragilidade do belo remete assim paradoxalmente ao eterno, como Perséfone que do Hades remete aos jardins da primavera... (VB 20-21)

O quarto nome do belo proposto por Forte é o latim *formosus* (de “forma”): belo é o que tem forma, onde a proporção das partes espelha a harmonia dos números do céu. Agostinho afirma: A beleza é ordem, harmonia, paz: recolhido repouso da alma. Agostinho afirma: “(As coisas são belas) porque as partes... por uma espécie de íntima ligação dão lugar ao conjunto conveniente” (*De vera religione* 32,59). Para Agostinho a beleza não é algo, mas é Alguém, um Tu amado: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua e tam nova, sero te amavi!* (“Tarde Te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde Te amei!”) (*Confessiones*, X,27,38).

O quinto nome do belo significa a irradiação da luz: por exemplo, o termo alemão *schön* (segundo Goethe, *die Schönheit kommt vom Schein*), que vem de *schein*, “claro”, “luminoso”, “esplendoroso”. “Esplêndido é o belo, radioso como o sol da manhã, e, ao mesmo tempo, pudico como o mesmo sol às primeiras luzes da aurora, ou inflamado de sangue como astro na hora que se aproxima do crepúsculo, quando sabe tingir tudo com o sabor da saudade” (VB 22). *Claritas* é o termo usado por Tomás de Aquino em relação a esta percepção ulterior da beleza: ele recorre a ela quando fala do belo em relação Àquele a quem mais se aplica a ideia da beleza, o Filho Jesus Cristo. É neste contexto que Tomás acrescenta aos dois termos agostinianos – *integritas* e *proportio*, o Todo e a proporcionada harmonia das partes – a ideia da *claritas*, daquilo que, irradiando, transgride os confins, ultrapassa os limites: “A beleza – escreve na *Summa Theologiae* (I q.39 a.8c) – tem a ver com o que é próprio do Filho”.

O sexto nome do belo é *bello*, do latim medieval *bonicellum*: pequeno bem, bem abreviado. De *bonicellum* derivam os termos: *bello*, “belo”, “bonito”, *beau*, *beautiful*. “A beleza é a contração do Onipotente na fragilidade, do divino no humano, da glória na humildade e na vergonha da Cruz” (VB 25). Forte afirma: “O belo é o amor que induz o infinito Bem a se entregar à morte por amor da criatura amada. O belo é humildade, *kénosis* do esplendor e exatamente por isso paradoxal esplendor da *kénosis*” (VB 25). Como o Pai, na entrega do Filho, no momento do maior abandono, da maior distância, representado na Cruz, que é também história do Pai.

O sétimo nome evocado por Bruno Forte é “sublime”, derivado de *sublimen*, isto é, suspenso à arquitrave da porta, no limiar, no alto. “O sétimo nome do belo fica, porém, mais propriamente custodiado no silêncio. É a beleza além de toda beleza, o silêncio de Deus além de tantas palavras dos homens que procuram dizer o indizível” (VB 26). É voz do silêncio que fala a Elias no Horeb (1Rs 19,12). “A beleza verdadeira está sempre além, inatingível e desejada, atraente e escondida, infinita e presente no finito, vivente e doada na morte, mortal e salvífica, temporal e eterna: ela passa e pode-se vê-la somente de costas...” (VB 26). Como no silêncio da hora nona, naquela Sexta-Feira. “O belo evoca, não captura; invoca, não pretende; provoca, não sacia. É a beleza significada no seu contrário, a porta da beleza, a

beleza de Deus...” (VB 26), pela qual todos podem entrar, pois, por meio do Filho, o Pai estende a todos os homens o dom da vida e da reconciliação

2. O Filho, revelação do amor do Pai

Segundo Bruno Forte, a auto-revelação de Deus, lida a partir do mistério da Cruz, é a plenitude da história do Deus Uno-Trino que, incansavelmente, busca estabelecer relação-Aliança com o ser humano. A experiência das primeiras comunidades cristãs, expressas no querigma pós-pascal: “Ele ressuscitou!”, cuja compreensão, memória e confissão chega ao homem de hoje como anúncio de esperança do retorno à Pátria Trinitária, é o ponto de partida da reflexão fortiana: “A memória tornou-se memória pascal; a consciência do presente – a consciência pascal; a espera do futuro – esperança da Páscoa” (TRH 41). Forte afirma que: “como a explicitação do evento primordial da morte e ressurreição do Senhor é a confissão trinitária, podemos dizer que a memória, a consciência e a esperança da Igreja nascente são propriamente uma memória, uma consciência e uma esperança trinitárias” (TRH 41). Então, a releitura pascal da história, feita pelos primeiros cristãos, é uma releitura trinitária dos eventos passados, do presente das comunidades e do futuro esperado.

A partir da Cruz o teólogo compreende a pessoa e a missão de Jesus de Nazaré, o Cristo Senhor, Filho amantíssimo do Pai. Como um enorme holofote, a Cruz ilumina todo o processo revelatório de Deus, cujas raízes se encontram na história e na cultura do povo de Israel. A auto-revelação do Deus Tri-Uno apresenta-se como processo continuado no tempo e no espaço de uma relação – Aliança – vivida com um povo, inserido em uma cultura: “Na experiência trinitária da salvação se passa à compreensão trinitária da origem, do ‘entrementes’ e da meta do caminho do povo de Deus, analogamente a como Israel, a partir da experiência do Deus salvador, confessou o Deus criador e senhor da história” (TRH 41).

Deus está se revelando na história do povo judeu, num processo ininterrupto, o Deus único e verdadeiro, ao qual Jesus constantemente se dirigirá chamando “*Abbá*”, Pai. A partir dessa continuidade histórica, dessa relação com um povo é aceitável a “encarnação” de Deus. O Deus-Trindade dos cristãos, assim compreendido através de Jesus de Nazaré, é Aquele Deus fiel ao seu povo, único no seu amor de misericórdia, que sempre esteve presente na história do povo de Israel, caminhando com ele.

Como Israel, assim a Igreja chega do Deus salvador ao Deus criador: e como o povo da Antiga Aliança projeta no Deus do universo os caracteres do Deus da história, assim o novo Israel não pode deixar de projetar neste Deus do início a experiência trinitária do Deus do novo e definitivo cumprimento. À luz do evento pascal – e da reflexão conduzida a partir dele sobre a imanência do mistério – é possível por isso reconhecer a presença própria das Três Pessoas divinas na unidade da história das origens (TRH 157).

O evento Pascal é o ponto de partida de uma reflexão que abrange muito mais do que um momento cronológico. Entra-se na dimensão kairológica da história, onde o “tempo”, mais que o correr dos dias, anos, séculos, é acontecimento eterno e, por isso mesmo, “fora do tempo”, pode referir-se ao “todo” do tempo, re-significando, fecundando o correr dos grãos de areia da ampulheta do tempo. E, justamente aqui, pode-se entrever a ruptura: o novo e desconhecido que nasce da gestação do antigo. Sem este, aquele é incompreensível. A novidade, porém, que se descortina com o evento Jesus Cristo, vai muito além das expectativas da história e da cultura do povo de Israel: é a plenitude que, inesperada, ultrapassa incomensuravelmente a esperança messiânica do povo judeu.

Entre continuidade e ruptura, há, entretanto, a reserva de sentido. O Filho é a Palavra do Pai: “por isso, o *conteúdo* da revelação no qual se funda a fé cristã, é simultânea e inseparavelmente cristológico e trinitário: o Verbo na carne é o Filho eterno que passou a formar parte da história” (TH 39). Por um lado Deus se revela plenamente em Jesus de Nazaré. Por outro, o infinito eterno não pode esgotar-se na contingência histórica. A revelação de Deus-Trindade não se esgota completamente na compreensão humana, qualquer que seja ela. Deus se revela, velando-se.

um desvelar-se que vela, um vir que rompe caminho, um mostrar-se no retrain-se, que atrai. Esta dialética de abertura e ocultamento atinge o seu ponto culminante na autocomunicação pessoal de Deus no Filho Encarnado: a Palavra que se diz nas palavras remete ao abissal Silêncio de onde procede. [...] *revelatus in absconditate et absconditus in revelatione*: a esta condição dialética remete o próprio termo *revelatio* (analogamente ao grego *apokálypsis*), em que o prefixo *re* tem tanto o sentido da repetição do idêntico como o da passagem à condição oposta. A revelação do Deus que

vem tira o véu que oculta, mas é também um mais forte esconder, é comunicação de si, que inseparavelmente se oferece como um novamente “velar” (AEC 49-50).

O Filho é plena revelação de Deus-Pai, entretanto, ao mesmo tempo, na sua finitude humana, a sua pessoa remete a algo mais: ao Silêncio amoroso originante, à transcendência eterna e infinita, ruptura com o existir no e do tempo e do espaço. No homem Jesus de Nazaré, a consciência da filiação é patente nos Evangelhos: “A relação imediata, contínua e irrepetível com o Pai, a consciência filial, única e exclusiva, singularmente revelada pelo mistério do Abbá, marcam toda a sua existência, até a hora suprema da cruz[...]” (TRH 100). O Filho, Palavra do Pai, dele recebe tudo, tudo acolhe com gratidão, em tudo faz a vontade dAquele que é a Origem sem origem, o “Ingerado”.

a. Ser o Amado: acolhida

Bruno Forte não ignora a dificuldade que se apresentou, num primeiro momento, para que a rígida tradição monoteísta judaica reconhecesse em Jesus de Nazaré o Verbo do Pai. Na tentativa de explicar essa filiação sem se distanciar do monoteísmo, já no início do cristianismo várias hipóteses foram levantadas, e foi necessário fugir ao óbvio para se chegar à compreensão eclesial: “qual a relação existente entre este homem Jesus, proclamado Senhor e Messias, e o Deus dos Pais?” (JN 115). Ora, simplesmente afirmar que o Humilhado havia atingido “a condição divina do Cristo esperado com a Páscoa era certamente mais tolerável para a mentalidade hebraica do que reconhecer essa condição divina no humilde Nazareno” (JN 115). Jesus Nazareno era apresentado pelas comunidades como o Cristo Senhor, como o Filho de Deus Pai. Essa conclusão é tirada da história do homem de Nazaré que, no Novo Testamento, está sempre em relação ao Pai: “[...] o Filho é sempre relativo ao Pai, torna-se evidente que, com respeito àquele que é princípio e fonte, Amor eternamente amante, seja ele procedente, gerado, eternamente amado: ele é o Filho, a Palavra do Pai” (TRH 104).

A autoconsciência de Jesus que se reconhece como Filho e o reconhecimento por parte dele de Deus como Pai, são o ponto de partida para a afirmação da distinção entre as duas pessoas da Santíssima Trindade – a fonte e o procedente. O Filho é consciente que procede de Outro, que é Amado por Outro, que esse Outro é a fonte e a referência de todo o seu existir. Dele, o Princípio sem princípio, o Filho Amado tudo recebe com gratidão. Acolhimento agradecido é característica do Filho, diante do Pai que se dá gratuitamente: “O que caracteriza o Filho, pode, por conseguinte, ser identificado no seu ‘nascer de outro’, na filiação: se no Pai reside a manancialidade do amor, no Filho é posta a receptividade do amor” (TRH 104). A eterna acolhida do Filho só é possível porque este se apresenta como distinto do Pai, como o Outro, consciente de ser Amado: “O eterno Amante se distingue do eterno Amado que dele procede pela transbordante plenitude do seu amor: o Filho é o outro no amor, aquele sobre o qual repousa o movimento da generosidade infinita do Amor fontal” (TRH 104). Pois, “o Amante é princípio do Amado: Amor-Manancial é fonte do Amor-acolhida, na insondável unidade do amor eterno” (TRH. 104). Forte afirma, portanto, que:

Esse processo pelo qual o Vivente no amor fontal dá origem enquanto princípio ao Vivente no amor receptivo, a ele indissolivelmente unido, pode denominar-se geração: o ato eterno desse processo eterno é o eterno nascimento do Filho, o seu sair “do seio do Pai” [...] Em virtude desse processo, dessa história eterna do Amor, o Filho é, na sua pura receptividade, na divina “pobreza” do seu acolher, aquele no qual o Pai plenamente se comunica e exprime, a plena expressão e comunicação do Pai, a sua Palavra eterna, o Verbo, a Imagem transparente e irradiante dele (TRH 105).

A geração do Filho revela-se como processo eterno de amor, como processo de eterna entrega de si que o Pai faz gratuitamente ao Filho. Este processo “caracteriza-se ulteriormente através de dois aspectos, entre si indissolivelmente unidos: isto é, distinção e superação do distinto, alteridade e comunhão, diferenciação e unidade” (TRH 106).

Forte conclui, com a tradição cristã, que “o amor eterno é distinção: o Amante não é o Amado; o Pai não é o Filho. Sem essa alteridade, o amor divino seria solidão de infinito egoísmo” (TRH 106). Se a distinção é necessária para a relação, a

unidade se dá enquanto a distinção se faz relação: entrega e acolhida, amor dado gratuitamente e recebido com gratidão. Retomando o enunciado no primeiro Concílio Ecumênico, o de Niceia em 325, Bruno Forte reafirma a consubstancialidade de Pai e Filho: “Se esse amor é distinção, não menos ele é *unidade*: a história divina supera o distinto na infinita profundidade da comunhão trinitária” (TRH 109). Essa unidade se funda, num nível essencial: “afirmando que o Filho é consubstancial ao Pai, defendeu o Concílio de Niceia (325) a paridade no ser divino entre um e outro, contra toda redução subordinacionista” (TRH 109).

Para Bruno Forte a unidade do Pai e do Filho é a possibilidade de compreensão da encarnação, vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Logo, à pergunta: o que eu e Deus temos em comum? A resposta é imediata, no sentido literal da palavra, sem mediações de outras categorias que não o próprio Deus: “o Filho que está junto do Pai desde o início (cf. Jo 1,1), no seio do Pai (cf. Jo 1,18), é um com ele: ‘Eu e o Pai somos um’ (Jo 10,30)” (TRH 109).

O eterno Amante e o eterno Amado são um na unidade do eterno amor! Essa sua insondável unidade é princípio, fundamento e termo de toda verdadeira unidade nos céus e na terra: não uma unidade morta, estática e indiferenciada, mas a unidade viva do movimento eterno do amor divino, que se distingue e supera o distinto, numa dinamicidade sem pausa. (TRH 109-110)

A unidade do amor é feita de iniciativa amorosa e de acolhida. Acolhida é ouvir o outro atentamente. Obedecer – *ob audire* – é característica do Filho acolhedor do amor do Pai. O “servo obediente” ou o “Profeta obediente”, em total comunhão com o Pai se apresenta plenamente livre e, por isso mesmo, capaz de promover a libertação dos outros: “A obediência àquele que “é maior do que eu” (Jo 14,28) revela o mistério da sua vida, de tal modo que uma das mais antigas teologias cristãs é a “cristologia do Profeta obediente” (TRH 101). A total relatividade ao Pai e a “profunda comunhão com ele não impediram, contudo a Jesus de ser plenamente ele mesmo, de até se apresentar com autoridade e ‘pretensão’ que deixaram atônitos e escandalizados os seus contemporâneos. A dependência do Pai o tornou livre e libertador” (TRH 101).

E é nessa obediência livre que se pode compreender a vida de Jesus de Nazaré até a sua morte, violenta e injusta, na Cruz. A sua amorosa acolhida-obediência é o pressuposto da sua liberdade absoluta. Jesus Cristo é livre no amor. Por ser livre, opta pelo amor total, entrega-se à morte por amor: amor ao Pai e amor aos homens amados por ambos – Pai e Filho.

Esse amor acolhida-gratidão-obediência está profundamente referido à Eucaristia. Toda a vida de Jesus de Nazaré entre os homens é “ação de graças” ao Pai no serviço aos irmãos. A eucaristia – ação de graças – acontece, em primeiro lugar na vida cotidiana de Jesus. Sua vida é ação de graças contínua, é “eucaristizada”. Também para o cristão, a Eucaristia deve ser mais que um rito sagrado qualquer: é a celebração da vida vivida na cotidianidade, “um sinal que na tradição cristã é cheio de significado simbólico: um pão partido e um cálice de vinho” (CA). Pois, “o pão partido e comido juntos é a vida partilhada, o cálice é o símbolo do destino sofrido, então, quem bebe do mesmo cálice sofre junto” (CA). Os cristãos “sabem que o Jesus de Nazaré, o profeta galileu, o filho de Deus, no qual eu acredito como cristão, escolheu estes dois sinais para o gesto supremo do seu amor, a Eucaristia” (CA).

O pão partido e o cálice do vinho se tornaram na Eucaristia o símbolo real, eficaz de sua partilha conosco. Ou seja, nós partilhamos a vida e a dor com o nosso Deus. Eis então dois grandes símbolos. Onde se encontra o Deus vivente com o homem vivente? Na caridade ou seja, no destinar a própria vida ao outro, no viver esse êxodo de si sem volta, que é o amor, e naquele pão e naquele vinho em que Deus se compromete por nós. Na América latina me ensinaram um provérbio maravilhoso, que diz: “Aquele que ama suja as próprias mãos até o fim”. Bem, este pão partido, este vinho símbolo da partilha, do compromisso de Deus no pão e no vinho da Eucaristia, nos dizem quem é o nosso Deus. É o lugar do encontro, o verdadeiro, o verdadeiro desafio, o verdadeiro inquietante problema de quem está buscando o rosto do Outro (CA).

O trecho acima, pronunciado por Bruno Forte em um encontro em 1998, com alunos de uma escola de ensino médio, na Itália, traduz bem o significado de Eucaristia para ele: é comunhão de vida, é compromisso solidário, vivido até as últimas consequências, se necessário, como Jesus o viveu.

A vida de Jesus é Eucaristia: é acolhida grata do amor originante do Pai, é ação de graças por todo dom, é confiante entrega total de si até a morte e morte na Cruz.

b. O Filho: Palavra do Pai

¹No princípio era o Verbo
E o Verbo estava com Deus
e o Verbo era Deus.

¹⁴E o Verbo se fez carne,
E habitou entre nós;
(Jo 1,1.14)

Para Bruno Forte, se o Silêncio é a “forma” da revelação do Pai, a Palavra é a “forma” do Filho. O Filho é a Palavra amorosa do Pai que tem sua origem no amoroso Silêncio originante. A autocomunicação do Deus Tri-Uno, através da Palavra, traz consigo a realidade do Silêncio. É do Silêncio que a Palavra nasce, é nele que pode encontrar espaço... É na dialética da Palavra e do Silêncio que acontece a revelação do Deus cristão aos homens, na história. E é também nessa dinâmica, de Silêncio e de Palavra, que a mesma pode ser compreendida.

O Silêncio e os tempos de silêncio na história são preciosos para Bruno Forte, pois resguardam a reserva de sentido do Deus transcendente. O teólogo busca o espaço mais respeitoso ao ser de Deus e à relação do Deus-Trindade com o ser humano e com a criação. Re-Velação: Palavra e Silêncio, apresentação e ocultamento... A encarnação traz em si o mistério destes opostos que, mais que ruptura, são a unidade-continuidade da Aliança estabelecida com um povo, com todo o ser humano e toda a criação saudosa (mesmo que inconscientemente) da Pátria. A Não-Palavra, o Silêncio do princípio, é Deus, aquele que, no Novo Testamento é identificado com o Pai de Jesus Cristo, enquanto a Palavra, o Verbo, é aquele que – existindo desde sempre com o Pai como Deus – se fez carne, ressoando na história (cf. Jo 1,14). Na tradição judeu-cristã, o Teólogo busca os vestígios do Silêncio e da Palavra, do desvelamento e do escondimento de Deus:

Pode-se afirmar, então, que a tradição judeu-cristã compreende – além de uma teologia da Palavra, inseparável dela – uma teologia do Silêncio: o dizer de Deus não se realiza jamais sem um seu mais alto calar. O silêncio não é apenas o útero fecundo da vinda, mas também o lugar da realização final, quando “Deus será tudo em todas as coisas” (1Cor 15,28), e toda criatura será afinal e plenamente ela mesma diante dele. Por essa Pátria anseia o silêncio da espera: o Deus silencioso e recolhido é a vocação do mundo, o ancoradouro da nostalgia inscrita no ser silente da criatura. (AEC 50)

A Palavra se situa em meio ao Silêncio. Bruno Forte coloca a Palavra “entre dois silêncios: o Silêncio da origem e o Silêncio do destino, o Pai e o Espírito Santo. Entre esses dois silêncios – os *altissima silentia Dei* – está a morada do Verbo, o seu esplendor, a sua quênose” (AEC 52). Assim o Verbo, a Palavra de Deus, revela ao homem quem é Deus e quem é o ser humano na história e na eternidade: Filhos no Filho, nascidos, também toda a criação, do silêncio do Pai e do Espírito. “Tendo como pano de fundo este Silêncio divino, o Verbo que vem na carne se oferece como a luz nas trevas, a revelação do amor eterno efetuada na “entrega” de si mesmo até o fim, o Filho que nos faz filhos abrindo-nos ao mistério do Pai, Silêncio da origem e da pátria final” (AEC 50). Na história dos homens, “no ‘tempo intermediário’ que está entre o primeiro e o último Silêncio, situa-se a vinda da Palavra, coeterna na eternidade, embora gerada e determinada temporalmente na história do ser humano” (AEC 50). Estando “inscrita” no Silêncio, a Palavra é mediação dele, “remissão às profundezas silenciosas que constituem a proveniência e o advir de sua vinda, no tempo e na eternidade” (AEC 51).

O prólogo do evangelho de João apresenta de modo radical a síntese e a antítese da encarnação: a relação paradoxal de Verbo (*λογος*) e Carne (*σαρξ*). A resposta foi encontrada na definição de Calcedônia (451): as duas naturezas do Verbo Encarnado. Elas garantem a relação de descontinuidade e continuidade na unidade profunda da concepção de Pessoa. Esse evento é testemunhado pelo próprio evangelista que se vê envolvido no encontro com o Verbo Encarnado e na experiência de salvação produzida pela Sua presença.

Forte sublinha o fato de que Calcedônia, assim como outros Concílios com suas formulações dogmáticas, não é o ponto final da busca da formulação do dogma, mas o início. É necessário que os cristãos, de todos os tempos o compreendam e o digam novamente, respeitando os “dizeres” da Igreja através dos tempos, para que se conserve a atualidade do dogma. Atenção ao processo da evolução do dogma é tarefa da Igreja como um todo. É a oportunidade de evangelizar, falando a linguagem do homem atual e, por isso mesmo, possibilidade de com ele estabelecer diálogo verdadeiro, oferecendo a verdade também nas categorias éticas e estéticas.

Ora, o paradoxo da autocomunicação de Deus testemunhado por João especialmente no versículo 14 do primeiro capítulo do seu evangelho, será sempre uma espécie de “treva luminosa”, pois a Transcendência não pode ser dissolvida na linguagem. Bruno Forte cita Heidegger e Gadamer para tentar compreender a Palavra na linguagem humana, sua forma e conteúdo, e chega à conclusão de que a concepção cristã de revelação que coloca em jogo a identidade da alteridade relacional contribui também para a filosofia da linguagem:

É desta forma que a história do conceito de linguagem acaba recuperando o valor altíssimo do conceito de linguagem reveladora, próprio da doutrina cristã da encarnação da Palavra: somente se a linguagem proferir a coisa sem esgotá-la é que o Verbo eterno poderá se proferir na carne sem se reduzir a ela [...]. E, por outro lado, este conceito de linguagem reveladora se abre para a possibilidade surpreendente de que através de palavras humanas possa ser proferida a Palavra e no silêncio além da linguagem possa se nos oferecer o Silêncio fecundo da Origem divina do Verbo e de todas as coisas. (TH 125)

Como no plano dos conteúdos da mensagem revelada se diz que o Filho procede do Pai e é enviado por Ele neste mundo, assim, do ponto de vista da forma da revelação, se pode dizer que a Palavra procede eternamente do Silêncio divino e dele sai para ser enviada aos homens em vista da salvação. Mediação do Silêncio, a Palavra revela-se como acolhida ativa. O milagre da revelação traz outro mundo neste mundo: a encarnação do Verbo faz ressoar no tempo a Palavra eterna nas frágeis e limitadas palavras do tempo.

c. No Filho a “irradiação” do Pai

O Filho é irradiação do Pai, esplendor da Sua Palavra, exteriorização, no misterioso evento da Encarnação, do amor do Pai, da vida da Trindade Santa. Por excelência, então, o Filho é “o” Belo. Bruno Forte afirma, com Tomás de Aquino, que “três coisas requer a beleza, de fato. Em primeiro lugar, a integridade ou perfeição... Então, a devida proporção ou harmonia. E depois a luminosidade...” (VB 23).

Ao explicitar os três requisitos da beleza, Forte afirma que o primeiro, a integridade, é própria do Filho: “Em relação à integridade, ela toca aquilo que é próprio do Filho, enquanto o Filho tem em si de modo verdadeiro e perfeito a natureza do Pai...” (VB 23). Também em relação à proporção, “ela corresponde ao que é próprio do Filho, enquanto ele é a imagem expressa do Pai. Daqui se deduz que pode-se dizer de qualquer imagem que ela é bela se ela representa/apresenta perfeitamente o objeto...” (VB 23). Finalmente, “em relação à claridade, ela corresponde ao que é próprio do Filho enquanto ele é o Verbo, luz e esplendor da inteligência” (VB 23). Bruno Forte conclui:

Em outras palavras, o Todo se faz presente no Filho encarnado não somente como harmonia, mas também como transgressão, irradiação, arrebatamento, laceração: o Infinito na fragilidade do finito, o Eterno no tempo, o Bem supremo na morte de Cruz. O ágape crucificado é a revelação da beleza que salva... É daqui que nasce o nome destinado à maior fortuna nas línguas ocidentais: “belo”... (VB 24)

Com o Mistério da Encarnação beleza e bondade divinas se deram a conhecer aos homens, no homem Jesus de Nazaré, especialmente *sub specie contraria*, na hora da Cruz. Na Cruz, todo o Amor se dá, mostrando-se na sua esplendente beleza e desconcertante bondade. Forte afirma que “a hora pascal revelará o rosto dessa beleza do Homem das dores que se entrega à morte por nosso amor: é o amor com o qual nos amou que transfigura ‘o homem das dores diante o

qual se cobre o rosto' (Is 53,3) no 'mais belo dos filhos dos homens': o crucificado amor é a beleza que salva" (VB 27)⁸².

Para Bruno Forte, a Cruz apresenta-se como uma espécie de sacramento da história humana, revelado na morte de Jesus Cristo. A Cruz traz em si uma pergunta de sentido fundamental, símbolo do sofrimento, do abandono, da solidão, da dor, da morte... que toca todo homem de todo tempo, de qualquer cultura, classe social...: A Cruz, diante do mal, é bem que se derrama, que transborda:

Poder-se-ia falar da história humana como "história dos sofrimentos do mundo". Do mais profundo da injustiça emerge a pergunta angustiante sobre o sentido de tudo isto e a aspiração pela justiça, cuja essência e nostalgia é o aguilhão supremo da dor. É o problema de Deus. "*Si Deus iustus, unde malum?*": se existe um Deus justo, por que existe o mal? E se existe o mal, como poderá existir um Deus justo? O protesto do ateísmo trágico e do conformismo renunciatório são soluções aparentes, que simplesmente eliminam um dos dois termos do dilema. O Evangelho cristão, ao contrário, lê a dor em Deus e Deus na dor a partir da cruz do Filho. (EEV 59)

A Cruz é a experiência humana que o Filho vive: no fundo, desde a encarnação a quênose faz parte da sua missão. A Cruz é a consequência lógica da vida vivida por amor, em constante doação ao Outro e aos outros, por isso mesmo, explicitação do sintético termo latino *bonicellum*: bom e belo.

Bruno Forte explora, na reflexão teológica da Cruz e do sofrimento, o verbo grego *paradidonai* traduzido para o latim como a "entrega". Nessa entrega, o teólogo vê uma profunda relação com a Eucaristia, entendida como ação de graças na mesma linha das orações de bênção judaicas. A eucaristia é ação de graças ao Pai, Senhor do céu e da terra, Criador de tudo. A continuidade da tradição judaica se dá com a celebração cristã que traz uma novidade fecunda: a memória do Filho que, obediente, fez-se servo completamente e se entregou à morte por amor à humanidade: "Memorial da Páscoa do Filho, a eucaristia é o sacramento do sacrifício dele: representa o evento da sua morte e ressurreição, consumado uma vez por todas em favor da humanidade" (TRH 194).

⁸² Cf. FORTE, EEV 159-165.

Toda a vida de Jesus, o Filho, é entrega de amor ao Pai, aos irmãos, é vida eucarística. Assim também o Filho viverá paradigmaticamente dois grupos de entregas: as “humanas” e as “divinas” vividas nas relações trinitárias. Jesus é *entregue* por Judas Iscariotes, um dos seus, aos chefes dos sacerdotes (Mc 14,10). Sucessivamente, os sacerdotes *o entregam* a Pilatos (Mc 15,1): a rejeição se estabelece como distância e condenação injusta. Pilatos *o entrega* para ser crucificado (Mc 15,15): a injustiça se efetiva com o aval da lei.

Como homem, Jesus vive a traição do amor. Bruno Forte salienta o fato de que esse tipo de sofrimento pode ser estendido a qualquer ser humano: todos estão sujeitos à traição dos amigos e de quem lhe está próximo. “Se tudo parasse aqui, sua morte seria uma de tantas mortes injustas da história, em que um inocente estertora no seu fracasso perante a injustiça do mundo. Mas a comunidade nascente – assinalada pela experiência pascal – sabe que não é assim: por isso ela nos fala de outras três misteriosas entregas” (TRH 34).

A partir dessa consideração Bruno Forte traça o perfil das “misteriosas três entregas” divinas. A primeira é a entrega que o Filho, conscientemente, faz de si mesmo, como relatam os escritos do Novo Testamento (Gl 2,20; 1Tm 2,6; Tt 2,14; Ef 5,2; Lc 23,46; Jo 19,30). Jesus de Nazaré não se faz de “vítima” do sistema político-religioso nem da traição dos seus. Ele *se entrega*. A morte na cruz é consequência das opções da vida do Nazareno: muitas vezes ele “fugiu” e, outras ainda, poderia ter feito: bastaria renunciar à sua missão. Entretanto, durante a sua jornada, vai tomando consciência de si, da missão que o Pai lhe confiou e das consequências inevitáveis que poderiam advir da sua fidelidade ao projeto do Pai. Jesus de Nazaré não se furta a ele: entrega-se.

“À entrega que o Filho faz de si corresponde a entrega do Pai[...]” (TRH 35). Aqui temos o chamado “passivo divino” (Mc 9,31; Mc 14,41s; Mt 26, 45b-46; Jô 3,16; Rm 8, 32; 1Jo 4,10), indicando a entrega suprema que o Pai faz do próprio Filho por amor ao homem. O Pai sofre com o Filho, sofre no Filho, sofre pelo Filho. Deus Pai não é o motor imóvel, que, depois da criação, se retirou do mundo e goza, alheio a tudo, da sua divina e eterna impassibilidade. Deus Pai sofre. O sofrimento, sintetizado na experiência da cruz de Jesus de Nazaré, é vivido por toda a Trindade.

O Espírito Santo também vive esse momento crucial na entrega que o Filho faz do Espírito (Jo 19, 30). O Espírito Santo, juntamente com o Pai e o Filho, participa da experiência da cruz: abandono, dor, sofrimento, morte. No momento extremo da entrega do Espírito que Jesus faz na cruz, brilhantemente narrada por João, entende-se a suprema dor da separação entre Pai e Filho, da qual o Espírito Santo é testemunha. O Crucificado, na Cruz, entrega ao Pai o Espírito que lhe havia sido dado. Este é o Espírito que lhe será dado em plenitude no dia da Ressurreição: a Sexta-Feira Santa, “dia da entrega que o Filho faz de si mesmo ao Pai e que o Pai faz do Filho à morte pelos pecadores, é o dia em que o Espírito é entregue pelo Filho a seu Pai, para que o Crucificado fique abandonado, longe de Deus, em companhia dos pecadores” (AEC 65). Esta é a “hora da morte em Deus, do abandono do Filho pelo Filho na sua todavia sempre maior comunhão de amor, acontecimento que se consuma na entrega do Espírito Santo ao Pai e possibilita o supremo êxodo do Filho na alteridade do mundo” (AEC 66).

Na entrega do Filho na cruz acontece a suprema revelação do Amor Trinitário proclamado no silêncio. A Palavra enviada pelo Pai faz-se silêncio absoluto. O Amor-Palavra, nascido do silêncio do Pai, volta ao Pai no absoluto silêncio: silêncio do Pai, silêncio do Espírito Santo, silêncio do homem. Nesse abandono, “se revela o amor maior: na morte de Cruz o Filho assume o silêncio da morte para levá-lo consigo na vitória da Páscoa. A morte da Palavra abre o acesso à Palavra eterna da vida, a essa morte da morte que é ressurreição da Palavra abandonada” (AEC 54-55). Deus “se fez pequeno, abandonado por nós, o Deus que não quer dar-nos medo, mas se mostra a nós com a ternura e a fraqueza do infinito amor. [...] A cruz nos mostra a face da Trindade, como a do Deus que é amor!”⁸³ Um Deus que sofre pelo homem, por isso tem tudo a ver com o homem:

Eis a revelação do infinito amor! Deus sofre por nós; Deus faz sua nossa dor e não nos deixa sós na noite escura do sofrimento. Se o Pai estreitou em seus braços o Abandonado da sexta-feira santa, estreitará nos braços a todos nós, qualquer que seja a história de pecado, de dor e de morte da qual provenhamos. O evangelho da cruz, “loucura” para os gregos e “escândalo” para os judeus (cf. 1Cor 1,23), diz a

⁸³ FORTE, B. *Introdução à fé*. p. 21.

todos e a cada um: não estás sozinho. [...] Ao pé da cruz, descobrimos que Deus é amor para conosco e que é amor em si mesmo! A Trindade é o evangelho da nossa salvação, revelado no silêncio da sexta-feira santa.⁸⁴

Forte afirma que, se o “caminho do Evangelho é antes de tudo o da conversão do coração a Cristo, então a beleza do Seu amor crucificado é por excelência o caminho da evangelização: no crucificado amor os discípulos encontram o Amado e se deixam acolher por Ele na humildade de um só rebanho e de um só Pastor” (VB 27).

E pode ser dito da missão da Igreja que “a evangelização encontra na beleza da Sua caridade de Crucificado o caminho no qual seguir,” além do “misterioso chamado ao qual sempre responder. Cristo não é somente a verdade e o bem: Cristo é a beleza que salva. Belo é conhecê-lo; belo é amá-lo; belo é para nós – segundo as palavras de Pedro ‘estar aqui no monte contigo...’ (Mt 17,4)” (VB 27).

⁸⁴ Ibidem. p. 20.

3. O Espírito Santo, comunhão de Amor do Pai e do Filho

Bruno Forte compreende o evento pascal como história do Espírito Santo também. No Espírito o Filho se entrega inteiramente ao Pai, na Cruz. No Espírito o Pai ressuscita o Filho, dando-lhe a plenitude da vida e nele reconciliando o mundo consigo (Rm 1,4).

Forte apresenta o Espírito Santo como o elo de amor entre o Pai e o Filho presente sempre na vida histórica deste último. O Espírito é também o garante da distinção. Na morte, o Espírito assinala a mais profunda distinção entre Pai e Filho, sentida como distância e abandono. O Espírito tem essa dupla função *ad intra*: unir e, ao mesmo tempo, distinguir. Se ele é o amor que unifica Pai e Filho e torna possível a comunhão das diferenças, é também aquele que garante a distinção de Pai e Filho, possibilitando que cada um seja si mesmo. Sem a distinção não é possível a comunhão.

A comunhão, por sua vez, se realiza na doação e acolhida do Outro, diferente, distinto do Eu. O Espírito Santo que procede do Pai une Gerador e Gerado, onde “distinção do amor não é separação: ele é a comunhão do Amante e do Amado que garante também a comunhão do eterno Amante com as suas criaturas e com as suas histórias de sofrimento, não prescindindo do Amado, mas exatamente nele e por intermédio dele” (TRH 108). Só assim é possível a compreensão da Paixão, Sofrimento e Morte de Jesus na Cruz como evento trinitário. Pode-se falar do sofrimento *em* Deus: o Pai que sofre na entrega do Filho Amado por amor aos homens. “O Espírito garante que a unidade é mais forte do que a distinção e que a alegria eterna é mais forte do que a dor provocada pelo não-amor das criaturas” (TRH 108).

A partir da Trindade econômica, *ad extra*, percebe-se a presença da Terceira Pessoa a partir de “duas funções do Espírito, *abrir* o mundo de Deus ao mundo dos homens até tornar possível o ingresso do Filho no exílio dos pecadores, e *unificar* o dividido, como é na hora da reconciliação pascal, se encontram em toda a história da salvação” (TRH 112). Em continuação com a tradição da fé judaica, Bruno Forte lembra que:

O espírito (*ruach*) é, já no Antigo Testamento, princípio de vida, que franqueia o acesso ao novo e faz a unidade do processo vital vindo, como vem, do Deus vivo (cf. Gn 1,2; Sl 33,6 e 104,29s; Sb 1,7; 7,22-8,1). Ao Espírito se liga a inspiração dos profetas, que suscitam futuro na história de Israel e chamam constantemente o povo à fidelidade à aliança (cf., por exemplo, Nm 11,25; 24,2; 27,18; 1Sm 10,6; 19,24; Is 61,1; Ez 2,2; 3,24; Zc 7,12: cf. 1Pd 1,11 e 2Pd 1,21). O tempo messiânico é esperado como tempo da efusão do Espírito, portadora do futuro escatológico e da vida nova com o Deus vivo (cf., por exemplo, Is 11,2; 32,15ss; 42,1; Ez 11,19; 18,31; 37, 27; 37,1-14; Gl 3,1s; etc.), assim como o tempo do exílio é, por contraste, marcado pela ausência do Espírito, tempo em que o futuro parece fechado e Israel desagregado (cf., por exemplo, a meditação sobre a história de Israel em Is 63,7-64,11, em particular 63,10). O mesmo Espírito é denominado “Espírito de Santidade” (Sl 51,13; Sb 9,17), expressão vertida pelos Setenta por “Espírito Santo” (Cf. Dn 5,12; 6,3; Sb 1,5; 7,22), com um adjetivo que se refere à mais íntima característica do Deus vivo (cf. Os 11,9; Sl 99,3; etc.). (TRH 112-113)

Os testemunhos das primeiras comunidades fixados nos escritos do Novo Testamento apresentam o Espírito como integrante da Trindade, principalmente nos eventos que marcam sua missão: concepção virginal de Maria, batismo de Jesus, nas obras que Jesus de Nazaré vai realizando, por onde passa, na sua jornada terrena e, especialmente, na sua Paixão, Morte na Cruz e Ressurreição.

Nesse processo histórico, o Espírito Santo age especialmente, tornando o Filho consciente de si mesmo e da pessoa do Pai. E no Espírito que “o Filho de Deus percorre o caminho rumo à alteridade, da história trinitária à história humana, até beber o doloroso cálice da “entrega” pelos pecadores” (TRH 113). E “no Espírito se consuma aquele abandono de Deus por amor do mundo, a abertura mais profunda sobre o drama humano, o *exitus* salvífico como êxodo de Deus na história dos ‘sem Deus’” (TRH 113). O Espírito Santo “é, em seguida, derramado pelo Pai na hora pascal, para que se realize a reconciliação, o *reditus*, o retorno à pátria divina prometida, em que doravante poderão entrar até os pecadores, com quem o Filho se solidarizou” (TRH 113). Do Pai, Cristo recebe “a incumbência de dar o Espírito (cf. Jo 14,26, por exemplo): ele o infunde sobre toda carne (cf. Lc 24,49 e At 2,32s)” (TRH 113).

Forte cita a teologia dos Atos para mostrar como “os homens participam da vida da comunhão trinitária na comunhão própria do tempo presente” (TRH 113), condição essencial para a formação do Corpo de Cristo: a Igreja. Assim “se abre a história inteira no Espírito ao advento de Deus (cf. Rm 8), e os homens se abrem ao Pai, a quem podem agora dirigir-se no Espírito como filhos adotivos, chamando-lhe ‘Abba’, enquanto se lhes oferece a possibilidade de viverem no amor, caminhando no Espírito (cf. Gl 5,13-25)” (TRH 113).

a. O Dom

Na trilha de Agostinho, de Tomás de Aquino, e outros que formam o rico quadro da Tradição da Igreja, para Bruno Forte o Espírito é essencialmente DOM. “*Vinculum caritatis aeternae*, laço do eterno amor, o Espírito é ao mesmo tempo Aquele que une o Amante e o Amado e Aquele que se distingue em relação a eles na sua especificidade pessoal” (TH 153). Bruno Forte parafraseia Agostinho quando diz que seja o Espírito Santo de fato a unidade de um e do outro, ou a santidade deles, ou o amor deles; seja a unidade deles porque é o amor deles; e seja o amor deles porque é a santidade deles; o que está claro é que não é um dos dois aquele no qual um e outro são unidos e o gerado é amado pelo Gerador e ama aquele que o gera.

Na questão do *Filioque*, Forte afirma que a mesma foi o resultado da incompreensão e da dificuldade de abertura para a escuta recíproca no diálogo nos primeiros séculos do cristianismo. Ele acredita que a processão do Espírito do Pai e do Filho fizesse parte da reflexão dos Padres gregos também. O que a teologia latina fez, foi incorporar no Credo uma ideia que não era originariamente sua, enquanto o Símbolo Niceno-Constantinopolitano, por sua vez, simplesmente silencia a respeito. Para Bruno Forte o importante é o que essa questão tem a ver com a vida da Igreja e do cristão: “não é tanto uma fórmula que está em jogo quanto a exigência – percebida por adversários e apologistas – de ligar mais a doutrina da Trindade à experiência vivida da Igreja” (TRH 118).

O Espírito é, então, o dom da *doação* – de quem dá ou *se dá* – e é também o dom da acolhida – de quem recebe. Se a doação ativa – do Pai – é amor, não de menos o é a acolhida – espécie de doação de si passiva – do Filho. Se um modo de se relacionar é divino, não menos divino o é também o outro. Na Trindade tudo é dom gratuito e total. “O Espírito é aquele que dá a caridade, atesta-o a economia, e por isso – *in divinis* – é o amor dado e recebido, a *communio* do Pai e do Filho, procedente de um e de outro, embora *principaliter* do Pai, porque tudo o que o Filho tem vem do Pai...” (TRH 118-119).

Sendo dom de Pessoas diferentes, também a unidade desse dom será caracterizada pela diferença, a tal ponto que se entende esse dom recíproco, esse nós, como uma Terceira Pessoa distinta do Pai e distinta do Filho:

[...] distinto de ambos enquanto procede de um e do outro como comunhão de ambos, como nexos ou vínculos do seu amar-se recíproco, amor do Amado e do Amante, não confundível com a essência divina que é amor, porque ele é amor *personificado* que jorra da reciprocidade de relações do Pai e do Filho, o *nós* personificado da comunhão divina, o Espírito é adorado e glorificado juntamente com ambos, porque é Deus como eles, no mesmo plano do ser divino no eterno evento do amor. (TH 159)

Para sublinhar o caráter pessoal do Espírito Santo, Bruno Forte visita Tomás de Aquino. O Espírito Santo apresenta-se como o elo de ligação entre Pai e Filho, como distintos e com as suas respectivas especificidades pessoais. A ligação-relação só é possível por causa dessa distinção: um não é o outro, um se encontra diante do outro (= posto diante de, ou seja, “oposto”). A abertura de ambos, para dar e receber tem algo de diferente deles mesmos, mas semelhante entre si: é uma espécie de espiração “ativa” que significa o “ativo” encontro de Pai e Filho. O Espírito Santo se configura, então, como espiração “passiva”: “o Encontro em pessoa, seu amor enquanto recebido pelo Filho e doado pelo Pai, sua união relacional, que não cancela mas valoriza da maneira mais sublime a distinção das Pessoas” (TH 161). Então, “pluralidade de pessoas significa pluralidade de relações

subsistentes, realmente distintas entre si. A distinção real entre as relações divinas não se dá se não em razão de uma oposição relacional”⁸⁵.

Continua Tomás de Aquino sublinhando que “relações opostas pertencem a duas pessoas, relações não opostas são necessariamente da mesma pessoa. A paternidade e a filiação, enquanto relações opostas, necessariamente pertencem a duas pessoas”⁸⁶. Então, afirma que “a paternidade subsistente é a pessoa do Pai, a filiação subsistente é a pessoa do Filho... A espiração convém tanto à pessoa do Pai quanto à pessoa do Filho, enquanto não se opõem relacionalmente nem à paternidade nem à filiação”⁸⁷. Por isso, “a processão convém a uma outra pessoa, que é a pessoa do Espírito Santo, que procede como amor”⁸⁸.

O Espírito tem um papel criador e dinâmico, justamente porque abre a Primeira Pessoa ao Outro e, nesse êxodo, nesse dom, há a possibilidade do nascimento do novo. O Espírito Santo se configura, assim, como a fecundidade da Trindade que, *ad intra* e *ad extra* se expressa sempre como novidade amorosa. Característica peculiar do Espírito Santo é ser sempre aberto e levar à liberdade da abertura: ele exclui todo e qualquer fechamento, todo narcisismo, toda captura do Amado pelo Amante, todo ciúme e possessividade, toda estagnação portadora de morte. “Poder-se-ia mesmo dizer que o Espírito realiza em Deus a condição do amor [...]” (AEC 91).

Bruno Forte cita Ricardo de São Vítor que denomina o Espírito Santo de *condilectus*, isto é, co-amado. O Espírito Santo é amado pelo Pai e pelo Filho e é amado pelo Pai enquanto este ama o Filho, doando-se totalmente a ele, e pelo Filho enquanto este acolhe o amor do Pai no Espírito.

A compreensão da plenitude desse Amor Trinitário tem consequências imediatas na compreensão da própria Igreja e da sua missão no mundo. Se se considera que Igreja é o corpo de cada cristão, distinto e amorosamente dado em comunhão para os irmãos, chega-se a uma surpreendente conclusão para a vida cristã

⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I q. 30 a. 2c. *apud* FORTE, TH 156.

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ Idem.

no mundo. O cristão é aquele que vive segundo o paradigma trinitário: é dom de si ao outro, é acolhida grata do dom do outro, na mais pura liberdade do encontro, gerador de vida nova.

Por isso, para a Igreja nascente, “o Espírito Santo se revela como o ‘penhor dos bens futuros’ (cf. Rm 8,23; 2Cor 1,22;5,5; Ef 1,14), o Espírito, na riqueza e variedade dos seus dons (cf. 1Cor 12,4-30), dos quais o maior é o amor (cf. 1Cor 13,13), suscita e faz crescer a unidade do Corpo eclesial, em que se reflete a unidade trinitária” (TRH 114). Tudo é dom, em tudo vê-se a presença livre e fecunda do Espírito Santo. “O Cristo recebe e doa o Espírito: a sua missão pode, por isso, ser assim descrita: ‘Aquele sobre quem vires o Espírito descer e permanecer é que batiza no Espírito Santo’ (Jo 1,33)” (TRH 120-121).

Ser Dom é também a proposta para os cristãos. Dom gratuito. Reconhecimento do Dom gratuito: gratidão. Os dois tipos de doação: dar e receber não são óbvios e esperados, são sinal da presença do Espírito Santo *ad intra* e *ad extra*. Portanto, também os seres humanos participam da vida da “comunhão trinitária na comunhão própria do tempo presente” (TRH 113). E, simultaneamente, o Espírito abre a história ao advento de Deus (cf. Rm 8), e, então, os homens se abrem ao Pai, “a quem podem agora dirigir-se no Espírito como filhos adotivos, chamando-lhe ‘Abba’ (Rm 8,15.26s; Gl 4,6), enquanto se lhes oferece a possibilidade de viver no amor, caminhando no Espírito (cf. Gl 5,13-25)” (TRH 113).

O Espírito Santo é também dom do Filho aos seus discípulos que gera a Igreja, Corpo de Cristo. Por isso, a ação do Espírito Santo é tão importante na celebração eucarística: “enquanto epiclese do Espírito, a eucaristia gera a Igreja como comunidade enviada *in Spiritu Sancto*, o que vale dizer, antes de mais nada, que o primeiro agente da missão é o Espírito” (TRH 198). É o Espírito Santo que age, na missão da Igreja, abrindo espaço em quem escuta a Palavra e movendo “o coração e o converte a Deus, abre os olhos da mente e dá a todos suavidade na adesão à verdade” (DV 5).

Para Bruno Forte, a Presença do Espírito Santo na Igreja se manifesta especialmente na epiclese como celebração do Corpo de Cristo: a Igreja, não como

um acontecimento pontual, mas como o motor da dinamicidade e fecundidade da vida cristã e do anúncio do amor de Deus-Trindade aos homens: “Toda a vida eclesial se torna assim na força do Espírito eucaristia na história, e a conexão entre a Palavra anunciada e o evento sacramental se oferece em toda a sua profundidade: a unidade do mistério proclamado, celebrado e vivido é feita pelo Espírito Santo!” (TRH 199).

b. O Encontro

Se o “conteúdo”, o significado, da Terceira Pessoa, o Espírito Santo, é dom, liberdade, fecundidade, unidade..., também a sua “forma” vai dizer esse “conteúdo”. O Espírito Santo apresenta-se, na teologia de Bruno Forte, como Encontro: encontro do Amante e do Amado, encontro da Palavra e do Silêncio, encontro dos distintos, encontro dos dons recíprocos, encontro de Amor...

Este vínculo personificado que exprime a comunhão na incancelável distinção das pessoas, pode ser apresentado mediante a categoria do *encontro*. *Ela* significa, antes de tudo, a condição para a possibilidade do intercâmbio dialogal entre a gratuidade do Gerador e da gratidão do Gerado, porque sem encontro não existe comunicação profunda e real. Significa, por conseguinte, a manter as distinções das Pessoas, a rejeição da confusão indiferenciada em que um simplesmente reduza o outro a si mesmo. (TH 155)

Assim, o Silêncio não se configura com a obscuridade absoluta e a Palavra não é luz absoluta. O Silêncio originante e a Palavra originada do Silêncio “precisam” do Encontro para que ambos tenham possibilidade de existir e significar. Pode-se dizer que o Espírito é o outro Silêncio, não o Silêncio da Origem da Palavra, mas aquele em que a Palavra proferida na eternidade e no tempo ressoa e repousa para se recolher no Silêncio da Pátria, nos altos silêncios de Deus, depois de ter feito o caminho para que foi enviada. O Encontro apresenta-se como o elo, a união, a comunhão entre Palavra e Silêncio, no mais perfeito respeito às diversidades e especificidades de cada Pessoa. O Encontro, configurado pelo Espírito Santo, ao mesmo tempo que é unidade é também distinção. O Espírito, como Encontro divino,

mostra ao mesmo tempo como a verdadeira unidade não suprime a distinção pessoal e a autêntica relacionalidade das Pessoas.

Bruno Forte apresenta o Espírito Santo como o êxtase de Deus: do Amante e do Amado, a “saída” de si dos dois para a recíproca entrega no tempo e na eternidade, para o Encontro entre eles e com a criação. Será a Sagrada Escritura a fornecer os argumentos usados por Forte para falar do advento de Deus na história dos homens, acontecimento que se dá no Espírito: a criação (Gn 1,2); a profecia (Nm 11,25; 24,2; 27,18; 1Sm 10,6; Is 61,1; Ez 2,2; etc.), a encarnação do Verbo (Mt 1,18-20; Lc 1,35); o nascimento da Igreja (At 2,1-13; etc.).

Os Padres gregos oferecem a fórmula: “do Pai, pelo Filho, no Espírito”. Nesta sequência, percebe-se uma dinâmica processual em que é o Espírito Santo a finalizar o que foi iniciado pelo Pai, através do Filho, estabelecendo, assim, uma ordem econômica que pode traduzir a ordem da Trindade imanente. Obviamente, nessa compreensão é preciso subtrair a categoria tempo que indica um “antes” e um “depois”. Através dessa compreensão, é o Espírito Santo que leva à plenitude, à perfeição a comunicação em Deus e de Deus.

Nessa dinâmica do amor divino, em que o Espírito é a superabundância, a plenitude que transborda, o excesso generoso e gratuito, pode-se ver a Terceira pessoa da Santíssima Trindade como a abertura fecunda do encontro do Pai e do Filho, excluído qualquer tipo de narcisismo. O Encontro eterno comporta uma não eliminável dimensão de separação, de êxodo sem retorno, de morte a si mesmo para a vida do outro, como aconteceu na entrega do Espírito na Cruz.

A separação entre Amante e Amado, aqui, é o espaço para que outros entrem a fazer parte do imenso amor deles: é o espaço da liberdade, da fecundidade, da abertura, da novidade intrínseca do amor. Nessa dolorosa separação, Deus não é “menos” Uno, Vivo, Verdadeiro Deus, mas é “plenamente” Deus, vivendo na história a sua vida eterna. Para Forte este Encontro “abrange a morte e a vida: é vida enquanto abertura e dom vivificador; é morte enquanto êxodo e esquecimento de si” (TH 166). Pois neste Encontro eterno o Silêncio “morre” porque, ao se pronunciar na Palavra, “sai de si e enche o seu reino com o sonoro início que é a geração eterna do Verbo; mas o Silêncio vive também em nível ulterior porque, através da Palavra,

torna a apresentar-se ou oferecer-se como o ‘espaço’ último em que a Palavra, ressoando, repousará” (TH 166).

Para Bruno Forte, a morte do Silêncio que encontra sua superação na vida, “este encontrar-se de morte e vida no silencioso Início a favor da vida, exprime o outro Silêncio, o Silêncio do êxtase; o qual, como Encontro, procede da Origem silenciosa e para ela retorna, juntamente com o Verbo, como para o Silêncio da Pátria” (TH 166). No Encontro eterno a Palavra também “morre”, pois ao proceder do Silêncio, “ela sai de si para se deixar proferir totalmente pelo Outro, para ser pura aceitação dEle [...], a ponto de ser pronunciada em forma de Silêncio [...]. Entretanto, é justamente assim, com o seu desaparecimento no Silêncio, que a Palavra vive: esta vida é o próprio Silêncio que se torna Palavra [...]” (TH 166-197).

Para Forte, portanto, Trindade imanente e Trindade econômica são Palavra e Silêncio que se encontram, graças ao Espírito Santo, no coração do homem. No evangelho de João pode-se observar que a promessa do Consolador feita por Jesus é imediatamente precedida por outra promessa: “Se alguém me ama, guardará minha palavra e meu Pai o amará e viremos a ele e nele estabeleceremos morada.” (Jo 14,23). O coração do homem é o lugar teológico do Encontro do Silêncio e da Palavra, onde o outro Silêncio, o da escuta amorosa, se faz presente. Na força desse Encontro, se dá a Revelação. Nesse outro Silêncio do Encontro, o Silêncio da Pátria, enfim alcançada, a contemplação da Palavra se diz e se encarna na vida humana. Encontrar a Palavra leva o homem a abrir-se ao Silêncio e escutá-lo profundamente; encontrar o Silêncio é acolher a Palavra e vivê-la na transparência de cada gesto.

Ora, se é na força desse Encontro que a Revelação acontece também na Igreja, quando a comunidade cristã se dispõe a acolher, ouvir, encarnar Palavra e Silêncio, viver concretamente a vida intratrinitária, Deus mesmo, segundo a promessa de João 14, 23, estará presente, revelando-se, então, como Amor em plenitude no meio dos homens. Pois: “é como se o amor ‘extático’ de Deus [...] suscitasse um amor de resposta, igualmente ‘extático’, que tem necessidade de sair do círculo fechado do próprio universo, para imergir-se nas trilhas sem fim do Silêncio, ao qual a revelação fielmente nos conduz” (AEC 51-52).

c. A Cruz: Dom supremo

A Cruz é um evento Trinitário, foi dito anteriormente. Como “história do Filho, história do Pai, a cruz é da mesma forma a história do Espírito” (AEC 65). Bruno Forte continua a sublinhar a Cruz como ponto central da sua reflexão onde todos os “nós” entre filosofia, teologia, antropologia, etc. confluem para levar o crente à entrega da fé. Pois aí repousa a pergunta do homem diante do sofrimento, da morte, da ausência: “nessa história do amor padecente – expressão da infinita liberdade divina no amar – acha lugar também o Espírito, Paráclito do sofrimento trinitário de Deus e por isso do sofrimento do mundo” (TRH 108). Na hora da doação suprema da cruz o Espírito também faz história. É uma história em Deus, enquanto entregue ao Pai, o Espírito “possibilita a alteridade do Filho por ele gerado na solidariedade com os pecadores, embora na infinita comunhão expressa da obediência sacrificial do Crucificado; história nossa” (AEC 66). E desse modo, o Espírito faz com que o Filho se aproxime de nós, “permitindo aos distantes que tenham acesso à via, como o Filho, do exílio para a pátria da comunhão trinitária” (AEC 66).

Na Cruz o Espírito Santo aparece com a sua especificidade, sustentando o Amor Absoluto, ainda que este se mostre como o avesso da realidade intratrinitária, enquanto se revela no contexto de morte e de pecado, de rejeição, de abandono, de distância infinita. O Espírito Santo vive a entrega na Cruz como entrega do Amor do Abandonado ao Pai, em quem, não obstante todas as evidências contrárias, o Filho continua a confiar e a amar.

Com a entrega do Espírito Santo estabelece-se a profunda alteridade entre Pai e Filho, alteridade na qual também o homem se reconhece:

Sem a entrega do Espírito, a cruz não se mostraria em toda a sua profundidade de acontecimento trinitário e salvífico: se o Espírito não se deixasse entregar no silêncio da morte, com todo o abandono que esta implica, a hora das trevas poderia ser equivocada como a de uma obscura morte de Deus, do incompreensível extinguir-se do Absoluto, e não poderia ser entendida, tal qual é, como o ato que se desenrola em Deus, o evento da história do amor do Deus imortal, pelo qual o Filho entra no mais profundo da alteridade do Pai em obediência a Ele, ali encontra os pecadores. (AEC 65-66)

O Espírito Santo, que garante a distinção, está presente quando o Filho experimenta a mais profunda distinção do Pai. É nesse momento, entretanto que o homem pecador entra a fazer parte, com toda a sua opacidade, da verdadeira vida da Trindade: Silêncio, Palavra e Encontro. O Espírito Santo possibilitará o verdadeiro encontro entre Palavra e Silêncio para que, no Silêncio da contemplação, ulterior a toda Palavra dita no Silêncio, o homem possa repousar.

A Igreja, sob a ação do Espírito Santo, Consolador, Paráclito, apresentar-se-á, então, como a comunidade dos filhos no Filho, anúncio da Palavra de amor do Pai, no Silêncio contemplativo do Encontro.

Concluindo, este capítulo teve como objetivo apresentar a Trindade em si mesma, assim como os homens conseguiram compreendê-la no seu revelar-se na história. Se o Deus vivo de Israel era único, Senhor onipotente, o Deus cristão não o é de menos, pois a Trindade não é uma proposta politeísta, mas uma nova compreensão do Deus Uno a partir do evento Jesus Cristo.

É Jesus mesmo que falou do Pai, de onde veio, e do Espírito Santo que enviaria. A falta de uma teologia madura nos escritos do Novo Testamento não deve ser preocupante para os cristãos, uma vez que a Igreja acredita no “processo de evolução do dogma”. Foram as primeiras comunidades e o esforço generoso dos Padres da Igreja antiga que nos legaram a teologia da Santíssima Trindade: um Deus, três Pessoas. Isso se deu diante do desafio de explicar quem era Jesus Cristo no contato com o mundo greco-romano e “pagão”.

Talvez as categorias da filosofia não tenham sido muito bem empregadas, então, por desconhecimento do grego ou por falta de liberdade, dirão alguns. Para Bruno Forte isso tem importância menor, pois, no processo de evolução do dogma, o que importa realmente é como compreender e falar de Deus no mundo atual, para o homem atual – de todos os tempos. Daí a importância capital de uma boa fundamentação trinitária para continuarmos o caminho empreendido.

II. A CRIAÇÃO: MANIFESTAÇÃO HISTÓRICA DA TRINDADE

Neste capítulo, será analisada a reflexão teológica de Bruno Forte sobre a revelação de Deus. O Deus cristão, Pai, Filho e Espírito Santo, é também o Deus Criador. O Deus que não teve medo de fazer espaço em si mesmo para a alteridade. Isso só é possível de ser compreendido se considerarmos que, em Deus mesmo – Trindade Imanente – esse movimento de abertura já estava presente desde sempre.

Bruno Forte parte dessa premissa. Então, o amor *ad intra* trinitário, na sua excessiva exuberância se derrama, manifestando-se *ad extra*, na criação. Neste sentido é justa a expressão segundo a qual a criação é quênose da Santíssima Trindade. Quênose, como abertura, como humildade que busca relacionar-se com a sua criatura, no tempo e no espaço.

O fato de o homem ter sido criado à imagem e semelhança de Deus – Santíssima Trindade – acena para a alteridade como característica trinitária a ser valorizada e que possibilitará o estabelecimento de relações também com a criação, especialmente com o ser humano, criado e chamado a ser o partner com o qual os Divinos Três desejam estabelecer uma aliança.

Neste capítulo serão tratados, portanto, os temas da criação, a partir do caos e da nada, como manifestação histórica da quênose amorosa de Deus e a criação do homem à imagem e semelhança de Deus, segundo as Sagradas Escrituras.

1. A quênose como manifestação histórica do Amor

A ciência afirma que somente a partir do “Big Bang” tempo e matéria passam a existir. Ora, essa concepção está em sintonia com a reflexão dos teólogos da história. Assim, Bruno Forte vê toda a criação, dentro da Tradição cristã católica, como manifestação da abertura do amor transbordante da Trindade Imanente.

Essa “abertura” que faz com que o tempo e matéria existam, que é aquilo que podemos chamar de história, é compreendida por Forte como “quênose” da Santíssima Trindade, que assim o decide de forma absolutamente amorosa, gratuita e livre. O ato criador, entretanto, não se resume a um evento circunscrito no passado, mas é Amor eterno que continua a vivificar a criação, tornando esse “início” sempre novo e sempre fecundo.

Se a criação é o lugar do amor vivificador da Trindade, é possível se falar, num certo sentido, que essa mesma criação se torna morada, habitação da Trindade. A Trindade é a casa, a origem do mundo, é também o berço, o meio que o mantém e sustenta e, por fim, é a pátria em que a criação repousa na alegre plenitude.

Nessa estreita relação com o mundo – que não é entendida como “interferência” ou indevida “ingerência” de Deus no mundo – a criação é a quênose da Trindade no tempo e no espaço, isto é, na história. Definitivamente essa entrada do Deus Vivo na história dos homens se dá no Mistério da Encarnação: na pessoa do Filho, a Trindade Eterna entra efetivamente na finitude do tempo e do espaço.

Aqui analisaremos a manifestação da quênose da Santíssima Trindade na história, na própria criação e no evento da Cruz. Deus se revela na história, logo é necessário que Ele, de certa forma, assuma os limites do tempo e do espaço, da cultura e da linguagem, da forma e do conteúdo compreensíveis ao homem, sua criatura. Por isso, Forte compreende que o movimento quenótico que os Três Divinos vivem tem início na própria criação, enquanto esta se dá no espaço aberto pela relação pericorética amorosa da Trindade Imanente. Claramente, de modo mais explícito, a Revelação nos mostra a relação estabelecida entre Deus e o homem nos Escritos Sagrados do Antigo Testamento e, especialmente, do Novo Testamento – história da entrada do Eterno no tempo.

Ápice da manifestação amorosa da Trindade para com a sua criação é a entrega da Cruz. Forte apresenta, então, a máxima doação amorosa da Trindade no evento da paixão, morte e ressurreição de Jesus, o Cristo Senhor.

a. A história: limitação no tempo e no espaço

Como entender a quênose da Trindade na história? Exatamente como “adequação” do Infinito Transcendente na limitação do mundo delimitado nas fronteiras do tempo e do espaço. Forte afirma que “a criação aparece, ao mesmo tempo, como a quênose e o esplendor da Trindade, nas conotações fundamentais do espaço e do tempo” (TH 226-227).

Para Bruno Forte a Teologia da História deve permanecer “‘aberta’, construída não a partir do homem e da sua razão mais ou menos presunçosa e totalitária, mas a partir do Outro que visitou a história e – com o seu Advento – lhe mostrou, ao mesmo tempo, suas limitações e infinita dignidade” (TH 30-31). Para o teólogo, a proposta de Agostinho e Joaquim de Fiore são particularmente importantes. Em Agostinho, a história é *historia salutis*, onde o *aión* é *kairós*, tempo da graça de Deus, plenamente revelada em Jesus Cristo.

A teologia da história, na visão de Agostinho, é decididamente teologia da história da salvação: a chegada súbita do *éschaton* para o tempo dos homens, a oferta gratuita e libertadora da graça que nos é dada mediante o Senhor Jesus, é a plenitude objetiva, o cumprimento decisivo, em relação ao qual devemos apenas apresentar a abertura subjetiva do coração, a decisão salvífica, a conversão que transforma a vida. (TH 31)

Jesus Cristo, para Agostinho, é a plenitude escatológica dos tempos. “O lugar puro do Advento, a única verdadeira novidade debaixo do sol da história e, por isso mesmo, a norma e a medida última de acordo com a qual se deve confrontar tudo o que é penúltimo” (TH 31). Há aqui uma concentração cristológica, pois Cristo é o Senhor da existência pessoal e coletiva da humanidade.

Joaquim de Fiore, por sua vez, apresenta uma ampla reinterpretação trinitária do tempo, onde são valorizados tanto o *kairós*, o instante da graça, como também os seus pressupostos terrenos e suas consequências para a transformação dos processos históricos. “Instante” e “duração” para Joaquim de Fiore, se conjugam na redescoberta da pneumatologia e na visão trinitária global: a Páscoa é e continua sendo o centro escatológico do tempo, mas justamente por isso sua luz atinge o início, a duração e a consumação, dando dignidade e significado ao ser das criaturas e à sua expressão no tempo histórico” (TH 35).

Assim, segundo Forte, “à Luz do ato da autocomunicação divina, a ‘teologia da história’ reinterpretará no regaço adorável da Trindade o primeiro início dos seres e a evolução do tempo” (TH 35-36), descobrindo nas profundezas de Deus, que é o mistério do mundo, “a vocação primordial e o valor da criatura e, por conseguinte, o convite para que ela atue na história respeitando da glória divina refletida todos os seres” (TH 36). Interpretando, assim, a compreensão teológico-trinitária do tempo e da história, à luz da Páscoa, a consumação final que é dada como antecipação e promessa na ressurreição de Cristo.

b. A criação como auto-limitação de Deus

Para que a criação possa existir, Deus “se retrai”, se limita e abre espaço para o outro de si mesmo. Forte compreende essa autolimitação como respeito do criador em relação à alteridade da criatura: “Esta autolimitação não é senão o respeito que o criador tem para com a alteridade da criatura, para com o seu existir em liberdade diante da oferta da vida” (TH 257-258). Logo, “nesta luz se compreende por que ‘o Deus bíblico é retiro e o mundo acontece porque ele se retira’: o retirar-se de Deus é ‘diferenciação criadora’⁸⁹” (TH 258). Pode-se dizer que a quênose do amor eterno “permite ao ser finito vir à existência e nela permanecer, na contingência da liberdade” (TH 258).

⁸⁹ GISEL, P. *La creazione*. Genova, 1987, 228, *apud* FORTE, TH 258.

É a partir do evento Pascal, portanto, que Forte compreende a possibilidade, dentro da vida intratrinitária, do chamado à existência e à vida do mundo. A Trindade abre espaço para a existência da criação, que é “outro” de si. O Pai é motivado por puro amor a executar o ato da criação, por isso autolimita-se para dar liberdade às suas criaturas. “Esta autolimitação não é senão o respeito que o criador tem para com a alteridade da criatura, para o seu existir em liberdade, diante da oferta da vida.” (TH 257-258). Ao mesmo tempo, a autolimitação do Pai é humilhação do Filho: amor cujo preço será pago na Cruz. “À humildade doadora do Pai corresponde a humildade acolhedora do Filho: Deus se limita dando a vida e aceitando a morte” (TH 258).

Nesta perspectiva, o teólogo afirma que é compreensível o Silêncio de Deus que aparece nos textos bíblicos. Os textos da Sagrada Escritura falam do Deus Vivo que se “retira” e o mundo acontece. Segundo Forte, a teoria cabalística do “zim-zum” compreende bem a retirada de Deus para que o mundo exista, embora a mesma não seja aceita pelo judaísmo ortodoxo, pois poderia sugerir uma “cessão” do espaço divino à criatura.

Forte afirma que somente a fé trinitária pós-pascal pode oferecer a chave de compreensão da auto-limitação divina, pois com a criação feita através do Verbo, o espaço “cedido” pelo Eterno é ocupado pelo Filho, que é Outra Presença divina. Assim, “o Pai abre ‘espaço’ ao Filho acolhedor, em cuja infinita receptividade é posta a condição eterna para a possibilidade de existência da criatura, como termo do amor divino e acolhimento do mesmo” (TH 259).

Forte lembra que a criação “é o motivo inspirador da doutrina judaico-cabalística do ‘zim-zum’ divino, segundo a qual o mundo pode aparecer exatamente porque Deus se escondeu e se contraiu” (TH 258). Isso porque o Eterno deseja “criar o outro como sócio da aliança, o Eterno aceita se recolher num ato de soberana limitação a fim de que a criatura possa existir ‘fora dele’” (TH 258). Então, “o espaço de abandono de Deus torna-se o ambiente vital da autonomia do ser criado, a condição da sua liberdade de aceitação ou recusa do Criador e Senhor da história” (TH (258-259)).

Ora, essa teoria poderia parecer uma exuberância infinita do Eterno, se entendida como um pretensão “para fora” do mesmo. Forte evidencia, entretanto, que “a consistência do mundo não exige a concentração do divino que ceda espaço a outro que não ele, mas nos remete ao eterno dinamismo do amor humilde dos Três, graças ao qual cada um sai de si e se dá ao outro, perdendo-se para se reencontrar na comunhão com o outro” (TH 260). Portanto a humildade divina é o outro nome para a libertação de si, “com que cada Pessoa divina ama a outra e com que o Deus trinitário cria o mundo por amor, e por amor o conserva em vida e o alimenta nos aspectos dinâmicos da sua existência” (TH 260).

A quênose manifesta-se na criação em geral, pois ela é diferenciação do Eterno, do Transcendente, mas ao mesmo tempo, identidade, enquanto esplendor do Eterno, do Transcendente que transparece especialmente na pessoa humana, enquanto esta está na fronteira entre o Criador e a Sua criatura: “no entrecruzamento dessa identidade com essa diferenciação, como que uma quênose do esplendor e um esplendor da quênose e como que na fronteira entre a criação e o Criador, está a pessoa humana” (TH 227).

Diante da não completa aceitação da teoria do *zim-zum* no judaísmo, Forte afirma que: “É a fé trinitária da Páscoa que nos oferece nova possibilidade de compreensão da doutrina da autolimitação divina” (TH 259). Pois, “se a relação em que ela se realiza não for simplesmente a que existe entre Deus e o mundo” (TH 259), mas sim “a que existe entre o Pai e o Filho no Espírito Santo, então o ‘espaço’ cedido pelo Eterno não é ocupado por criatura inferior a ele e, hipoteticamente, capaz de o ‘limitar’” (TH 259).

Assim, “Deus esconde a sua face para que o interlocutor da aliança não fique ofuscado pela sua luz: Deus se retrai para que a sua apresentação não queime como fogo a diferença existente entre o finito do mundo e o infinito de Deus” (TH 259). Pode-se dizer, então, que a humildade de Deus é a condição para a “consistência do mundo”. A autodeterminação de ser do Criador está ligada à sua livre e amorosa autolimitação, que permite a existência da criatura.

c. A quênose expressa na Cruz

É necessária uma releitura cristã, portanto Trinitária, de Gênesis e da Criação para se compreender a teologia de Bruno Forte: no centro da história está a Cruz do Filho, como ícone quenótico que ilumina tanto o ato criador quanto a destinação final da história, do mundo e do homem.

Na Cruz o Verbo, o Pai e o Espírito vivem do despojamento máximo por amor ao homem. O Filho se despoja, entregando-se, revelando assim como o Amor, na encarnação, assume todos os riscos, inclusive o mais doloroso: o da rejeição. O Pai vive a quênose, como impotente entrega do Filho Amado, revelador privilegiado do Amor trinitário. O Espírito Santo vive a quênose, como distanciamento e sofrimento supremos, abandono total do Amante e do Amado.

Na Sexta-feira Santa, Deus, o Eterno Infinito, se entrega nas mãos da criatura, despojando-se de si mesmo. Forte sublinha que a quênose só é possível na história se houver uma possível premissa da mesma no mistério insondável de Deus mesmo:

A quênose do Verbo no abandono supremo da sexta-feira ilumina a presença do Filho no ato criador como reflexos à primeira vista paradoxais: o amor para com a criatura, em virtude do qual o Filho eterno se despojou de si mesmo, humilhando-se até à morte e morte de cruz (cf. Fl 2,6ss), nos permite entrever sua premissa eterna no mistério insondável da humanidade divina, condição transcendente para a possibilidade do chamado à existência e da vida do mundo. (TH 257)

Essa premissa encontra-se justamente no ato da criação, pois “O Deus trinitário ‘abre espaço’ em si mesmo à sua criatura: a gratuidade absoluta do amor, que motiva o Pai a executar o ato criador, o impele a autolimitar-se para que a criatura exista na liberdade” (TH 257).

A autolimitação de Deus-Trindade no ato criador “está intimamente ligada ao risco da recusa possível que o ser finito pode opor ao Amor infinito” (TH 258), como realmente se deu na Cruz. Assim, “a autolimitação do Pai é, ao mesmo

tempo, evento da humildade do Filho: o preço do amor divino será a entrega dolorosa à morte na cruz” (TH 258).

Na misteriosa entrega da cruz que os Três Divinos vivem, pode ser entrevista a premissa eterna da disponibilidade da eterna entrega do Filho ao Amor: “Em obediência a Deus, o Verbo penetrará no exílio dos sem-Deus, num mistério de quênose que deixa transparecer sua premissa eterna na disponibilidade do Filho a deixar-se ‘entregar’ à morte por amor da criatura chamada à vida” (TH 258). Na Cruz, “à humildade doadora do Pai corresponde a humildade acolhedora do Filho: Deus se limita, dando a vida e aceitando a morte” (TH 258).

Nessa doação e acolhimento da entrega amorosa humilhada pela rejeição, o Espírito Santo – *Vinculum Caritatis* – une a aceitação amorosa do Pai e a entrega amorosa do Filho: “a autolimitação do Pai e a dolorosa entrega do Filho cumprem-se no vínculo do amor infinito de ambos, como separação que nasce da comunhão infinita e a revela com sinal oposto” (TH 258).

O Espírito Santo se apresenta como a condição transcendente para a possibilidade de separação dolorosa da Sexta-Feira Santa entre o Pai e o Filho. Separação infinita que não elimina a comunhão. O Espírito Santo permite também a possibilidade da comunhão infinita entre Pai e Filho. Do mesmo modo, “o Espírito é, nas relações com a criação, a garantia de que o mundo existe como diverso de Deus, sem por isso estar separado de Deus; mistério de amor humilde que acompanha o outro com fidelidade, mas o respeita em toda a dignidade e autonomia de sua alteridade” (TH 258).

A decisão por Cristo é, ao mesmo tempo, opção pelo homem e pela natureza em que ele vive, a fim de que a glória de Deus resplandeça em toda a criação e em cada uma das suas criaturas. Semelhante “teologia da história” partirá do ato da revelação, lugar em que o Advento divino veio habitar no êxodo humano, e captará as profundezas trinitárias desse evento em que, através da Palavra, se revelou o Silêncio e se tornou possível o encontro do homem e da natureza com Deus no Espírito. (TH 35)

Portanto, na teologia de Bruno Forte, “a criação se apresenta, então, ao mesmo tempo como a ‘quênose’ e o ‘esplendor’ da Trindade, como forma da

autocomunicação livre e gratuita de Deus na dialética de ocultamento e manifestação” (TH 218), como será explicitado a seguir.

2. A Criação, esplendor da Trindade

Se a criação é a quênose da Trindade, enquanto atividade *ad extra* de Deus que tem a ver com a finitude, com a contingência, com o tempo, o espaço, a matéria, enfim, a criação é também o esplendor da Trindade, pois exterioriza o amor intratrinitário, apresentando-o como manifestação contínua do Infinito no finito.

Bruno Forte afirma que “tudo o que teve início graças à decisão absolutamente livre e gratuita do amor trinitário de Deus, expressa no ato criador, não cessa de receber do mesmo eterno Amor existência, energia e vida” (TH 256). Assim, o início é sempre novo e fecundo, pois se converte em morada. Por isso Forte sublinha que “a Trindade é a origem e a casa do mundo, o lugar transcendente de tudo o que existe, o espaço e o tempo sem tempo dos seres, na sua determinação e na referência dos mesmos a tudo o que os transcende e os envolve” (TH 256).

A reflexão de Forte apresenta o mundo em Deus porque seu início é dado pela ação livre e gratuita com que o Pai, mediante o Filho e em vista dele, chamou tudo à existência. “A criação é evento do diálogo eterno entre o Amante e o Amado. O ‘espaço’ para a sua existência – entendido como condição eterna da sua possibilidade – e a processão eterna do Gerado pelo Gerador, o Pai” (TH 218).

E “o mundo está em Deus porque, ao criar no Espírito Santo, o Criador imprimiu a marca de si mesmo em todas as coisas de tal forma que, no mais profundo dos seres, o ser é marcado pelo dinamismo trinitário e, de algum modo, vive desse mesmo dinamismo” (TH 218). O Deus Vivo, entretanto, supera imensamente a sua criação e a envolve. Pois, somente na relação intradivina se situa a última raiz do mistério do mundo, do “espaço” de alteridade que permite ao ser criado existir como diverso de Deus, permanecendo em Deus. É o Deus trinitário que garante ao mundo a possibilidade de existir *em* Deus como *diverso* de Deus. Pode-se perceber, então que um Deus rigidamente monoteísta, da tradição judaica ou “semelhante ao Ser Único grego, põe o mundo diante de si e fora de si, de modo que, se o mundo for alguma coisa, é idêntico a ele (panteísmo) ou, se não for idêntico a ele, é nada (nilismo)” (TH 218).

É, portanto, somente em virtude da “quênese” divina no ato criador que Deus e mundo continuam a ser distintos: a criação tem sua consistência autônoma, tem a sua própria forma e beleza, expressas nas categorias de “terra” e “corporeidade”, mas também na dialética de “saúde” e “doença”. Forte afirma que “em virtude do ‘esplendor’, a glória da Trindade se irradia já neste mundo, como que antecipando os novos céus e a nova terra em que Deus será todo [sic!]”⁹⁰, como se irradiou no dia da Páscoa, em sua mais sublime revelação” (TH 219). É assim que Deus, no mundo, manifesta a antecipação da destinação da realidade criada: a dimensão do reino vindouro e do “céu” que incide “no presente estado do mundo, bem como a ‘alma’, isto é, a abertura do espírito criado para as profundezas do Criador e para o ato da autocomunicação livre divina” (TH 219).

A seguir, na lógica do desenvolvimento dos argumentos acima propostos, será tratado o tema da criação do caos e do nada, que a Sagrada Escritura apresenta à teologia. Sucessivamente, a criação será exposta como obra de toda a Santíssima Trindade e não apenas de um solitário Deus distante. Para finalizar, em glória!, será abordado o tema do sábado, tão caro à tradição judaica, mas também importantíssimo para o cristianismo.

a. *Creatio ex nihilo*

Para Israel, a criação não é objeto de fé (*Glaubensgegenstand*), mas sim um dado pressuposto do pensamento, como um hábito mental (*Denkvoraussetzung*). Israel reflete, neste sentido, um patrimônio comum às civilizações arcaicas, “ligado à necessidade própria do homem de garantir, de algum modo, a consistência do mundo e de dar segurança à desconcertante fragilidade da vida” (TH 226). A novidade da narração bíblica é a ligação entre o relato do início e a história da humanidade, em que a salvação de Israel é interpretada como chave, orientação e norma dessa história. Assim, a tradição mítica é integrada e reinterpretada a partir da fé histórico-

⁹⁰ Tradução equivocada. No original: “*Dio sarà tutto in tutti*”. Tradução apropriada, atestada por 1Cor 15,28: “Deus será tudo em todos”.

salvífica do povo de Israel, dentro das perspectivas da interpretação profética, onde a experiência do povo escolhido é ampliada até abarcar toda a criação, desde sua origem, desenvolvimento e até o seu destino.

Também o cristianismo dos primeiros séculos integrou a fórmula condensada que compreende que Deus criou tudo do nada, em latim: *productio* ou *creatio ex nihilo*. Esta fórmula aparece nos textos dos símbolos ou fórmulas de fé da Igreja e é aceita através da história pela fé, enriquecendo-se de significados que encontram seu fundamento e origem no conjunto dos testemunhos bíblicos (2Mc 7,28 e Rm 4,17 e muitos outros).

Forte lembra que, em “primeiro lugar, a expressão *creatio ex nihilo*, referindo-se à criação, indica a ausência de qualquer pressuposto extrínseco ao ato criador; ela traz consigo a rejeição de qualquer dualismo que considere Deus necessitado ou constrangido a criar por princípio distinto dele e igual a ele” (TH 245). E, por outro lado, esta afirmação rejeita toda confusão monista que queira aduzir a Deus qualquer obrigação, como se a criação do mundo se devesse a uma necessidade intrínseca. A fórmula *creatio ex nihilo*, portanto, é expressão da liberdade e da gratuidade absolutas do ato Criador. Ato puro do Amor divino, motivado pela irradiação difusiva do bem, que é ele mesmo. A expressão *creatio ex nihilo* celebra a glória de Deus, reivindicando para ele a soberania absoluta sobre tudo.

Forte afirma também que a expressão *creatio ex nihilo*:

equivale a “sem motivo”, como que sublinhando que o início continua sem possibilidade de ser assimilado na sequência linear e lógica, quebrando com todo tipo de simples continuidade entre Deus e o mundo que não tomar em conta a diversidade e a transcendência divina absoluta. Neste último sentido, a expressão acima nos remete a Deus como mistério do mundo⁹¹ e à misteriosidade radical, insondável do real posto por ele. Poder-se-ia dizer que Deus quis reservar a si a compreensão última da criação! (TH 245)

⁹¹ Cf. JUNGEL, E. *Dio mistero del mondo...*

Ao longo da história, diante de propostas que tentavam se desviar a doutrina da criação do mundo, por Deus, a partir do nada, a Igreja continuou a afirmar a verdade de que a Trindade, permanecendo Trindade, criou tudo do nada. Exemplos disso são: a profissão de fé de Inocêncio III no processo contra os valdenses em 1208 (*qui in Trinitate permanens de nihilo cuncta creavit* [DS 790]); o Concílio Lateranense IV, opondo-se a formas dualistas renascentes: “um só é o princípio de tudo, criador de todas as realidades visíveis e invisíveis, espirituais e corporais, o qual, por sua virtude onipotente no próprio ato do início do tempo formou tudo do nada...” [DS 800]; o Concílio de Florença (1442) se posiciona na mesma linha, contra os jacobitas; e o Concílio Vaticano I (1870), retoma as palavras do Concílio Lateranense IV para combater as posições monistas da razão moderna.

E, pode-se afirmar sem constrangimentos em relação à ciência, hoje em dia, que o mundo passou a existir do “nada”. Claramente o discurso religioso não tem pretensões científicas, mas é bom não estar mais em franca contraposição à ciência.

b. A criação: obra da Trindade

Com o evento pascal, o caráter teológico do início a partir do nada, alia-se ao aprofundamento trinitário, que compreende que o Deus que cria o mundo *ex nihilo*, é Pai, Filho e Espírito Santo, é uno e trino.

Embora a unicidade do ato criador na sua característica divina, condensada na *creatio ex nihilo*, possa levar a se pensar a Trindade como unidade, Bruno Forte lembra que a mesma “não nos deve fazer esquecer a propriedade de agir de cada uma das três Pessoas ao porem o início. De acordo com o testemunho pascal das origens, transmitido e sistematizado na história da fé, tudo vem do Pai, pelo Filho, no Espírito Santo (*a Patre – per Filium – in Spiritu Sancto*)” (TH 250).

Assim, pode-se dizer que o dinamismo das relações divinas, que relaciona cada um dos Três aos outros na unidade e na distinção, consagra o ato da criação, estabelecendo a iniciativa criadora do Pai, ligada especificamente à geração

do Filho, Palavra eterna, e à processão do Espírito, o Encontro personificado, eternamente fecundo e doador da vida.

Tudo vem do Pai, já afirmam os testemunhos bíblicos que se referem aos envios divinos que têm em Deus Pai sua origem eterna, sublinhando a iniciativa pura e principal da primeira Pessoa ao por o início. Os símbolos da Igreja sublinham essa verdade. O Credo Niceno-constantinopolitano traz: “Creio [cremos] em um só Deus, Pai onipotente, criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis (*Credo ‘credimus’ in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium*). Com estas palavras se sublinha que o único princípio sem princípio de toda realidade, a origem, a fonte eterna e inexaurível de tudo o que existe é Deus, o Pai. Forte sublinha que “como na vida intradivina, assim também no relacionamento com o mundo é ao Pai que compete a primazia, a pura origem, o principiar absoluto” (TH 250).

O Pai, sendo a fonte eterna unificadora que garante consistência e realidade a todos os seres vivos do universo criado, demonstra que o único motivo do seu agir é o amor: Deus, o Pai de Jesus Cristo, é amor (cf. 1Jo 4,8.16). Segundo Forte, o Pai “é puríssima gratuidade, *bonum diffusivum*, plenitude de caridade que transborda só pela alegria de amar, Origem silenciosa e fecunda” (TH 250).

Por isso, ao confessar o Pai como origem da criação significa reconhecer que o único e ulterior motivo da existência do mundo é o amor. Significa também que por trás de tudo há algo do mistério eterno da gratuidade irradiante. Forte afirma que:

reconhecer Deus Pai como último, radical e original mistério do mundo equivale [...] a confessar, na contingência de todas as coisas, não a fragilidade de um acontecer (acaso) sem fundamento, mas a consistência da pura graça, o vir a ser do amor, a irradiação da glória do único Deus como livre e não necessária comunicação de vida e amor. Paradoxalmente, o sem-razão das coisas, sua finitude e contingência, o eterno Silêncio que as origina e envolve nos revelam a suprema razão de ser delas, a beleza da caridade que as quis e pos na existência, a gratuidade criadora que dá lugar ao início, Deus Pai, como pura e silenciosa Origem, ilumina a iniciativa do ato criador, oferecendo-o como libérrima decisão de amor. (TH 250-251)

Pode-se, portanto, proclamar com Forte que “é o amor que faz existir, no tempo e na eternidade!” (TH 251). E neste eterno Amor, bom, difusivo e perenemente gratuito, a absoluta dependência do mundo em relação a Deus tem seu fundamento. A contingência em que a criação se encontra a remete ao necessário, não em termos de necessidade escravizadora, mas como liberdade do ato criativo do amor. A fragilidade do mundo revela sua relação com a comunicação gratuita e geradora de existência, energia e vida do Pai. Assim o Pai, o silêncio fecundo do Amor que faz existir, revela a própria dignidade e liberdade da criatura – objeto de seu puro amor – chamada pela liberdade para a liberdade.

Ora, “tudo é criado pelo Pai mediante o Filho: a iniciativa do bem difusivo de si gera desde a eternidade o Outro que a receba” (TH 251). Deus, que é Amor, não pode ser egoísta solidão: “O Pai, fonte eterna, se pronuncia no Filho, Palavra eterna, receptividade pura do puro amor, gratidão infinita correlativa à infinita gratuidade como lugar eterno do seu pronunciamento, como o ‘Tu’ gerado pelo seu comunicar-se” (TH 251). O silêncio fecundo da Origem se realiza na pronúncia do Verbo eterno do seu amor. O Pai é proveniência gratuita libérrima, o Filho é advento, acolhida divina, eternamente gerado enquanto acolhe o amor gerador. Forte afirma que o Filho é:

Um só com o Primeiro porque ligado a ele no mesmo amor essencial e distinto dele, porque termo personificado da comunicação eterna e infinita de amor, o Verbo é distinção dialogal, Amado em relação ao qual o Amante é eternamente ele mesmo e que justamente mediante o seu ser amado é eternamente o Filho, o Outro necessário e coeterno ao Amor. (TH 251-252)

Se o Pai cria por “meio da mediação universal do Filho significa, então, que ele produz o mundo do nada como objeto de amor, como ‘outro’ contingente posto na existência na distinção necessária do Outro Gerado, como ‘outro’ no amor chamado a existir no ‘espaço’ transcendente do diálogo eterno dos Dois” (TH 252). Portanto a eterna pronúncia do amor infinito é “a condição transcendente para a possibilidade de existência da criatura como distinta de Deus, totalmente dependente dele e, ao mesmo tempo, unida a ele” (TH 252). Neste sentido, é justa a afirmação de que a criação é “palavra” na Palavra, *verbum in Verbo*. Assim como a comunhão na

infinita diversidade existente entre Criador e criatura só pode ser compreendida na distinção entre o Gerador e o Gerado, entre o Silêncio fecundo e sua Palavra. “Como o Verbo é a plenitude transbordante do Deus Amor, assim também por meio dele e nele é possível que o Pai exprima sua caridade chamando as criaturas à existência” (TH 252).

Forte, fiel à tradição, situa o ato da criação na comunicação intratrinitária e no seu dinamismo, entendendo que o ato criador traz em si a marca das divinas procedências. É necessário, entretanto, fazer uma ressalva, pois enquanto as procedências divinas são necessárias, porque eternamente constitutivas da divindade em três Pessoas, o ato da criação é livre e gratuito e nasce da decisão amorosa tomada no diálogo eterno dos Três.

É somente o escândalo trinitário que introduz de maneira radical o múltiplo no Ser Único, sem mistura ou confusão, sem divisão ou separação, uma vez que pensa o Ser Único como Trino; somente ele é capaz de fundamentar a consistência do mundo como sendo distinta de Deus e, não obstante, não separada de Deus ou contraposta a ele. É nas relações intradivinas que se situa o pressuposto transcendente da criação do mundo, a condição divina para a possibilidade de ele existir autonomamente e, ao mesmo tempo, ser objeto do amor eterno, chamado a retribuir o amor. (TH 248)

O ato da criação, por fim, encontra a sua plena consumação no Espírito Santo. O Espírito, “na imanência do mistério [...] será então, ao mesmo tempo, a unidade e a paz do Amante com o Amado, o Amor personificado dado e recebido por ambos reciprocamente, seu Encontro divino e a abertura e fecundidade deste encontrar-se, o êxtase divino, aquele em que o amor trinitário se abre na dádiva à criatura” (TH 253).

A própria inserção da criação na vida divina, a participação dela no encontro eterno do amor, graças ao qual tudo o que ela é está envolvido pelo mistério transcendente da caridade divina de onde provem a sua existência, energia e vida é obra do Espírito Santo. Forte afirma que do mesmo modo que o Espírito é vínculo de união e de paz do Amante e do Amado, é o “nós” divino, “também no ato da criação ele é a condição transcendente para a possibilidade de comunhão entre o Criador e as

criaturas, a ligação indestrutível e eterna de todo ser criado com o Amor gerador que o chamou à existência, o Encontro personificado entre Deus e o mundo” (TH 254).

No Espírito da verdade se consuma a presença e a fidelidade da Origem a tudo o que teve início. E no Espírito se consolida a efetiva autonomia e liberdade da criatura. O Espírito, então, garante tanto a união da criação com o seu Criador, quanto a distinção, a sua liberdade em relação ao seu Criador. Forte sublinha que “nesta dialética de união e liberdade, o Espírito se oferece, exatamente no ato criador, como dádiva do Deus Altíssimo: se é próprio da dádiva expressar e alicerçar a comunhão, não é menos característico dela situar-se no espaço da liberdade” (TH 254).

c. O Sábado da criação

Gênesis 1 apresenta o relato da criação segundo a tradição Sacerdotal (P: *Priestercodex*, séc. VI-V a.C.). Bruno Forte evidencia que tanto Gênesis 1, que apresenta o relato da criação em seis dias seguida do descanso no sétimo, quanto Gênesis 2,4b-24 – pertencente à tradição Javista (J: séc. X-IX), que apresenta a criação de Adão e a seguir a de Eva, tirada do costado de Adão – constituem relatos etiológicos, presentes também, de forma semelhante, nas tradições de outros povos.

Gênesis 1 apresenta uma interessante singularidade: Deus trabalha e, após seis dias de trabalho, no sétimo, o Criador descansa. A criação da luz antecede tudo para que seja garantida a distribuição cronológica das obras. Forte sublinha o fato de o judaísmo ser a religião do tempo, buscando a santificação do mesmo. A palavra *qadosh*, usada em Gênesis 1 no fim da criação, expressa o caráter de santidade do tempo. Assim, “os seis dias tendem para o sétimo: o fim de todas as obras e de toda atividade com elas relacionada é o repouso de Deus na criação e o da criação em Deus, no dia do sábado” (TH 227).

Bruno Forte observa que, embora o tempo histórico seja celebrado com dignidade, nesse contexto é indicada também sua relatividade, seu caráter necessariamente provisório. O sábado da criação significa tanto a destinação final da

criação a Deus, onde sobressai a soberana transcendência divina em relação à criatura, quanto o aspecto inacabado do tempo: “sua referência constitutiva e necessária ao eterno, bem como a exigência de que todos os relacionamentos históricos se concretizem no sábado eterno, em que homem e natureza, indivíduo e comunidade são reconciliados na alegria de Deus” (TH 228). Portanto, fica estabelecido que os dias não devem se suceder indefinidamente. O fim dos dias coincide com o repouso sabático do Protagonista divino do início, que apresenta a maravilhosa novidade onde a criatura está associada ao Criador na festa do último dia.

Forte afirma que a repetição, no relato de Gênesis 1: “E Deus viu que era bom”, significa que cada obra está perfeitamente adaptada ao seu fim, portanto, de acordo com o seu sentido. O fato de todas as obras serem boas faz com elas estejam prontas para o encontro com o Criador na festa do sétimo dia. Aparece aqui a referência indiscutível à bondade e à beleza das criaturas. O termo hebraico *tob* (ou *tov*) considera os dois significados. A bondade e a beleza das criaturas consiste ...

em estarem elas abertas para Deus, totalmente ligadas a ele, feitas para encontrá-lo e entrar no seu repouso. Assim como a história do mundo, também a da humanidade tem diante de si meta de beleza e, por isso mesmo, significado mais forte do que qualquer queda ou falência possível. O sétimo dia nos revela o sentido profundo da bondade da criação e faz com que o tempo seja cheio de dignidade e de promessa, pois no-lo mostra desembocando finalmente no dia do repouso de Deus e de toda a criação nele. (TH 228)

Segundo Forte, a continuidade entre o Criador e a criatura, que o relato de Gênesis apresenta, é garantida e evocada pelo sábado e está intimamente ligada à diversidade de ambos, pois diante do único Senhor está a criatura. O verbo usado pelo escritor sagrado é *bara*, que significa “criar”, mas se refere exclusivamente à ação divina, ao puro “dar início” como origem, negando qualquer continuidade entre Quem cria e o que é criado.

Para a cultura semita, que privilegia a concretude, que pensa por meio de imagens, o caos representa o nada, de onde a livre e amorosa vontade divina chama as criaturas à existência. Há uma desmitificação também do sol e da lua, como de

outros astros considerados deuses pelos povos com quem os judeus tinham contato. Em Gênesis 1 todos os astros do firmamento, inclusive o sol e a lua, são obras de Deus, portanto participantes da mesma condição finita das outras criaturas. Assim, a fé bíblica, inserida na categoria da aliança, mostra um certo “desencantamento” com o mundo: “A ‘mundanidade’ da criação é o correlativo oposto exato da divindade do Criador: Deus reina soberano sobre todas as coisas, enquanto cada uma delas mede em relação a ele uma consistência e fragilidade próprias do seu ser” (TH 229).

Esse “desencantamento do mundo” apresentado pela revelação bíblica se traduz não por meio do relacionamento exclusivo do homem com a natureza, que muitos interpretaram como licença para o desfrutamento e o domínio, mas a proposta é que, mediante um relacionamento articulado do universo das criaturas, a mais alta e verdadeira relação será com o único Criador e Senhor do céu e da terra. No plano ético, este relacionamento obriga o homem a prestar contas ao Deus vivo do modo com que se relaciona com a natureza confiada aos seus cuidados pelo Eterno.

Desde o momento em que o Eterno não é simplesmente a contraparte – transcendente e soberana em relação ao mundo, mas é, dentro de Si mesmo, relacionamento de amor do Pai, do Filho e do Espírito Santo, é dentro dessa mesma rede de relações intradivinas que se oferece “espaço” para a iniciativa divina gratuita e livre de dar existência, energia e vida ao mundo. (TH 217)

Por isso, a partir do evento pascal – revelação suprema do mistério trinitário – é possível ver não mais o homem e o mundo sozinhos perante Deus, mas, o homem e o mundo *em* Deus e o próprio Deus operando na história dos homens e na vida do mundo, sem, no entanto, confundir-se com a sua criatura.

Assim, o que é colocado no início marca também o destino do mundo. A interpretação trinitária da criação, afirma Forte, “se alia à visão da Trindade como permanente, adorável e transcendente ‘seio’ da História. Neste horizonte, a amplitude do mundo criado não pode ser limitada a visualizar exclusivamente o homem, mas abrange, em intercomunicação real e misteriosa, todo o conjunto dos seres” (TH219).

A seguir, a reflexão apresentará a criação do homem, sempre no contexto da criação do mundo, por toda a Santíssima Trindade e para Ela destinada.

3. A criação do homem

A tradição judaica apresentada nas Sagradas Escrituras entende o ato criador de Deus na perspectiva da aliança. A partir da experiência das maravilhas do Senhor operadas na história da salvação, Israel aprofunda a sua fé naquele que é a força e a defesa do seu povo. Isso leva esse Deus de Israel a ser compreendido como o Deus do universo, o Único Deus a quem todas as criaturas devem obediência. A criação é percebida, desse modo, no horizonte soteriológico: o Salvador cria e faz viver o mundo para realizar a obra da salvação.

Por outro lado, afirma Forte, “se o elemento salvífico traz nova luz à criação, é esta que, por sua vez, é apresentada como o lugar acolhedor das obras maravilhosas de Deus: a aliança é o fundamento intrínseco da criação, da mesma forma como a criação é o fundamento extrínseco da aliança” (TH 215). Segundo a fé apresentada nos relatos bíblicos, a perspectiva e o sentido da criação é possibilitar a história da aliança de Deus com os homens.

Essa aliança, para o cristianismo, tem em Jesus Cristo seu início, seu centro e seu fim. Portanto, é a história desta aliança o objetivo final da criação e a própria criação é o início desta história. Para Forte, o desafio da compreensão cristã da aliança baseada no Crucificado-Ressuscitado, para a teologia da história é que “ela não deverá apenas testemunhar o Advento e, por conseguinte, por em evidência a força objetiva da salvação que, na pessoa de Jesus Cristo atinge todas as coisas e chama o homem para a decisão suprema” (TH 33). Essa compreensão deve oferecer, entretanto, significado também para a revelação anterior a Cristo, isto é, o sentido da luz do Deus que vem a nós e ilumina também os dias do êxodo. O presente não anula o passado. Passado e presente são igualmente iluminados pelo Cristo.

Então, na perspectiva cristã, o homem é feito à imagem e semelhança de Deus-Trindade e chamado a estabelecer um pacto de aliança com o Senhor que o trouxe à vida somente por seu gratuito amor. Feito por amor, o homem é feito na liberdade – dom gratuito do Eterno que quer o homem livre para assumir o pacto que lhe é proposto. Desse modo, o Criador aceita correr o risco da rejeição, pois isso

Forte apresenta o ser humano como “quênose” e, ao mesmo tempo, como o “esplendor” da Trindade. É o que será explicitado nos itens a seguir.

a. Homem: “imagem e semelhança” de Deus - Trindade

O relato da criação de Gênesis 1 apresenta o homem como feito à imagem e semelhança de Deus. Na teologia de Bruno Forte é esta compreensão que fundamenta toda a reflexão ética e a estética teológica. Imagem e semelhança divina, segundo Forte, devem ser interpretadas na perspectiva da aliança. Ambas exprimem a capacidade do homem de assumir a sua parte na aliança, livre e conscientemente, assumindo sua aptidão para o relacionamento e dispondo-se em atitude de aceitação e gratuidade. A narrativa evidencia que a criatura, responsável e livre, é, desde sua origem, constitutivamente destinada à aliança. Portanto, o ser humano “é o outro protagonista da aliança, o interlocutor possível, a alteridade com relacionamento, capaz de aceitar ou rejeitar; é a exterioridade do mundo criado em relação a Deus, com suas reservas de interioridade e, portanto, com sua aptidão para o consentimento hospitaleiro e para a comunhão com o Criador” (TH 229).

Forte sublinha que, embora a solidariedade com toda a criação, uma vez que ele faz parte integrante dela, o homem é “distinto do Criador, criatura entre as criaturas – é o interlocutor do Deus vivo, a criatura do relacionamento por excelência, feita para a reciprocidade (‘homem e mulher ele os criou’: v. 27) com vistas à união geradora dos dois” (TH 229). Para Forte é especialmente no relacionamento homem-mulher, estabelecido na igualdade absoluta de dignidade, que se pode compreender a “imagem e semelhança de Deus”.

Esse relacionamento, enquanto partilhado de modo solidário com as espécies animais da criação, expressa também a diversidade humana em relação ao mundo e a Deus mesmo. Diante de Deus essa relação mostra a sua diferença na contingência dos limites humanos e na ruptura dolorosa do pecado, como negação do outro. O relacionamento humano, especialmente o estabelecido por um casal, pode ser também expressão da relação amorosa intratrinitária, como doação e acolhida

livres e gratuitas, que tornam a união dos corpos humanos geradores de vida sempre nova, que se mantem no tempo, mediante a ajuda recíproca, feita de mútua compreensão nas palavras, no silêncio e nos gestos.

O homem, criado livre por Deus, à sua imagem e semelhança, é chamado a uma aliança com o Eterno. Entretanto, em função da sua liberdade, o homem pode opor-se a seu Criador, é isto que está no centro da narrativa javista da criação, ligada ao relato da queda. Destaca-se no contexto de Gênesis 2-3 a atenção dada ao homem como ser com relações: o relacionamento com seu Criador, com as outras criaturas de Deus, com o outro – “osso dos seus ossos” – seu vínculo à terra da qual foi tirado, da qual vive – com o resultado do seu trabalho – e para a qual retornará.

Para Forte essa rede de relações que constituem e definem o homem é a sua original singularidade: “ele é ‘ser vivo’ (*nefesh haja*: v. 7), unidade-totalidade criada, não decomponível em partes separadas, nem redutível a objeto ou coisa” (TH 231). O homem é sujeito de relações, é protagonista da aceitação ou da recusa, é o homem na sua integralidade que “se torna” ser vivo (v. 7), com toda a complexidade de seus relacionamentos vitais. A existência carente de relacionamento harmônico com a criação ou privada de trabalho ou esvaziada de laços comunitários e bloqueada na comunicação manifesta-se, dentro desta perspectiva, indigna do homem e alienante. Para Forte, “somente o homem que sabe relacionar-se com a criação com diligência e responsabilidade, que vive o trabalho em todas as suas formas possíveis como expressão essencial da sua identidade” (TH 231), que também assume relações justas e de cuidado com os animais e a natureza de modo geral e, especialmente, “que se encontra com o outro ser humano, na reciprocidade fomentada pela consciência e liberdade, é que é verdadeiramente ele mesmo perante Deus e perante o mundo” (TH 231).

Para Forte, o homem se enquadra, na narração sacerdotal da criação, na categoria de criação absoluta de Deus, pois ela não está interessada no modo em que o homem foi criado, mas respeita esse mistério e situa a criatura humana em uma estreitíssima rede de solidariedade com as outras criaturas. Respeitando e mantendo a alteridade entre Deus e o homem, a preocupação dessa narração é evidenciar que o

ser humano, desde sua origem, é chamado para ser o sócio de Deus na aliança: “façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança” (1,26).

E essa contribuição nos coloca diante da concepção do homem como “pessoa”. Muitos teólogos têm se empenhado em discutir a definição do conceito de pessoa, especialmente no último século, buscando a exatidão do termo, apontando para as contradições do mesmo. Bruno Forte não se fixa nessas discussões, embora não as ignore, nem procura a exata definição etimológica do termo, pois sustenta que, no decorrer dos séculos, houve uma mudança progressiva no significado do mesmo. E nesse processo a tradição cristã desempenhou um papel fundamental:

Será o desenvolvimento da reflexão de fé a aproximar-se a uma compreensão mais precisa do conceito de pessoa, partindo do dado dogmaticamente definido: não é, portanto, simplesmente a eventual etimologia do termo que esclarece a ideia, mas é a ideia veiculada pela fórmula de fé a iluminar a terminologia. Observar como *πρόσωπον* ou pessoa fossem termos de origem teatral, aptos para indicar “o que olha para”, “o que ressoa” e por isso a “máscara” e o “personagem” do ator, continua a ser uma ilustração genérica, que não mostra a riqueza do conceito de pessoa. (ET 72)

Forte busca a definição de pessoa na teologia clássica: pessoa “não se define só sob o registro do ser em si e para si, mas também necessariamente sob o de ser co-relata a outros: o *esse-in* e o *esse-ad* encontram-se nela, até coincidir ontologicamente, como acontece na Trindade, onde as relações se fundem em uma única subsistência” (ET 74). Assim, para ele, fica definitivamente estabelecida a coincidência, salvando-se a reserva escatológica, entre pessoa humana e pessoa na Trindade. O espírito dualista grego está definitivamente superado na ideia de subsistência relacional: “se o *esse-in*, a subsistência, salda o Uno e o múltiplo na pessoa, o *esse-ad* especifica de modo substancialmente diferente o ser pessoal criado e o ser pessoal eterno. Em Deus é a relação que subsiste no único ser, de modo que a relação dos Três é uma comunhão ontológica, que vem da mútua e total inabitação: eles são Um” (ET 74-75).

Aquilo que na Trindade é característica ontológica, no homem apresentar-se-á como caminho, processo de realização, dependente da sua

participação, das suas opções, do seu esforço: “na pessoa humana é a subsistência individual que se abre ao relacionamento com outros e com o Outro, sem nunca perder a própria singularidade, mas também superando realmente a prisão da própria solidão ontológica em reais relações de consciência e de amor” (ET 74-75). É a liberdade vivida como autodoação amorosa, que levará o ser humano a ser sempre mais “imagem e semelhança” do Deus Trindade.

Bruno Forte, ao se servir da fundamentação clássica de pessoa, soma à sua teologia também a rica contribuição do personalismo cristão, pois esta corrente da filosofia já tinha estabelecido uma ponte com a teologia clássica: “é deste patrimônio riquíssimo da tradição de fé que atinge o moderno personalismo de inspiração cristã: assume e organiza em uma visão de conjunto [...] o dúplice dado relativo à ideia de pessoa, amadurecido sob os termos de subsistência e de relação” (ET 75).

Aproximando-se do dado teológico, essa definição diz que a pessoa é *si mesma* enquanto é relação com outro, abertura amorosa que dá e que acolhe na mais plena liberdade, sendo sujeito da sua história. No pensamento fortiano há uma harmonização da concepção de alteridade com a de relação.

Bruno Forte cita São Tomás de Aquino quando este afirma que a subsistência do ser pessoa “é o baluarte teórico contra toda possibilidade de manipulação da pessoa, a fonte profunda e escondida de toda sua irradiação e de todo reconhecimento de sua dignidade” (ET 76). O que leva à compreensão de que “o *ser em si* pessoal vai muito além do fechamento ciumento ou da separação orgulhosa: ele equivale à singularidade original e fontal, à superabundância de um ser que, possuindo-se na autoconsciência e na liberdade, pode se abrir e dar-se a outros, e acolher outros em si” (ET 76).

É a partir deste dinamismo que se pode falar de dimensão ética: em que a responsabilidade para com o outro é um requisito primário e natural. Neste sentido, “o *ser para o outro* da pessoa exprime a sua constitutiva abertura ao que é outro de si e ao dinamismo decisivo de êxodo e de autotranscendência em que se constitui a vida pessoal” (ET 78). Quando o homem vai em direção ao outro, ele estabelece relações em que o seu ser pessoal se expressa e se realiza completamente.

b. O homem, criado para a aliança com o Criador

Foi a partir da perspectiva da aliança, como já evidenciado, que a tradição bíblica entendeu o ato criador de Deus. A experiência do Senhor que salva o seu povo levou Israel a aprofundar a fé compreendendo o Deus salvador como aquele que cria o universo e a quem todas as criaturas devem obedecer. A criação é compreendida no horizonte da sua aliança salvadora.

A criação, por sua vez, é o lugar acolhedor das obras maravilhosas de Deus. Aliança e criação estão intimamente ligadas, de modo que “a aliança é o fundamento intrínseco da criação, da mesma forma como a criação é o fundamento extrínseco da aliança” (TH 215). Forte sublinha o caráter de alteridade entre a criatura e o Criador, entre o Deus vivo e o homem, que aparece na narração de Gênesis 1, considerando que é exatamente essa alteridade que permite o pacto da aliança entre Deus e o ser humano.

Fica evidenciada, assim, a liberdade da criatura chamada a relacionar-se com o Outro de si. Desde o início o homem está destinado à possibilidade da livre aceitação da aliança com o seu Deus. Ele pode aceitar ou rejeitar a proposta do Criador. Deus arrisca, apostando tudo no amor. Forte apresenta o homem como o outro protagonista da aliança, como o único interlocutor possível, como a alteridade capaz de viver um relacionamento e, por isso, capaz de aceitar ou rejeitar. O homem – com suas reservas de interioridade – apresenta-se como a exterioridade do mundo criado em relação a Deus e, portanto, com capacidade, embora limitada, de ser acolhida e estabelecer comunhão com o Criador.

Nessa mesma linha Forte compreende a bênção que Deus dispensa ao homem e à mulher. Essa bênção é dada para uma dupla tarefa: serem fecundos e dominarem a terra (v. 28). Ela é energia para a procriação e para a difusão da vida. Este aspecto liga o homem estreitamente ao mundo animal, estabelecendo entre laços de solidariedade a comunhão vital.

Forte compreende que o “domínio” da terra, quando interpretado na perspectiva da aliança, é uma tarefa digna e de suma responsabilidade que faz do homem o mediador da bênção de Deus para todas as criaturas. Ele se torna o custódio, o responsável pela conservação e pelo crescimento do bem-estar do mundo

a ele confiado. Portanto, Gn 1,28 tem um significado bem diferente da depredação da criação empreendida pelo homem, por causa de um antropocentrismo exacerbado e equivocado. A aliança de Deus com o homem se amplia para o universo inteiro. O papel do protagonista humano deveria ser um sinal da bênção de Deus para todo o mundo criado. Esse fato é evidenciado também no relato de Noé e o dilúvio que, no conjunto do relato da criação, nos mostra a fidelidade de Deus na promessa de conservação da vida como expressão histórica da sua generosidade, onde resplandece o amor de Deus e sua fidelidade eterna.

Sob esta luz, o homem e o cosmo constituem parte, mais uma vez, do único desígnio de aliança: o arco-íris é – nas próprias palavras do Senhor a Noé – “o sinal da aliança que estabeleço entre mim e toda carne que existe sobre a terra” (Gn 9,17), a aliança que instituo entre mim e vós e todos os seres vivos que estão convosco, para todas as gerações futuras” (Gn 9,12). Embora tenha recebido dignidade e responsabilidade particulares, o homem está perante Deus como solidário com toda a criação, chamado que é a realizar o espírito da aliança em seu relacionamento com o Criador bem como no relacionamento com os outros homens e o universo inteiro. (TH 216)

Ainda sob a luz da aliança, os três primeiros capítulos de Gênesis não devem ser lidos isoladamente. Eles formam um conjunto com os capítulos seguintes da linhagem de *há-‘Adam* (“o homem”: Gn 1-11). No entretecer das diversas narrativas e genealogias o ser humano é visto em sua relação com Deus, com os outros e com a natureza. A responsabilidade (capacidade de “responder a”) do homem para com o Criador está intimamente ligada à sua responsabilidade pelas criaturas, pela comunidade humana e, então, pela “casa” que é o mundo.

A respeito de Gênesis 4, Forte afirma que, quando lido dentro da unidade de Gênesis de 1 a 11, não se pode considerar o trabalho humano somente do ponto de vista negativo, como punição pelo pecado. As várias formas de atividade descritas em Gênesis 4 continuam sendo iluminadas pela bênção expressa em 1,26-28, sendo apresentadas como veículos da sua transmissão.

Somente a interpretação trinitária do antropocentrismo bíblico pode colocar o homem no seu verdadeiro lugar, não negando a sua importância, mas

caracterizando esse antropocentrismo como possibilidade de relacionamento. Considerando-se a dimensão relacional, o homem não deveria ser um déspota, mas o guardião e amigo. Para isso ele foi posto na criação: para que seu relacionamento com o mundo seja de comunhão e não de dominação. Forte reflete que “em analogia com a vida de relações da Trindade, o homem foi feito para amar e só se realizará a si mesmo se estabelecer com os outros seres humanos e com todas as criaturas relacionamento de amor proporcional a cada uma delas” (TH 219). A partir do Novo Testamento é possível um caminho de superação de uma concepção bipolar que tende entre a presença e a atuação de Deus no mundo e a presença e ação do homem. Segundo Forte, “a revelação do mistério trinitário não somente aprofunda e traz inovações para a nossa visão de Deus, mas altera também profundamente o nosso modo de conceber o homem e seu relacionamento com a natureza” (TH 217), com os outros homens e com o próprio Criador.

c. O homem: “quênose” e “esplendor” da Trindade

Bruno Forte afirma que “em nenhuma criatura o jogo de ‘quênese’ e ‘esplendor’ da Trindade é mais manifesto do que no homem; poderíamos dizer que o ser à imagem e semelhança de Deus faz dele o lugar privilegiado do ‘esplendor da quênose’ e da ‘quênose do esplendor’” (TH 219). O homem é “criatura capaz de santificar o espaço atacando-o de dentro da dimensão do tempo e, ao mesmo tempo, corporeidade em condições de dar espessura e concretização à interioridade da criação” (TH 268). E nesse jogo de interioridade e exterioridade em relação ao Criador, o homem se mostra o mais realizado de toda a criação.

O homem é, então, senhor do espaço e protagonista do tempo. Ele é corporeidade que revela ou oculta as profundezas da alma. Ele é, também, espírito que se expressa, está unido ao corpo e com ele se comunica. O corpo humano não é a prisão da alma mas é ela própria em ato comunicativo, na sua revelação exuberante, é o espaço habitado pelo tempo, a exterioridade que transmite a iniciativa da interioridade.

Quênose do esplendor divino, enquanto exterioridade que evidencia a alteridade e autonomia, diante do Criador, do sujeito das decisões espirituais, a corporeidade do homem é inseparavelmente esplendor da quênose, forma em que “toma corpo” a interioridade, espaço em que se irradiam a dimensão do tempo como eco da eternidade. (TH 268-269)

A exuberância própria do Pai na vida eterna e no ato da criação é refletida no ser humano na sua capacidade de começar a amar por meio de uma decisão consciente e livre. O homem pode fazer escolhas gratuitas, motivadas somente pela sua vontade e sua inteligência. Tal exuberância do ser humano é expressão tanto da exterioridade do espaço como da interioridade do tempo. Forte afirma que: “a decisão livre e consciente é, antes de tudo, evento do espírito, tomada de posição no acontecer, graças à qual o presente, carregado com o seu próprio passado, se abre criativamente para o futuro” (TH 268). Ora, somente rompendo, a partir de dentro, a exterioridade, a decisão livre e consciente pode ser expressa, ser comunicada na história, agindo na corporeidade, transparecendo na mesma.

Gesto e palavra e, de modo especial, o rosto são a evocação da alma tanto como exuberância secreta do mundo interior da pessoa, quanto como lugar da sua comunicação. Então, contrariamente à concepção dualista platônica, o corpo não é a prisão da alma, ele é a própria alma na sua exuberante revelação, ele “é o espaço habitado pelo tempo, a exterioridade que veicula a iniciativa da interioridade” (TH 268). Forte compreende, então, que a corporeidade do homem – como sujeito de decisões espirituais – é, ao mesmo tempo, esplendor da quênose e quênose do esplendor divino, pois é exterioridade que evidencia a sua alteridade e a sua autonomia diante do Criador. Então, qualquer gesto, “até um simples ‘copo d’água’ pode abrir as portas da vida eterna (cf. Mt 10,42): no simples gesto de oferta – cheia de toda a riqueza do espaço e, ao mesmo tempo, evento do tempo vivido pelo coração – pode revelar-se na criatura humana a imagem divina do Pai amoroso” (TH 269).

O homem, como criatura à imagem e semelhança de Deus Trindade, “reflete também a receptividade eterna do Filho, em cuja hospitalidade infinita é aceita a dádiva do ato criador: o homem é capaz de receber amor com gratidão,

deixar-se conquistar e modificar pelo outro, ser ele próprio habitáculo da dádiva, sem por isso perder sua própria identidade” (TH 269). A pessoa humana é constituída de individualidade, singularidade e também de sua capacidade de se tornar tudo para todos, que lhe possibilita hospedar a diversidade no conhecimento e no amor, “o seu ser racional, que lhe permite ‘compreender’ o outro e acolhê-lo no respeito da sua alteridade” (TH 269). Tal receptividade se realiza na combinação de espaço e de tempo, da exterioridade acolhedora, sinal e instrumento da acolhida interior e da interioridade que anima a linguagem corporal da receptividade. O homem se relaciona, acolhendo o outro com a sua corporeidade.

Somente se o outro for recebido como outro, como todo o fardo pesado da sua alteridade, da qual forma parte inseparável a diversidade espacial e corporal, sua identidade será respeitada e mantida a diferença, também no vínculo estabelecido pelo encontro no conhecimento e no amor. O acolhimento do coração é inseparável do acolhimento com o gesto, da comunicação exterior, visível e corporal da hospitalidade decidida no tempo pela alma: o olhar revela a visão interior que acolhe ou rejeita; o rosto deixa transparecer o espírito que se abre ou se fecha à chegada do outro; o corpo demonstra o acontecimento da gratidão ou da autoafirmação inospitaleira. (TH 269)

A receptividade do ser humano une o esplendor à quênose do Filho, exatamente como se manifestam na criação. Forte afirma que o homem é “o esplendor, enquanto essa obra irradia no tempo o reflexo do acolhimento eterno do amor, graças ao qual tudo foi criado” (TH 270). E a criatura humana é também “a quênose, enquanto este evento pessoal da gratidão é significado pela pobreza e determinação de ato, marcado pelas coordenadas do espaço e pela finitude da corporeidade” (TH 270). Enquanto quênose do esplendor e esplendor da quênose, a receptividade é corporeidade expressa na gratidão do coração e interioridade que reveste e qualifica o acolhimento. A receptividade, segundo Forte, “é espaço habitado pelo tempo do consentimento e, também, tempo expresso na concretização da palavra e do rosto, capacidade de se deixar abraçar e habitar pelo outro nas dimensões da exterioridade e do mundo interior” (TH 270).

O homem é também imagem do Espírito Santo. Iniciativa e acolhimento se unem na “reciprocidade das consciências, na capacidade que a pessoa humana possui de ser, ao mesmo tempo, sujeito e termo das relações de conhecimento e do amor” (TH 270). O homem é capaz de estabelecer vínculos de comunhão, de abrir-se à novidade e às surpresas do outro e do advir do tempo e do espaço, da história. O homem foi constitutivamente feito para amar, desde sempre chamado a se autodestinar ao Outro, a fim de se realizar, esta é a marca do Espírito.

A capacidade de estabelecer com os outros vínculos profundos de reciprocidade e solidariedade são parte constitutiva da imagem de Deus, gravada pelo Espírito no homem. Esta marca indelével do Consolador, “enquanto abertura perene e dom de Deus, êxtase e sempre novo início do amor trinitário, faz da pessoa humana o ser histórico aberto no desenrolar da história, inquieto no mais profundo de si mesmo, até que não repousar no seu supremo Outro” (TH 270). Também esta forma da imagem divina, a reciprocidade, se realiza no entrelaçamento de interioridade e exterioridade, características da pessoa humana. Forte sublinha que “a interioridade da pessoa se comunica com o outro, investindo de dentro a exterioridade do espaço, enquanto, por outro lado, é graças à sua exterioridade que a consciência do outro está em condições de atingir, na reciprocidade, a nossa própria” (TH 271). Por isso, todo encontro interpessoal se estabelece pela corporeidade, transformando, a partir de dentro, o espaço numa dimensão do tempo, “veículo da reciprocidade das consciências. Por outra parte, também a abertura da interioridade para o adveniente e para o novo precisa do espaço para realizar-se” (TH 271).

Para Forte os aspectos reais da imagem do Espírito Santo no homem, a reciprocidade das consciências e o movimento de êxodo rumo ao futuro são quênose do esplendor e esplendor da quênose “do Criador nesta obra de suas mãos: a interioridade do tempo e a exterioridade do espaço são os pressupostos indispensáveis para a comunicação e a abertura do coração, mediante as quais se concretiza no homem a imagem do Espírito criador” (TH 271).

Concluindo, segundo Forte, portanto, a pessoa humana, feita à imagem e semelhança da Trindade, como iniciativa amorosa, aceitação do amor e reciprocidade amorosa, vive plenamente sua pertença à exterioridade do espaço e à interioridade do

tempo na unidade do seu ser. Neste sentido, Forte entende que o homem é uma criatura de fronteira: autonomia do seu Criador, graças à visibilidade da sua exterioridade corpórea e possibilidade de adesão e comunhão com Deus graças à sua interioridade.

A modo de conclusão do segundo capítulo em que foi analisada a criação como manifestação histórica da Santíssima Trindade, parece-nos que Forte elabora uma teologia da história coerente e segundo o modelo Trinitário, seguindo as orientações do Concílio Vaticano II.

Depois de ter refletido sobre Deus em si mesmo, este capítulo tratou do *Deus pro nobis*, do Deus da revelação, que, por amor, se limitou no tempo, no espaço, que não hesitou em assumir a contingência humana com sua cultura e linguagem. Deus arriscou-se a se revelar velando-se na opacidade das linguagens e dos acontecimentos históricos. A tudo isso Forte chama de quênose.

A criação, portanto, é quênose da Trindade, mas é, ao mesmo tempo, o seu esplendor, pois exterioriza, de certo modo, a intimidade dos três. Do nada e do caos, os Três divinos criam tudo e destinam a criação toda, especialmente o homem – feito à sua imagem e semelhança – ao descanso sabático, à vida com eles.

De toda a criação, o homem, feito à imagem e semelhança de Deus, é o *partner* por excelência do pacto da aliança. É aqui que Forte estabelece as relações entre o homem e a Santíssima Trindade, explicitando esplendor e quênose no que tange a cada uma das Pessoas divinas em relação ao ser humano.

Deus está se tornando, no caminhar da elaboração desta tese, cada vez mais humano. Até o ponto em que, no próximo capítulo, analisaremos o Mistério da encarnação: mistério da assunção plena da criatura pelo Criador que, absurdo e escândalo, segundo Paulo, por amor aos homens vive a morte na Cruz.

III. O MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO

Se a criação é obra da Santíssima Trindade por meio do Filho, segundo Paulo (Col 1,14-20; Ef 3-23), não é possível se falar da criação sem que o próprio Mistério da encarnação do Filho seja compreendido.

Optamos, neste trabalho, por ressaltar os aspectos da reflexão de Bruno Forte que levassem a compreender a sua visão global de bondade e beleza – ética e estética – em relação a Jesus Cristo. Assumindo o próprio estilo de Bruno Forte, não separamos matematicamente o que é beleza e o que poderíamos classificar como bondade, pois ambas estão tão intimamente entrelaçadas que se confundem, muitas vezes, no ser e no agir da pessoa. Isso se dá também com Jesus de Nazaré, o Cristo Senhor.

Para tanto, este capítulo está dividido em três itens, subdivididos, por sua vez, em três subitens. O primeiro deles tem o título “Jesus de Nazaré: ‘O mais belo dos filhos dos homens’”. Os subitens tratarão do mistério da encarnação na lógica dos eventos históricos: a revelação que preconiza o advento da Beleza eterna; a experiência do monte Tabor, em que a interioridade do Filho encarnado irrompe na exterioridade, manifestando aos três discípulos o resplendor da glória de Deus; e, finalmente, a Beleza que se revela no *Verbum abbreviatum*, pendente da Cruz, como Amor completamente doado.

O segundo item traz o título “Jesus Cristo, sacramento do Pai”. Nele se refletirá sobre a sacramentalidade do próprio Filho que assume a carne. Sendo exteriorização da intimidade Trinitária, o Filho se revela também como o esplendor do Pai, que manifesta o Eterno Amor aos homens, aproximando-se deles, comungando com eles, cuidando deles. Nesse sentido, Jesus Cristo, o Senhor, é o sacramento de Deus por excelência.

Jesus é, também, como se explicitará no terceiro item, modelo para o ser humano. Para tanto, será apresentada a opção fundamental de Jesus como nascida da sua mais profunda interioridade e intimidade com o Pai. Essa liberdade adquirida na

relação com o Pai será a expressão exteriorizada mais evidente da sua interioridade que se manifesta como contínuo êxodo: do Pai, de si, para o seio paterno novamente.

1. Jesus de Nazaré: “O mais belo dos filhos dos homens”

Bruno Forte busca nos Padres da Igreja as imagens e os termos mais adequados para falar da beleza do Filho encarnado. De Agostinho toma a imagem das duas flautas: uma que toca o Salmo 45: “Ele é o mais belo dos filhos dos homens”; e a outra que toca Isaías 43: “nós o vimos: não tinha nem beleza nem graça”. Ambas, embora com temas diferentes, tocam em perfeita harmonia, de modo que no “homem das dores” se esconde o “mais belo dos filhos dos homens”. No Amor Crucificado está a beleza que salva.

Tomás de Aquino⁹² afirma que a beleza é particularmente apropriada ao Filho, pois compreende estes três elementos que nele se encontram: a integridade, a forma e o esplendor: “Belo é, de fato, o fazer-se presente por inteiro no fragmento ou mediante a proporção da ‘forma’, capaz de reproduzir no pequeno a harmonia do inteiro (por isso, *formosus* é o belo!) ou através do cintilar no qual se encontram arrebatamento e irrupção” (EEV 160). O conceito grego de perfeição e correspondência com o perfeito no céu se encontra com a concepção cristã que

contempla o belo naquele que se nos esconde a face, o infinito Bem que se entregou por nós na infinitude do abandono (é significativo que o termo “belo” derive da expressão medieval *bonicellum*, que quer dizer “pequeno bem”, “bem abreviado”...). No Filho, o todo habita no fragmento, o infinito irrompe no finito: o Deus Crucificado é a forma e o esplendor da eternidade no tempo. Sobre a Cruz o *Verbum abbreviatum* – quênose do Verbo Eterno – revela a Beleza que salva! (EEV 160)

Portanto, para Forte, a beleza do Filho, entretanto, não é a beleza da “forma”, da harmonia das proporções, “é a beleza do excesso de amor, a beleza da caridade que leva o Deus imortal a se fazer pobre e prisioneiro da morte”⁹³. Para Forte essa beleza é a beleza do silêncio da Palavra que morre na Cruz.

⁹² Cf. AQUINO, T. *Summa Theologiae*, Iq.39a.

⁹³ FORTE, B. *A guerra e o silêncio de Deus*. Comentário teológico na atualidade. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 45.

Para refletir com Bruno Forte sobre o Filho, dividimos este item do terceiro capítulo em três subitens. O primeiro se refere ao “Advento da beleza” e retoma questões ligadas à revelação. Forte, como sempre, apresenta-se crítico em relação a uma teologia de matriz “hegeliana” em que Deus se torna absolutamente desvelado e acessível ao conhecimento humano iluminado pelas luzes da razão. Forte trabalha por uma reflexão que respeite a reserva de sentido típica da Transcendência, que não se resolve totalmente no tempo, na história.

O segundo subitem nos traz a experiência do Tabor, onde os discípulos puderam participar e “ver” o Mestre transfigurado, resplendente. No Tabor, a interioridade do Filho encarnado irrompe na exterioridade, o infinito se revela magnificamente no fragmento.

O subitem seguinte, nos mostra a quênose vivida pelo Filho no evento Pascal. Na Cruz o Amor Eterno se revela como a beleza que salva: no sinal da fragilidade, da morte por amor, o Eterno se revela como a beleza que se doa totalmente.

a. O Advento da beleza

Para Forte o “Deus que vem” apresenta a beleza da “exteriorização”, do “tornar-se carne” do Eterno Transcendente na sua ânsia de encontro com a criatura, para que ela também possa resplandecer, uma vez que esse encontro transforma a sua vida e o seu coração. “Este fulgor da Beleza é a vida nova do encontro com o Deus vivo, que não toca apenas o externo, mas privilegia o íntimo e o profundo e dele se irradia, como transformando o receptor em fonte de luz” (PB 100).

Segundo Forte, essa beleza é a consequência do encontro do homem com o Criador que, a partir do interior, do íntimo da pessoa a transfigura e faz com que essa transfiguração se reflita na exterioridade. “Deus nos ama não porque somos bons e belos, mas assim o faz porque nos ama: não é a perfeição do humano que merece o divino, mas é a superabundante gratuidade da luz divina que transfigura do íntimo também o humano frágil e humanamente inconsistente” (PB 100). Enquanto o

homem é transfigurado a partir de dentro, “a beleza do Eterno não faz concorrência com o humano, embora lhe exalte justamente a menos estética das qualidades: a humildade receptiva, única capaz do último abandono ao Outro...” (PB 100).

O homem, criado à imagem e semelhança de Deus, está à procura do seu Criador, porque foi criado para ser partner da aliança com Deus. Também Deus está à procura do homem. E, para Bruno Forte, esse é o testemunho dos evangelhos de Jesus: “o Deus que ele anuncia é o Deus do Advento, o Deus que tem tempo para o homem. É o Deus que vem: vindo uma vez, ele abriu um caminho, acendeu uma esperança, ainda maior da realização plena”⁹⁴. Por este motivo, o advento de Deus na história, na tradição cristã, é compreendido como *revelatio*, revelação. Forte compreende a revelação como “um desvelar-se que se vela, um vir que abre o caminho, um mostrar-se no retirar-se que atrai”⁹⁵.

Essa concepção de Bruno Forte está em evidente contraste com uma teologia da “plena e total revelação”, desenvolvida nos últimos séculos, e que concebeu a revelação sobretudo como *Offenbarung*, isto é, abertura, manifestação total. Nessa teologia o advento de Deus foi pensado como uma espécie de exibição sem reservas. “Deus teria se entregado completamente nas nossas mãos: a história – dirá Hegel – não é mais que o *curriculum vitae Dei* a peregrinação de Deus para se tornar si mesmo. Com uma paródia feroz, Nietzsche afirmará que este ‘Deus se tornou finalmente compreensível a si mesmo no cérebro hegeliano’”⁹⁶. Para Forte é inaceitável a redução de Deus ao mundo, como pretendeu a ideologia moderna, em todas as suas formas.

Portanto, para Bruno Forte, é “necessário libertar-se do mal-entendido radical do conceito de revelação. Porque *revelatio* é, sim, um tirar o véu, mas é também um esconder-se mais fortemente. *Re-velare* é também uma intensificação do *velare*, um velar de novo”⁹⁷. Para Forte, o advento de Deus nas nossas palavras e na

⁹⁴ FORTE, B. *Ho cercato e ho trovato*, p. 17. Tradução da autora desta tese.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Idem 17-18.

⁹⁷ Idem 18.

nossa carne é um revelar-se, mas é ainda mais um calar-se do Eterno: “revelando-se Deus se vela. Comunicando-se se esconde. Falando se cala”⁹⁸.

Forte retoma a categoria do *Deus absconditus in revelatione – revelatus in absconditate*, tão cara aos pais da fé da Igreja. Deus, dando-se a si mesmo, se esconde ao olhar. “Deus é aquele que, arrebatando o teu coração, se oferece a ti sempre novo e distante. Deus! O Deus revelado e escondido! Este é o Deus do advento”⁹⁹. Assim, para Forte, a revelação não pode ser ideologia, não pode ser visão total. A revelação é palavra que abre os caminhos abissais do Silêncio eterno.

Desde as origens da fé cristã, Cristo é reconhecido como “o Verbo procedente do Silêncio” (Santo Inácio de Antioquia). Essa concepção está presente também no testemunho dos místicos. São João da Cruz em uma das suas *Sentenças do amor* diz: “O Pai pronunciou a Palavra em um eterno silêncio, e é em silêncio que ela deve ser escutada pelos homens”.

O verdadeiro lugar e a origem da Palavra é o Silêncio. No Novo Testamento o Silêncio divino é chamado de Pai. “O Pai gera a Palavra, o Filho. E nós acolheremos a Palavra se, ao escutá-la, a transcendemos para o Silêncio da sua origem”¹⁰⁰. Forte, reconhecendo a Palavra que se revela, entretanto, convida à subversão, a voltar para o Silêncio, pois, segundo ele, “obedece verdadeiramente a Palavra aquele que ‘trai’ a Palavra, que não fica parado na letra, mas ruminando a Palavra, a escava para entrar nos sentidos do Silêncio”¹⁰¹.

E, no Silêncio da interioridade original, o coração pode descobrir o fulgor da beleza do “Deus que vem”. Cristo se revela, assim, “o lugar supremo do advento, onde, de uma vez por todas, a Beleza veio para resplandecer em todo o seu fulgor salvífico” (PB 99). Com as palavras de Evdokimov, “o belo surge como um relâmpago da misteriosa profundidade do ser, da interioridade que testemunha a relação íntima entre corpo e espírito. A natureza ‘ordinata’, ‘deificata’ faz ver a

⁹⁸ Idem 18-19.

⁹⁹ Idem 19.

¹⁰⁰ Idem 19-20.

¹⁰¹ Idem 20.

Beleza de Deus através da face humana do Cristo”¹⁰². Segundo Forte, o primado do advento divino se realiza em todas as esferas da criatura, primeiramente em nível de sua constituição e essência.

b. O Tabor

Forte compreende a beleza como exteriorização da interioridade. O evento do Tabor, onde Jesus aparece transfigurado, fazendo com que os três discípulos vivam uma experiência antecipada de paraíso, é uma riqueza da tradição iconográfica da Igreja oriental. É a iconografia oriental a oferecer a melhor explicitação desse evento.

Para a tradição contemplativa do Oriente, é a luz divina que ilumina tudo. A luz “tabórica” guia a contemplação teológica. A luz que irradia do Tabor, é a luz da transfiguração, de Jesus que exterioriza a sua condição crística, messiânica, onde o obscuro caminho do tempo é iluminado pelos esplendores da beleza que irradia do alto e que só o olhar da fé pode reconhecer. Forte afirma que “nesse tipo de conhecimento teológico a contemplação precede e nutre a via especulativa, a experiência mística é fundamento da atividade intelectual, a doxologia pervade e plasma o exercício do logos” (PB 91).

Nessa concepção, não é o conhecimento que cria a luz e a “vê”. Ao contrário é a luz proveniente do alto que permite a visão da verdade e da beleza originárias, permitindo ao homem a participação na visão do olhar divino: “A luz tabórica não é apenas o objeto da visão, mas também sua condição [...] É a transformação do homem em luz, e a visão através do olhar divino ao qual todo homem é associado, quando Deus se olha em nós”¹⁰³.

¹⁰² EVDOKIMOV, op. cit. p. 39. apud FORTE, PB 99.

¹⁰³ EVDOKIMOV, P. N. *La teologia della bellezza*. Il senso della bellezza e dell'icona. Roma: Paoline, 1971, p. 269s. apud FORTE, PB 94.

Portanto é somente nessa luz que tudo adquire “seu verdadeiro lugar e seu sentido pleno: a vocação e a missão do homem, o encontro com o Deus que salva, a antecipação tabórica oferecida pelo ícone, não são senão aspectos e momentos dessa visão totalizante da luz que vem do alto...” (PB 95). A luz do Tabor é a revelação da presença do Eterno, como atesta João: “Eu sou a luz do mundo; quem me segue não caminha nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 8,12).

Forte cita uma antiga tradição rabínica, que apresenta Adão revestido de luz (*‘or’*, em hebraico: *alef – vav – resh*). Segundo essa tradição, o pecado ofuscou a luz. Esta teria se escondido para encobrir a pele do homem decaído (em hebraico pele é *‘hor’*, *ayn – vav – resh*, que acrescenta a *‘or’* de “luz”, somente uma espiral inicial). E segundo esta mesma tradição, quando o Messias vier, sua pele cederá novamente lugar à luz. Assim, o novo Adão será um Adão de luz. Segundo Forte é isso que acontece no monte da Transfiguração: “O seu rosto brilhou como o sol e suas roupas ficaram brancas como a luz” (Mt 17,2).

No Tabor, portanto, Jesus se manifesta como o novo Adão, resplandecente de luz, que habita o novo jardim de Deus. Nesta lógica a Transfiguração se nos oferece como a porta da beleza que salva: ‘Senhor, é bom ficarmos aqui. Se queres, vou fazer aqui três tendas: uma para ti, outra para Moisés e outra para Elias’ (Mt 17,4)”. (EEV 18-19)

A teologia de Bruno Forte vê o mistério da encarnação indissolivelmente ligado ao mistério pascal. Por isso, afirma que, desde o momento em que Deus entrou em nossa história, isto é, com a encarnação, até a realização quenótica suprema desse ingresso, o mistério pascal, o visível hospedou o invisível sem apreendê-lo. Esse processo é comparado à habitação das palavras dos homens pela Palavra de Deus e de seu Silêncio. Assim, o invisível revela-se no visível: “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 12,45; 14,8-9). Portanto, pode-se dizer que a imagem faz parte da essência do cristianismo do mesmo modo que a palavra, eis a justificativa para a liceidade do ícone, já sancionada no II Concílio de Niceia (787).

Esplendor e quênose, interioridade que irrompe na exterioridade, portanto, estão indissolivelmente ligadas na história da revelação de Deus, o Eterno Transcendente – Criador de tudo – à sua criatura, chamada à comunhão com Ele.

Nessa dialética da revelação, onde o invisível se oferece como manifestado e velado, ao mesmo tempo, pelo visível, a Palavra se diz e se cala na linguagem dos homens.

O documento conciliar *Orientalium lumen* privilegiou a manifestação de Deus, acentuando, com isso, uma das duas possibilidades contidas na própria forma da autocomunicação divina: “O Ocidente gravita misticamente em torno da Cruz [...]. O Oriente [...] em torno da glória de Deus, que triunfa sobre o sofrimento e a morte”¹⁰⁴. Nesse sentido, em todas as suas expressões, o Oriente se apresenta como vigia ciumento, como testemunha obstinada da luz que vem do alto. A iconografia é altíssimo e eloquente sinal disto. Assim, “o Todo habita o fragmento com a força de uma doação originária: ao homem compete conhecê-lo, acolher sua presença misteriosa, deixar-se iluminar pelo paradoxo do mínimo Infinito” (PB 98).

c. O evento Pascal

A reflexão de Bruno Forte não dissocia o mistério da encarnação do Filho do mistério pascal, embora essa compreensão parta do mistério da Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo. A auto-revelação de Deus, lida a partir do mistério da Cruz, é a plenitude da história do Deus Uno-Trino que, incansavelmente, busca estabelecer uma aliança com o ser humano. A Cruz, como um enorme holofote, ilumina todo o processo revelatório de Deus cujas raízes se encontram na história e na cultura do povo de Israel.

O evento Pascal é o ponto de partida de uma reflexão que abrange muito mais do que um momento cronológico. Entra-se na dimensão kairológica da história, onde o “tempo”, mais que o correr dos dias, dos anos, dos séculos, é acontecimento eterno e, por isso mesmo, está “fora do tempo”. Neste sentido, pode-se referir ao “todo” do tempo, re-significando, fecundando o correr dos grãos de areia da ampulheta.

¹⁰⁴ Idem p. 203. Apud ibidem.

Essa compreensão, entretanto, para as primeiras comunidades cristãs era um paradoxo que precisava ser explicitado, primeiramente no próprio ambiente judaico e, depois, especialmente no contato com a cultura greco-romana.

qual a relação existente entre este homem Jesus, proclamado Senhor e Messias, e o Deus dos Pais? Afirmar que o Humilhado só havia atingido a condição divina do Cristo esperado com a Páscoa era certamente mais tolerável para a mentalidade hebraica do que reconhecer essa condição divina no humilde Nazareno. (JN 115)

No contexto quenótico da Cruz, em que a revelação aparece em sua plenitude, Forte vê as relações pericoréticas da Trindade Imanente acontecendo nas tramas da história, do tempo – Trindade Econômica – como movimentos de saída, de chegada, de acolhida: “êxodo” e “advento”. Aí acontece o encontro do ser humano com o Outro-outro, em que são recuperados todos os sentidos perdidos. A Cruz torna concreto o amor do Criador pela sua criatura, eis o horizonte proposto pela fé cristã para dar as razões da sua esperança.

A fé em Cristo continua sendo, diante da decadência da razão totalizante e do *non sense*, diante da nostalgia de sentido, uma proposta válida que se funda no tríplice êxodo que caracteriza a vida do Verbo na carne. A Cruz apresenta-se como uma espécie de sacramento da história humana, revelado na morte de Jesus Cristo, trazendo em si uma pergunta de sentido fundamental. O Filho a assume a partir do momento da Encarnação. Portanto, pode-se dizer que a quênose, desde então, é parte integrante da sua missão.

Assumir a Cruz significa ficar abandonado, longe de Deus, na companhia dos pecadores. Por isso, Forte afirma que

É a hora da morte em Deus, do abandono do Filho pelo Pai [...] acontecimento que se consuma na entrega do Espírito Santo ao Pai e possibilita o supremo êxodo do Filho na alteridade do mundo, o seu fazer-se maldição na terra dos amaldiçoados por Deus, para que estes em companhia dele possam entrar na alegria da reconciliação pascal. (AEC 65-66)

Experiência extrema de êxodo, a entrega do Filho na cruz é a suprema revelação do Amor Trinitário proclamado no silêncio. A Palavra enviada pelo Pai faz-se silêncio absoluto. O Amor-Palavra, nascido do silêncio do Pai, volta ao Pai no absoluto silêncio: silêncio do Pai, silêncio do Espírito Santo, silêncio do homem. E “é precisamente nesse abandono que se revela o amor maior: na morte de Cruz o Filho assume o silêncio da morte para levá-lo consigo na vitória da Páscoa”. Bruno Forte dirá, então que “a morte da Palavra abre o acesso à Palavra eterna da vida, a essa morte da morte que é ressurreição da Palavra abandonada” (AEC 54-55).

Como sempre, para Bruno Forte, o evento Cruz na vida de Jesus de Nazaré e da Trindade, é uma resposta concreta ao ser humano que também vive a dura ambiguidade do abandono, da traição, da dor, do sofrimento, da morte, fruto do pecado do homem. Por isso, o teólogo proclama: “cremos no Deus que se fez pequeno, abandonado por nós, o Deus que não quer dar-nos medo, mas se mostra a nós com a ternura e a fraqueza do infinito amor. [...] A cruz nos mostra a face da Trindade, como a do Deus que é amor!”¹⁰⁵ Um Deus que sofre pelo homem, por isso tem tudo a ver com o homem:

Concluimos assim, com Bruno Forte, uma rápida visão da Beleza do Mistério da Encarnação do Filho. O cristianismo entende que, desde o início da história da aliança de Deus com o homem, a vinda do Filho na carne, na história dos homens está sendo anunciada e preparada. O Advento da Beleza nos coloca diante mistério do todo que resplandece no fragmento. Sinal concreto da beleza resplandecente do Filho encarnado na experiência dos discípulos é a manifestação que se deu no Tabor. Embora seja um relato pós-pascal, essa perícopa também pode compreendida como preparação para os eventos sucessivos da paixão morte e ressurreição de Jesus, o Senhor. E é justamente na Cruz, que o *Verbum abbreviatum*, Amor completamente dado se revela como a beleza que salva.

¹⁰⁵ FORTE, B. *Introdução à fé*. p. 21.

2. Jesus Cristo, sacramento do Pai

Jesus Cristo é o sacramento do Pai por excelência. Ele torna a Transcendência imanência na história e leva o homem até o Eterno.

A princípio, a ideia de “sacramento” não havia sido cogitada para esta tese, mas com o decorrer da pesquisa ela se tornou imprescindível, pois permite a compreensão da irrupção da interioridade na exterioridade. Então, a análise sacramental, na reflexão de Bruno Forte, abriu caminho legitimamente.

Neste item analisaremos Jesus Cristo, como o Filho de Deus e esplendor da sua glória, uma vez que torna visível, exterioriza, de certa forma, a interioridade do Deus Trindade, tornando acessível a nós a intimidade do Deus cristão.

Jesus, o Filho, é também o belo Pastor. Esta imagem foi privilegiada em relação a outras por ser pouco explorada e porque Forte, na *Via della Bellezza* (Morcelliana 2007), fez uma linda meditação sobre a mesma, retomando conceitos estéticos de Agostinho e Tomás de Aquino. Neste sentido, pode-se pensar que o belo Pastor é uma espécie de sacramento do cuidado pastoral para a Igreja de hoje. A parte teológica lança luzes para os desafios do mundo e da evangelização, dando pistas oportunas.

No terceiro e último item tratamos exclusivamente de Jesus Cristo como sacramento de Deus. Ele assume, como se verá, um duplo papel: ser sinal de Deus para os homens e sinal dos homens para Deus. Nessa dinâmica, pode-se dizer, como São Paulo que não há mais divisão, separação, pois em Jesus Cristo o mundo de Deus tornou-se acessível ao mundo dos homens e os homens puderam chegar a Deus.

a. Jesus Cristo, o Filho

Jesus Nazareno, Cristo Senhor, apresenta-se como o Filho de Deus Pai. A essa conclusão chegam os primeiros cristãos a partir da própria história do homem de Nazaré que, no Novo Testamento, apresenta-se sempre em relação ao Pai: “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 12,45; 14,8-9).

Desde o início, as comunidades cristãs compreendem Jesus Cristo como homem e como Deus. Forte lembra que “[...] o Filho é sempre relativo ao Pai, torna-se evidente que, com respeito àquele que é princípio e fonte, Amor eternamente amante, seja ele procedente, gerado, eternamente amado: ele é o Filho, a Palavra do Pai” (TRH 104).

Bruno Forte evidencia o fato de que a teologia da pré-existência do Verbo encontra a sua fundamentação na contemplação do evento Pascal, compreendido como plenitude da revelação divina pela comunidade cristã, e “convida a passar da densidade da história da revelação, em que apareceu a graça do amor divino por nós, à história eterna desse mesmo amor” (TRH 103-104).

Na história essa compreensão teve de enfrentar desafios ingentes, até o Concílio de Calcedônia (451) em que as duas naturezas de Jesus Cristo¹⁰⁶ são compreendidas e apresentadas para o fiel cristão como sinal da proximidade e do amor do Pai pelo Filho e pelo homem, tornado filho no Filho (Cf. Ef 1,3-14; Rm 8,29; 1Jo, 3,1, Jo 1,12).

A compreensão da pré-existência do Filho pressupõe a unidade e a distinção dele em relação ao Pai. A autoconsciência de Jesus que se reconhece como Filho e o seu reconhecimento de Deus como Pai, são o ponto de partida para a afirmação da distinção entre as duas pessoas da Santíssima Trindade: a fonte-origem e o procedente-originado. O Filho tem consciência que procede de Outro, que é Amado por Outro, que esse Outro é a fonte e a referência de todo o seu existir. Dele o Filho Amado tudo recebe com gratidão. Forte afirma que “o que caracteriza o Filho, pode, por conseguinte, ser identificado no seu “nascer de outro”, na filiação: se

¹⁰⁶ Humana e divina, segundo os mais antigos Credos das Comunidades Cristãs.

no Pai reside a manancialidade do amor, no Filho é posta a receptividade do amor” (TRH 104).

A geração do Filho revela-se como processo eterno de amor, como processo de eterna entrega de si que o Pai faz gratuitamente ao Filho. Este processo “caracteriza-se ulteriormente através de dois aspectos, entre si indissoluvelmente unidos: isto é, distinção e superação do distinto, alteridade e comunhão, diferenciação e unidade” (TRH 106).

A Palavra de Deus é Deus mesmo. Como Palavra, Deus vai ao encontro do homem e, em Cristo, chama a sua criatura à comunhão consigo. Ora, enquanto Palavra, Cristo é também Sacramento, nele Palavra e Sacramento coincidem: “ele é o Verbo saído do Silêncio; Ele é o sinal vivo da graça na Sua humanidade plena e verdadeira; Ele é a fonte da vida, da qual escorre o dom divino no coração dos homens” (PIS 18). E essa unidade em Cristo, da Palavra e do Sacramento, estão analogamente unidos também na Igreja: “o anúncio da Palavra de salvação e a celebração dos sacramentos da vida são dois momentos incindíveis do único processo da redenção pelo qual a existência humana encontra o Senhor Jesus e nEle tem acesso ao mistério da graça que liberta e salva” (PIS 18).

“Em Jesus o Filho eterno se fez homem, a glória de Deus se tornou visível a nós” (PIS 15).

b. O Pastor Belo

A justificação do título deste subitem é a importância sacramental da figura do Pastor para as primeiras comunidades. Neste sentido pode-se dizer que Jesus, o Filho, é a exteriorização da bondade e da beleza de Deus em relação a todos aqueles com quem estabelece relações. Poder-se-ia também evocar as imagens da Eucaristia e do serviço, da diakonia, já abordados em outros tópicos.

A autora desta tese ficou particularmente interessada pelo segundo capítulo de um pequeno livro de Forte editado pela Morcelliana em 2007: *La via della bellezza*, cujo título é repetição daquele do livro. Forte já havia apresentado, no

capítulo anterior, Cristo como o “Pastor belo”, afirmando que os nomes da beleza “remetem todos ao mistério. Eles mostram como a beleza seja a via da procura de Deus, espaço para o seu advento, evento do seu dom” (VB 27). O dado evangélico confirma isto e leva o homem a descobrir na beleza, verdadeira, um caminho para se encontrar com o Deus de Jesus.

Forte evidencia o fato de que o Pastor, que recolhe as ovelhas na unidade do Seu rebanho, é apresentado no Evangelho como o belo Pastor: *ὁ Ποιμὴν ὁ καλός* (cf. Jo 10,11). E, para os cristãos, essa é a marca distintiva da beleza que salva: o Pastor belo cuida das suas ovelhas, pastorei-as, procura pelas perdidas, correndo risco de vida, recolhe-as no aprisco seguro, alimenta até mesmo as gordas para que não se tornem “feias”, magras... As ovelhas reconhecem a sua voz e somente a ele respondem. Ele, por sua vez, as chama cada uma por nome.

Retomando Agostinho, para Forte, a beleza não é algo, é Alguém: “o Único que se deve amar acima de tudo porque é a fonte e o ápice do amor” (VB 34). Aqui a beleza aparece como um caminho de *ek-stasis* e de retorno: ela atrai com laços de amor. O movimento da beleza é, portanto, movimento de amor, pertence ao que Agostinho chama de *ordo amoris*, é o mundo do belo. Tanto do ponto de vista subjetivo quanto objetivo, a beleza pertence ao *ordo amoris*, pois se pode dizer que tudo aquilo que é belo vem da Trindade e por ela é atraído.

É esta atração pela beleza última, é este amor que inspira todo o movimento da criação ao Criador: a beleza do Amor infinito que apareceu em Jesus Cristo suscita o amor da beleza, que de degrau em degrau faz o homem interior percorrer o caminho que leva à alegria em Deus que é tudo em todos. A via da beleza se revela, assim, como a via de Deus, e por isso como a via da salvação e da verdade: na beleza tudo é unificado, tudo justificado no seu último sentido. (VB 37-38)

Neste sentido, esta noção de beleza não está em oposição à sabedoria grega, mas ela é assumida e superada: a harmonia das formas é a chave de leitura, mas é o movimento de transcendência que ultrapassa tudo levando à experiência da beleza eterna do Deus Trindade-Amor.

Num mundo à procura de sentido, marcado pela desarmonia e pela fragmentação, as implicações pastorais desta ideia de beleza podem levar a duas atitudes: propor a mensagem cristã em toda a sua beleza, e viver e testemunhar a beleza da comunhão. Forte afirma que “enquanto anúncio e dom do amor que supera todo conhecimento, o Evangelho é oferta de beleza: Jesus Cristo não é somente a verdade e o bem, ele é a beleza que salva” (VB 39). Segundo Forte, “neste sentido, a vida da beleza se oferece como pastoralmente fecunda para aproximar os homens do Deus de Jesus Cristo e sustentar o compromisso da Igreja a serviço da verdade” (VB 39). Este belo Pastor é a boa nova, o Evangelho vivente, “por isso a beleza do Seu amor é por excelência a força da evangelização” (VB 39). Assim, a Igreja se torna o lugar do esplendor da comunhão, a liturgia é o lugar onde a ordem e a disciplina garantem a beleza, onde céu e terra se encontram, e a identidade profunda da Igreja peregrina no tempo nasce e se manifesta.

Agostinho intui a teologia do amor crucificado mas será Tomás de Aquino a desenvolvê-la. Assim Forte aprofunda o tema com o Aquinate: “o seu ponto de partida é a beleza que habitou, de uma vez por todas, um tempo, um lugar, um fragmento, que é a carne do Verbo. É ali que o Belo se ofereceu *sub contraria specie*” (VB 44). Esta meditação sobre a beleza é construída “a partir do fragmento que é o Filho Jesus Cristo, *verbum abbreviatum* da inteira revelação de Deus” (VB 44).

A beleza, então, é composta pela *integritas*, pela *proportio* e pela *claritas*. A *integritas* está relacionada com a *perfectio* enquanto realização plena. Para Forte, “no Verbo encarnado é a totalidade do mistério divino que se revela, a natureza divina que se torna acessível na pessoa do Filho que assumiu a natureza humana” (VB 45). A *proportio* agostiniana continua a valer aqui, mas ela é completada pela *claritas*, “segundo a qual a beleza não é somente forma [...] mas também luminosidade, fulgor, esplendor: belo é propriamente o rosto do Filho feito carne, *Verbum abbreviatum* do *Verbum aeternum*” (VB 46).

Assim, Bruno Forte busca as implicações pastorais desta concepção tomista do belo. E conclui que se fazem presentes duas urgências: “o primado da caridade como ‘forma eclesial’, e o anúncio da esperança fundada na promessa da

beleza, já experimentada mesmo se não plenamente atingida” (VB 49). E continua o Teólogo:

Nada como o amor que se entrega à morte pelo outro revela a beleza que vem de Deus: por isso, a beleza lida à luz do belo Pastor contesta a miopia da falsa beleza, e por isso a beleza autêntica é evitada muitas vezes. O belo é transformado em espetáculo, é reduzido a bem de consumo, de modo que seja exorcizado o seu exigente desafio e os homens sejam ajudados a não mais pensar, a fugir da fadiga e da paixão pelo verdadeiro, para se abandonarem ao imediatamente desfrutável, calculado com o único interesse da consumação imediata”. (VB 49-50)

Forte evidencia o fato desta via cristológica levar a uma experiência da beleza como algo sempre novo, mesmo quando parece impossível, pois “revela o mistério do amor capaz de vencer a dor e a morte, mistério de um infinito bem que se faz pequeno, se ‘abrevia’, para se doar aos ‘sem Deus’ e atingir a todos os abandonados pelos homens” (VB 50). É um amor louco, transgressor, que leva à prática de uma caridade humilde. Um amor que pode fazer da máxima distância máxima proximidade. Assim, “ ‘o pequeno bem’, o bem contraído do Verbo abreviado por nós, torna belo e salvífico tudo o que pertence à pequenez do tempo” (VB 51).

A Igreja, portanto, será vista como *Ecclesia charitate formata*, que se realiza no dom até o fim, demonstrando que é verdade e amor, caridade para com o próximo e confissão de fé. Assim, o amor aos menores é o motivo mais convincente da credibilidade do anúncio cristão. E esse testemunho da beleza através da caridade e do compromisso pela justiça e pela paz é o melhor anúncio da esperança que não desilude ninguém.

c. Jesus Cristo, sacramento de Deus

“O Senhor do céu e da terra se faz à nossa medida, para nos levar à sua medida sem medida” (PIS 10-11).

Ora, isso somente poderia acontecer se Deus se mostrasse de algum modo compreensível e “sensível” para o ser humano. O Deus cristão assume, assim, o desafio de se encontrar com o homem, tornando-se homem. O Criador assume totalmente a criação, tornando-se criatura. Deus assume o corpo.

Para Bruno Forte, esse fato traz dignidade ao corpo. O corpo deixa de ser simplesmente o “cárcere da alma”, é tocado pela graça divina. O corpo, porém, precisa de sinais, gestos e palavras visíveis, perceptíveis e audíveis, por isso, a “salvação dirigida somente à alma, todo desprezo do corpo e das suas exigências estão fora do cristianismo, que é, por excelência, a religião do encontro histórico e sacramental com Deus!” (PIS 11). Forte afirma que isso é tão comprometedor que pode-se dizer que “sacramento” é o advento de Deus na corporeidade, pois “toda a história da salvação, enquanto comunicação da vida divina ao homem nos sinais do tempo e do espaço, é a história do envolvimento de Deus com a corpositude da nossa história” (PIS 11). Todas as esperanças e as resistências, e os arrojos e os medos são verdadeiramente assumidos pelo Eterno que toma corpo na história para se comunicar a nós e nos atrair a si.

A “visibilidade” da Palavra constitui o Verbo como Sacramento: “Em Jesus o Filho eterno se fez homem, a glória de Deus se tornou visível a nós” (PIS 15). Ora, visibilidade (ou sensibilidade) do invisível é justamente a definição de “sacramento”. Enquanto exuberância da interioridade na exterioridade, o Sacramento é o lugar privilegiado do encontro do homem com Deus. Em Jesus Cristo, “o adorador supremo do Pai, que revela ao mundo a sua vocação última, o seu destino mais profundo, orientando decisamente a abertura do coração humano para a sua única, possível realização plena e definitiva: o encontro com Deus” (PIS 17).

Para o cristão, segundo Bruno Forte, “reconhecer em Jesus Senhor o ‘sacramento originário’ significa, antes de mais nada, confessar que nEle nos é oferecido o dom supremo do Pai, a certeza de um amor, que autoriza a confiar

sempre na impossível possibilidade de Deus” (Rm 8,31-34: se Deus é por nós, quem será contra nós?) (PIS 16).

Bruno Forte afirma que na pessoa de Jesus Cristo “o mundo de Deus e o mundo dos homens se encontraram sem divisão e separação, mas também sem confusão e mudança” (PIS 15), segundo as categorias do Concílio de Calcedônia (450). “Por isso Jesus Cristo é, por excelência, o lugar do encontro com Deus, o ‘sacramento originário’, que expressa e realiza na forma mais alta a aliança dos homens com o Pai: Não existe, de fato, outro sacramento de Deus além de Cristo (Sto. Agostinho, Epíst. 187,34)!” (PIS 16).

Sacramento de Deus para o homem, Forte compreende que Jesus Cristo é também sacramento do homem para Deus, pois, “enquanto o Verbo encarnado é verdadeiramente homem, ele introduz no mistério mais íntimo da divindade a realidade do mundo humano inteiro” (PIS 16). Assumindo a humanidade na própria carne, Cristo Jesus é o sacramento do mundo, é “aquele no qual o êxodo da condição humana atinge o coração do Eterno, não somente na provisoriedade do tempo presente, mas também como antecipação da promessa da glória futura” (1Cor 15, 23s.28) (PIS 16). “Sacramento de Deus, sacramento do homem, Cristo é em si mesmo a aliança de dois mundos, Aquele em que o céu e a terra se encontraram” (PIS 17). Em Jesus Cristo temos “a aliança em pessoa: abertura de um mundo ao outro, Ele é a subversão e a salvação do mundo humano por parte do mundo de Deus. Jesus Cristo é a graça em pessoa!” (PIS 17)

Em Cristo, Deus se revela como o Deus para nós e conosco, revela-se como Deus amor que sai de si para se comunicar ao homem e estabelecer com ele uma aliança. “Em Jesus ressuscitado a humanidade é admitida para morar no Eterno, tornada capaz de sair de si para reencontrar-se em Deus” (PIS 17). Forte observa que sendo sacramento do êxodo humano e do advento divino, Jesus Cristo, a Palavra eterna feita carne, realiza todas “as dimensões do sacramento: o Senhor Jesus é o reconciliador, em quem a vida eterna de Deus escorre na história e a história que se abre à glória” (PIS 17-18). A fé cristã reconhece em Cristo o sacramento originário, pois ele exprime e realiza a inteira economia sacramental.

A fé cristã reconhece, pois, o próprio Cristo como sacramento originário, uma vez que Ele exprime e realiza na mais alta forma a inteira economia sacramental. Assim, pode-se dizer, com toda a Igreja, que Jesus Cristo é o sacramento de Deus por excelência.

3. Jesus Cristo: modelo para o homem

Bruno Forte sublinha a importância do fato de o Filho ter assumido a carne, no Mistério da encarnação. O Filho, aceitando ser homem entre os homens, assume todas as limitações da história: ter nascido homem macho, num pequeno lugarejo da Palestina, dominada pelos romanos, há dois mil anos atrás, a cultura do povo judeu, suas riquezas e seus preconceitos.

É evidente, para Forte como para tantos teólogos e místicos, que Jesus Cristo é um modelo a ser proposto e a ser seguido pelo ser humano. A história da teologia e da mística já o propõe, desde o início do cristianismo. Bruno Forte faz uma releitura desse modelo proposto, tornando-o verdadeiro e apetecível para o homem de hoje.

Neste item serão analisados, para tal, a questão da opção fundamental de Jesus, nascida da profundidade da sua interioridade vivida em íntima relação com o Pai. A partir dessa opção livre, percebe-se, nos relatos bíblicos, o quanto Jesus de Nazaré se apresenta como homem livre e libertador. Essa liberdade é a expressão externa da sua interioridade. Como homem livre, Jesus é, acima de tudo, livre de si mesmo e de possíveis miopias que lhe são propostas. Então ele se apresenta como o homem do êxodo: êxodo do Pai, êxodo de si mesmo, êxodo para o Pai.

Continuemos a nossa caminhada nos passos de Jesus de Nazaré, o Cristo Senhor.

a. A opção fundamental de Jesus: interioridade¹⁰⁷

Se Jesus Cristo pode ser apresentado como modelo para o homem será necessário explicitar, por quanto possível, a sua opção fundamental, nascida na profundidade da sua interioridade. Forte apresenta dois episódios da vida de Jesus que confirmam a importância da sua opção fundamental: as tentações que sofreu no

¹⁰⁷ Cf. FORTE, JN 242-250; EEV 24-32.

deserto após o batismo, antes do seu ministério público e a agonia vivida no jardim do Getsêmani.

Para as primeiras comunidades, essas duas perícopes eram a *crux interpretum* na história da reflexão cristã. A perícope da tentação no deserto, especialmente, se tornou uma pedagogia exemplar para os homens, numa interpretação que levava pouco em conta o mistério da encarnação: “o Senhor deu aos homens o exemplo de como superar a provação, mas sem que ele mesmo fosse na verdade” (JN 246) tentado, pois era necessário salvar a sua perfeição. Forte, porém, insiste em encontrar uma outra explicação que não está eivada das ideias docetistas.

Em Lucas 22,38, encontra-se o termo *peirasmós* = tentação; também Hebreus, em várias passagens, relembra o “mistério” das tentações no deserto. Além disso, no típico estilo midráshico, o povo de Israel também sofreu no deserto: caminho da libertação da escravidão no Egito para a terra prometida. Segundo Forte, para a comunidade primitiva este episódio apresenta uma escolha real e decisiva que recapitula toda a história da salvação. Chegou, portanto, a hora da plenitude da salvação.

A comparação entre os textos dos quatro evangelhos pode levar à conclusão de que a narração ternária das tentações são um recurso linguístico para expressar uma única tentação. Forte lembra a tentação que “seduziu o primeiro Adão: a confiança em si próprio e no poder do mundo, em vez da confiança em Deus e na sua ‘fraqueza’” (JN 248). Esta é a alternativa radical diante da qual também Jesus se encontrou: o “eu” soberano ou Deus. Jesus percebe essa encruzilhada decisiva e escolhe a obediência ao Pai, apelando para as Sagradas Escrituras.

Forte sublinha o fato de Jesus dizer “não” aos apelos do seu tempo, pois ele não busca o consenso fácil, nem pretende satisfazer as expectativas dos homens, pelo contrário, ele as subverte. Jesus, num ato de soberana liberdade, escolhe o Pai, escolhe a obediência a Deus e a renúncia aos seus desejos, pois a obediência a si mesmo implicaria na negação de Deus. Jesus não cede à força da evidência, à atração da eficácia imediata: ele crê no Pai com certeza inabalável e pretende realizar o seu desígnio, por mais obscuro e doloroso que este se lhe apresente. Na hora da tentação

radical, Jesus se afirma livre de si mesmo, livre para o Pai e para os outros, livre na liberdade do amor: nele, Servo incondicionalmente obediente, a escala da obediência profética atinge o ponto mais elevado.

Lucas escreve mais: o diabo afastou-se dele para voltar no tempo fixado (Lc 4,12). Indício de que a vida de Jesus foi perpassada por tentações repetidamente. E, repetidamente, ele vai conquistando, cada vez mais, a liberdade, como Filho do Pai amoroso.

No Getsêmani, momento final do seu caminho, acontece ainda uma vez o momento da decisão: a sua vontade, o afastamento do cálice do sofrimento, ou a vontade do Pai. A opção é sofrida, Jesus chora, mas se entrega nas mãos do Pai, entregando-se aos soldados que o procuram, após a traição de um dos seus. No momento em que Jesus confirma o “SIM” da sua liberdade, entrega-se totalmente nas mãos do Pai.

O “Sim” de Jesus brota do amor sem reservas: sua liberdade é a liberdade do amor! Na hora suprema ele escolhe de novo o dom de si, coloca-se nas mãos do Pai com uma confiança infinita e vive a sua liberdade como libertação, liberdade de si mesmo para o Pai e para os outros (cf. Mc 8,35), a capacidade de arriscar tudo por amor, a audácia de quem dá tudo. (JN 250)

São nesses mistérios da vida de Jesus que a sua opção fundamental se torna evidente. O amor é o fundamento da opção e da liberdade de Jesus: ele é livre porque escolhe o amor, escolhendo o amor é livre e se torna cada vez mais capaz de optar pelo amor. Fazendo isso, Jesus “dá testemunho de que ninguém é tão livre como aquele que está livre da própria liberdade em razão de um amor maior” (JN 250).

b. A liberdade de Jesus: interioridade expressada na exterioridade

Em Jesus, tanto a opção fundamental pelo amor e a liberdade tanto para fazer essa opção quanto o fruto dela são evidentes nos evangelhos. A interioridade, então, irrompe na exterioridade de uma vida livre e relacionada aos outros e ao Outro. Sendo um homem totalmente livre, ele pode propor a liberdade aos outros.

Forte inicia a sua reflexão a respeito, partindo do estilo de vida de Jesus: pobre e em livre e constante relação com os pobres. Jesus mesmo é pobre: não a “pobreza passiva, isto é, a miséria que alguém sofre e que é vista, em toda a história de Israel, como escândalo e castigo de que a pessoa deve libertar-se (cf. Dt 15,4)” (JN 253). A pobreza de Jesus é voluntária, é expressão da liberdade radical e da confiança incondicional no Pai: é exterioridade que irrompe da profundidade da sua interioridade. “O mistério de sua pobreza é, pois, mistério de um amor gratuito e total, que não se detém diante da resistência e da recusa. Esse amor maior deu sentido, unidade e força à sua vida, e lhe encheu o coração de gratidão por seu Pai” (JN 253).

A pobreza, vista por Bruno Forte como fruto da escolha livre e radical de Jesus pelo amor, faz dele o homem da alegria, “cheio de admiração e agradecimento pelo dom da fidelidade sempre nova do Pai” (JN 253).

Forte sublinha também a liberdade de Jesus em relação com o mundo social e político do seu tempo. Na Palestina sob o domínio do Império Romano, há muitos grupos mais ou menos poderosos, opressores ou oprimidos, conformados com o sistema ou revolucionários, que tentavam encontrar o seu lugar. Muitos deles estavam ligados às antigas tradições de Israel – como os essênios, que buscavam uma maior radicalidade de vida – outros simplesmente buscavam o próprio interesse sendo coniventes com os dominadores – como os saduceus. Muitos esperavam o Messias anunciado, outros se encontravam já desiludidos e sem esperanças. Em todo caso, com maior ou menor ênfase, muitos estavam insatisfeitos e buscavam soluções para os problemas resultantes do domínio romano. “Jesus não satisfaz as expectativas de quem queria uma ação de mudança imediatamente eficaz; em sua liberdade, ele

não teme colocar-se em outro plano, não confundir o Reino de Deus com um dos tantos possíveis reinos daquele mundo” (JN 259-260).

Forte sublinha o fato de que, entre esses vários grupos, Jesus circula e não se compromete com nenhum. Afirma o teólogo que “a liberdade do profeta Galileu impede-o de tornar-se escravo de qualquer sectarismo e de todo legalismo: ele vive no meio do povo, misturado com a massa dos pobres e dos pecadores, numa solidariedade serena e libertadora” (JN 260).

Até mesmo em relação ao Batista Jesus se mostrou completamente livre. Reconhece a grandeza de João a ponto de aceitar o seu batismo, mas supera as suas perspectivas pessimistas e apocalípticas, anunciando feliz e serenamente a misericórdia do Pai que se realiza através dele próprio.

Nem mesmo os grupos heréticos como os samaritanos e galileus são desprezados por Jesus. “A liberdade do Nazareno é mais forte do que essas acusações e não se detém diante delas, antepondo a tudo as exigências do anúncio do Reino a todo homem” (JN 262). E atitude idêntica Jesus manifesta em relação aos marginalizados, pobres e fracos. Todos: publicanos, pecadores, prostitutas, cegos, leprosos, “endemoninhados”, são acolhidos pelo Nazareno e ele não se furta a participar dos seus banquetes.

Em Israel partilhar a refeição é sinal de profunda comunhão. “Aceitando sentar-se à mesa com pecadores e marginalizados, o Nazareno mostra-se totalmente livre dos preconceitos que afetam as relações sociais do seu tempo” (JN 263). Jesus anuncia que veio para os pecadores, os pobres e os doentes.

Destaque especial deve ser dado às relações de Jesus com as mulheres. No mundo hebraico a mulher é subordinada ao homem: está a seu serviço como esposa e como mãe. Jesus acolhe homens e mulheres sem distinção, chegando a escandalizar inclusive os seus próprios discípulos. “Diante do Reino que há de vir, o profeta Galileu anula as discriminações que recaíam sobre a condição feminina de seu tempo, e a todos, homens e mulheres sem diferença, abre as portas da nova criação” (JN 264).

Forte sublinha ainda a liberdade de Jesus em relação à própria tradição religiosa de Israel. No tempo de Jesus, a religiosidade de Israel se expressa no templo

e nas sinagogas, respectivamente, lugar do sacrifício e lugar da leitura e estudo da Palavra, da Lei. Jesus frequentou e respeitou a ambos. Fez leituras na sinagoga e há relatos de sua ação no templo. Entretanto, nos relatos das comunidades primitivas, Jesus aparece proclamando também uma profunda liberdade de ambos: na Sinagoga faz uma releitura de Isaías (Lc 4,18-19), referindo-a a si mesmo, que desagrada aos doutores da lei e aos fariseus. Sobre o templo, fala da sua destruição e reconstrução em três dias, expressando o que se atuaria em seu próprio corpo. À moral da *halaká*, a *torah* oral, Jesus chega a se colocar radicalmente contra. O Nazareno lembra que o sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado: é preciso colocar em primeiro lugar a pessoa e o olhar amoroso para com ela e não um preceito.

Para Forte, essas atitudes expressam a liberdade radical de quem confronta e avalia todas as coisas somente em relação ao Deus Vivo que vem. A posição de Jesus em seu relacionamento com a tradição religiosa de Israel revela a sua opção fundamental: ser livre por amor. O Nazareno é livre na mais total dedicação ao Pai, em força da qual pode viver a relatividade de tudo o que é menos do que Deus.

c. O êxodo: paradigma para o homem¹⁰⁸

Bruno Forte se coloca ao lado da Cruz, do Amor crucificado e abandonado para compreender a Trindade em sua relação profunda em si mesma e com o homem. Jesus crucificado e abandonado na Cruz, símbolo de toda distância, de todo sofrimento, de todo pecado, de toda incompreensão, de toda rejeição, de toda necessidade não aplacada, é o centro da fé cristã. A partir da Cruz e do Amor crucificado, o ser humano pode saber-se amado e pode compreender a extensão com que pode amar:

Para a fé cristã, é o grito da hora nona – iluminado pelo anúncio jubiloso de Páscoa – que traspassa o fechamento

¹⁰⁸ Cf. também FORTE, B. *Ho cercato e ho trovato*. Con i Magi alla ricerca della verità verso l'incontro con Dio. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2005, p. 12-16.

totalizante de um mundo sem Deus, deixando irromper no tempo penúltimo a iminência soberana do Último. Cristo crucificado e ressuscitado é o lugar em que o Outro veio declarar-se – e calar-se – para nós: por isso o encontro com a palavra da Cruz liberta e muda o coração e a vida. (AEC 46)

Como dito anteriormente, a partir da experiência de Jesus morto e ressuscitado, os primeiros cristãos farão uma leitura renovada e plena de sua pessoa. O Ressuscitado é também o Crucificado, pois nele ainda são visíveis os sinais da Paixão e da Cruz. Ora, esta descoberta será a mola mestra do movimento que historicamente dará início ao cristianismo e marcará a própria história da humanidade, assinalando o paradigma do abandonar-se, do sair de si, do entregar-se, como constitutivos do ser de Deus e, portanto, do cristão.

À pergunta “por que muda tão radicalmente a existência dos discípulos a experiência do encontro com o Ressuscitado?” (TRH 29), Forte responde que “a ressurreição e a cruz, momentos da história profética do galileu, são entendidos como atos em que sobre ele e por ele interveio o “Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, o Deus de nossos pais” (At 3,13)” (TRH 29). É a presença do Pai e a sua iniciativa no Espírito que “se oferecem como fundamento e origem supremos tanto da identidade na contradição entre o Crucificado e o Ressuscitado, quanto da identidade na contradição que dela dimana entre os homens velhos do medo e da negação e os homens novos do testemunho até o dom da própria vida” (TRH 29). Por isso, a fé das origens nos diz que a Páscoa se torna também história nossa, porque é a história trinitária de Deus.

A encarnação, a vida de Jesus entre os homens do seu tempo, na Palestina, a sua paixão e morte na cruz levam a uma leitura *midráshica* da experiência fundante do povo de Israel: o êxodo. Êxodo não é somente a histórica “fuga” da escravidão do Egito, mas o êxodo de si mesmo vivido pelo povo, vivido por cada ser humano... Em última análise, é o êxodo vivido pelo próprio Deus. O sair de si que, na Trindade Imanente, se apresenta como gozo infinito na história se revela sofrimento infinito, em consequência da primeira experiência de distanciamento assumida como opção solitária pelo ser humano.

Bruno Forte evidencia esse êxodo – humanamente assumido pelo Filho encarnado – como êxodo amoroso, e paradigma também do êxodo divino na sua missão de revelação do Amor Eterno ao ser humano. O Filho vive um tríplice êxodo: êxodo do Pai (*exitus a Deo*), no mistério da sua encarnação; êxodo de si mesmo (*exitus a se*), em toda a sua vida terrena, especialmente na Cruz; e êxodo para o Pai (*reditus ad Deum*), na sua filial entrega incondicionada ao Amor:

O horizonte da fé cristã se funda [...] sobre o tríplice êxodo que caracteriza a vida do Verbo na carne: êxodo do Pai (“*exitus a Deo*”); o êxodo de si mesmo (“*exitus a se*”); e o êxodo para o Pai (“*reditus ad Deum*”). É esse tríplice êxodo que vem quebrar o círculo fechado da razão ideológica niilista e, de modo geral, a prisão de um mundo sem Deus: e é à luz desse êxodo que se pode compreender em toda a sua profundidade a revelação que Jesus faz do Pai e do Espírito Consolador e, portanto, a boa-nova do Deus Trindade, história eterna do amor que se oferece também às outras religiões como a plena autocomunicação da vida divina. (AEC 47)

O paradigma exodal é explorado por Bruno Forte como característica de Deus-Trindade e como centro da espiritualidade e da mística cristã. O *exitus a Deo* é o próprio Silêncio originante que, de si sai para que a Palavra exista, que de si vai ao encontro da Palavra. O Verbo que sai do Silêncio do Pai representa “em pessoa o êxodo de Deus de si mesmo por nosso amor” (AEC 49). “Sair” é o verbo que constitui o modo próprio do amor trinitário. A origem do amor é saída graciosa em direção ao outro.

A encarnação, entendida como êxodo do seio do Pai para a contingência do tempo e da história, é marcada, por sua vez, pelo *exitus a se*, a que o Verbo encarnado se submeteu, tornando-se homem. Êxodo significa opção livre de quem escolhe exclusivamente o amor: “Tendo amado os seus que estavam no mundo, até o fim os amou” (Jo 13,1). Esse êxodo radical mostra que “a existência do Filho na carne é totalmente uma existência acolhida e dada” (AEC 57). Ora, “tendo vindo do Pai por amor aos seres humanos, Jesus vive o êxodo de si até o gesto supremo, o abandono da Cruz. É o caminho da sua liberdade: aceitando existir para Deus e para os seres humanos, o Nazareno é livre de si de maneira incondicionada, livre para amar até o fim” (AEC 57).

Bruno Forte apresenta Jesus como o protótipo do homem livre, como “aquele que fez a opção radical por Deus, livre de si, livre para existir para os outros em um êxodo de si sem retorno, vivido até a obediência suprema da Cruz” (AEC 57-58). Esse sair de si, porém, não é simples deixar-se para trás, descomprometido “não ser”. É sair de si *em direção a*. É sair para ir ao encontro do outro, qualquer que seja esse outro, numa atitude de plena abertura e liberdade para ser acolhido ou rejeitado.

O *reditus ad Deum*, isto é, o sair de si para ir ao Pai, o êxodo sem retorno, simbolizado pela entrega radical, total e livre, uniu a morte na Cruz ao evento da Ressurreição, embora este não fosse exigido como prova do amor filial: “livre, sem reservas, ele vive o êxodo de si para o Pai e para os outros até a solidão extrema do abandono da Cruz” (AEC 61). A ressurreição é o coroamento do êxodo que o Filho vive, na carne, deste mundo para o Pai, para a glória de onde procedeu para o mundo. Assim, o Cristo, Senhor da vida, testemunha a alteridade de Deus em relação ao mundo, ao mesmo tempo em que, com a ressurreição, a comunhão de Deus com o homem se torna completa, definitiva reconciliação. O êxodo para o Pai é o ícone da realidade última de todos os homens e de toda a criação.

Para Bruno Forte o único modo de o cristianismo ser provocador no atual contexto é que os cristãos deem razão da própria fé, vivendo e atuando num mundo em mutação, “tornando-se lugar da irrupção e de presença do Outro” (AEC 106). Para ele, o homem de hoje não procura mais por uma ideia abstrata, mas busca coerência e testemunho. O único modo de o cristão prestar um serviço à sociedade atual é com o seu modo de existir e ser, isto é, apresentar-se como o testemunho coerente de um encontro com uma Pessoa que dá sentido a toda a sua vida.

Convicção da própria fé, vivida coerentemente, e humildade são pressupostos do discípulo que não tem a presunção de “possuir” a verdade, mas de estar a serviço da mesma, como mensageiro do Amor: “isto determina uma peculiar caracterização da própria vida de fé, vivida não na presunção da posse, mas na consciência da humilde e sempre nova necessidade de se engajar a serviço da verdade, e fazê-lo não com aventuras individuais, mas na indispensável comunhão da Igreja do amor, suscitada e nutrida pelo Espírito” (AEC 107). Esta vocação ao serviço, faz com que fé e história se articulem e que a Trindade seja reconhecida

“como origem, guardião e pátria do mundo, seio transcendente e adorável, no qual vivemos, nos movemos e somos, e no qual por isso é necessário inspirar da maneira mais concreta as nossas obras e os nossos dias” (AEC 107).

Para isso, antes de mais nada, o discípulo e seguidor de Jesus Cristo, sabendo-se profundamente amado, coloca-se naturalmente no coração da Trindade. Saber-se no seio do Silêncio amoroso do Pai é o segredo de quem se coloca no lugar teológico do Filho, “somos filhos no Filho” (cf. Rm 8,15-17; Gl 4,4-7, etc.). Assim fazendo, o discípulo assume o seu desafio que será viver a vida do Filho: totalmente no coração do Pai, imerso no Silêncio, em êxodo de si mesmo para “ouvir” o Silêncio original:

os crentes em Cristo são chamados antes de tudo a pô-lo no centro do coração como sentido das suas vidas, qualificando-se como *discípulos do Único*, revelado nele, apaixonados pela verdade do Deus vivo, que liberta e salva. Tal como o Filho viveu o seu êxodo do Pai, ficando totalmente imerso no Silêncio da origem e relacionando tudo ao Outro, da mesma forma quem responde ao seu convite: “Vem e segue-me!” é chamado a viver escondido com Ele em Deus (cf. Cl 3,3). (AEC 109)

O êxodo de Deus (*exitus a Deo*) vivido na fé, significa a consciência de tudo receber das mãos do Pai e a opção da entrega e do abandono total de si “à sua verdade e ao seu amor, no seguimento de Jesus [...]”. É este êxodo que nos faz livres de nós mesmos, livres das seduções da posse e da busca obsessiva de seguranças humanas” (AEC 110). Quem saiu do seio do Pai dele – origem de tudo – traz tudo.

O segundo êxodo vivido por Jesus Cristo é o êxodo de si mesmo (*exitus a se*) para anunciar o amor do Pai na livre opção da entrega de si até a morte na Cruz. Como Jesus, os cristãos são convocados a se fazerem *servos por amor*. E Forte sublinha que “hoje mais que nunca, nesta época de solidões e de renúncia a amar, que é muitas vezes o tempo caracterizado pelo niilismo da pós-modernidade” (AEC 112). Os cristãos “anunciam Cristo sobretudo vivendo o êxodo de si mesmos sem retorno, seguindo o exemplo dele, solidários especialmente com os mais fracos e os mais pobres dos seus companheiros de caminhada, dos quais Ele se fez próximo” (AEC 112).

A caridade torna-se, portanto, o sinal coerente da solidariedade cristã. O sair de si para ir ao encontro do outro pressupõe perceber as suas necessidades, angústias, até mesmo as mudas solicitações para, mais que “dar” algo, “dar-se” generosamente: “faz-se necessária a audácia de gestos significativos e inequívocos de caridade no seguimento daquele que foi abandonado na morte por nós, gestos que dêem credibilidade ao anúncio da palavra e o encham da profundidade do divino silêncio daquele que é o Amor fontal” (AEC 113).

O discípulo perceberá que sair de si, numa atitude de êxodo sem retorno, é a realização da sua própria liberdade no amor: “tal como o amor divino é motivado somente pela alegria irradiante de amar, assim também a caridade do discípulo é tanto mais verdadeira e digna de crédito quanto mais rejeita o cálculo e o interesse egoístico e se efetua sem reserva no êxodo de si sem retorno [...]” (AEC 114).

No mundo pós-ideológico, pós-moderno, o discípulo de Jesus Cristo que viveu o êxodo de si sem retorno, até a morte na Cruz, é testemunha do sentido da vida e da história. Amante da Pátria vislumbrada, o discípulo, como o Filho encarnado, é chamado à entrega total, confiante nas promessas do Pai:

O que se lhe pede é que ame a Pátria vislumbrada com a ressurreição de Jesus e esteja pronto a pagar o preço da fidelidade a ela na cotidiana tarefa de fazer o que é penúltimo: só assim poderá ser testemunha da esperança para os outros. É necessário que os cristãos resgatem plenamente a paixão pela verdade revelada em Cristo, em quem se funda da maneira mais verdadeira o seu testemunho de peregrinos em demanda da Pátria. Amar a verdade significa ter os olhos fitos no cumprimento das promessas de Deus realizadas naquele que deu a vida e ressuscitou por nós, e estar prontos a pagar o preço por essa verdade em todo comportamento. (AEC 115-116)

O comprometimento com o Reino e a coerência de vida fará do discípulo testemunho crível da esperança futura. E essa não é espera paciente do que possa advir na história, sem participação comprometida, mas é a esperança que se revela como dom do alto, como antecipação, como futuro de Deus acontecendo no presente, no coração da história.

Para Bruno Forte a esperança, virtude teologal, não anula o rosto humano da esperança: “as esperanças humanas, porém, devem ser verificadas através da ressurreição do Senhor, que de um lado sustenta todo empenho autêntico de libertação e de promoção humana, e do outro contesta qualquer absolutização de metas terrenas” (AEC 116). Isto pode tornar o discípulo até mesmo incômodo e inquietante mas jamais instrumento do poder de morte, jamais refém de um individualismo espiritualista, onde o egoísmo se torna prisão solitária. O êxodo, percebido e vivido pelo discípulo, no êxodo de Jesus para o Pai, faz dos cristãos estrangeiros e peregrinos neste mundo, não alienados, mas profundamente comprometidos com a justiça, com a paz e a salvaguarda da criação. Assim, pode-se dizer que, “participando do tríplice êxodo do seu Senhor, a vocação do cristão é ser um crente, um enamorado, um esperançoso” (AEC 117).

Assim, pode-se concluir que Jesus – o Filho encarnado – como sacramento do Pai, oferece um rosto belo, transfigurado, onde a interioridade irrompe como beleza esplendorosa e bondade fulgurante. Assim, Cristo é o sacramento do Pai, por excelência, mostrando-nos o Seu rosto transcendente, amoroso que se volta para todo homem, para cada homem.

É dessa beleza e dessa bondade esplendorosa que atinge integralmente o ser humano que a ela se abre que o homem pode compreender-se como filho e espelhar-se no Filho para a sua realização plena. O modelo que Jesus Cristo apresenta para a humanidade é o de um homem em íntima relação com Deus, totalmente livre e libertador, que vive o êxodo como única possibilidade de existência: êxodo de Deus, êxodo de si, êxodo para o Pai.

Conclusão da III Parte

A título de conclusão desta terceira parte, pode-se recordar o caminho percorrido como caminho que, a partir do mistério da encarnação, busca compreender a revelação da bondade e da beleza de Deus.

Em primeiro lugar, foi necessário estabelecer que Deus é esse que se mostra bom e belo. Então, analisar as Pessoas do Pai, do Filho e do Espírito Santo nos revelaram que beleza e bondade provem do amor dos Três divinos que se amam e amam a sua criatura sem arrependimentos, sem reservas.

O Pai, que é origem do amor, se mostra como o Silêncio do qual nasce a Palavra do seu amor. O encontro amoroso do Pai e do Filho gera o Espírito de amor, o *vinculum caritatis* que, além de uni-los entre si, une os homens uns aos outros e estes aos Divinos Três.

O Filho, por ser Palavra do Pai, é irradiação da beleza e bondade da origem do amor. Essa bondade e essa beleza aparecem de modo estupendo na hora da Cruz, evento da rejeição do amor por parte dos homens e da entrega suprema de si por parte de Deus.

A criação, como um todo, manifesta, portanto, a Trindade Santa, trazendo em si mesma as marcas do amor divino, visíveis especialmente no ser humano, capaz de se abrir e se relacionar amorosamente com o outro-Outro. Obra da Santíssima Trindade toda, a criação está destinada a repousar no seio dela, no sábado da comunhão de Deus com a sua criatura.

O Deus-Trindade, infinito e eterno amor, é, então, aquele que, do caos e do nada, cria tudo, especialmente o ser humano com quem deseja estabelecer um pacto de aliança pela vida. Por isso, essa revelação se dá no tempo e no espaço: na história, onde a quênose e o esplendor do amor se manifestarão, especialmente no evento da Cruz.

O último item deste capítulo apresentou o homem Jesus de Nazaré, o Cristo Senhor ressuscitado pelo Pai, como sacramento de Deus e modelo para todo ser humano. Deste o início do cristianismo, Ele tem sido apresentado como modelo a ser seguido. E os seus discípulos assim o fizeram e o fazem até hoje. Seguir a Cristo

significa viver como ele viveu: completamente livre para ser libertador. Essa liberdade advem da vivência contínua do êxodo: êxodo do Pai, êxodo de si, êxodo para o seio do Pai.

Enquanto sacramento de Deus, Jesus Cristo continua vivo e presente na sua Igreja: comunidade dos amados, por isso seguidores e anunciadores do mestre. Enquanto sacramento por excelência, isto é, sinal visível, histórico de Deus, Jesus Cristo nos remete à continuação histórica de si mesmo que é a Igreja. Assunto da IV parte a seguir.

QUARTA PARTE:

A IGREJA, SACRAMENTO DE CRISTO

Cristo é sacramento do Pai, a Igreja é sacramento de Cristo.

É importante ter presente esta sequência, para que não haja mal-entendidos, para que não se comece a pensar, como ocorreu em tempos idos da história que a Igreja, por ser instituição divina, pretendesse ter necessariamente nas suas mãos tanto o poder temporal quanto o religioso.

A Igreja é sacramento de Cristo. Neste sentido, assim como o Cristo anunciou o Pai, estava sempre em relação ao Pai, obedecendo-lhe, cumprindo a missão pela qual foi por Ele enviado, até o fim: a morte na Cruz, assim a Igreja é sacramento de Cristo. A Ele deve se dirigir, contemplar, seguir os seus passos humildemente e anunciá-lo a todas as criaturas, como Ele mesmo ordenou.

Nesta parte serão abordados os temas relativos a esta pertença, sequela e missão. Em primeiro lugar, será tratada a questão da comunhão. Questão controvertida, pois há ainda, infelizmente, muitos modos de se compreender e viver a chamada comunhão. Não entraremos nas contradições do termo e da vivência, mas nos limitaremos somente a apresentar os fundamentos teológicos da Igreja, sacramento de Cristo.

O segundo capítulo aprofundará os sacramentos da Igreja. Enquanto sacramento de Cristo ela também instituiu os seus sacramentos, na *sequella Christi*, para ser, no mundo, sacramento, isto é, sinal visível do amor do Filho que assumiu a carne e viveu a história dos homens. Aí veremos também toda a bondade e beleza do ser sacramental da Igreja e da celebração e vivência dos seus sacramentos.

O terceiro capítulo entrará especificamente no *ethos* eclesial, pois é a partir daí que a vivência e a ação da Igreja como sacramento de Cristo se desenvolvem na história dos homens.

I. IGREJA COMUNHÃO

A Igreja, ícone da Santíssima Trindade, é chamada a viver a realidade do seu ser: a Comunhão.

Infelizmente, a controvérsia em que este termo é usado e abusado desvirtua o seu sentido mais original e verdadeiro. Há quem veja a comunhão como uma uniforme aceitação daquilo que é imposto ao grupo de fiéis por alguém em nome próprio, em força da própria autoridade ou capacidade de sedução, ou, os mais fracos, utilizando a força assertiva da hierarquia – de Roma?. Outros acreditam que basta que o grupo esteja no mesmo espaço físico para que a comunidade esteja unida. Outros, ainda, especialmente nas novas experiências de grupos “privilegiados” pela presença do Espírito Santo, a alegria alienada do estar juntos é confirmação do ser comunidade e do viver a comunhão.

Há outros pensares e outros modelos de Igreja que não citaremos por falta de tempo e espaço e também porque não interessa a nossa pesquisa.

A Igreja sacramento de Cristo é comunidade no tempo, na história. E, embora atravessando as vicissitudes próprias da historicidade, ela vem do alto, do coração da Santíssima Trindade. É essa a reflexão proposta por Bruno Forte e que analisaremos a seguir: a Igreja nasce do amor trinitário, portando segundo o modelo desse amor; ela é sacramento verdadeiro de Cristo; por isso mesmo, os sacramentos propostos pela Igreja são sinais da bondade e da beleza do encontro de Deus com os homens nos caminhos do tempo.

1. Segundo o modelo trinitário

É das relações humanas que nasce a comunidade dos homens, a exemplo da comunidade Trindade, e especialmente a comunidade cristã: a Igreja. O ser para o outro, sem reservas, sem resíduos de arrependimentos é a reciprocidade vivida como comunhão, lugar teológico-místico da permanência dos filhos de Deus-Trindade.

O Concílio Vaticano II, com a categoria “Povo de Deus” apresenta um novo modelo de Igreja, onde a base de unidade da participação é o batismo e não mais a hierarquia. Logo, todos os batizados são Igreja, independentemente do ministério que possam exercer na mesma. Aliás, cada ministério é compreendido como serviço ao povo de Deus e não mais como privilégio pessoal.

Nessa linha, Bruno Forte reflete a eclesiologia do Vaticano. Neste item serão analisados os subitens referentes à Igreja como historicização do amor trinitário, embora instituição de homens, por isso mesmo, intimamente ligada ao modelo trinitário onde a comunhão das pessoas as leva à plena realização, não obstante ela não esteja isenta de pecado e manchas.

A Igreja, como historicização do amor trinitário é a comunidade dos amados. Filhos no Filho, os discípulos seguidores do mestre são chamados a viver a comunhão que os Três Divinos vivem.

E porque comunidade de amados, seguidores do Mestre, a Igreja é também missionária. O seu ser missionária não é uma opção, é uma característica ontológica. A missionariedade da Igreja é sinal de maturidade da mesma e mandato do próprio Cristo Ressuscitado.

a. A Igreja: historicização do amor trinitário

O Concílio Vaticano II traz a novidade da proposta de uma retomada da teologia trinitária, depois de 1.600 anos de “esquecimento” da verdade do dogma¹⁰⁹. O teólogo Yves Congar chega a dizer que, antes do Concílio, na teologia católica havia a predominância de um certo “cristomonismo”. A concepção de Igreja, com o Concílio, sofre uma saudável re-imposição, fundamentada na Santíssima Trindade. Pode-se ver essa reviravolta já no primeiro capítulo da *Lumen Gentium*, a constituição sobre a Igreja, que resgata a profundidade da teologia trinitária. A Igreja é: *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata* (S. Cipriano).

Para Forte, a Igreja é, portanto, *Ecclesia de Trinitate*, não simples fruto da iniciativa humana ou da conveniência dos interesses dos homens. O teólogo a vê como dom do alto, como fruto da iniciativa divina, como mistério. Apresenta-se presente desde a eternidade no plano do Pai – como comunidade de amados segundo o modelo trinitário – e por ele preparada durante toda a história no caminho de aliança feito com o povo de Israel.

Com o evento Pascal, a Igreja inicia a sua fundação, buscando elementos na própria missão de Jesus Cristo, no chamado dos discípulos, na convivência do Filho com eles e na consciência de um novo modo de se relacionar com Deus e com os outros. Sem dúvida, somente depois da Ressurreição os discípulos percebem o mistério no qual já estão, de algum modo, envolvidos. A morte na Cruz e a Ressurreição são os marcos para a compreensão de toda a vida de Jesus Cristo, e é a partir daí e da efusão do Espírito Santo Paráclito, o prometido, que se instaura definitivamente o mistério da Igreja na história da humanidade. Por isso Bruno Forte afirma que a Igreja “é ‘mistério’, tenda de Deus entre os homens, fragmento de carne e de tempo em que o Espírito do Eterno veio morar. A Igreja não se inventa ou produz; é recebida, é dom. Nasce do acolhimento e da ação de graças, em estilo de vida contemplativo e eucarístico”¹¹⁰.

¹⁰⁹ Cf. MUÑOZ, R. *Trindade de Deus amor oferecido em Jesus, o Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 7-8.

¹¹⁰ FORTE. *Introdução à fé...* p. 69.

Sendo nascida da Trindade, a Igreja é também ícone dela, pois representa a imagem do amor do Pai, do Filho e do Espírito Santo, Trindade Santa, à qual todo batizado está indissoluvelmente ligado pelo batismo. É o Espírito Santo, como na Trindade, o vínculo invisível da unidade da Igreja no tempo (*traditio*) e no espaço (*communio*). A mesma comunhão vivida pelos Três Divinos, desde o início do cristianismo, é entendida como dom gratuito da Trindade Santa à comunidade humana dos crentes.

Como o faz, refletindo sobre a Santíssima Trindade, Bruno Forte analisa, nas formulações do Novo Testamento, também a questão da distinção e não somente a da unidade da participação das pessoas divinas no mistério da Igreja:

A graça do Senhor Jesus Cristo e a caridade de Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam com todos vós” (2Cor 13,13). Esta fórmula, eco do culto da Igreja nascente, une a confissão do dom gratuito do amor do Pai em Jesus Cristo à confissão da comunhão efetuada pelo Espírito Santo. Essa comunhão implica tanto a participação na vida do Espírito como a fraternidade enquanto suscitada, nutrida e vivificada pelo dom do Espírito. Poder-se-ia até dizer que graça, amor e comunhão, relacionados respectivamente com Cristo, com o Pai e com o Espírito, são aspectos distintos de uma única participação na vida trinitária, que suscita a Igreja do amor querida pelo Pai, reunida pela graça do Filho e expressa na história como comunhão pelo Espírito. A Igreja é na terra o lugar do amor dos Três que são Um. (AEC 134)

Entendida como *ecclesia inter tempora*, a partir do Concílio Vaticano II, a Igreja sabe da contingência, da finitude do aqui e do agora, tem consciência da própria necessidade de caminhar e progredir até a consumação plena na pátria trinitária: “A Igreja sabe que não possui a verdade do seu Deus, sabe que é como que possuída, e, no maravilhamento do louvor, no esforço da reflexão, no anúncio responsável da Palavra, sabe que deve deixar-se possuir sempre mais por seu Esposo [...]” (IT 66).

Assim, no horizonte do tempo “penúltimo”, isto é, do tempo, da história que precede o último tempo onde Cristo entregará todas as coisas ao Pai e Deus será tudo em todos, a Igreja representa o povo de Deus, a comunidade dos amados, que

nasce do alto e tende para o alto, recebendo cotidianamente o Espírito de Cristo. É o Espírito laço de comunhão com Cristo, de onde surge vida sempre nova.

Portanto, para Forte, a Igreja é “ícone” da Trindade, porque está estruturada à imagem da vida trinitária, “analogamente às pessoas da Trindade que se co-habitam reciprocamente uma na outra mesmo sem perder suas distinções [...] na Igreja a multiplicidade de pessoas e de Igrejas locais participa da unidade da vida segundo o Espírito” (EEV 127). Na distinção e diversidade dos dons e serviços na variedade de realizações históricas particulares, segundo uma real e própria “pericóresi” eclesial, o Espírito que faz da Igreja o único Corpo de Cristo.

A Igreja mistério, nascida do seio da Trindade, é gerada e é geradora da Eucaristia, para Forte. A Igreja apresenta-se como comunidade enviada a ser presença real do Ressuscitado, tem por missão a mesma missão do Filho: anunciar o amor do Pai de todos os modos, em gestos e palavras. Para isso são indispensáveis a fraternidade-comunhão vivida na partilha da vida e dos bens, e o serviço, pois, seguindo o exemplo do Mestre que “se apresentou na tarde da última Ceia na forma de servo, e de servo sofredor, assim a Igreja eucarística, nascida e enviada em comunhão com ele, deve apresentar-se aos homens como comunidade de serviço” (TRH 198). A missão da Igreja nasce, assim, sob a cruz e, como memorial do Crucificado-Ressuscitado, na celebração eucarística, consuma-se na partilha e na oblação da vida.

Nesse caminhar da Igreja no tempo da história, entre os homens, característica importante a ser considerada é a imensa variedade dos carismas a serviço uns dos outros e todos a serviço da unidade. Para Forte, “a variedade dos carismas exprime a unidade, fundada no único Espírito e único Senhor, e vive no diálogo da caridade e na co-responsabilidade, à imagem do diálogo eterno do Pai, do Filho e do Espírito”¹¹¹.

A plena realização da comunhão e o crescimento na experiência da vida trinitária são alimentados pela Palavra de Deus, pela participação na mesa eucarística, pelo sacramento da confirmação, que marca a maturidade da testemunha,

¹¹¹ FORTE, B. *Introdução à fé*, p. 69.

pelo sacramento do perdão, que redime os pecados cometidos depois do batismo, pelo sacramento da ordem, que configura a Cristo sacerdote e pastor, pelo sacramento do matrimônio, que faz de dois o sacramento vivo das núpcias entre Cristo e a Igreja, e pelo sacramento da unção, sustento para os enfermos e vínculo salvífico ao sofrimento do Redentor.

A Igreja é, em síntese, comunhão dos santos (*communio sanctorum*). A dimensão escatológica da Igreja é sublinhada por Forte, na reflexão sobre a *Ecclesia viatorum*, consciente de que a comunhão vivida no presente com os irmãos na comunidade – comunhão sincrônica (*communio*) – e a comunhão vivida através do tempo na Tradição que se recebe e que se passa adiante – comunhão diacrônica (*traditio*) – não encontra a sua plenitude nem no passado nem no presente, mas somente no futuro escatológico onde todos viverão em plena comunhão no seio da Trindade: a Pátria verdadeira.

O cristão sabe que o horizonte penúltimo não o satisfaz, que está destinado a algo mais. Assim, também a Igreja, corpo místico de Cristo, se vê continuamente comprometida na construção, aqui e agora, do Reino, perfeitamente consciente de que esse Reino não se identifica com nenhuma ideologia, facção partidária ou sistema. “A Igreja peregrina na fé e na esperança eleva o seu cântico de louvor ao senhor pelas maravilhas que ele já está realizando nela (cf. Lc 1,46)” (IT 69).

Assim, seguindo o caminho de Jesus Cristo Ressuscitado, a Igreja sabe-se caminhante de caminhos de paixão e luta, ao lado dos homens, vivendo em profunda solidariedade com quem sofre, sendo sinal de esperança para os desalentados, sendo o rosto do Outro para todos. “A esses caminhos interrompidos da paixão e da luta humanas, a essa dupla nostalgia que neles se oculta, a comunidade cristã é chamada a dar resposta em força de sua pretensão de ser anunciadora da salvação em Jesus Cristo” (JN 39).

Forte sublinha que “o Deus da Igreja se oferece, antes de tudo, como o Totalmente Dentro, o grande companheiro e o invencível apoio do vigiar e do padecer humano” (JN 39). E daí surge o dever, para a Igreja cristã, de se colocar em comunhão e profunda solidariedade com os sofrimentos dos homens e com a práxis

da esperança, que é a práxis da libertação. Assim, o Deus da Igreja se apresenta como o Totalmente Dentro, levando a Igreja de Deus a estar também totalmente dentro da angústia dos desolados, dos oprimidos e dos explorados da terra. Assim ela está totalmente dentro da luta diária pela libertação do homem. É a Igreja que está em comunhão com a paixão e a esperança dos homens, de todos os homens e que se coloca a serviço da libertação deles.

b. A Igreja: comunidade dos amados

Segundo o modelo trinitário, a Igreja vive do *ser com*, conviver, viver em profunda empatia com o outro – em outras palavras, viver em comunhão – expressa a reciprocidade das consciências em que se cumpre o destino de cada pessoa. É a interioridade aberta à exterioridade e comunicante com ela o centro de irradiação do que é a pessoa do outro. Esse ser com é estabelecer com as outras pessoas uma relação de reciprocidade e de solidariedade objetiva. Aí nasce a comunhão interpessoal que se concretiza historicamente na comunidade dos homens, onde, mais do que simples estar ao lado de outras existências perdidas na exterioridade, mais do que a “soma de solidões de existências prisioneiras da própria interioridade, se chega ao ser um na distinção, à pericóresi entre as pessoas, em que cada um é si mesmo exatamente na medida em que se doa aos outros e se encarrega dos outros” (ET 79). A comunhão solidária do ser pessoal faz com que cada um se descubra responsável por todos e, ao mesmo tempo, se perceba sustentado pelos outros.

Para Bruno Forte, a concretização histórica da comunhão como dimensão constitutiva do ser relacional se expressa, concretamente, na solidariedade e no compromisso para com os outros. Assim, a dimensão ética – que se desdobra em ação social e política – é a pedra de toque da vida relacional e da autêntica realização do homem como pessoa solidária, comprometida com o bem do outro e de todos os outros. A sua reflexão é estímulo firme para uma atitude solidária e uma vida comprometida com a solidariedade, tanto na ação social quanto na ação política.

Ora, segundo o modelo trinitário, a comunidade dos homens, apresentada pela tradição cristã, mais que uma simples soma de pessoas, é uma realidade transcendente: é a comunidade dos Amados, pois todos são filhos do mesmo Pai. Se

o homem foi feito “à imagem e semelhança” de Deus que é Trindade, relação amorosa de pessoas distintas, a vida do ser humano não deve ser diferente – observada a devida reserva escatológica. O ser humano, portanto, é feito para a vida comunitária que se apresenta como a possibilidade da realização de sua vocação mais profunda.

Para Forte, a Igreja tem sua origem na Trindade. No desígnio universal do Pai (LG 2), na missão do Filho (LG 3), na obra santificante do Espírito (LG 4) a Igreja é edificada como “mistério”. Ela é “obra no tempo dos homens, preparada desde as origens (*Ecclesia ab Abel*), reunida pela Palavra encarnada (*Ecclesia creatura Verbi*), sempre de novo vivificada pelo Espírito Santo (Igreja, templo do Espírito Santo)” (IT 9).

Na vida trinitária, o teólogo sempre fez questão de sublinhar, as pessoas não se confundem, não se misturam, não assumem as características peculiares umas das outras: o Pai sempre será Pai, o Filho sempre se apresentará com as características do Amor do Filho e o mesmo vale para o Espírito Santo que não se confunde nem assume as características dos outros dois.

Tomar o Pai, origem, fonte, iniciativa gratuita de todo amor, como modelo significa dispor-se a amar “porque fomos amados por primeiro” (cf. 1Jo 4,10). Logo, o homem é convidado a participar do Amor trinitário, tomando a iniciativa, em relação aos irmãos, de expressar o amor que, por primeiro, já recebeu incondicionalmente de Deus. Isto só pode ser explicitado e sustentado como um profundo ato de fé: estar em Deus é a possibilidade de amar gratuitamente. O ser humano viverá, então, a experiência de iniciativa do amor já de modo relativo: ele terá a iniciativa em relação ao outro que lhe está vizinho, não uma iniciativa absoluta e fundante.

O Filho, que se nos deu a conhecer em Jesus de Nazaré, ensinou que o amor gratuito vai até às últimas consequências: a morte de Cruz. Nesta perspectiva, Ele nos mostrou a fonte e a força desse amor: ser o Amado. Somente aquele que se sente infinitamente amado pode também amar. Amar como o Filho significa sentir-se profundamente amado pelo Pai que torna o ser humano também capaz de ser “fonte de amor” – entendida como sendo “segunda”, na ordem da origem –, opção livre de

doação ao outro e aos outros. Amar como o Filho ama, significa, principalmente, colocar-se no lugar do Filho, deixar-se amar, sem protagonismos, sem pretensões e exigências. Características estas particularmente difíceis para o homem autônomo da modernidade. Amar como o Filho é ser capaz de uma acolhida grata ao ponto de se tornar obediência e assunção até mesmo da morte para testemunhar o amor do Pai.

Segundo o modelo trinitário, o Espírito é o elo de comunhão, o encontro entre o Pai e o Filho. Possibilitando o mesmo tipo de encontro entre os homens, o Espírito Santo é “aquele que abre o mundo de Deus ao mundo dos homens e a história humana à história trinitária, e ao mesmo tempo o que une os dois mundos e constitui a unidade dos homens no amor do Pai e do Filho. Estes dados já consentem à contemplação da fé lançar-se a caminho de uma compreensão mais profunda do mistério” (TRH 114). Entra na dinâmica do amor do Espírito também viver na liberdade e na abertura fecunda, característica da Terceira Pessoa da Trindade. Viver segundo o Espírito significa estar abertos à novidade do amor, em todos os momentos da vida, dando um salto de qualidade em direção ao horizonte último.

Enquanto realidade que vem da Trindade e se constitui segundo o modelo Trinitário, a Igreja orienta-se para a Trindade. Ela é a Igreja dos peregrinos no caminho da conversão e da reforma contínuas (*Ecclesia semper reformanda*). Vivendo o tempo da história, a Igreja dos peregrinos está em comunhão com a Igreja celeste. Neste sentido, a Igreja peregrina está se preparando desde já para a glória final, onde Cristo será tudo em todos.

Forte apresenta o discípulo de Jesus, como aquele que é chamado a viver segundo o modelo de vida intratritário. Assim, o discípulo é estimulado a viver o tríplice êxodo vivido pelo Cristo, *êxodo do Pai, êxodo de si, êxodo para o Pai*. É neste seguimento e no testemunho coerente que o discípulo cumprirá a sua missão: anunciar o amor de Deus-Trindade a todos os homens, até os confins do mundo. Profundamente imbuído do espírito do Concílio Vaticano II, Bruno Forte apresenta a missão como chamado pessoal a ser vivido na comunidade: Igreja. A missão nasce da vida cristã naturalmente, é consequência da coerência do discípulo que encontrou o Cristo e sabe que é profundamente amado pela Trindade Santa.

Bruno Forte, na sua visão de síntese, apresenta a Igreja como concretização histórica dessa realidade de comunhão, como ícone da Trindade Santa no mundo. A Igreja, nascida da Trindade, constituída segundo o modelo trinitário – embora com todos os senões advindos do seu ser histórico – caminha de volta para o seio e a pátria trinitária, sendo, aqui e agora, já uma forte realidade de comunhão, expressão vivida por aqueles que são os Amados de Deus.

c. A missão

Para Bruno Forte, o discípulo é aquele que viveu um profundo encontro pessoal com Jesus Cristo e se sente, por isso, impelido inexoravelmente à vida comunitária, pois a abertura ao Outro leva o homem a abrir-se definitivamente a todos. Portanto, para Forte, a missão é consequência da experiência cristã. Entretanto, a missão é também compromisso que transcende a dimensão pessoal, envolvendo a comunidade como um todo, pois todos são chamados a anunciar o amor de Deus-Trindade. Nesse sentido, é mais que justo afirmar que “toda a Igreja é missionária! *Toda a Igreja é convidada a anunciar todo o Evangelho a todos os homens*” (EEV 152).

Reflexão muito interessante a respeito da “missão de todos para todos” é a que se encontra nos *Exercícios Espirituais no Vaticano*, durante a Quaresma de 2004, sobre a *catolicidade*. Aí, Bruno Forte afirma que “à catolicidade própria da Igreja no plano da comunhão corresponde a catolicidade da Igreja peregrina, em direção à Pátria, no plano da missão. Esta dimensão de catolicidade diz respeito tanto ao sujeito quanto ao objeto e ao destinatário da missão” (EEV 152). A reflexão seguirá, explicitando essa *catolicidade* em termos de *catolicidade do sujeito missionário* – suposto que seja um sujeito coletivo, uma comunidade missionária – a *catolicidade da mensagem* e a *catolicidade do destinatário*.

Por catolicidade do sujeito missionário, se entende que todos são chamados à missão, ao anúncio do Deus-Amor que está à procura do homem na História “a missão não é obra de navegadores solitários, mas deve ser vivida na barca de

Pedro, que é a *Catholica*, em todas as suas expressões, em comunhão de vida e de ação com todos os batizados, cada qual segundo o dom recebido do Espírito” (EEV 152-153).

A catolicidade, entretanto, não se refere somente ao *sujeito* – supõe-se que este seja comunitário – mas também ao seu *objeto*, isto é, ao *conteúdo do anúncio*: a Boa-Nova trazida pelo Filho e relatada nos Evangelhos da vida de Jesus Cristo: “o ‘esplendor’ intrínseco da verdade salvífica exige que a Igreja se faça portadora do Evangelho na sua integridade e nas diferentes situações históricas” (EEV 153). Isso exige que a boa-notícia seja integralmente anunciada e não somente partes dela, manipuladas segundo interesses de modo a satisfazer à ideologia do anunciador ou à curiosidade do receptor.

A integridade da missão exige o testemunho integral de Cristo, pois o conteúdo do anúncio não é uma ideia, uma doutrina, mas a própria pessoa de Jesus Cristo! E é o Cristo mesmo, vivo no Espírito, ao mesmo tempo que conteúdo, o agente atuante no evangelizador. Bruno Forte sublinha a catolicidade da mensagem, “o testemunho integral de Cristo”, pois “sem ela a mensagem é adulterada e depreciada. Este testemunho integral abraça a comunhão da fé no tempo e no espaço com a tradição apostólica, é voz da comunhão no Espírito que, através da tradição apostólica, torna a Igreja idêntica a si mesma no fundamento de sua catolicidade” (EEV 153). Esse testemunho integral identifica a Igreja com o seu princípio sempre presente, o Cristo reconciliador, que foi anunciado pelos apóstolos.

A catolicidade da mensagem leva, obrigatoriamente, à catolicidade do destinatário da missão, pois a Boa-Nova é para todos, “o ‘esplendor’ da verdade é mediado pela ‘quênose’ das linguagens e pelas diferentes culturas. ‘Ide e fazei discípulos meus todos os povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a observar tudo o que vos ordenei’ (Mt 28,19s)” (EEV 151).

Cristo, o Senhor, garante a sua presença nesse arrojo missionário, à procura dos homens, nos seus caminhos: “Eis que estarei convosco todos os dias de minha vida, até o fim dos tempos” (Mt 28,20). Então, “a Igreja que se encaminha para a pátria trinitária é a Igreja em missão: no mar do tempo, a barca de Pedro se

dirige ao porto da celeste Jerusalém e, com a luz de Cristo, conduz todas as pessoas à Jerusalém celeste” (EEV 151).

Portanto, a Igreja que é o sinal do amor trinitário na história dos homens, chama-os todos a viverem segundo o modelo do Amor trinitário. Nesse sentido, ela é a comunidade dos amados: amados pela Trindade Santa e amados uns pelos outros, já que o modelo de vida é o trinitário. É assim que os discípulos do Mestre vivem, segundo os seus ensinamentos e seguindo o seu mandato missionário, sentem-se impelidos pelo Espírito Santo a anunciar o Amor de Deus-Trindade a todos os homens. Nessa tarefa, além do protagonismo constante do Espírito Paráclito, a Igreja tem a presença prometida do próprio Ressuscitado e vivificada pelo Espírito.

2. Igreja, sacramento de Cristo

A Igreja é Sacramento de Cristo, como revelação-historicização do amor de Deus Trindade para o homem, pois:

- a Igreja é continuação do corpo de Cristo como sinal visível da sua presença na história;
- é lugar privilegiado do encontro com Deus, sinal e instrumento em que Deus mostra o seu amor fiel ao protagonista humano da aliança;
- é Reino de Deus que se inicia já e aqui, na história, no humano viver, ainda que de modo imperfeito, velado, incompleto, mas que está sempre em busca da plenitude que se dará no seio da Trindade;
- é o lugar onde os homens e as mulheres de todos os tempos e lugares podem amar e ser amados, à imagem e semelhança da Santíssima trindade. E essa mesma comunhão fraterna é sinal da presença de Jesus Cristo.

Poeticamente falando, Bruno Forte lembra os Padres da Igreja que a comparavam à Lua em sua relação com o Sol, Cristo. Assim, fala-se de *mysterium lunae*. Como a Lua reflete, durante a noite, a luz recebida do Sol durante o dia, assim a Igreja reflete a luz do Cristo na noite do mundo.

Esta é a verdadeira lua. Da intramontável luz do astro fraterno obtem a luz da imortalidade e da graça. De fato, a Igreja não brilha com luz própria, mas com a luz de Cristo. Toma o seu esplendor do sol da justiça, para poder depois dizer: Eu vivo, porém não sou mais eu que vivo, mas vive em mim o Cristo! (Santo Ambrósio, *Hexaemeron* 4,8,32. Apud. PIS 22)

A Igreja, segundo Bruno Forte, é também a expressão da beleza do todo no fragmento enquanto se manifesta como sacramento de Cristo e como concretização do Amor da Santíssima Trindade para os homens.

A seguir serão analisados: a sacramentalidade da Igreja entendida como sacramento de Cristo para os homens e, ao mesmo tempo, em Cristo, sacramento humano para Deus; e os sacramentos como lugar do encontro com o Senhor.

a. A sacramentalidade eclesial

Para Bruno Forte, a economia sacramental é realizada plenamente no sacramento originário que é Cristo. Na lógica do *kairós* e do *cronos*, porém, essa sacramentalidade precisa de um prolongamento análogo ao de Cristo, segundo o teólogo devido à eterna, sempre fiel e sem arrependimentos autodestinação de Deus ao homem. Ora, considerando-se que “o homem tem sempre absoluta necessidade de sair da prisão do próprio eu para abrir-se à alteridade saudável, o encontro da graça realizado no Filho encarnado deve atualizar-se no tempo para toda criatura” (TH 192).

Essa tarefa, dentro da concepção teológica trinitária, pertence ao Espírito Santo, cuja missão histórica não é somente a unção do Verbo feito carne, mas é estender a todo homem a graça do redentor, fazendo com que o Crucificado Ressuscitado esteja presente em toda situação humana. Assim, o Espírito se nos apresenta como a “dimensão histórica do mistério, a memória potente de Deus que acompanha a criatura em toda hora do tempo, em todo fragmento de espaço” (TH 192).

Esta ação “memorial” do paráclito só pode se realizar na história e pela história servindo-se de mediações históricas que prolongam o mistério da encarnação. Neste sentido, Bruno Forte entende a Igreja, na mesma linha do Concílio Vaticano II, como comunidade de salvação e lugar privilegiado do Espírito que é, por isso, o sacramento de Cristo: “A Igreja é em Cristo como um sacramento, isto é, um sinal e um instrumento da íntima união de todo o gênero humano” [LG 19,48; AG 1 e 5; GS 45].

Para Forte, a estrutura sacramental da Igreja se explicita através da analogia com o sacramento originário que é Cristo. Assim como ele compreende a

economia sacramental da encarnação, a Igreja, corpo de Cristo animado pelo Espírito, é sacramento de salvação. É na Igreja que o Espírito Santo torna presente o Cristo, de modo que a graça da reconciliação possa atingir, nele, todo homem no fulgor de uma exterioridade carregada de interioridade divina. Assim, a Igreja não é só um meio de salvação, mas torna-se a própria salvação de Cristo, isto é, a forma corporal da salvação, enquanto se manifesta no mundo.

Ao mesmo tempo, como povo de Deus solidário nos acontecimentos humanos, a Igreja se oferece em Cristo ao Pai como sacramento da humanidade, necessitada do dom da graça: ela é a simbólica viva do êxodo, do caminhar humano que apela ao vir divino do advento.

No espírito da *Lumen Gentium*, Forte afirma que é neste duplo sentido que se pode compreender a Igreja como sacramento salvífico para todos e para cada homem, sacramento de unidade que remete à plenitude do seu Senhor e aponta para a realização definitiva da promessa. Neste sentido, a Igreja tem um caráter puramente escatológico que rompe as barreiras da historicidade, mantendo unidos a ulterioridade do futuro esperado e a provisoriidade do “entretempos”. Então, a Igreja é peregrina, é sacramento do “já”, da realização do Reino aqui e agora, mas ela é também sacramento do “ainda não”, do Reino prometido plenamente realizado. Esse é o sinal da sua peregrinação entre as perseguições do mundo e as consolações de Deus, anunciando a paixão e a morte do Senhor até que ele venha.

No Senhor ressuscitado, o sacramento originário do qual a Igreja, por sua vez é sacramento, ela encontra força para caminhar e ir vencendo com paciência e amor as suas aflições e dificuldades internas e externas, enquanto revela “ao mundo com fidelidade, ainda que sob sombras, o mistério do Senhor, até que, no fim dos tempos, será manifestado na plenitude da sua luz” [LG 8]. Forte conclui que “o sacramento eclesial é então o lugar da graça na total fidelidade à autocomunicação divina do ser e ao advir histórico do protagonista humano da aliança: é a graça na corporeidade do fragmento e na dinamicidade do entretempos!” (ET 194).

Para Bruno Forte, a Igreja é o lugar privilegiado do encontro com Deus. Ela se constitui sinal e instrumento em que o Deus vivente mostra a sua atenção e a sua fidelidade ao protagonista humano da aliança, no tempo da peregrinação para a

Pátria futura. A Igreja é antecipação da eternidade. É Reino de Deus velado no “já” da história, que busca a sua plena realização.

Nessa peregrinação para a plena realização, a Igreja deve enfrentar as perseguições, os desafios da caminhada, a escuridão da noite dos tempos. Entretanto, a Igreja, na força do Senhor ressuscitado, encontra forças para vencer “as suas aflições e dificuldades internas e externas e para desvelar ao mundo com fidelidade, ainda que sob sombras, o mistério do Senhor, até que, no final dos tempos será manifestada em plenitude a sua luz” [LG 8] (PIS 24).

A Igreja, Forte afirma, é graça da comunhão que se expressa na corporeidade do espaço e na provisoriedade do tempo. Interioridade amorosa que irrompe na exterioridade comunal. A Igreja é aquela comunidade convocada pela Palavra de Deus, onde ela continuamente ressoa chamando aqueles que habitam o tempo para aderirem ao convite “ao encontro vivificante com o Eterno e libertá-los da prisão das suas solidões. Somente o Deus que é Trindade de amor pode criar para o homem uma comunhão de amor e de vida a Sua imagem, uma espécie de ‘família de Deus’, misteriosa extensão da Trindade no tempo, como a Igreja” (PIS 24). E conclui Forte que “por isso temos tanta necessidade da Igreja para encontrar verdadeiramente Deus e os outros (PIS 24)”.

A Igreja é, portanto, sinal visível de uma realidade invisível, para a qual aponta e peregrina nos caminhos do tempo.

b. Os sacramentos: lugar do encontro com o Senhor

Talvez a universalidade da autocomunicação do Eterno, justamente afirmada pelo Concílio Vaticano II, possa levar alguns a generalizar a sua concretização na história. A Revelação mostra que Deus, entretanto, não se prende às generalizações e Bruno Forte também não. A Igreja sacramento, presença permanente da “autocomunicação de Deus em Jesus Cristo, atuada na história pela força do Espírito, atinge então os homens não genericamente, mas na concretude de

suas existências históricas” (ET 194). O homem, como pessoa-indivíduo é atingido pelo agir salvífico do “mistério-sacramento”, a Igreja.

Desse modo, é na situação do indivíduo que se realiza o sacramento, comprometendo a eficácia sacramental do Corpo do Senhor analogicamente prolongado no tempo. Na vida concreta de cada homem se colocam os eventos do encontro com a graça. Na vida pessoal de cada cristão os sacramentos atualizam o dom de Deus na comunhão eclesial. Na vida pessoal, se apresentam as situações fundamentais da Igreja toda.

Forte apresenta a Igreja como o sacramento de Cristo e Cristo como o sacramento de Deus, logo, os eventos sacramentais são os sacramentos da Igreja, ou seja, “a efetiva atuação histórica do seu ser, o lugar da autocomunicação de Deus em Cristo e no Espírito. Por isso, são lugares de encontros pessoais com o Vivente, que – atingindo o coração do homem com a graça – se oferece ao crente no rosto visível do gesto sacramental” (ET 196). Os sacramentos são o prolongamento da visibilidade do Salvador. Assim, a Igreja entende que o sacramento é:

um ato salvífico realizado por Cristo mesmo, que encontra a pessoa humana através da mediação de um evento eclesial de graça, em que a exterioridade comunicativa é posta em obediência às instituições sacramentais da Igreja, queridas pelo Senhor, e a interioridade da participação à vida trinitária é produzida pela ação do Espírito Santo: assim, através dos ministros da Igreja é Cristo glorioso que “prega a palavra de Deus a todos os povos e continuamente administra aos crentes os sacramentos da fé” [LG 21]. (ET 196)

É na visibilidade do sacramento que a eternidade coloca as “suas tendas” no tempo e na história dos homens. A história de Deus visita e habita o êxodo humano. Na Igreja, instituição no e do tempo, vivificada pelo Espírito do Eterno, se atualiza, no gesto sacramental, a verdade mais profunda de toda a economia sacramental: a graça se faz história e a história participa da eternidade do Deus vivo. Assim, o evento pascal do Crucificado Ressuscitado, único e definitivo, da reconciliação de Deus com os homens, se atualiza na vida pessoal de cada cristão. É importante sublinhar, entretanto, que Deus continua sendo Deus e o homem continua sendo criatura. Forte afirma que: “o sacramento da diferença salvífica redime a

identidade da sua prisão e ao mesmo tempo, se faz sacramento da mesma identidade do homem e do mundo no coração acolhedor da Trindade” (ET 196). E que a economia sacramental “é a porta histórica da eternidade no tempo e do tempo na eternidade, a ‘carne’ na qual passa o Espírito, a visibilidade irrenunciável da graça e da justificação que são e sempre serão, no desígnio divino, ‘para nós homens e para a nossa salvação’”. (ET 196)

Nos sacramentos da Igreja, segundo Forte, o mistério da graça se torna evento da história concreta dos homens e “pode atingir e transformar o seus corações inteiramente, na verdade das situações em que a vida deles é colocada e se desenvolve” (ET 196). Nesse sentido, representam o espaço em que a interioridade da pessoa pode refulgir na exterioridade, de modo que cada ser humano pode ser, de certo modo, esplendor de Deus Trindade.

Pela ação do Espírito Santo a graça do redentor visita toda situação humana. Ele é a Memória potente de Deus que atualiza no tempo a obra única e definitiva da salvação que nos foi trazida por Jesus Cristo. “O Filho de Deus que entrou na história de uma vez por todas para atingir e salvar todo homem, quer se fazer presente em todo tempo, próximo a todo coração: é mediante a ação do Espírito Santo que a graça do redentor visita cada situação humana” (PIS 21).

Assim, o Espírito é a memória potente de Deus, pois ele atualiza no tempo a obra única e definitiva da salvação levada a termo pelo Senhor Jesus. É no Espírito do Ressuscitado que a salvação vem ao encontro da criatura em cada minúsculo fragmento da história (Jo 14,26). “Essa ação do Espírito se dá de modo peculiar através de uma mediação histórica querida pelo Senhor, que prolonga de certo modo o mistério da sua encarnação: a Igreja, povo de Deus, lugar do Espírito, ‘sacramento de Cristo’” (PIS 21). Pois, como sacramento de Cristo, a Igreja é sinal vivo do seu Senhor, sinal que a Ele remete. Segundo Forte, A Igreja “é espelho que reflete a sua luz como a lua humilde na noite do mundo” (PIS 22).

Nesse sentido a Igreja vive a sua vocação de ser *Mysterium Lunae*. Ela é a luz que não cega o homem, pois a sua luz não tem origem nela, mas no sol que é Cristo e para Ele aponta, para que todos saibam o caminho a seguir. A Igreja é o

lugar privilegiado onde o discípulo pode viver um encontro verdadeiro com o Senhor, fazer o seu caminho de discipulado e assumir o mandato missionário: anunciar o Amor a todas as criaturas.

3. A bondade e a beleza dos sacramentos

Forte afirma que é através dos sacramentos da Igreja que o mistério pascal de Cristo se torna presente nas situações históricas concretas e suscita a novidade na vida no Espírito. No Corpo de Cristo, que é a Igreja, os sacramentos unem o povo dos fiéis na unidade e na paz, doadas pelo Senhor. Aí surge o comportamento que expressa a condição de aliança do novo povo de Deus.

Para Bruno Forte, a “vida de comunhão e de serviço, de consagração e de missão, a vida cristã encontra a sua fonte e o seu ápice na celebração dos sacramentos, que une a vida da terra a liturgia do céu, a fadiga da história e a beleza da glória” (PIS 31). O convite do Senhor ao encontro: “Venham e vejam” (Jo 1,39) expresso no evento sacramental, se transforma no “Vá e faça o mesmo” (Lc 10,37). De discípulos, os cristãos se tornam missionários, pois “quem foi atingido pelo bom Samaritano, que lhe se fez próximo, que enfaixou as suas feridas e o tratou com o óleo e o vinho da Sua graça, sabe que deve se fazer próximo dos outros, como o Senhor da vida, através dos sacramentos, se fez próximo dele” (PIS 32). Portanto, o encontro com o Senhor é fundamental para o seu seguimento e a assunção do seu mandato: “ide e evangelizai!”

Neste item serão analisados: o sacramento como mistério, isto é, sinal visível da presença do Ressuscitado; os sacramentos, cada um deles como o lugar privilegiado de encontro com o Senhor, sinais da graça a serem acolhidos com o “amem vitae” do cristão, isto é, como sinais da graça os sacramentos se tornam na vida de quem os recebe e permite que a presença deles se torne eficaz.

a. Sacramento: mistério

O termo latino *Sacramentum* é a tentativa de tradução do grego *μυστήριον*, que significa, para o Cristianismo, o desígnio divino de salvação que se realiza na história e se identifica com o evento Cristo. São Paulo usa abundantemente este termo: 1Cor 2,1; Col 2,2; Ef 1,9; Rm 16,25...

O ponto de contato entre as expressões usadas nos dois mundos linguísticos, o latino e o grego, era a ideia da reunião solene, mediada historicamente por duas vontades, e pelo compromisso que seguisse ao pacto entre os participantes que nascesse desse encontro. Na sua acepção teológica tanto *μυστήριον* quanto *Sacramentum* significam o encontro, no horizonte da aliança, que se dá na história, entre o advento divino e o êxodo humano. O evento sacramental, portanto, abraçando a glória e a história no dinamismo da relação salvífica. Para Bruno Forte, “o horizonte intencional da ideia é rico de simbolismo: ele ‘mantem juntos’ a eternidade e o tempo, em todo o jogo de interioridade e exterioridade em que se realiza o evento do encontro de ambos” (ET 188).

Assim, portanto, o elemento constitutivo da ideia de mistério-sacramento é o simbolismo, entendido como realidade da comunicação estabelecida entre a interioridade divina e a interioridade humana pessoal no espaço da exterioridade; espaço por excelência da comunicação, como exteriorização da interioridade; espaço onde a interioridade pode irromper na exterioridade e resplandecer em toda a sua bondade e beleza, a favor do primado absoluto do Eterno e do seu permanente protagonismo marcado pelo “excesso”.

Mesmo tendo paradigmas conceituais e modelos linguísticos diferentes, sacramento e mistério, na definição escolástica encontramos a expressão “sinal eficaz da graça” (*signum efficax gratiae* – Pedro Lombardo). Preocupados prioritariamente com as relações de causalidade, característica do instrumental metafísico que procura as conexões do real na participação do ser, esta fórmula remete à exterioridade do mundo histórico. Assim, a sacramentalidade se apresenta como o “sinal” da interioridade do mundo divino do advento e do humano do êxodo na comunicação de ambos, que se dá na liberdade da iniciativa do Eterno – “graça”. O sacramento é a realidade do relacionamento que se estabelece entre Deus e o homem através da mediação do sinal concreto – exterioridade da interioridade – que se crê que tenha sido escolhido por Deus mesmo como instrumento da própria autocomunicação à criatura pessoal – “eficácia”.

Forte chama a atenção, entretanto, para que esta relação, que pende para o primado da graça, não leve a uma onto-teologia mortificante. Pois uma tal

compreensão faria do divino um ente entre os outros entes deste mundo, coisa que o teólogo não poderia aceitar absolutamente. Explicitaremos melhor a reflexão de Bruno Forte no item a seguir.

b. Sacramentos: sinais da Igreja

Ora, o sacramento é, então, “sinal eficaz da graça”, onde Deus mesmo se compromete com as palavras da celebração do encontro e o homem, especialmente com os gestos, com os sinais. Com esta expressão “sinal eficaz da graça”, Forte lembra que a intenção é unir os aspectos visíveis, audíveis e perceptíveis, de algum modo, do evento sacramental, como o “sinal” da vida divina oferecida aos homens através do amor do Eterno. Esse amor oferecido graciosamente, é o que chamamos de “graça”. A fórmula “sinal eficaz da graça”, evidencia a relação real e transformadora que se estabelece entre Deus e o homem, mediante a celebração do sacramento, ou seja, a “eficácia”.

No encontro pessoal entre o Deus vivo e o homem vivo, que se dá nos sacramentos através de palavras e gestos o homem é chamado a responder ao dom que recebe com a liberdade do seu sim. A possibilitar esse sim livre e amoroso é a graça do amor eterno e misericordioso do Eterno. Forte sublinha que os sinais que veiculam essa graça transformadora e vivificante são queridos pelo Senhor. Nesse sentido é importante entender que esse “querer” de Deus não tem nada de mágico, de impositivo, mas se insere na lógica da revelação do amor de Deus que se explicita na história, no tempo e no espaço, especialmente na obra criadora. Afinal, o Deus Uno e Trino respeita a mundanidade do mundo.

Forte considera que Deus deseja falar aos homens como a amigos, por isso, entra na nossa linguagem e assume os gestos e as palavras humanas, como gestos e palavras através dos quais o coração humano pode ser tocado. É desse modo que a maravilhosa potência do seu amor é revelada ao homem.

A Palavra eterna entra nas palavras do tempo, o evento eterno do amor se debruça nos pequenos e humildes eventos do amor humano. Neste sentido, os

sacramentos constituem a compaixão, a misericórdia do nosso Deus que nos quer fazer participar da sua vida divina. “Por isso os sacramentos representam na nossa vida o ponto de encontro historicamente mais intenso com Deus, o lugar secreto em que a eternidade entra no tempo e os nossos dias na eternidade” (PIS 11-12). Segundo Forte, portanto, os sacramentos são encontro marcado com o amor, uma oferta dirigida à liberdade do homem por Aquele que, embora sendo e permanecendo o Altíssimo e Onipotente Senhor, “vive por nós a humildade do Deus ‘mendicante de amor’, que chama, se doa a si mesmo e espera o nosso sim para fazer – aqui e agora – aliança conosco” (PIS 13).

Portanto, para o cristão, a celebração dos sacramentos tem o significado da oferta a Cristo da verdade da própria existência e de todas as esperanças da história. Nesse encontro, os sinais sacramentais são plenitude de vida e força para o seguimento. Eles também edificam, na comunhão dos fiéis, o povo de Deus peregrino no tempo.

A graça, na liturgia dos sacramentos, se presentifica na história do homem como a antecipação e o depósito da eternidade divina. Forte afirma que “nutrido pela riqueza do Mistério celebrado nos humildes sinais da nossa história, o fiel vive a sua existência na tensão, comprometida e alegre entre o dom de Deus já recebido e a promessa ainda não plenamente realizada” (PIS 35). Na liturgia, para Bruno Forte, a alegria do céu se debruça sobre a terra para que as esperanças e as lágrimas da história humana entrem no coração de Deus. Então, “a existência inteira redimida encontra assim, na celebração litúrgica dos sacramentos o seu ápice e a sua fonte, a expressão mais alta e o dom, de que se alimenta e vive” (PIS 35).

Há uma misteriosa continuidade real entre Cristo, a Igreja e os sacramentos. Forte sublinha, em primeiro lugar, um caráter histórico, onde os eventos sacramentais derivam do Senhor Jesus, porque queridos e “instituídos”¹¹² por Ele. Os sacramentos são, então, expressão original do dom original que é Jesus. Eles são “formas concretas da fidelidade e da proximidade do Seu amor”, pois, “são

¹¹² “Instituídos” no sentido que Cristo, enquanto sacramento original, de alguma forma, possibilita a existência dos outros sacramentos, e porque, durante a sua vida entre os homens, houve sinais indicativos, “em germe” dos sacramentos.

atuação do sacramento que é a Igreja, se pode afirmar que foram instituídos pelo Senhor, precisamente porque e enquanto a Igreja foi querida e instituída por ele como Seu Corpo Crucificado à história, lugar vivo e sempre atual do encontro com Ele” (PIS 28).

A celebração do sacramento é evento da graça amorosa do Eterno. O homem, nesse evento, experimenta o infinito amor do Pai que entrega o seu Filho, no Espírito Santo que “cobre a Igreja com a Sua sombra, como um dia cobriu a Virgem Maria para tornar presente nela o Verbo feito carne: por sua vez, a Igreja recebe e vive o dom em humilde obediência de fé, bem consciente que não é a obra humana, mas a ação de Deus que transforma o coração e a vida” (PIS 30).

Por isso, para Forte é importante que a celebração dos sacramentos seja compreendida como ação de Cristo na Igreja, e aconteça como evento do povo de Deus reunido no Seu Amor. Os sacramentos não são campo para aventuras individuais, para protagonismos personalistas, mas são o lugar do encontro de Cristo com o homem e, através dele, com toda a comunidade dos fiéis, com todos os homens e toda a criação.

A liturgia contém a densidade da história habitada pelo Eterno. Ela expressa e realiza a inserção do crente no seio da Trindade, fazendo com que o fiel deixe de ser “estrangeiro” e “distinto” e envolvendo-o nas relações amorosas das Pessoas divinas.

No Espírito, pelo Filho, a comunidade que celebra vai ao Pai, e é do Pai, pelo Filho, que todo dom perfeito é oferecido no Espírito Santo. Por isso as orações litúrgicas se concluem normalmente com a fórmula trinitária, que leva para Deus Pai por Cristo no Espírito, ou acolhe do Pai o dom do Espírito por meio do Filho. Esta fórmula é o canto de fé e de amor dos peregrinos do tempo que reconhecem, confessam e adoram o mistério da própria vocação e missão na celebração da glória do Eterno: “Por Cristo, com Cristo e em Cristo a Ti, Deus Pai onipotente, na unidade do Espírito Santo, toda honra e toda glória per todos os séculos dos séculos. Amém”. (PIS 36)

c. “Amem vitae”

Em João 1,38s, André e Felipe perguntam a Jesus onde era a sua morada. A resposta do mestre foi: “Venham e vejam!” Ora, também hoje a Igreja oferece a mesma resposta a quem pergunta sobre Jesus Cristo. Esta resposta é também o convite que a comunidade humana, “à imagem e semelhança” da Santíssima Trindade – a Igreja – continua fazendo pelos séculos afora. Na comunhão fraterna, a presença de Jesus se mostra sempre atual e operante nos eventos da graça, mostrando a presença de Jesus na comunhão fraterna e indicando-o vivo e operante nos eventos da graça, os sacramentos, “em que Ele mesmo vem ao encontro do homem nas necessidades mais verdadeiras e profundas do seu coração” (PIS 27).

Bruno Forte sublinha que nos eventos sacramentais o próprio Cristo “se faz presente e age através da mediação da comunidade eclesial: nos sacramentos da Igreja o Ressuscitado atinge a nossa vida com a potência do Seu amor, oferecendo-se de forma sensível no gesto e na palavra” (PIS 28). Através dos ministros da Igreja Cristo “prega a palavra de Deus a todos os povos e continuamente administra aos fiéis os sacramentos da fé” (LG 21).

Os sete sacramentos escolhidos pela Igreja¹¹³ tornam visível a proximidade do amor divino como misericórdia nos momentos e fases da existência humana em que a fragilidade se faz maior. Nesses momentos, a história de Deus “toma corpo” na história dos homens.

Traduzida nas categorias dialógico-personalistas, preferidas por Forte, o evento sacramental expressa o encontro pessoal entre o Deus vivo e o homem vivo. Esse encontro se dá através da mediação da exterioridade, escolhida por Deus como lugar do seu advento e atravessada realmente pelo movimento da sua autodestinação livre ao ser pessoal humano. A partir da própria interioridade o homem corresponde à autodestinação de Deus na liberdade de um consentimento, do sim que, por sua vez, é preparado e consentido pela graça.

Com as devidas reservas escatológicas, segundo a teologia de Bruno Forte, nesse sentido, pode-se compreender que o evento sacramental torna o homem,

¹¹³ A escolha do septenário se deu no Concílio de Trento (1545-1563).

de certa forma, partícipe da pericorese divina representando, ao mesmo tempo, o lugar histórico do ingresso da eternidade no tempo e do tempo na eternidade. O evento sacramental não elimina, “mas respeita até o fim a diferença do Transcendente, mesmo na plenitude da verdade da comunicação dialógica e da participação do sujeito histórico na vida eterna” (ET 189).

Bruno Forte sublinha, assim, o significado de sacramento como “a entrada da eternidade no tempo, que é o mistério da graça como autocomunicação livre e gratuita do Deus trinitário à criatura pessoal, se dá na história através das mediações que são elas mesmas necessariamente históricas” (ET 186). Pois, na sua concepção, se o Eterno não se valesse das concretas mediações históricas para se autocomunicar aos homens, a diferença do Eterno Transcendente seria distância insuperável e a identidade do sujeito histórico não seria atingida pela novidade do advento na concretude do seu mundo vital e, por isso, não poderia ser libertada da própria prisão.

A novidade cristã, segundo a atenção especial de Bruno Forte, encontra-se na entrada do Eterno na História, no seu fazer-se história que permite que a condição humana, inexoravelmente ligada à história, se torne morada de Deus, antecipação e garantia da eternidade. Nesse sentido, pode-se dizer que o cristianismo, como salvação da história, a religião da encarnação, não despreza o que é histórico e mundano. A proposta cristã “acolhe a imensidão do dom divino nas coordenadas humildes dos eventos e das palavras, em que o Eterno quis se oferecer no tempo. O conjunto das mediações históricas do dom de Deus é o que se chama *economia sacramental*” (ET 187).

Assim, a autodestinação livre e gratuita do Deus vivo ao homem vem das profundezas da interioridade de Deus Tri-Uno para resplandecer no fulgor da exterioridade dos eventos e das palavras da revelação que se explicitam na história aos homens.

A criatura, na sua autodestinação para o Eterno, suscitada pela ação da graça livremente acolhida na interioridade do ser humano, se expressa na exterioridade como consentimento, como resplendor de toda a riqueza do coração. Forte afirma que...

o campo de encontro das duas interioridades – em toda a radicalidade das suas assimetrias – no espaço comunicativo da exterioridade que as exprime, é o universo mistérico-sacramental: êxodo habitado pelo advento e advento acolhido precisamente no ato da sua visita e habitação na condição humana, o “mistério” - “sacramento” investe profundamente a corporeidade, enquanto somente a simbólica do corpo mantém juntos os mundos interiores que se manifestam reciprocamente, na exterioridade intermediária de uma e da outra. (ET 188)

O sim do homem é interioridade que refulge na exterioridade da corporeidade e da vida, constituindo, assim, um todo que é formado e estimulado pelos eventos trinitário-sacramentais. Esse é o *Amem Vitae*! O sim humano na história dos homens que expressa a presença do Eterno no tempo dos homens. Ora, nesse sentido, para Forte “o sacramento é o advento de Deus na corporeidade e que toda a economia da graça, como dispensação gratuita da autocomunicação divina ao sujeito histórica, é sacramental” (ET 188). Ora, dizer este “Amém” com a vida significa viver a graça dos sacramentos. Significa expressar, nas escolhas da interioridade profunda do coração e nos gestos exteriorizados do caminho, a profundidade e a beleza do estar “escondidos com Cristo em Deus” (Cl 3,3), como habitantes do mundo. Desse modo, é possível expressar o *amem vitae* com amor terno e fiel nas obras e nos dias do tempo.

Por isso Bruno Forte sublinha que “quem celebra os sacramentos em espírito de ação de graças e de intercessão entra na vida de Deus Trindade de amor em união com Cristo que se torna presente no ato litúrgico na plenitude do seu mistério pascal, pela ação do Espírito Santo” (PIS 36). Isso é possível porque Jesus mesmo introduziu os seus no mistério trinitário quando ensinou-os a rezar: “Vocês rezem assim: Pai nosso...” (Mt 6,9; cf. Lc 11,2). Assim, “a celebração litúrgica dos sacramentos é o terreno da vinda da Trindade na história, o lugar da aliança entre o tempo da peregrinação e a glória do Eterno: nela a história é acolhida no seio da Trindade e a Trindade se faz presente na história humana” (PIS 37). Para Forte, “celebrar os sacramentos significa então viver o encontro transformador de toda a nossa vida com Cristo, em que o nosso coração se deixa atingir e amar pelo Deus

vivo, para aprender, por sua vez, a chegar a amar os outros no coração divino” (PIS 37).

Ao celebrar os sacramentos, a Igreja se abre ao “milagre” do Espírito que atualiza nela a obra de Cristo e faz novas todas as coisas. Com os sinais da graça, o Ressuscitado gera os ressuscitados à glória de Deus Pai. Celebrando os sacramentos encontramos “Aquele que o nosso coração procura ali onde Ele vem se mostrar vivo, ensinando-nos a procurá-Lo no desejo e a encontrá-Lo no amor” (PIS 38), para que possamos dizer o nosso sim na vida concreta, o nosso *amen vitae*!

II. ÉTICA

Embora o leitor atento já terá tirado as suas conclusões éticas, depois de toda essa fundamentação teológica já embebida de ética, achamos por bem explicitar essas considerações na reflexão de Bruno Forte.

Este segundo capítulo tratará, portanto, do *ethos* eclesial, enquanto, desde a origem, a Igreja está fundamentada na Santíssima Trindade, o que proporcionará aos caminantes que participam da vida da Igreja, realidade do tempo e da história, a possibilidade de uma vida impregnada de Deus mesmo, de modo que o caminho para a Pátria possa ser, de certa forma, antecipado e vivido na história.

O *ethos* sacramental apresenta os sacramentos como interioridade que irrompe na exterioridade, resplandecente de bondade e beleza. Apresenta também os sacramentos da Igreja – sacramento de Cristo – como sacramentos de iniciação, ou seja, de processo de entrada e participação na comunidade dos amados, e os sacramentos da historicidade, isto é, aqueles que assinalam de modo especial cada momento da vida do homem como momento consagrado a Deus e ao serviço dos irmãos.

O *ethos* trinitário é uma espécie de conclusão antecipada, pois apresenta a Trindade como morada e pátria dos caminantes do tempo, e o agir humano na vida impregnada do Amor dos Três Divinos.

1. O *ethos* eclesial

A Igreja é o lugar dos amados, é a comunidade que vem do alto e acolhe todos tornados filhos no Filho.

Por isso, o *ethos* eclesial é aquele ambiente impregnado pelo amor Trinitário, pelas relações pericoréticas do Pai, do Filho e do Espírito que permite a todos de se sentirem em casa e serem “casa” para outros.

Melhor explicitando, o *ethos* eclesial mostrará que a Igreja da Trindade tem origem no alto, em Deus e traz consigo o amor do alto. Explicita também que a Igreja é também da história e vive a vida dos homens no tempo, assumindo compromisso de solidariedade especialmente com os que mais sofrem. Ela é, por último, a Igreja dos caminantes – *ecclesia viatorum* – daqueles que, entre acertos e erros, luzes e sombras, viajam para a Pátria.

a. Na memória da origem

Forte sublinha o fato de que, na economia sacramental da salvação, Jesus Cristo e a Igreja estão intimamente ligados. Cristo é sacramento do Pai, a Igreja é sacramento de Cristo. Através da mediação do Verbo encarnado a Igreja se volta para a Trindade e a Trindade vem a visibilizar-se na história através do povo reunido em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Nesse sentido, o *ethos* cristão suscitado pelos sacramentos é um *ethos* trinitário e, simultaneamente, um *ethos* eclesial. Forte afirma que “a Igreja, ‘ícone da Trindade’, analogamente a ela é ‘morada’ da existência redimida e raiz e referência constante do seu agir” (ET 250-251). Portanto, a práxis cristã está intimamente ligada à participação do fiel à vida trinitária e à sua inserção vital na comunhão e na missão do povo de Deus. A Igreja, portanto, reconhece a sua origem última na Trindade. A Trindade é o seu “útero” adoravelmente transcendente e a sua pátria. Desse modo, o *ethos* eclesial se relaciona ao Deus vivo segundo uma “memória da origem”, como uma “consciência do entretempos” e uma “antecipação da pátria”.

Para Bruno Forte a Igreja é instituição humana, do tempo, da história, mas também foi pensada desde sempre pelo desígnio salvífico do Pai. A Igreja foi preparada pelo Pai na história da aliança com Israel, de modo que, na plenitude dos tempos, fosse instituída, no tempo dos homens, pela missão do Filho, na efusão do Espírito.

Exatamente como o seu Senhor, a Igreja é *oriens ex alto*. A sua origem não se encontra aqui “embaixo”, no movimento exodal da criatura, mas está *in alto*, junto de Deus, de onde veio o Filho na carne, para vivificar toda carne na força – mortal e transformadora – da vida trinitária.

Três consequências podem ser tiradas da “memória da origem” da Igreja para a compreensão do *ethos* eclesial. A Igreja é *de Trinitate Ecclesia*!

- Primeiro: enquanto é, antes de tudo, obra de Deus a Igreja é mistério reflexão que respeita a reserva escatológica, vê a Igreja como uma realidade misteriosa que não se deixa capturar pelas coordenadas do mundo da identidade. A Igreja é e sempre será uma presença entre as presenças da história. A Igreja é e continua sendo também o lugar de uma outra Presença: a memória viva do Cristo que, uma vez entrado na história, não se deixa reduzir por ela, mas é e continua a ser saudável Diferença.

A Igreja vem de outro lugar: quem quer medi-la e defini-la com os esquemas da analogia desta terra, quem não quer ver nela nada além de uma força entre as forças do acontecimento humano, não conhecerá nunca o seu coração. O eclesial se apresenta nesta luz antes de tudo como um *ethos* do discernimento, atento a reconhecer a obra de Deus na complexidade da história dos homens, e por isso vigilante em relação aos “sinais dos tempos” e disponível ao encantamento diante da novidade sempre indeterminada do ingresso da eternidade no tempo. (ET 259)

- Segundo: tendo sua origem na Trindade, a Igreja apresenta-se como dom, isto é, um evento sempre novo da graça. A Igreja não se inventa a si mesma ou se produz, ela se recebe de Outro. A Igreja não é o fruto da fadiga do homem, ela é a oferta gratuita da graça, dom que não é nem

merecido nem previsto. Por isso, a Igreja nasce da acolhida e da ação de graças. A Igreja apresenta a exigência de um *ethos* contemplativo e eucarístico. “Onde Deus é adorado na esperança perseverante e se celebra a ação de graças na memória potente, que reatualiza a presença do Crucificado-Ressuscitado entre os seus, ali irrompe o Espírito e suscita a família dos filhos de Deus” (ET 259).

- Terceiro: o chamado da origem leva a refletir a existência da Igreja na história. Ela se apresenta como sinal vivo da eternidade no tempo. Analogamente à entrada do Verbo na história, assumindo até o fim a contradição da existência humana e da morte, também a Igreja deve estar presente, até o fim, em todas as situações humanas, tornando presente nessas situações a força e a paz do Redentor do homem. Nesse sentido, pode-se dizer que o *ethos* eclesial é um *ethos da companhia e da solidariedade*. Tendo o Deus da Igreja se inserido totalmente no evento humano, a Igreja de Deus não pode ser uma espectadora da história. A Igreja não pode se sentir estranha a nenhuma situação, especialmente as de dor e de miséria, pois sua tarefa é estar presente em uma situação de partilha, nem forçada nem substitutiva. Assim, o *ethos* da solidariedade se manifesta no povo de Deus em caminho na história dos homens e na companhia dos homens. Nesse caminho solidário, a Igreja se torna “capaz de levar a Deus as lágrimas e os protestos e também capaz de anunciar aos homens o horizonte do Reino que vem, contestação e subversão da miopia dos cálculos e das presunções deste mundo” (ET 259).

Concluindo, a Igreja é realidade do alto, de Deus Trindade, cujo modelo de pericorese amorosa é convidada a seguir, para ser sacramento do Cristo na história dos homens e sacramento dos homens na vida do Eterno. Portanto, a sua realização, embora tenha início no aqui e agora está destinada à plenitude no sem tempo de Deus-Trindade.

b. *Ecclesia inter tempora*: a vida no “tempo”

Para Bruno Forte, a reflexão teológica da história, segundo a perspectiva trinitária, só pode se dar a partir da Páscoa. Com o evento pascal, o Espírito entrou plena e definitivamente na história do mundo.

Deus teve “tempo para o homem”, e os dias do homem se tornaram, a partir do dia de Páscoa, o tempo penúltimo, o “entretempo”, que está entre a primeira vinda do Filho do homem e o seu retorno na glória, tempo do Cristo glorioso, sempre vivo a interceder por nós junto do Pai, e tempo do Espírito, que inestancavelmente opera no evento humano. Ao anulamento do Verbo nas trevas da carne, segue o anulamento do Espírito nas trevas da Esposa: da missão do Filho e do Espírito nasceu a Igreja. (ET 260)

É na consciência do “entretempo” que fica evidenciada a recepção do Espírito por parte da Igreja e sua consequente missão de doá-lo aos homens. Essa é a consciência da Igreja *inter tempora*. Ela é a comunhão de vida no Senhor, que “exige” que a mesma se expanda até atingir todos os homens. Seu objetivo é contagiá-los com a força do Ressuscitado de entre mortos, para que se sintam amados e acolhidos na vida de Deus Uno e Trino. Por isso, no “entretempo” da graça a Igreja é unida ao Espírito em dois movimentos: ela humildemente o recebe e, cheia da graça na sua humanidade frágil e pecadora, humilde serve, o doa na economia da Palavra, dos sacramentos e da caridade.

Bruno Forte, na tradição eclesiológica, compreende que a Igreja recebe o Espírito como Maria. Como Maria, o Espírito a cobre com a Sua sombra, para presentificar, de modo sempre novo, o Verbo divino no tempo da história dos homens. Analogamente ao Verbo encarnado, a vida cristã, gerada no sinal da Igreja Mãe, é vida segundo o Espírito: “Todos os que são guiados pelo Espírito de Deus, estes são filhos de Deus” (Rm 8,14). No batismo, o cristão é ungido pelo Espírito e configurado a Cristo, pelo qual e no qual lhe é dado o Espírito Santo. Forte sublinha que “aqui está o motivo profundo da novidade cristã, da diversidade do ser cristão em relação ao advir puramente natural da história e, ao mesmo tempo, aqui está a fonte e o princípio de todo dom e serviço particular” (ET 260). É no batismo,

portanto, que se radicam tanto a sua unidade e a sua variedade na Igreja, quanto a sua comunhão e a sua ministerialidade.

É nesse sentido que se pode dizer que a Igreja é a *communio sanctorum*. Participando do único Espírito (*communio Sancti*) através da comunhão dos santos dons (*communio sanctorum* = “comunhão das realidades santas”), os batizados são enriquecidos pela variedade dos seus dons. Esses dons estão orientados para a utilidade comum (*communio sanctorum* = “comunhão dos santos”). Estes dons são distribuídos incessantemente pelo Espírito a cada um e como quer. Forte sublinha que esses dons “são chamados ‘carismas’, porque são gratuitos, frutos da liberdade e da fantasia do Espírito, dados por Ele com superabundante riqueza e direcionados para o crescimento do Corpo inteiro de Cristo: ‘A cada um é dada uma manifestação particular do Espírito para a utilidade comum’ (1 Cor 12,7)” (ET 261). Por isso, verdadeiramente, na força dos eventos sacramentais, cada cristão que reconhece e acolhe o dom de Deus pode se considerar um “carismático”.

Considerando-se que a Igreja é constituída segundo o paradigma trinitário, com a força do Espírito que a torna sacramento do Senhor, o *ethos* eclesial se configura como um *ethos* da comunhão e da corresponsabilidade. Forte sublinha que na Igreja, ícone da Trindade, unidade e diversidade convergem no diálogo da comunhão, para a realização e enriquecimento de todos. Por isso, Forte afirma que “nesta espécie de ‘pericorese eclesiológica’, participação criada pela pericorese eterna dos Três, nenhum batizado tem direito ao descompromisso, porque cada um é dotado de carismas para serem vividos no serviço e na comunhão” (ET 261). Nesse sentido comunitário, “ninguém tem direito à divisão, porque os carismas vêm do único Senhor e são orientados à construção do único Corpo, que é a Igreja; ninguém tem direito à inatividade e à nostalgia do passado, porque o Espírito é sempre vivo e operante, é a novidade de Deus, o Senhor do futuro do tempo” (ET 261).

A consequência da comunhão no seio da Igreja é o *ethos* da abertura ao Espírito e às suas surpresas: “sempre comprometida com a vitória na trágica resistência do pecado pessoal e social, *semper reformanda et purificanda*, ela deve ser dócil ao discernimento dos dons do Senhor, pronta a acolhê-los de qualquer parte eles venham, na fadiga da escuta e do diálogo da caridade” (ET 261). Paulo exortará

os cristãos de Tessalônica: “Não apaguem o Espírito, não desprezem as profecias; examinem cada coisa, retenham o que é bom” (1Ts 5,19-20).

A abertura ao novo de Deus, característica da Igreja, deve ser acompanhada por um profundo sentido de corresponsabilidade: todos recebem o Espírito e todos devem comunicá-lo, comprometendo-se com o crescimento da Igreja na comunhão e no serviço. Essa fidelidade ao único Senhor e ao único Espírito exige do cristão a coragem paciente de crescer na comunhão com todos. O fundamento deste compromisso advém do único batismo.

A Igreja que dá o Espírito é o lugar privilegiado da irrupção do dom de Deus no tempo. Ela é também, segundo a *Lumen Gentium*, sinal e instrumento privilegiado da obra do Espírito na história [LG II-VI]. Assim sendo, “a sacramentalidade total da Igreja se expressa através de duas vias fundamentais: a Palavra de Deus, *sacramentum audibile*, e o Sacramento, *verbum visibile*, máxima densificação da Palavra” (ET 261). Na celebração da eucaristia Palavra e Sacramento estão maximamente “presentes e convergentes: memorial da Páscoa, a eucaristia reconcilia os homens com Deus e entre eles. É o *sacramentum unitatis*, o pão único do qual nasce o único Corpo de Cristo, que é a Igreja, na força do Espírito” (ET 261). Palavra e pão são o sacramento de onde nasce a comunhão eclesial. Assim, pode-se afirmar que a eucaristia faz a Igreja, comunhão das realidades santas dadas no memorial eucarístico. A Igreja, simultaneamente, faz a eucaristia. A Palavra não pode ser proclamada se não há quem a anuncie. O memorial da Páscoa não pode ser celebrado se não houver quem o faça em obediência ao mandado do Senhor.

Palavra e Sacramento supõem a ministerialidade da Igreja, o serviço do anúncio, o da celebração do memorial sacrificial, e o da recapitulação da família humana dispersa na unidade do povo santo de Deus. A Igreja está toda comprometida nesta tríplice tarefa profética, sacerdotal e régia, é toda ministerial: todo batizado é configurado pelo Espírito a Cristo Profeta, Sacerdote e Rei, e, portanto, é chamado, em comunhão com todos os batizados, a anunciar na vida a Palavra de Deus, a celebrar a memória potente dos eventos salvíficos e a realizar na história a justiça do Reino de Deus que vem. (ET 261)

Forte sublinha que é no exercício do tríplice compromisso do cristão, fundado nos dons do Espírito, que se pode atuar nos diferentes ministérios. Por isso,

segundo Forte, o ministério eclesial se define como carisma ligado a uma tarefa específica, um serviço estável à comunidade, reconhecido e acolhido pela comunidade. Assim, a Igreja ministerial é a Igreja toda carismática, em estado de serviço. O *ethos* eclesial se configura, assim, como *um ethos do serviço e da missão*. Esse *ethos* é variadíssimo e articuladíssimo, fazendo com que a ministerialidade da Igreja se expresse em uma ampla variedade de ministérios. Entre os ministérios necessários para a constituição da Igreja, Forte sublinha os ministérios ordenados, compreendidos na sucessão apostólica, o que lhes confere o exercício do ministério da pregação da Palavra, da celebração *in persona Christi*, do discernimento e coordenação dos carismas, promovendo a unidade do Corpo de Cristo, a Igreja. E continua Forte: “Diferente essencialmente de todo outro ministério, enquanto torna presente o Cristo como Cabeça do Corpo eclesial, o ministério ordenado é propriamente o ministério da unidade: o seu *ethos* é ser não síntese de ministérios, mas ministério da síntese, em correspondência com o dom recebido” (ET 261).

Entretanto, Forte afirma que os ministérios ordenados não exaurem a ministerialidade da Igreja. E o teólogo insiste que deve ser superada esta tendência do passado que evidencia exclusivamente o binômio hierarquia-laicato e define de modo negativo o leigo como “não clérigo”. Essa postura eclesial “terminava por não acolher a extraordinária riqueza carismática e ministerial da Igreja, voltando para uma perspectiva clericalizante e parcial” (ET 261). Isso porque, se todos receberam o Espírito, todos podem e devem ter a possibilidade de doá-lo. Assim o *ethos* do serviço e da missão toca a todos [LG 12, AG 4], em uma multiplicidade de formas, que vão desde a ação profética à sacerdotal e à régia. O Espírito Santo age na Igreja, corpo de Cristo, através desta riqueza e variedade ministerial, constantemente renovando-a e fazendo-a crescer na comunhão e no serviço para que o mundo creia.

c. *Ecclesia viatorum*: antecipação da Pátria

A comunhão eclesial se dá na sua origem do coração do Pai, por Cristo, no Espírito. É nessa comunhão, de origem trinitária, que a Igreja se constitui na sua

unidade e diversidade dos dons e dos serviços. À imagem da comunhão trinitária, a Igreja não tem como fim a si mesma, mas tende para a origem de onde veio: a Trindade. Na história, a Igreja está a caminho em direção à pátria. No tempo dos homens, a Igreja é o Reino de Deus somente em germe, “presente no mistério”: ela é *Ecclesia viatorum*. Comunidade, povo de peregrinos em direção à pátria trinitária [LG 3, VII e VIII].

A Igreja está a caminho na direção do Pai, no Espírito, por Cristo, antecipando no aqui e no agora, sob os sinais do provisório, a eternidade que entrou no tempo, mas ainda não se manifestou plenamente. A Igreja é impulsionada pela memória potente dos eventos salvíficos do seu Senhor, que a gera novamente, e a impulsiona a se abrir incessantemente ao futuro. Assim, o dom já recebido é antecipação e promessa do dom maior, já preanunciado, mas não totalmente realizado. “O futuro prometido é qualidade do ser e do agir eclesial, dimensão que tudo atinge e vivifica, chamado do fim, que dá o verdadeiro sentido e valor de cada passo do caminho” (ET 264).

Por isso, para Forte a Igreja não é um absoluto, a detentora única da Verdade toda. A Igreja aprende a se relativizar com a antecipação. Forte afirma que “ela descobre que não é um absoluto, mas um instrumento, não um fim, mas um meio, não *domina*¹¹⁴ mas pobre e serva. Nenhuma aquisição, nenhum sucesso deve temperar o ardor da esperança: toda presunção de ter chegado deve ser contestada” (ET 264).

Neste mesmo sentido, a Igreja é *semper reformanda*, chamada a contínua purificação e incessante renovação. Ela deve estar sempre insatisfeita e não ter falsos pudores ao ser considerada insatisfatória em relação a qualquer conquista humana. Afirma Forte que nada está mais longe do *ethos* da Igreja, sacramento de Cristo, a atitude triunfalista, que cede diante das seduições do poder e do ter deste mundo. A Igreja nasceu aos pés da Cruz e é “peregrina nesta longa Sexta-Feira Santa que é a história do homem, não deverá nunca trocar as luzes de qualquer honra terrena com a luz fulgurante que lhe foi prometida na vitória da Páscoa” (ET 264).

¹¹⁴ Tradução do latim: senhora.

Portanto este *ethos* da Igreja peregrina pode ser definido também como escatológico, pois compromete todo o povo de Deus a se relativizar e a relativizar também as grandezas e as aquisições deste mundo. Afinal...

tudo deve ser submetido ao juízo da Cruz e da ressurreição do Senhor. Em nome da sua meta maior, a Igreja deve ser subversiva e crítica em relação a todas as realizações míopes deste mundo: presente a toda situação humana, solidária com o pobre e com o oprimido, não lhe será lícito identificar a sua esperança com uma das esperanças da história. Esta “reserva escatológica” não pode significar, porém, descompromisso ou crítica barata: a vigilância que é pedida à Igreja é bem mais custosa e exigente. (ET 264)

O compromisso da Igreja e dos cristãos é, ao mesmo tempo, assumir as esperanças humanas e verificá-las à luz da ressurreição. Esta, sustenta todo compromisso autêntico de libertação do homem e também contesta toda absolutização de metas meramente terrenas. Assim, a esperança da Igreja, é esperança da ressurreição e ressurreição da esperança, pois ela dá vida ao que está aprisionado pela morte, e despedaça implacavelmente o que pretende tornar-se ídolo da vida. Para Forte, aqui “está a inspiração profunda da presença cristã nos diferentes contextos culturais, políticos e sociais: em nome da esperança maior, a Igreja não pode se identificar com nenhuma ideologia ou força partidária ou sistema, mas para todos deve ser consciência crítica” (ET 265), pois ela representa o chamado da origem e do fim, o estímulo para que seja desenvolvido todo o homem em cada homem, segundo o projeto de Deus. O *ethos* escatológico exige que a Igreja seja incômoda e inquietante, seja livre pela fé e seja serva na caridade. Ela nunca poderá ser a Igreja do sistema, que se compromete com o poder, descomprometendo-se com os pobres, aflitos e oprimidos.

É o chamado da pátria trinitária que enche a Igreja de alegria. Ela já exulta na esperança que a promessa acendeu nela. A Igreja sabe que é, em si mesma, antecipação militante da promessa da ressurreição do Crucificado. Nenhuma derrota, portanto, pode apagar a esperança da comunidade dos crentes. A morte não vence onde há esperança.

Para concluir, nada melhor que as palavras do próprio Bruno Forte...

a última palavra está garantida no evento da Páscoa como palavra de alegria e não de dor, de graça e não de pecado, de vida e não de morte. O *ethos* escatológico contesta toda presunção de edificar uma escada para o céu, uma espécie de nova torre de Babel, de um mundo prisioneiro de si mesmo, e infunde paz e confiança, para que se funde sobre a certeza de que o Espírito está trabalhando no tempo dos homens e que, se Deus tem tempo para o homem, constrói com ele a sua casa. Aos crentes resta a tarefa de viver o mistério do advento no coração do evento humano, acolhendo na liberdade o milagre da eternidade que entra na história. (ET 265)

2. O *ethos* Sacramental

Os sacramentos são a atualização do *ethos* eclesial que, no Espírito Santo, remetem ao sacramento original, Cristo. Por isso, para Bruno Forte, os sacramentos constituem um *ethos*, um ambiente especial, em que a graça se expressa, acolhida pelo homem. Nesse sentido, a graça, agindo na vida do homem, transforma seu coração, torna novo o ser e toda a realidade, pois os homens novos cantam um cântico novo: *novi novum canamus canticum!*

Forte sublinha o fato de o homem, embora envolto pela graça de Deus, continuar ainda o seu caminho como justo e pecador, embora marcado na sua interioridade mais profunda pela autocomunicação do Eterno que lhe assegura o seu amor que, oportunamente, resplandecerá na sua exterioridade.

Neste sentido, a graça se expressa em um *ethos* (ἔθος) embora ela seja também *morada* (ἡθoς). Assim, pode-se dizer que a graça é, ao mesmo tempo, *morada* do homem novo, vivificado pela graça, e novo costume do ser humano que agora habita o *ethos* trinitário, vivendo a vida sacramental: exteriorização da beleza e da bondade do encontro com o Senhor.

A seguir serão tratados: os sacramentos como irrupção da bondade e da beleza da interioridade na exterioridade; os sacramentos da iniciação cristã, como configuração do fiel a Cristo Ressuscitado; e, finalmente, os sacramentos que expressam a vida e o serviço do discípulo na história.

a. Sacramento: interioridade que se reflete na exterioridade

A graça, no sacramento, toca a interioridade profunda do ser humano, transformando a existência do fiel e expressando-se na exterioridade. Essa realidade já está indicada no setenário: número que indica a plenitude simbólica na Bíblia. Sete é a forma externa da riqueza do conteúdo dos sacramentos. Pode-se dizer, por isso, que os sacramentos expressam beleza.

Enquanto os sacramentos estão ordenados ao movimento da criatura para Deus, eles expressam as exigências fundamentais da estrutura exodal do homem no plano individual – o nascimento, o crescimento, a alimentação, a saúde e o sustento na doença – e no social – o governo da comunidade e o seu desenvolvimento – enquanto são ordenados a visibilizar a proximidade amorosa do advento divino, os sacramentos manifestam a condescendência do eterno à fragilidade da criatura. (ET 199)

Os sete sacramentos apresentam uma estrutura histórico-dinâmica através da qual a história de Deus “toma corpo” e entra na história dos homens, na concretude, na verdade das suas vidas. Neste sentido, os sete sacramentos correspondem à sacramentalidade da história da salvação.

Forte afirma que o sacramento é “sinal vivo do ‘fazer-se próximo’ de Cristo no Espírito a uma pessoa determinada, em uma situação e em uma necessidade precisa da sua existência, através da sacramentalidade eclesial” (ET 199). Esta perspectiva remete a uma compreensão dos sacramentos como “corporalidade” da fé. Por isso, o *ethos* sacramental toca a interioridade da pessoa na verdade da sua história e se expressa como irradiação fulgurante na exterioridade.

Bruno Forte firma que “a Palavra entra nas palavras, o eterno evento do amor se debruça nos eventos humildes do amor humano: a exterioridade dos gestos e da voz são enchidas de dentro pela interioridade do mistério divino, para visitar assim o coração do homem e morar nele” (ET 200). Assim, as palavras da autocomunicação divina apresentam um caráter performativo, isto é, realizam a realidade que representam. Isto é o que acontece, sublinha Forte, na história da salvação inteira, culminando no evento Jesus Cristo, encarnação da Palavra eterna do Pai, e em cada sacramento ministrado a cada ser humano.

Enquanto o sacramento é também evento linguístico, “é historicamente determinado, acontece em situações concretas e no âmbito de campos intencionais definidos, o sacramento como evento da palavra que se une ao gesto atua sempre na determinação histórica concreta das situações vitais em que a pessoa e a comunidade estão” (ET 200-201).

A ética sacramental, portanto, não é nem somente observância exterior nem somente motivação e vitalidade interior que não se expressam exteriormente. A ética sacramental, segundo Bruno Forte, deve ser compreendida como “ética do rosto”, onde o fulgor da exterioridade é habitado e movido pela novidade permanente da graça que age no profundo interior do homem, renovando-o no amor, na força do Espírito e que se irradia na visibilidade do seu agir.

Forte afirma que o campo próprio da ética teológica é o “indicado pela expressão *res et sacramentum*, campo da interioridade e da socialidade, simultaneamente, da autocomunicação divina à criatura pessoal e da comunhão histórica e eclesial, em que esta autocomunicação se realiza e se expressa: ‘morada’ e ‘costume’ (ET 201).

Então é nesse “ambiente” sacramental que podemos compreender e viver os sacramentos da Igreja.

b. “Iniciação” cristã

Iniciação: entre as definições encontradas nos dicionários temos que iniciação é a comunicação de conhecimentos secretos.

Desde os inícios do Cristianismo havia um processo preparatório, chamado catecumenato seguido do ritual que acolhia o neófito no seio da comunidade. Pode-se, sem constrangimentos, aproximar este rito aos ritos de iniciação de todas as culturas e religiões. O ser humano precisa de sinais concretos, precisa exteriorizar a riqueza da interioridade para estabelecer vínculos, relações de pertença com Deus, com os outros, com uma comunidade, qualquer que seja ela.

Bruno Forte está sempre muito atento a esses momentos especiais na vida humana, pois eles criam o *ethos* que permitirá à pessoa viver e corresponder ao amor de Deus, como já dito anteriormente.

Os Padres da Igreja testemunham a celebração de três sacramentos intrinsecamente ligados entre si como sacramentos da “iniciação cristã”: batismo,

eucaristia e confirmação ou crisma. Até hoje, no Oriente, esta tradição persiste e, no Ocidente, também se procede assim na iniciação dos adultos, normalmente com a celebração do rito durante a noite da Ressurreição do Senhor, a celebração da Páscoa. A propósito diz Bruno Forte:

A fórmula diz, antes de tudo, o milagre do novo início, único e definitivo, que se dá nestes eventos sacramentais: a nova criação toma “carne” e se faz “rosto” na história do homem através deles. Ao mesmo tempo, porém, a expressão evidencia a gradualidade do processo através do qual a eternidade entra no tempo e o Deus vivo vem colocar as suas tendas na interioridade da pessoa e no esplendor irradiante da sua exterioridade. (ET 210)

A gradualidade, segundo Bruno Forte, é determinada pela própria historicidade do ser humano que precisa conquistar, através do próprio esforço e da paciência, o que lhe é mais caro. Nesse processo a pessoa toma consciência do dom que está recebendo e, através de escolhas graduais, vai acolhendo o Cristo Senhor, entrando no *ethos* trinitário-eclesiológico e agindo conseqüentemente. O homem, então, cresce na sua capacidade de receber e dar amor. Cresce na fé e na esperança da promessa da vida futura.

Bruno Forte entende que também a pedagogia “precisa” do processo de “iniciação”, pois “Deus não violenta a sua criatura, entra no tempo e aceita historicizar o seu amor por ela, na progressividade de um caminho, que representa na humilde história de cada um as maravilhas da história da salvação” (ET 211).

Para a única celebração dos três sacramentos da iniciação, a Igreja antiga propunha um processo preparatório, uma verdadeira e própria “catequese mistagógica”, que “partia da experiência vital já feita com os sacramentos da iniciação e levava gradualmente o cristão a se tornar consciente do dom recebido e a explicitá-lo plenamente no testemunho da vida e na pertença responsável ao novo povo de Deus” (ET 211). É a chamada “mistagogia”, ou seja, o caminho feito para o mistério, que permitia a atualização da “memória potente dos mistérios do Salvador nas escolhas e nas etapas da vida do cristão, com a ajuda da comunidade e sob a ação do Espírito da verdade que salva. Já esta práxis da iniciação mostrava como é forte a ligação entre o sacramento e a ética” (ET 211).

Mesmo na celebração dos três sacramentos de iniciação em tempos distintos, por motivos pastorais, como ocorre normalmente nos dias atuais, conserva-se a ideia original do “processo”, da pedagogia divina, salvando o valor da unidade mistagógica: cada um dos sacramentos remete ao outro. Por isso Bruno Forte afirma que o batismo consagra na Trindade o ser nova criatura do cristão, incorporando-o à comunidade da nova aliança. A confirmação ou crisma é o ritual da unção do Espírito que habita e age na nova criatura, inserindo-o nas relações vivas e na missão das pessoas divinas, que se refletem na comunhão da comunidade e no serviço aos homens. A eucaristia, por sua vez, cume e fonte de toda vida do povo de Deus, atualiza a reconciliação pascal na fadiga dos dias e consente ao crente viver plenamente na Trindade e na história, escondido com Cristo em Deus na unidade do seu Corpo eclesial. O Batismo e a confirmação compreendem, por isso, um *voto eucharistiae*, que orienta o cristão na profundidade do seu ser e do seu agir a celebrar a plenitude do encontro com Cristo no sacramento do memorial da Páscoa.

A Eucaristia requer o Batismo, que é o início da existência sacramental e remete à confirmação no Espírito, como fonte da explicitação do testemunho do encontro transformador do Crucificado-Ressuscitado, oferecido na presença real do seu corpo e sangue.

A beleza dos sacramentos da iniciação está justamente na maravilhosa dança do amor trinitário, na qual o cristão entra consciente a fazer parte. Forte afirma a respeito da crisma que é o “novo início de uma história de fé e de amor que faz resplandecer na história dos homens alguns traços da infinita beleza de Deus”¹¹⁵.

Sobre a eucaristia, como dom da vida do Filho, Forte afirma que o Crucificado é a beleza que salva e a eucaristia é fonte de beleza¹¹⁶.

Forte conclui que a unidade e a gradualidade da iniciação cristã demonstra como “o transcendente, que entra no mundo da identidade segundo o evangelho do Deus cristão, não somente não destrói este mundo, mas o transforma e

¹¹⁵ FORTE, B. *L'eterno Emmanuele...* op. cit. 2010, p. 230.

¹¹⁶ Cf. EEV 159.

o renova respeitando a constituição histórica e, ao mesmo tempo, fazendo experiência do eterno” (ET 212).

c. Sacramentos da historicidade

A iniciação cristã introduz a pessoa na participação da vida trinitária. “O início e a plenitude do encontro com o Senhor acontecidos no batismo, na confirmação e na eucaristia, se colocam e se desenvolvem no tempo, sofrendo todos os desafios da historicidade” (ET 230-231). Entretanto, a existência redimida também conhece o falimento e a frustração, a doença, a finitude, a necessidade de amar e de ser amado. É neste contexto de limite, de sofrimento e de necessidade que outros sacramentos se apresentam como manifestação concreta da graça do amor do Eterno.

- A Penitência ou Reconciliação é o evento sacramental que socorre a fraqueza do pecador que traiu ou recusou a fidelidade da aliança com Deus, dos sacramentos da iniciação. O fundamento último deste sacramento é a exigência da conversão (*μετάνοια*), pedida pelo advento do Eterno no tempo (Mt 1,15).

Forte afirma que...

O evento da reconciliação se dá na história, abraçando inseparavelmente a interioridade da pessoa e a exterioridade em que ela resplandece: na economia sacramental da salvação o dom não chega nunca ao coração sem passar através do sacramento originário, Cristo, e do sacramento, que é a Igreja. É Cristo [...] que confiou à Igreja o poder de ligar e desligar, de excluir e de admitir na comunidade da aliança, que é o lugar da comunhão salvífica com Deus e entre os homens. (ET 232)

Forte lembra que a dinâmica trinitária do sacramento da reconciliação remete ao itinerário exodal: à contrição corresponde o perdão do Pai; à confissão a aplicação dos méritos de Cristo; à “satisfação” a renovação da comunhão com a Trindade, no Espírito Santo. Em relação ao Pai, a reconciliação é “retorno à casa” (Lc 15,11ss). Em relação ao Filho, a reconciliação é adesão à mediação sacramental

da Igreja, sacramento de Cristo, mediante a confissão. Em relação ao Espírito Santo, o sacramento da reconciliação é novo ingresso à comunhão Trinitária, cujo vínculo amoroso (*vinculum caritatis*) é o próprio Espírito. Assim, o ser humano pode viver uma vida reconciliada, onde pode expressar o esplendor da interioridade na comunhão proporcionada pela exterioridade.

- A unção dos enfermos vem ao encontro da finitude humana.

O seu fundamento último, segundo Bruno Forte, está “na vitória que o advento divino traz sobre o pecado e as suas consequências” (ET 235). Desde o início do cristianismo essa prática é feita pelos apóstolos. Ela serve também para o perdão dos pecados. Essa prática sinaliza a presença da graça na vida do cristão.

Forte sublinha a seguinte estrutura trinitária: valorização do sofrimento com a oferta do sofrimento ao Pai e acolhida da graça que dEle advem. União à Paixão do Filho, na esperança da união à sua ressurreição, a favor de toda a Igreja. Em relação ao Espírito Santo, a unção dos enfermos estabelece a comunhão do enfermo com a Igreja toda no vínculo do Consolador, graças ao qual a comunidade e a pessoa se ajudam reciprocamente no sofrimento, onde a fragilidade pode abrir e sustentar o caminho do serviço, do amar e do ser amado. Desse modo a unção dos enfermos funda o

sofrimento salvífico, onde o ser escondido com Cristo em Deus do cristão se manifesta na experiência da doença como força de oferta ao Pai e de comunhão com os homens, capaz de transformar a dor em amor e de produzir os efeitos da cura e da vida na interioridade do coração e na irradiação corpórea. (ET 236-237)

- A ordem

A pessoa é atingida pela graça na comunidade eclesial como solicitação à reciprocidade e à construção da própria comunidade. Sacramento específico da natural reciprocidade erótica é o matrimônio e, com a mesma exigência de comprometimento, o da Ordem. A Ordem encontra o seu fundamento último na lei da economia sacramental, através da qual Deus chega ao homem com a sua graça

para torná-lo mediador histórico do dom da autocomunicação de Deus a todos os homens. O “ordenado” é o elemento humano da Igreja, sinal e instrumento da graça redentora. No homem que recebe o sacramento da ordem toda a Igreja é chamada a viver e testemunhar o dom divino: testemunhar o evangelho e irradiar a reconciliação é o fundamento de todo ministério particular.

A relação do sacramento com a Trindade e a Igreja é explicitada na própria estrutura da ordenação: dentro da celebração eucarística. A ordenação é invocação dirigida ao Pai para que tome posse do ordenado, enchendo-o do Espírito Santo para configurar o ordenando a Cristo. Em relação ao Filho, a própria configuração do ordenado a Cristo. Em relação ao Espírito Santo, a ordenação é sinal do serviço vivo da comunhão eclesial. Pode-se dizer que o *ethos* do sacramento da ordem é o *ethos* do serviço e da comunhão.

- Matrimônio

O sacramento do matrimônio também é destinado a vivificar com o dom de Deus a relação matrimonial. Forte estabelece que o fundamento remoto deste sacramento é o testemunho bíblico a respeito da unidade originária entre o homem e a mulher, em absoluta igualdade de dignidade e na vocação à reciprocidade, a amar e ser amado. Esse vínculo amoroso e que exige reciprocidade e fidelidade é aplicado analogicamente à relação do povo de Israel com o seu Senhor. Jesus afirma a indissolubilidade do matrimônio.

O sacramento do matrimônio, lido em chave trinitária, afirma que é em relação ao Pai que é feito o ato de consagração dos esposos a Deus e por Ele acolhido. Neste momento resplandece o sinal da aliança que o Eterno estabelece gratuitamente com os homens. Em relação ao Filho o matrimônio é sinal da aliança de Cristo com a sua Igreja. Em relação ao Espírito Santo, o matrimônio é sinal do vínculo amoroso eterno e da abertura fecunda do dom a outros. Em relação ao sacramento do matrimônio, pode-se dizer que é estabelecido o *ethos* nupcial que caracteriza a vida dos esposos e da família do povo de Deus.

Estes sacramentos, eventos da graça na vida dos homens, são o *ethos* sacramental-ecclesial em que o cristão pode amar e se deixar amar, entregar-se à comunhão e ao serviço solidário na Igreja.

3. O *ethos* trinitário

Este capítulo pretende ser uma espécie de conclusão antecipada, pois todo o trabalho desenvolvido até agora, teve como objetivo principal falar do homem e falar de Deus. Colocar o Criador e a criatura diante um do outro, mesmo resguardando a alteridade de ambos.

Se considerarmos que em Deus-Trindade tudo tem a sua origem e para o seio de Deus-Trindade tudo volta, no encontro definitivo com a Pátria Eterna, podemos dizer que o *ethos* trinitário é, no fundo, o *ethos* (ἔθος) *costume* e também a *morada* (ἡθός), de onde derivam e para onde levam os outros vários *ethos*.

Neste item serão tratados somente os temas da Trindade como “morada” e como “pátria” eterna para as criaturas do tempo, e, em consequência dessa consciência do vir de Deus-Trindade e para Ele ser destinado, como é o desenrolar do agir humano na história. A bondade e a beleza desse caminho ficarão evidentes ao contemplador da Trindade Santa comprometido com a história e solidário com os irmãos.

a. A Trindade como “morada” e como “pátria”

Para Bruno Forte é fundamental que o dogma seja estimulado pela ética e, ao mesmo tempo, seja estimulador dela. Assim, é a unidade entre o dogma e a ética que motivam o aprofundamento entre a relação dela com a fé trinitária.

Neste sentido, Forte compreende a Trindade como “morada” e como “pátria” do mundo, da criação e do homem: “é o fundamento, o seio e o último destino do agir redimido, que é, por sua vez, ‘costume’ inspirado e vivificado pelas relações do Deus amor, gratuitamente participadas ao ser pessoal” (ET 248).

A Santíssima Trindade pode ser compreendida como morada enquanto se mostra na revelação como a “Transcendência acolhedora e hospitaleira: comunicando ao homem a própria vida, o Deus tri-pessoal a admite à mais profunda comunhão consigo. A existência redimida está escondida com Cristo em Deus” (ET

249). Em Colossenses, Paulo se refere a este radical “estar em Deus” dos ressuscitados, daqueles que vivem na nova vida da graça. Segundo Paulo, “estar em Deus” é o evento mediado historicamente pelo encontro com Cristo, a Palavra visível do Pai (2Cor 5,17). Forte sublinha que estar em Cristo (*ἐν Χριστῷ*) é a condição própria do cristão “porque somente vivendo dele, unidos a ele até a identificação mística com ele (cf. Gl 2,20), se é também criatura nova, crucificados para o mundo, requisitados por Deus [...] (cf. Gl 6,14s)” (ET 249). Portanto, é esse estar em Cristo, esse “morar” nele que se torna a fonte do agir da existência redimida: “Quem diz que mora nele, deve se comportar como ele se comportou” (1Jo 2,6), “Quem permanece em mim e eu nele, dá muito fruto” (Jo 15,5).

Como o vínculo do amor do Pai e do Filho, é o Espírito Santo a manter o cristão em Deus. No Espírito se dá a adoração verdadeira do Pai (cf. Jo 4,23s). “Nele, por Cristo, podemos nos apresentar ao Pai (cf. Ef 2,18) e é por meio dele que nos tornamos morada de Deus ‘Nele (Cristo) também vocês junto com os outros sejam edificadas para se tornarem morada de Deus por meio do Espírito’ (Ef 2,22)” (ET 249). O Espírito possibilita ao homem a participação no diálogo eterno do amor que é própria da condição filial: “Que vocês são filhos, é prova o fato de que Deus mandou nos nossos corações o Espírito do seu Filho que grita: Abbá, Pai!” (Gl 4,6; cf. Rm 8,15).

Forte sublinha, portanto, que

Os que são batizados em nome da Trindade (cf. Mt 28,19), morando então na Trindade, na experiência envolvente e vivificante do amor dos Três, experimentada na interioridade da pessoa como uma espécie de inabitação de Deus nela, que é na realidade o mais profundo ser acolhido da criatura no vivo das relações divinas [...]. A Trindade habita no homem que a acolhe no conhecimento e no amor e que, acolhendo-a, compreende – mediante um conhecimento sapiencial (*sapida scientia*) – que é por sua vez, “compreendido”, envolvido no amor eterno. (ET 250)

Quando o homem tem consciência de que a Trindade é o seio que o gerou e a morada em que pode habitar, quando experimenta o amor com o qual foi amado, não pode não responder a esse amor. Profundamente esse homem sentirá a necessidade de viver de acordo com a vida mesma de Deus.

b. Agir na Trindade¹¹⁷

Para Forte, morar na Trindade não é apenas uma proposta “espiritual” para devotos cristãos com um determinado tipo de sensibilidade. É desse morar na Trindade, desse novo ambiente, desse *ethos* que nasce o agir renovado da existência redimida. Esse novo agir “se expressa no dinamismo da fé, da esperança e da caridade. Já no Novo Testamento fé, esperança e caridade estão coligadas ao mundo de Deus, o das coisas que ‘permanecem’ (cf. 1Cor 13,13), e convocam conjuntamente a expressar a condição da existência renascida em Jesus Cristo” (ET 250).

A fé é condição e já início da salvação (Hb 11,6), a caridade é a atitude que se espera dos santos e a esperança é a certeza da glória prometida (Ef 1,15-18. Col 1,4ss). Assim, a vida moral do cristão – *sequela Christi* – é um caminhar na fé, na esperança e na caridade (cf. Hb 10,19-24), pois elas são, então consideradas, desde as origens cristãs como atitudes fundamentais que caracterizam a vida nova suscitada pelo advento divino na história dos homens. Mais tarde elas se chamarão virtudes “teológicas”. Elas exprimem a condição exodal do homem e, sobretudo, sublinham a novidade do advento, estão inseridas nos dinamismos vitais da criatura pessoal: “elas expressam assim o êxodo da condição humana enquanto atingido e transformado pela novidade do advento e a obra divina da justificação como acolhida na liberdade do homem e mediada no seu devir histórico” (ET 253).

As virtudes teológicas configuram a vida da pessoa como história do devir da vida eterna no tempo. Assim, torna-se praticamente impossível separar o componente humano do divino. O homem todo se desenvolve na existência redimida, levando as atitudes habituais e constantes a abrir o coração do ser humano e a transcendência de si em direção ao mistério absoluto, estão finalizadas ao advento do dom divino, e à vida nova de Deus acontece e se manifesta na própria historicidade da pessoa. Forte afirma que:

Pode-se, então, afirmar que as virtudes teológicas são “os modos fundamentais da aceitação crescente da automediação

¹¹⁷ Neste item Bruno Forte cita especialmente: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*. RAHNER, K. *Virtù in Sacramentum Mundi*.

divina mediante a graça” [...] e representam a história mesma do Deus vivo na história do homem, que acolha o dom da graça na liberdade do coração, deixando-se transformar na profundidade do seu ser pessoal e irradiando a presença divina no esplendor da exterioridade. (ET 252)

As virtudes teologais são participação na vida de Deus e imprimem no ser pessoal o selo das relações divinas: a caridade está relacionada com o Pai, o Deus que é amor, e se expressa no *ethos* da gratuidade; a fé está relacionada com o Filho, e, portanto, encontra na obediência sua melhor expressão; a esperança está relacionada com a presença do Espírito, e expressa o *ethos* da pobreza, enquanto vivida como abertura ao Reino.

O Novo Testamento já relaciona a caridade a Deus Pai que “tanto amou o mundo que deu seu próprio Filho unigênito” (Jo 3,16). Contemplando o dom supremo, a teologia da Igreja nascente concluiu que Deus, o Pai, é amor (1Jo 4,7-9.16). Forte sublinha que “mesmo sendo o Espírito que torna presente a caridade em nós, ela continua a ser o traço específico de Deus, o Pai, princípio sem princípio do amor: [...] (cf. Rm 5,5)” (ET 253). Da participação do homem à caridade do Pai nasce o *ethos* da gratuidade, que é suscitada e inspirada pelo seu amor fontal (1Jo 10s). A castidade consagrada, na Igreja, segundo Forte, é um exemplo deste amor fontal, gratuito, dom da graça amorosa vivida no dom total de si a Deus, pelo Reino, na sequência de Cristo (cf. Mt 19,11s; 1Cor 7,25.32-34).

No cristão, a fé é o sinal da presença do Filho, Jesus Cristo. Forte sublinha que “a *fides Christi* é revelação no tempo da acolhida com que o Filho recebe o amor do Pai no seu proceder dele por geração eterna: ela vem assim a manifestar como também o receber seja divino e o deixar-se amar não menos divino que amar” (ET 254). Assim, na união ao Senhor Jesus, o cristão pode participar da acolhida do Amor Eterno e se entregar ao Deus vivo, confiar nAquele que entrou no tempo e “colocar a própria vida nas mãos do Outro, para que seja Ele a ser o único, verdadeiro Senhor” (ET 254).

O *ethos* da fé, neste sentido, se configura como o *ethos* da obediência (cf. Rm 1,5;6,17), que o homem pode viver como entrega e abandono de si ao Outro e ao seu amor, abandonando pretensões de posse, de garantia e de segurança, que são

características do mundo da identidade prisioneira de si. Portanto, vive a obediência da fé quem escuta profundamente (*ob audire*= escutar o que está subjacente, além), quem aceita os paradoxos da historicidade e se abre à novidade do advento. Pode-se dizer, portanto, que crer não é evitar escândalos, fugir dos riscos do viver. Forte afirma que “crê quem confessa o amor de Deus na inevidência do amor, quem espera contra toda esperança, quem aceita crucificar as próprias esperanças na Cruz de Cristo e, não o Cristo na cruz das próprias esperanças” (ET 255). Ora, Forte aponta novamente a obediência da vida consagrada, vivida no espírito dos conselhos evangélicos, como conformidade a Cristo.

A evidência da presença do Espírito Santo na existência redimida é a virtude teologal da esperança. Esta virtude nasce na tensão entre a eternidade e o tempo, entre a autocomunicação gratuita de Deus e a abertura do coração humano. Teologicamente falando, a esperança é suscitada por Aquele que é o êxtase e o dom de Deus, a eterna abertura dos três ao dom recíproco e à consequente generosidade criadora. Forte sublinha que “é graças à missão do Espírito Santo que a história é o lugar da realização e da representação sempre nova do mistério salvífico, e é por isso, graças ao Consolador que hoje o homem pode se tornar cheio na graça do amanhã de Deus. [...] (Lc 4,18ss)” (ET 255). Do mesmo modo que o Espírito abre a Trindade ao mundo e o mundo à Trindade, a Terceira Pessoa, que representa o vínculo amoroso do Pai e do Filho, também representa a união da Trindade com o mundo. É no Espírito que pode-se dizer que a esperança não desilude, pois ela é antecipação e garantia do futuro prometido (Rm 5,5). A esperança é antecipação do futuro operante da história de Deus na história dos homens.

Assim, segundo Bruno Forte, o *ethos* que nasce do encontro do homem com Deus, onde se encontra a livre abertura ao dom que caracteriza a esperança, pode-se chamar de *ethos* da pobreza, segundo a concepção bíblica, em que pobreza não é a falta alienante do essencial à vida, não é a miséria que deve ser combatida e vencida, para dar a justa dignidade aos filhos de Deus. Pobreza na Sagrada Escritura é a condição dos “pobres do Senhor” (*anawim*), daqueles que colocam em Deus a sua confiança e a sua certeza. Pobreza é estar abertos às surpresas do Eterno. Segundo Forte, “pobreza é viver o futuro relativo, projetado e edificado a partir do homem, na perspectiva do primado do futuro absoluto, que é o do advento de Deus, que atinge e

transforma na liberdade tudo que existe, tanto a interioridade do coração, como o fulgor da exterioridade” (ET 256-257).

Vive o *ethos* da pobreza quem está aberto ao Eterno. Bruno Forte cita como sinal profético, na Igreja, da vivência do *ethos* da pobreza a vida consagrada daqueles que aceitam renunciar às garantias e seguranças do mundo e se entregam confiantes Àquele que veste os lírios do campo e alimenta os pássaros do céu (cf. Mt 6,25-34).

Com Bruno Forte podemos dizer, concluindo, que:

Fé, esperança e caridade – traço vivo da Trindade pessoal no homem que o acolha na graça – são então, alma e inspiração do *ethos* redimido, *ethos* da gratuidade, da obediência ao advento e da pobreza que abre ao futuro de Deus. Neste *ethos* o homem participa do dinamismo das relações divinas e o reflete no seu ser e no seu agir histórico: por isso ele pode se dizer um *ethos* trinitário, suscitado na profundidade do coração do milagre da graça a ponto de visibilizar na corporidade do advir o dom surpreendente da eternidade que entrou no tempo. (ET 257)

Eis, então, o homem que, vindo do seio da Trindade, “morando” na Trindade nos tempos da história, agindo impelido pelo amor recebido incondicionalmente do Pai, do Filho e garantido pelo Espírito Santo, Trindade Santíssima, está percorrendo o caminho de volta à Pátria Trinitária. Nesse caminhar, o anúncio do Deus Vivo acontece quando a pessoa permite que a riqueza da sua interioridade, vivida na comunhão trinitária, irrompa na exterioridade da história como solidariedade e comprometimento com o mundo e os outros homens, sabendo que nem o mundo nem os homens são fim em si mesmos, mas todos se encontrarão na única Pátria que a todos espera, Deus: tudo em todos.

Conclusão da IV Parte

Como nos propusemos no início desta IV Parte, em consequência do trabalho realizado na III Parte, refletimos sobre a Igreja como sacramento de Cristo.

Se Jesus Cristo é Sacramento de Deus, a Igreja, como continuação no tempo, na história de Cristo, é sacramento dele. Neste sentido, ela assume também a Sua missão de anunciar o amor do Deus Tri-Uno e de, de certo modo, ser mediadora das relações dos homens com Ele.

Por isso, no primeiro capítulo, analisamos a Igreja - comunhão. Enquanto caminha no mundo dos homens, ela segue o modelo trinitário: mostrando-se como historicização do amor trinitário, como comunidade de amados que vivem segundo o modelo trinitário de relações, e assume plenamente a missão do Filho, anunciando o amor a todo homem.

O ponto dois do primeiro capítulo analisou a Igreja como sacramento de Cristo. Para tanto, abordou-se a questão da própria sacramentalidade eclesial para que os sacramentos possam ser realmente lugares privilegiados de encontro com o Senhor.

O ponto três procurou explicitar a bondade e a beleza dos sacramentos como lugares do encontro com o Senhor. Procurou-se compreender o sacramento como sinais históricos que falam do Mistério, enquanto são, ao mesmo tempo, sinais da própria Igreja. Nesse encontro com o Mistério, o homem, por graça do Espírito Santo, se sente impelido a responder com a própria vida: o “Amem Vitae”.

O segundo capítulo foi dedicado à ética. Por isso foram apresentados os *ethos* eclesial e sacramental como fundamentalmente radicados no *ethos* trinitário.

No primeiro ponto, o *ethos* eclesial apresentou a memória da origem da Igreja, colocando-a no seio da Trindade, levando a seguir para a Igreja que está e vive no tempo dos homens, olhando e apontando para a Pátria: o seio da Trindade.

O *ethos* sacramental, no segundo ponto, refletiu que o sacramento é a exteriorização da interioridade do encontro com o Senhor que se dá num processo, por isso, viram-se os sacramentos da iniciação cristão e posteriormente, os

sacramentos da historicidade, isto é, aqueles que acompanham a vida do cristão em todas as suas etapas, simbolizando também o serviço prestado com o comprometimento da própria vida.

Enfim o terceiro e último ponto trouxe para coroamento de toda a reflexão o *ethos* trinitário, apresentando a Trindade como morada e como pátria para todo homem e convivendo a todos a viver e a agir na Trindade.

CONCLUSÃO GERAL

É preciso dizer que esta tese foi um caminho de êxodo: êxodo do conhecimento já adquirido sobre Bruno Forte, êxodo dos primeiros esquemas propostos, êxodo do próprio desejo de levar a termo o trabalho, pois Deus nos chama e não é possível não o atender, não o ouvir, não lhe “obedecer”.

Foi experiência de êxodo do conhecimento anterior sobre o Teólogo porque, relendo a sua obra, muita coisa nova foi descoberta e compreendida em nova luz. Foi êxodo dos primeiros esquemas propostos para o trabalho, pois a reflexão de Bruno Forte não tem o caráter cartesiano, linear: o círculo (ou “espiral”) hermenêutico por ele proposto, nos leva sempre de volta aos temas fundamentais, aprofundando-os. Então, às vezes, tem-se a falsa impressão de se estar falando sempre da mesma coisa. O estudante apressado e desavisado correrá, no caso, o risco de ficar na superficialidade e de perder a oportunidade de se maravilhar com a profundidade a que Forte chega. É preciso vencer a tentação de vôos rasantes e descer à profundidade que a reflexão fortiana nos leva.

O terceiro êxodo é marcado pelo desafio de quem deseja viver o discipulado no seguimento do Mestre, entregando-se sem culpa nem arrependimentos ao mandato missionário. A autora desta tese, durante os seus estudos esteve comprometida com o trabalho de professora e com a pastoral, vivendo momentos de missão na Amazônia e no interior de Minas Gerais.

O longo caminho percorrido nestas mais de 300 páginas, relendo a teologia de Bruno Forte para sublinhar especialmente a dimensão ética e a estética, não pretendeu exaurir todo o conteúdo dos seus escritos até o momento. Como já acenado alhures, não seria possível se falar de ética e estética em seu pensamento sem que se percorresse as linhas mestras do mesmo, ainda que não se tenha tomado as inúmeras e convidativas “veredas” secundárias dessas estradas.

Uma primeira conclusão a que se pode chegar é que a reflexão de Bruno Forte não se fixa em “fragmentos” isolados. Ao mesmo tempo em que o teólogo propõe um aprofundamento, vai-se construindo também uma rede sintética, de modo que todo seu pensamento está interligado. De fato, esta pode ser uma dificuldade,

pois o pesquisador se vê diante de uma verdadeira *summa theologiae*, da qual não é fácil extrapolar tópicos isolados. De fato, em um primeiro momento, não era intenção abordar eclesiologia ou sacramentologia, mas essa opção não foi possível devido à lógica do pensamento fortiano que nos coloca diante de uma interioridade que irrompe na exterioridade, transmitindo bondade e beleza.

Ora, a expressão máxima da bondade e beleza de Deus é Jesus Cristo, o Filho encarnado, que é, portanto, o sacramento, por excelência, de Deus. Entretanto, não se pode parar em Jesus Cristo como sacramento de Deus, pois o sinal dele no mundo dos homens é a Igreja que, por sua vez, para continuar a ser o lugar privilegiado de encontro entre Deus e os homens, propõe os seus sinais: sacramentos da vida do homem de fé. E, então, sim, podemos dizer que o círculo se completa, pois voltamos todos para o seio da Trindade de onde tudo tem sua origem.

Pareceu oportuno organizar a I Parte deste trabalho (Fugindo do Ser Uno), salientando a leitura da atualidade feita por Forte (I. Que mundo, 1. A parábola da modernidade, 2. “Entre tempos”) e a importância que ele dá à necessidade de a teologia abandonar uma reflexão de modelo hegeliano (II. Em busca de uma antropologia teológica, 1. O homem: sujeito autossuficiente ou “paixão inútil”? Hegel: o domínio da identidade), para assumir as estruturas de uma antropologia verdadeiramente cristã, aberta ao outro, ao diálogo verdadeiro, às perguntas mais verdadeiras do homem de hoje (1. O homem: sujeito auto-suficiente ou “paixão-inútil”?). Distanciando-se do pensamento hegeliano (a. Hegel: o domínio da identidade), como teólogo, Forte também não pode aceitar o modelo sartriano (b. A antropologia da diferença irreconciliável: Jean-Paul Sarte). A seguir se empreende a construção de uma antropologia cristã (2. Estruturas de uma antropologia cristã), apresentando características fundamentais do ser humano (a. O homem: ser perguntante) e a definição do conceito de pessoa (b. O conceito de pessoa) fundamentado, especialmente em São Tomás de Aquino

Na II Parte, foi abordada a questão antropológica (O homem: ser de contradição), apresentando as contradições da vida humana, feita de desejos infinitos e fracassos históricos (I. “Desproporções”). O ser humano vive as limitações próprias do seu ser contingente (1. O homem: ser frágil), contraditório (2. A doutrina do

pecado original), porém, não obstante tudo, “tragicamente belo” (3. A “Beleza trágica”).

Criatura de Deus feita livre por amor, o homem é também assistido pela graça amorosa do Deus Tri-Uno (II. A Graça. 1. Natureza e Graça). Esse homem frágil, pecador, mas agraciado pelo Amor Misericordioso é capaz de estabelecer relações com o seu Criador (2. *Homo capax Dei*). Nesse encontro pode-se observar a glória da beleza: o Todo se manifesta no fragmento (3. O Todo no fragmento: a glória da beleza).

Finalmente, no terceiro capítulo desta parte, refletiu-se sobre a redescoberta do outro na contemporaneidade (III. Por uma ética da transcendência). O outro (1. O rosto do outro) interpela quem se lhe coloca diante, o faz “refém” da sua necessidade de vida e de amor (2. A ética da Transcendência), agora, no tempo e na história dos homens (3. O *Ethos* da historicidade).

A III Parte (O Mistério da Encarnação como revelação da bondade e da beleza de Deus-Trindade) nos apresentou o mistério da encarnação, onde o próprio Deus Eterno e Infinito assume a finitude, revelando, assim, definitivamente, o seu amor aos homens. O primeiro capítulo (I. Deus Trindade: uma ontologia trinitária). apresenta o Pai como fonte de todo amor que se doa (I. O Pai, fonte do amor que se revela). A compreensão de Israel de um Deus pessoal (a. O Deus Vivo de Israel) é a base para a compreensão cristã de Deus. Nesse capítulo foi tomado o cuidado de apresentar a Trindade segundo a teologia de Bruno Forte, em termos de forma e de conteúdo. Para Bruno Forte é importante o conteúdo e a forma de cada uma das Pessoas da Santíssima Trindade, por isso são apresentadas as características do Pai também em nível formal (b. o Pai: Silêncio amoroso, c. Os nomes do belo e o silêncio de Deus).

O Filho, Verbo Eterno, é aquele que nos dá a conhecer o Pai (2. O Filho, revelação do amor do Pai). Ele é o Amado por excelência (a. Ser o Amado: acolhida), que acolhe agradecido o amor gratuito do Pai. Em relação à forma da revelação, ele é o Verbo, a Palavra Eterna que nasce do Silêncio amoroso (b. O Filho: Palavra do Pai). Através dele, o Filho, o amor do Pai atinge toda a criação (c. No Filho a “irradiação” do Pai).

O Espírito Santo é o vínculo amoroso do Pai e do Filho, segundo a tradição latina (3. O Espírito Santo, comunhão de Amor do Pai e do Filho). O conteúdo da sua Pessoa é o próprio Amor (a. Dom); a forma é o encontro amoroso da diferença que caracteriza o Pai e o Filho (b. o Encontro). No momento da revelação suprema do Amor do Pai e do Filho pela criatura o Espírito Santo continua como garantia do vínculo amoroso do Pai e do Filho e da máxima distância que a cruz coloca entre ambos (c. A Cruz: Dom supremo).

O segundo capítulo apresenta a Trindade Econômica (II. A criação: manifestação histórica da Trindade), colocando em destaque os fatores quênose (1. A quênose como manifestação histórica do amor. a. A história: limitação no tempo e no espaço, b. A criação como autolimitação de Deus, c. A quênose expressa na Cruz)) e esplendor (2. A Criação, esplendor da Trindade). Do nada o Deus-Trindade cria tudo o que existe (a. *Creatio ex nihilo*, b. A criação obra da Trindade), e chama a sua criação para repousar com Ele no “sétimo dia” (c. O Sábado da criação). O homem (3. A criação do homem), feito à “imagem e semelhança” do Deus Criador (a. O homem: imagem e semelhança de Deus-Trindade), é chamado a viver em comunhão com Ele (b. O homem, criado para a aliança com o Criado), pois representa a quênose e o esplendor de Deus (c. O homem: “quênose” e “esplendor” da Trindade).

O terceiro capítulo apresentou a irrupção definitiva de Deus na história, (III. O mistério da encarnação), quando o Filho assume a carne humana (1. Jesus de Nazaré: “O mais belo dos filhos dos homens”). Jesus de Nazaré manifesta em si mesmo o esplendor e a quênose de Deus (a. O Advento da Beleza, b. O Tabor), revelando o amor até o seu máximo ponto: a morte na Cruz (c. O evento Pascal). Por isso ele é o sinal visível do Deus invisível (2. Jesus Cristo, sacramento do Pai), apresentando-se como o Filho (a. Jesus Cristo, o Filho) que se preocupa e cuida dos homens (b. O Pastor Belo), sacramento, por excelência, de Deus Pai (c. Jesus Cristo, sacramento de Deus). Ao mesmo tempo que é sacramento do Pai para os homens, Jesus Cristo é, também, modelo para a realização humana (3. Jesus Cristo: modelo para o homem). Isso é evidente na vida do Nazareno, pois suas escolhas (a. A opção fundamental de Jesus: interioridade), revelam a riqueza da interioridade que irrompe na exterioridade de modo absolutamente livre (b. A liberdade de Jesus: interioridade

expressa na exterioridade), propondo o êxodo como modelo de relação verdadeiramente humana (c. O êxodo: paradigma para o homem).

Finalmente, a IV Parte, em sequência à III Parte apresentou a continuação da presença do Sacramento do Pai no tempo dos homens: a Igreja (IV. A Igreja, sacramento de Cristo). Sendo sacramento de Cristo, a Igreja é comunhão (I. Igreja comunhão), constituída a partir do modelo que vem do alto (1. Segundo o modelo trinitário); é sinal na história do amor de Deus pelos homens (a. A Igreja: historicização do amor trinitário), chamados a se amarem reciprocamente (b. A Igreja: comunidade de amados) e a anunciar o amor (c. A missão), a exemplo do Mestre. Por ser o sinal visível do Cristo na história dos homens (2. Igreja, sacramento de Cristo), a Igreja escolhe os sinais (a. A sacramentalidade eclesial) para manifestar o mistério, nas palavras humanas, e propô-los como lugar privilegiado de encontro com Deus (b. Os sacramentos: lugar do encontro com o Senhor). Por isso, os sacramentos são belos e nos estimulam a viver a bondade amorosa recebida no encontro com o Senhor (3. A bondade e a beleza dos sacramentos). Assim, o homem, livremente pode dar o seu “sim” (c. *Amem Vitae*), isto é, viver como amado, anunciando o amor.

O último capítulo propôs uma reflexão sobre a ética (II. Ética), apresentando os *ethos* eclesial (1. O *ethos* eclesial) e sacramental (2. O *ethos* sacramental) como radicalmente fundamentados no *ethos* trinitário (3. O *ethos* trinitário). Assim, os cristãos entendem o seu Deus (1.a. Na memória da origem), vivem e celebram na comunidade de amados no tempo dos homens (b. *Ecclesia inter tempora*: a vida no “tempo”), caminhando juntos para o seio da Trindade (c. *Ecclesia viatorum*: antecipação da Pátria), origem de tudo. O *ethos* sacramental nos apresenta a bondade e a beleza do invisível que se torna visível na vida dos homens (a. Sacramento: interioridade que se reflete na exterioridade), através dos sinais da Igreja em momentos decisivos da vida humana (b. “Iniciação” cristã, c. Sacramentos da historicidade). A Trindade (3. O *ethos* trinitário), por fim, é apresentada como a origem e a realização plena de toda a criação (a. A Trindade como “morada” e como “pátria”), por isso, para Bruno Forte, a vida de fé é vida de quem, vivendo uma existência redimida, habita o seio da Trindade, e desse “ambiente”, nasce o agir renovado do “homem novo” (b. Agir na Trindade), cuja existência é exteriorização

da riqueza interior da sua vivência em Deus, portanto, expressão verdadeira de bondade e beleza.

Concluindo, bom e belo é viver ancorados no Mistério do Deus Tri-Uno, sabendo-nos intimamente acolhidos no seio da Trindade Santa, Seio amoroso gerador de vida do qual todos procedemos e Pátria paradisíaca à qual todos aspiramos e na qual todos nos encontraremos, antes ou depois, no sem tempo dos Eternos Três.

BIBLIOGRAFIA

LIVROS de BRUNO FORTE

La Chiesa nell'Eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II. Napoli: M. D'Auria Editore, 1975; 1988².

Jesus De Nazaré, história de Deus, Deus da História. Ensaio de uma cristologia como história. São Paulo: Paulinas, 1985. (Orig.: *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia.* Saggio di una cristologia come storia. Roma: Paoline, 1981, 2007¹⁰).

Corpus Christi, Letture Teologiche Napoletane 2. Napoli: D'Auria, 1982, 1983².

Cristologie del Novecento. Brescia: Queriniana, 1983.

Pregiere, Letture Teologiche Napoletane 7. Napoli: M. D'Auria Editore, 1984, 62 pp., 1986², 1989³. 2002⁴ (nova edição aumentada com uma *Lettera sulla preghiera*)

A Trindade como história. Ensaio sobre o Deus cristão São Paulo: Paulinas, 1987 (2) (Orig.: *Trinità come storia.* Saggio sul Dio Cristiano. Milano: Paoline, 1985).

A Igreja, ícone da Trindade. Breve ecclesiologia, São Paulo: Loyola, 1987. (Orig.: *La Chiesa, icona della Trinità,* Breve ecclesiologia. Brescia: Queriniana, 1985).

A missão dos leigos. São Paulo: Paulinas, 1987. (Orig.: *Laicato e Laicità.* Saggi ecclesiologici, Genova: Marietti, 1987).

A teologia como companhia, memória e profecia. Introdução ao sentido e ao método da teologia como história. São Paulo: Paulinas, 1991. (*La teologia come compagnia, memoria e profezia.* Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia. Milano: Paoline, 1987.)

Sull'amore, Letture Teologiche Napoletane 11. Napoli: M. D'Auria Editore, 1988.

Maria, a mulher ícone do mistério. Ensaio de Mariologia simbólico-narrativa. São Paulo: Paulinas, 1991. (Orig.: *Maria, la donna: icona del mistero.* Saggio di Mariologia simbolico-narrativa. Milano: Paoline, 1989).

Sul sacerdozio ministeriale. Due meditazioni teologiche. Milano: Edizioni Paoline, 1989, 2ª. ed.: 1990.

Teologia da história. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. São Paulo: Paulus, 1995. (*Teologia della Storia.* Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento. Milano: San Paolo, 1991)

L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale. Milano: Paoline, 1993.

Piccola introduzione ai sacramenti. Milano: San Paolo, 1994.

Na memória do Salvador. São Paulo: Paulus, 1994.

La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1995.

Confessio Theologi. Ai filosofi. Napoli: Edizioni Cronopio, 1995.

Via Crucis. Napoli: M. D'Auria Editore, 1995.

Piccola Introduzione alla Vita Cristiana. Milano: Edizioni San Paolo, 1995.

À escuta do outro. Filosofia e revelação. São Paulo: Paulinas, 2003. (Orig.: *In ascolto dell'altro. Filosofia e rivelazione.* Brescia: Morcelliana, 1995).

La Parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1996.

Trindade para ateus. São Paulo: Paulinas, 1999. (*Trinità per atei.* Milano: Raffaello Cortina, 1996)

Fare Teologia dopo Kierkegaard. Brescia: Morcelliana, 1997.

Delle cose ultime e penultime. Un dialogo, con S. Natoli. Milano: Mondadori, 1997.

Dio nel novecento, tra filosofia e teologia. Brescia: Morcelliana, 1998.

Il Silenzio di Tommaso. Napoli: Piemme, 1998.

La porta della bellezza, per un'estetica teologica. Brescia: Morcelliana, 1999.

Teologia em diálogo, para quem quer e para quem não quer saber nada disso. São Paulo: Loyola, 2002. (*Teologia in dialogo: per chi vuol sapere di più e anche per chi non ne vuole sapere.* Milano: Raffaello Cortina, 1999)

Para onde vai o cristianismo? São Paulo: Loyola, 2003. (Dove vá il cristianesimo? Brescia: Queriniana, 2000.)

Piccola Mistagogia. Introduzione spirituale alla fede. Milano: Paoline, 2000. (*Pequena mistagogia. Introdução espiritual à fé.* Lisboa: Paulinas, 2000).

La sfida di Dio. Dove fede e ragione si incontrano. Mondadori: Milano 2001.

La vita e il suo oltre. Dialogo sulla morte, con V. Vitiello, a cura di F. Tomatis. Roma: Città Nuova, 2001.

Nos caminhos do Uno. Metafísica e Teologia. São Paulo: Paulinas, 2005. (*Sui sentieri dell'Uno, Brescia, Morcelliana, 2002*).

A essência do Cristianismo. Petrópolis: Vozes, 2003. (*L'essenza del cristianesimo, Mondadori: Milano, 2002*).

Solitudine dell'uomo, solitudine di Dio. Brescia: Morcelliana, 2003.

Il libro del viandante e dell'amore divino. Opera Poetica. Casale Monferrato: Piemme, 2003. 2004². (nuova edizione: *Poesie. Il libro del Viandante e dell'Amore divino*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008).

Um pelo Outro. Por uma ética da Transcendência. São Paulo: Paulinas, 2006. (*L'uno per l'altro. Per un'etica della Transcendenza. Dialogica 4.* Brescia: Morcelliana, 2003.)

A guerra e o silêncio de Deus. Comentário teológico na atualidade São Paulo Paulinas, 2004. (*La guerra e il silenzio di Dio. Commento teologico all'ora presente*, Morcelliana, Brescia 2003).

O mendicante do céu. A oração de um teólogo. Petrópolis: Vozes, 2004. (*Il mendicante del cielo.* Casale Monferrato: Piemme, 2004.)

Exercícios Espirituais no Vaticano, seguindo a Ti, Luz da Vida. Petrópolis: Vozes, 2005. (*Seguendo te, luce della vita: esercizi spirituali tenuti Allá presenza di Giovanni Paolo II in Vaticano.* Vaticano: 2004).

Por que ir à missa ao Domingo? A Eucaristia e a beleza de Deus. Lisboa: Paulus, 2005. (*Perché andare a missa la Domenica? L'Eucaristia e la bellezza di Dio.* Cinisello Balsamo: 2005.)

Inquietudini della Transcendenza. Brescia: Morcelliana, 2005

Ho cercato e ho trovato. Milano: San Paolo, 2005.

Dialoghi sulla fede e la ricerca di Dio, con V. Vitiello, Introduzioni di O. Di Grazia, a cura di L. Bove. Roma: Città Nuova, 2005.

Esercizi spirituali per tutti. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2005.

Santo Natale. Milano: São Paulo, 2006.

La bellezza di Dio. Scritti e discorsi 2004-2005. Milano: San Paolo, 2006.

Le quattro notti della salvezza. Milano: San Paolo, 2006. (Portoghese: *As quatro noites da salvação.* Prior Velho: Paulinas, 2009)

Dove fede e ragione si incontrano?, con G. Giorello, Introduzione e a cura di M. Finazzer Flory. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2006.

I gradi dell'amore. Nel Cantico dei Cantici. Milano: San Paolo, 2007.

La via della bellezza. Un approccio al mistero di Dio. Brescia: morcelliana, 2007.

La Parola per vivere. La Sacra Scrittura e la bellezza di Dio. Milano: San Paolo, 2007.

L'acqua della vita. Il battesimo e la bellezza di Dio. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2008.

La luce della fede. Scritti e discorsi 2006-2007. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2008.

Sotto il sole di Dio. L'Apocalisse e il senso della storia. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2008.

Cresimarsi, perché? La confermazione e la bellezza di Dio. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2009.

Alla scuola di Paolo per vivere di Cristo. Esercizi spirituali sulla Lettera ai Romani. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2009.

L'Emmanuele sempre con noi. Milano: San Paolo, 2010. (A dissertação de mestrado da autora desta tese é citada na bibliografia sobre o autor, no final do livro).

I Salmi delle ascensioni. Un cammino spirituale. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010.

ARTIGOS:

In: **ASPRENAS** – Nápolis-Itália

“*Eucaristia e Chiesa recente, teologia católica*”, n. 4-dic., 19(1972), p. 469-495.

“*La metodologia teológica, Riflessioni in margine a um convegno di Teologia*”, n. 1-mar, 21(1974), p. 122-126.

“*Nairobi 1975: il cammino dell'Ecumenismo*”, n. 1-mar, 22(1975), p. 29-53.

“*Il primato dell'Eucaristia. Considerazioni ecumeniche intorno al servizio petrino nella Chiesa*”, n. 3-4-dic, 23(1976), p. 391-410.

“*Eucaristia ed evangelizzazione: l'ultima Cena fra il Cristo evangelizzatore e la Chiesa evangelizzatrice*”, n. 4-dic, 24(1977), pp. 365-372.

“*Pluralismo e unità della Chiesa. Considerazioni teologiche sulla XI Conferenza di Bambeth*”, n. 3-set, 25(1978), p. 328-333.

“Gesù Cristo, il Signore come Servo e il Servo come Signore. Cristologia politica in Karl Barth”, n. 4-dic, 25(1978), p. 397-430.

“Alle origini della Cristologia: la resurrezione di Gesù di Nazaret”, n. 2-3-giu-set, 27(1980), p. 125-138.

“Verso un consenso ecumenico sul ministero ordinato? Un punto di vista romano-cattolico sui testi di ‘Fede e Costituzione’”, n. 2-giu, 28(1981), p. 155-174.

“Il Filioque”: aspetti e problemi”, n. 4-dic, 30(1983), p. 417-432.

“Il Concilio nella coscienza e nella prassi ecclesiali”, n. 3-set, 31(1984), p. 223-226.

(Com A. AMBROSANO, V. DROSSOS, S. ROSTAGNO, G. CERETI e P. NASO,) *“Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini: una lettura ecumenica”*, n. 1-mar, 32(1985), p. 21-52.

“La celebrazione della festa e l’esercizio della carità”, n. 1-mar, 32(1985), p. 53-61.

“Pensare oggi la Trinità, due recenti opere di Teologia Trinitaria”, n. 2-giu, 32(1985), p. 211-216.

(Con O.D. GRAZIA e G. MATTAI) *“La carità forma della Chiesa e del mondo. Riflessioni sull’XI Congresso dell’ATI”*, n. 4-dic, 32(1985), p. 391-408.

“Trinità Cristiana e realtà sociale. Riflessione teologica”, n. 4-dic, 33(1986), p. 355-371.

“Per una teologia del dialogo come teologia dell’amore”, n. 1-mar, 34(1987), p. 7-15.

“Comunione, missione e laicità. Riflessioni teologiche e pastorali in vista del Sinodo sui laici”, n. 2-giu, 34(1987), p. 144-158.

“Maria, la donna del mistero. Un progetto di mariologia”, n. 2-giu, 36(1989), p. 178-192.

“Una ‘singolare’ recensione”, n. 2-giu, 36(1989), p. 282-287.

“Il silenzio dell’essere. In dialogo con Martin Heidegger”, n. 4-dic, 37(1990), p. 395-405.

“Trinità e rivelazione. Un dialogo teologico con Hegel, Schelling e Barth”, n. 1-mar, 37(1990), pp. 5-26.

“Cristianesimo e problema del senso. Per un dialogo tra teologia e filosofia”, n. 4-dic, 38(1991), p. 435-446.

“Le ‘imperfezioni’ di Dio. L’evangelium crucis e il sacro come rovescio di Dio”, n. 3-set, 39(1992), p. 323-340.

“*Filosofia e teologia: le ragioni del dialogo*”, n. 2-giu, 41(1994), p. 179-188.

“*Libertà e fedeltà: Yves Congar*”, n. 2-giu, 42(1995), p. 281-284.

“*La teologia nel sud d’Italia. Un’eredità e un compito*”, n. 2-giu, 43(1996), p. 177-192.

“*Italo Mancini. Ermeneutica e teologia*”, n. 1-mar, 44(1997), p. 71-82.

“*Barth contra Hegel? Trai l trionfo dell’Identità e l’irriducibile Differenza*”, n. 2-giu, 46(1999), p. 225-240.

“*Cristo, il vincitore di Satana*”, n. 3-dic, 46(1999), p. 483-498.

“*Prospettive per la cristologia*”, n. 2-giu, 48(2001), p. 183-196.

“*Sulla filosofia del noi: in dialogo con Vincenzo Vitiello*”, n. 2-giu, 49(2002), p. 245-260.

“*Grafica d’arte e Teologia cristiana*”, n. 2-giu, 49(2002), p. 225-232.

“*L’attuazione del Concilio Vaticano II: la ricerca Teologica*”, n. 2-4-giu-dic, 50(2003), p. 11-24.

“*Il suo volto brillò come il sole. Ricordando il cardinale Corrado Ursi*”, 51(2004) 63-66

La Domenica giorno della Chiesa. L’Eucaristia cuore della Domenica, 52(2005) 117-128.

In: **CREDERE OGGI**, Padova:

“*Oltre Calcedonia? Attualità del dogma cristologico*”, n. 2-mar-apr, 26(1985), p. 63-67.

“*Teologie Trinitarie attuali*”, n. 4-lug-ag, 34(1986), p. 56-70.

“*La Chiesa ‘soggetto’ plenario della Teologia: per una pluralità sinfonica*”, n. 1-gen-feb, 97(1997), p. 45-57.

In: **TEOCOMUNICAÇÃO**, Porto Alegre

“*Deus Pai no Amor quer todos salvos em Cristo, o Filho Amado*”, n. 142, dez 2003, p. 717-733

“*A missão na força do Espírito de Cristo*”, n. 142, dez 2003, p 735-750.

“Anunciar hoje Jesus Cristo, único Salvador”, n. 142, dez 2003, p. 751-765.

In: **THEOLOGICA XAVERIANA**

“El Dios Trinidad”, 143(2002), p. 547-554.

“El primado de Pedro como servicio a la objetividad de lo verdadero”, 146(2003), p. 241-244.

In: **CONCILIUM:**

“A experiência de Deus em Jesus Cristo”, n. 2, 1995, pp. 70-79.

“La Trinité comme histoire”, v. 136, n. 4 avr. 1993, p. 477-478.

In: **SAL TERRAE:**

“Laicado y laicidad. Ensaio eclesiológicos”, 1(894) ene. 1988, p. 78.

In: **IL REGNOATTUALITÀ:**

“Catechista del Concilio. Il diario del Vaticano II di Padre Umberto Betti”, 49(2004) 29-33.

In: **IL REGNO DOCUMENTI:**

“Eucaristia e bellezza di Dio”, 50(2005) 81-83.

“Per il bene comune. Riflessioni ai politici e agli amministratori dell’arcidiocesi di Chieti-Vasto”, in *Il Regno Documenti* 54(2009) 88-93.

CONGRESSOS:

“La Iglesia, icono de la Trinidad, en Concepción Cabrera de Armida y en su encuentro fecondo con el P. Félix de Jesús Rougier, in Conchita y Félix de Jesús: un encuentro fecundo”. II Congreso Internacional de Espiritualidad de la Cruz. Memoria, Familia de la Cruz, México 2004, 133-152.

«*Que signifie évangéliser?*», in *Vous serez mes témoins*, Congrès International pour la Nouvelle Évangélisation, Paris Toussaint 2004, Paris 2004, 83-103 (*Que signifie évangéliser? La Documentation catholique*, numéro 2324 du 21/11/2004).

“*Santità trinitaria del sacerdote*, in *Sacerdoti, forgiatori di santi per il nuovo millennio. Sulle orme dell’apostolo Paolo*”, Atti del VI Convegno Internazionale dei Sacerdoti (Malta, 18-23 Ottobre 2004), Congregazione per il Clero, Città del Vaticano 2005, 33-45.

“*Europa y nueva evangelización*, in *Fe cristiana y futuro: fundamentos y horizontes de la cultura europea*”, Instituto Teológico Compostelano, V Jornadas de Teología, Santiago de Compostela 2005, 245-261.

“*Teologia e scienze sperimentali*, in *L’uomo alla ricerca della verità. Filosofia, scienze, teologia: prospettive per il terzo millennio*”, Conferenza Internazionale su Scienza e Fede, Città del Vaticano (23-25 maggio 2000), Vita e Pensiero, Milano 2005, 83-93.

“*Raccontare*” *Gesù Cristo nostra speranza. Riflessione teologica*, in *Il racconto della speranza. Annuncio e catechesi agli adulti nella Chiesa Italiana in cammino verso il Convegno di Verona*, XL Convegno Nazionale dei Direttori degli Uffici Catechistici Diocesani, Olbia 19-22 Giugno 2006, *Notiziario dell’Ufficio Catechistico Nazionale*, n. 4 35(2006) 10-24.

“*I nomi del bello e il mistero di Dio*”, in *Rivista di Scienze Religiose* 20(2006) 225-236 (= in *Annali di Studi Religiosi* 8(2007) 427-441; con qualche modifica in *Annali della Pontificia Insigne Accademia di Belle Arti e Lettere dei Virtuosi al Pantheon* VIII/2008, 95-104).

“*La Croce come storia trinitaria: dove Oriente e Occidente si incontrano*”, in *La Tua Croce, Signore Gesù, sia per noi rifugio*, Atti della II Settimana di Studio sulla Spiritualità Armena, Isola di San Lazzaro, Venezia, 8-14 Settembre 2003, Casa Editrice Armena, Beirut 2006, 41-59.

“*Passaggi di vita, passaggi di fede*”. *L’icona di Mosè*, in *Passaggi di vita, passaggi di fede. Evangelizzazione e catechesi degli adulti nelle “transizioni” della vita*, XLI Convegno Nazionale dei Direttori degli Uffici Catechistici Diocesani, *Notiziario - Ufficio Catechistico Nazionale* 36(2007) n. 3, 11-16.

PUBLICAÇÕES DIVERSAS:

“*Il Sole 24 Ore*” commentario di Bruno Forte Arcivescovo Metropolita di Chieti-Vasto, sull’enciclica “*Deus caritas est*”, 26 Gennaio 2006.

“*La Parola e il Silenzio*”, estratto da una “settimana di Camaldoli del 2001.

“Mendicanti del Cielo, Insieme per Servire, Tre priorità per il nostro cammino di Chiesa”, Messaggio dell’Arcivescovo Metropolita di Chieti-Vasto, 27-09-2004.

“Facciamo qui tre tende, la Trasfigurazione, bellezza che salva il mondo”, Festa da Transfiguração de 2005

“L’Etica confessante di Dietrich Bonhoeffer: una possibilità ecumenica, in Dall’amicizia al dialogo”. Saggi in onore di monsignor Alberto Ablondi, Società Biblica Britannica e Forestiera, Roma 2004, 163-179.

“La bellezza via del Vangelo”, in *Annuncio del Vangelo e percorsi di Chiesa*, a cura di C. Sarnataro, Pontificia Facoltà Teologia dell’Italia Meridionale, Sezione “San Tommaso”, Napoli 2005, 309-320 (anche in: *Dios es Espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, ed. V.M. Fernández - C.M. Galli, Facultad de Teología UCA, Buenos Aires 2005, 203-211).

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN, FACULTEIT GODGELEERDHEID, J.H. WALGRAVE LECTURE, *“I fondamenti teologici del dialogo nell’ambito delle culture segnate dalla non-credenza e dall’indifferenza religiosa”*, 15-02-2006.

Il “Presepe barocco”: dire il Vangelo in dialetto, in *Il Presepe. La tradizione natalizia italiana*, a cura di F. Sisinni, Accademia Arco - Casa Editrice “Enciclopedia Ortodossa”, Roma - Mosca 2006, 28-33.

La “Via pulchritudinis”. Il fondamento teologico di una pastorale della bellezza, in *La via della bellezza. Cammino di evangelizzazione e dialogo*, a cura di G. Mura, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2006, 81-94.

“I nomi del bello e il mistero di Dio”, in *Rivista di Scienze Religiose* 20(2006) 225-236 (= in *Annali di Studi Religiosi* 8(2007) 427-441; con qualche modifica in *Annali della Pontificia Insigne Accademia di Belle Arti e Lettere dei Virtuosi al Pantheon* VIII/2008, 95-104).

“Attualità della morale alfonsiana. Sant’Alfonso e la coscienza morale, ieri e oggi”, in *Studia Moralia* 45(2007) 163-183.

“El fundamento teológico de una pastoral de la belleza”, in *Via pulchritudinis. Camino de evangelización y de diálogo*, BAC – documentos, Madrid 2008, 85-101.

“La bellezza: una via per l’unità?”, in *Studi Ecumenici* 26(2008) 13-26.

La Bellezza: una via per l’unità? Fra utopia e disincanto, una rinnovata nostalgia di Bellezza, in *In persona Christi*, Miscellanea Prof. C. Bartnik, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, I, 215-225.

“Tota pulchra” La “via pulchritudinis” e la luce di Maria assunta in cielo (XV Seduta Pubblica delle Accademie Pontificie, Città del Vaticano, 16 Dicembre 2010), in *Culture e fede* (Pontificium Consilium de Cultura) 18(2010) 404-412.

INTERNET

www.filosofia.rai.it

Don Bruno Forte in Enciclopedia Multimediale di scienze filosofiche, RAI Educational.

“Il Grillo”

“Ateismo e Cristianesimo”, (7-1-1998).

“La fede e il problema della verità”, (10-02-1999).

“Peccato e redenzione”, (30-05-1999).

“Religione, valori e politica”, (26-02-2000)

“Le ragioni della fede”, (26-02-2001).

“Le parole di Gesù”, (16-01-2002).

SOBRE BRUNO FORTE

ASCIONE, A. (org.). *Una teologia come storia, La “Simbolica ecclesiale” di Bruno Forte tra filosofia e teologia*. Cinisello balsamo: San Paolo, 1998.

MONDIN, B. *Forte, Bruno*, in Id., *Dizionario dei Teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995, p. 243-244.

BRUSTOLIN, L. A., *A Cristologia como história na obra de Bruno Forte*, dissertação de Mestrado, Orientador: Prof. Dr. Carlos Palácio sj, BH CES, 1993.

SARTORI, A. *Filosofia, teologia e storia in Bruno Forte* (tesi di laurea – Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, Relatore Prof. Massimo Marassi – Anno Accademico 2002-2003), Milano 2003.

PETRIGLIERI, I. *La definizione di Calcedonia nella cristologia di Bruno Forte*, in Id., *La definizione dogmatica di Calcedonia nella cristologia italiana contemporanea*, (Tesi Gregoriana – Serie Teologia 144), Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2007. p. 87-120.

ROSOLINO, G. *Bruno Forte: Teología como historia*, in Id., *La teologia como historia. Aportes recientes a la relación entre teologia e historia*. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba 2004. 112-128.

OGUI, G.C. *Le Crist comme l’“universel concret” dans les oeuvres de Bruno Forte et de C. Duquoc*. Exerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae. Roma 1999.

BUROCCHI, A.M. *Uma proposta de sentido para o homem na teologia trinitária de Bruno Forte*. Dissertação Mestrado apresentada na FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia), sob a orientação do Prof. Pe. Ulpiano V. Moro. Belo Horizonte, 2008.

MEIRA, C.F.D. *A ética da transcendência na teologia de Bruno Forte*. Dissertação de Mestrado apresentada na PUCRS, sob a orientação do Prof. Pe. Leomar A. Brustolin. Rio Grande do Sul, 2010

In: **GREGORIANUM**:

JEAN GALOT sj, “*Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia, saggio di una cristologia come storia*”, v. 63, n. 4, 1982, p. 739-740.

JOHN O’DONNELL sj, “*Trinità come storia. Saggio sul Dio Cristiano*”, v. 67, n. 2, 1986, p. 373-374.

RINO FISICHELLA, “*Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, linizio e il compimento*”, v. 73, n. 3, 1992, p. 546-547.

CARMEN APARICIO VALLS, “*Dove v'è il cristianesimo*”, v. 82, n.1, 2001, p. 174-175.

In: **PERSPECTIVA TEOLÓGICA**:

J. B. LIBÂNIO, “*A missão dos Leigos*”, v. 20, n. 50, jan-abr 1988, p. 129-131.

GUILLERMO PERDOMO sj, “*A Igreja, ícone da Trindade*”, v. 21, n. 54 mai-ag 1989, p. 244-245.

FRANCISCO TABORDA, “*A trindade como história*”, v. 22, n. 56 jan-abr 1990, p. 121-123.

J. B. LIBÂNIO, “*Teologia in dialogo*”, v. 32, n. 88, set-dez 2000, p. 430-431.

In **HUMANITAS**:

FABRIS, A. *Per un nuovo dialogo tra teologia e filosofia: la riflessione di Bruno Forte*, 53(1998) p. 598-607.

In **ASPRENAS**:

DI BIASE, C. *Teologia in dialogo. Ricerca di Dio e Parola del Silenzio in Bruno Forte*, 52(2005) 523-540.

In: **BROTÉRIA**:

“*Jésus de Nazareth, histoire de Dieu, Dieu de l’histoire*”, v. 122, n. 3, mar 1986.

“*A missão dos leigos*”, v. 127, n. 23, ag-set 1988, p. 236.